

HANDBUCH DER ORIENTALISTIK

ERSTE ABTEILUNG

IV. BAND, 2. ABSCHNITT, LIEFERUNG 1

HANDBUCH DER ORIENTALISTIK

Herausgegeben von B. SPULER
unter Mitarbeit von
H. FRANKE, J. GONDA, H. HAMMITZSCH, W. HELCK,
J. E. VAN LOHUIZEN-DE LEEUW und F. Vos

ERSTE ABTEILUNG DER NAHE UND DER MITTLERE OSTEN

HERAUSGEGEBEN VON B. SPULER

VIERTER BAND IRANISTIK

ZWEITER ABSCHNITT

LITERATUR

LIEFERUNG 1



LEIDEN/KÖLN
E. J. BRILL
1968

LITERATUR

LIEFERUNG 1

MIT BEITRÄGEN VON

ILYA GERSHEVITCH • MARY BOYCE • OLAF HANSEN
BERTOLD SPULER • MARK J. DRESDEN



LEIDEN/KÖLN
E. J. BRILL
1968



Copyright 1968 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

Old Iranian Literature (ILYA GERSHEVITCH)	I
Definition	I
Median	2
Saka	3
Persian	5
Avestan	10
Bibliography	28
Addendum	30
 Middle Persian Literature (MARY BOYCE)	 32
1. Introductory	32
2. The Sasanian Avesta with Zand	33
3. The later religious Writings	38
4. Visionary and apocalyptic Texts	48
5. Wisdom-literature	51
6. Non-didactic Poetry	55
7. Historical Writing	57
8. Political Treatises	60
9. Law-books	61
10. Short Didactic Prose-works	62
11. Glossaries	64
12. Prose Works of Entertainment	64
13. The MS.-tradition	65
 The Manichean Literature in middle Iranian (MARY BOYCE) . . .	 67
1. Introductory	67
2. The canonical Works and the <i>Šabuhragān</i>	69
3. Secondary Prose-works	71
4. Hymns	73
5. Glossaries, Lists and a secular Poem	75
 Die Buddhistische und Christliche Literatur (OLAF HANSEN)	 77
1. Die Buddhistische Literatur der Chotansaken	77
2. Die Buddhistische Literatur der Sogdier	83
3. Die Christliche Literatur der Sogdier	91

Die historische und geographische Literatur in persischer Sprache (BERTOLD SPULER)	100
Das Entstehen einer islamischen Geschichtschreibung in persi- scher Sprache im 10./12. Jh.	103
Geographische Literatur	115
Fürstenspiegel und Staatsschriften	116
Die Mongolenzeit	122
Provinz- und Stadtgeschichten	136
Fürstenspiegel und Verwandtes	139
Literaturgeschichtliche Werke	141
Biographien von Theologen usw.	143
Urkundensammlungen	145
Historiker der Šafaviden-Zeit (16./18. Jh.)	147
Die Kadscharen und die Dynastie Pahlawī	151
Iranische Geschichtschreibung ausserhalb Persiens in der Neuzeit	154
Mittelasien	156
Afghanistan	158
Indien	159
Kaukasien	163
Türkei	163
Abkürzungen	165
Literatur-Verzeichnis	166
Tabelle der hier verwandten Umschrift	167
 Survey of the History of Iranian Studies (Wissenschaftsgeschichte der Iranistik) (M. J. DRESDEN)	 168
1. Introduction	168
2. Archaeology and Art	169
3. Old Persian Inscriptions	171
4. The Avesta	171
5. New Discoveries	173
6. The Integration of Old and New Materials	176
7. History and Geography	177
8. The Rise of Interest in Persian Studies	177
9. The Oriental Societies	180
10. France in the 19th Century	180
11. English Scholarship	182
12. Germany	183
13. Russia	185

14. Present Day Activities	185
15. The Future of Iranian Studies	189
Literature	189
Register (URSULA STEIER).	191

OLD IRANIAN LITERATURE

BY

ILYA GERSHEVITCH

Synopsis: DEFINITION 1; MEDIAN 2; SAKA 3-4; PERSIAN 5-14: Writing 5-7, Darius 8-14; Epic 15; AVESTAN 16-43: The background 16, textual history 17-19, the Gāthās 20-23, other Gāthic texts 24, the Younger Avesta 25-28, the Yašts 28-34, authorship of the Yašts 35-37, secular epic 38, the litanies 39, the Vendidad 40-43; BIBLIOGRAPHY; ADDENDUM.

DEFINITION

§ 1. The term 'Iranian' derives from the Old Iranian ethnical adjective *Aryāna*, itself a derivative and synonym of *Arya*. In the first half of the first millenium B.C. many Indo European *Arya* tribes settled in the territory which as a result of their occupation came to be called Iran. With these Iranians the nomadic Sakas must be classed, although apart from sporadic incursions they remained outside the territory of Iran. Since *Aryāna* means 'Iranian', the modern term 'Indo-Aryan' has been coined to denote those *Arya* tribes who had penetrated to the Punjab, there to develop the literature of the Rig Veda. The close relationship between Iranians and Indo-Aryans is conveniently expressed by the statement that both groups together constitute the Indo-Iranian branch of the Indo-European people. The present article is concerned with the literary activity, including oral 'literature', of the Medes, the Sakas, the ancient Persians, and the speakers of the Avestan language, as far as their literary output either survives, or is referred to in ancient sources. The Iranian affiliation of the peoples concerned results for the Medes from Herodotus' statement (vii 62) that they were once universally called 'Iranians' (*Ἰρῆναι*), for the Persians from Darius' reference to himself as 'an Iranian (*ariya*) of Iranian (*ariya*) lineage' (N a 14), for the speakers of Avestan from the ancient name of their country, Aryana Vaējah 'the expanse of the Iranians'. The Sakas, at least insofar as this name applies to the Scythians (cf. Herodotus vii 64), the Sarmatians (Sauro-matians), the Alans, and certain nomad groups in Central Asia, are thought to have been Iranian because (1) descendants of theirs in Central Asia (at Khotan and Tumšūq) and in the Caucasus (the Ossetes) spoke, respectively speak, Iranian languages, (2) some Scythian, and a large number of Sarmatian proper names are obviously Iranian, and (3) the name of the Alani, the immediate ancestors of the Ossetes, can be

confidently traced to the ethnicon *Aryāna*. It is, of course, likely that other Iranian peoples also cultivated forms of literature, at least oral. One may think e.g. of the Sogdians or the Parthians, both of whom displayed a lively literary activity in Middle Iranian times, or the Bactrians, or the speakers of the Iranian language, possibly Kambojan, to whom the recently discovered Aśoka inscription of Kandahar was addressed. No information, however, is available, that would permit the inclusion of these peoples in the present survey.

MEDIAN

§ 2. No records written in either Median or ancient Saka language are extant, and it is not known if either language was ever committed to writing. In Achaemenian times archives were kept not only at Persepolis, Susa, and Babylon, but also at Ecbatana, the capital of Media (cf. Ezra vi 2).; in all probability the Median government also maintained archives, but it does not follow that any documents therein preserved were written in Median language. Herodotus reports (i 100) that Deioces, whose long reign is variously dated across the turn of the 8th century, pronounced judgement on causes submitted to him in writing. This statement, however, need mean no more than that foreign scribes had been imported, who would read out to the king in Median, the briefs of plaintiff and defendant they had recorded in their own language (cf. § 5 on the Achaemenian practice). I.M. DIAKONOV's opinion that the Old Persian cuneiform script was used for inscriptional purposes already by the Medians, must be viewed against the current interpretation of Darius' words in Beh. § 70, according to which this king would have been the first to set up an inscription 'in Iranian (language)', cf. below, § 6. The existence of Median court poets (ῥηδοί) in the first half of the 6th century is reported by Dinon. They drew their subject-matter from a traditional repertoire (εἰθισμένα). As samples of Median epic narrative may be regarded Ktesias' account of the events leading to the establishment of Median hegemony, and his version of the story of Parsondes the Persian: captured by the Babylonian Nanaros he becomes at the latter's court indistinguishable from a woman; liberated by his Median liege lord Artaeus he goes over to the Kadusioi, and leads them in a resounding defeat of the Medes. Naturally the story may also have belonged to the Persian epic (cf. § 15), just as the romance of Zariadres and Odatis, which Chares of Mytilene related as a Persian tale, presupposes in Mary BOYCE's opinion an identical Median legend connected with the cult of a god of love. A romantic tale which is found in several sources, but is

told with exceptional zest by Ktesias (*apud* Demetrius Phalereus, § 213), is that of the Mede Stryangaios, who fell in love with the Saka queen Zarinaia, failed in his suit, and took his life. The one extract Dinon quotes from what Angares, the most famous of the $\phi\delta\omicron\iota$, recited to Astyages, shows the poet boldly referring to the danger which threatened his royal patron from Cyrus. As lost products of Median religious poetry may be mentioned the $\theta\epsilon\omicron\gamma\omicron\nu\iota\alpha\iota$ recited in Achaemenian times by the Magi (Herodotus, i 132), who were members of the Median clan or caste from which priests were recruited (cf. § 26). The composition of these hymns, which may have borne some resemblance to the Avestan Yašts, very likely goes back to the period of Median hegemony, or earlier.

SAKA

§ 3. To Cyaxares the Scythian language seemed sufficiently useful to be taught to Median boys (Herodotus, i 73). In it stories were told, taken over from the Issedones, of the one-eyed Arimaspi and of griffins guarding gold (*id.*, iv 27), as well as legends concerned with the origin of the Scyths in the hoary past (*id.*, iv 5-7). The Scythians themselves were credited by Herodotus with 'wisdom' (iv 46), and a taste for poetic imagery can be detected in their description of snow-flakes as 'feathers' (iv 7, 31). Some inference on the subjectmatter of Scytho-Sarmatian poems or narratives may be drawn from the remarkable literary patrimony of the Ossetes, which until the beginning of the last century was handed down orally through the ages. Certain customs which Herodotus describes as peculiar to the Scythians find their echo in the Ossetic Nart Saga, or in Ossetic folklore. Such are the practice of using towels and coats made of enemy scalps (iv 64); the mounting on pales of stuffed horses intended to accompany the dead king on his journey in the other world (iv 72); the bowl of wine of which only heroes may partake (iv 66). What for Herodotus was a matter of custom appears in the Nart Saga as mythological reminiscence, sometimes with magical or religious connotations. Thus the Saga tells of a furcoat made of human scalps and beards which the Nart Soslan had assiduously assembled; to fondness for scalping also belongs the notion that in the days when it was not safe to entrust one's head to anybody for shaving, the Nart had detachable brain-pans, which their owners could remove, shave, and replace. Again, Soslan's horse, after being killed on his return journey from the underworld, continues to serve him once its hide has been stuffed with straw. On the other hand, the bowl of wine which in Herodotus' description is the reward of the brave, withheld from the cowards, becomes

in the Nart Saga a magical means of testing the truthfulness of the account which each Nart gives of his exploits. Such steps from the Herodotean realities of Scythian society to their mythological interpretation in Ossetic folklore, are sufficiently short to have conceivably been taken already in Old Iranian times. Possible confirmation of such early dating of the Nart Saga may be sought in the archaic connotation which H.W. BAILEY attributes to the name *Nart*, and in the reference to the Bosporan kingdom which V.I. ABAYEV has traced in the Saga. It goes without saying that not all episodes told by Ossetic story-tellers should be attributed to ancient Saka inventiveness. Thus the story of Polyphemus, which is incorporated in the Nart cycle, also belongs to the folklore of many other peoples. The cycle evidently at various times absorbed episodes from various sources. But the originality of the main motifs of the cycle, combined with the straight line which linguistically connects the present-day Ossetes with Sarmato-Alanic tribes of the beginning of our era, encourages the view that we are basically dealing with ancient Saka 'oral-literary' material.

§ 4. We may then sketch with some confidence the outlines of a Saka epic cycle centred around a predatory tribe called the Nart (sing. and plur.). Its members have a meeting place, the *nixās*, where the heroes lounge about, relate past adventures, and plan new ones; the main attraction of the *nixās* is a stone slab, by lying on which all sorrows are forgotten. *Æxsærtæg*, the ancestor of the chief Nart clan bears a name which is derived from the pan-Iranian word for kingship, *xšaθra*-. His wife belongs to the water spirits. She gives birth, after *Æxsærtæg* and his brother have killed each other, to the twins *Uruz-mæg* and *Xæmic*; when she is dead a spirit begets from her the twins' half-sister *Satana*. *Xæmic* becomes the father of the juvenile hero *Batradz*. From *Satana* and a water-spirit the villain *Sirdon* is born, just in time to become the cause of the 'Achilles heel' (in the present case 'knee') of *Soslan*, in whose birth from a stone *Satana* is instrumental. *Soslan*, a most enterprising hero, ultimately perishes through the action of a wheel which rolls about of its own volition. From the marriage of *Uruz-mæg* and *Satana* a nameless boy is born, who is inadvertently killed by his father, but is extremely active during a period of leave from the world of the dead. Within such a framework, and around such characters, a wealth of episodes is spun in the Ossetic epic, many of which will have been added to an initial Saka nucleus in the long course of some twenty-five centuries. It may be noted that the close interaction of the living and the dead in the Nart world, has led R. BLEICHSTEINER to regard as

religious background of this cycle a Saka cult of the dead. No trace of the Nart Saga has been noticed in the Middle Iranian literature of the Khotanese, who were descendants of eastern Sakas. On the other hand, the Sakastānian hero Rustam, although only known from Persian and Sogdian sources, may have originally belonged to a Saka epic, different from the Nart Saga.

PERSIAN

§ 5. Herodotus more than once refers to Persian authorities as a source of historical information (i 1^{bis}, 4, 95). But it need not be supposed that anything like the connected account which he gives in i 95-130 of the early history of Cyrus (as one of four variants) had been committed to writing by any Persian author. Herodotus very likely collected his information from the mouths of individuals who apart from relying on hearsay, personal recollections, and acquaintance with the Persian epic (cf. § 15), had access to the royal correspondence and decrees preserved in archives (cf. Ezra, vi 1 sq.), which they interpreted each according to his political bias or allegiance. As an example of such written sources may serve the correspondence quoted in Ezra v⁶ — vi¹² between Tatnai and Darius, which embodies a decree by Cyrus. The correspondence was conducted in Aramaic language through the employment of scribes (presumably mostly Aramaeans) who wrote down in Aramaic whatever their employer dictated in Old Persian, and read out to him in Persian whatever communication, written in Aramaic, had been received. For the Aramaic language and script (which was especially suitable for writing on parchment and papyrus) became under Darius, and thereafter remained, the official medium of written communication throughout the empire, irrespective of the languages in which messages were dictated. From the end of the fifth century we have thirteen letters written in Aramaic on leather, which belong to the correspondence of the Persian satrap of Egypt, Aršāma. Not surprisingly these, and other fifth century Aramaic documents found in Egypt, contain a large number of Persian loanwords, and some loan-translations.

§ 6. Beside leather and papyrus, on which the Aramaic text was written in ink, clay tablets inscribed in cuneiform script and often protected by clay envelopes on which the text was duplicated, continued to be used for correspondence among Persians. Messages of this type, compiled in unspecified language, were taken by Bagaïos to Oroites, according to BENVENISTE's convincing interpretation of Herodotus iii 128. The records of the treasury of the royal household at Persepolis, which as far as

preserved are dated from 492 until 459, are written on such tablets in Elamite language, most likely because the treasury scribes were Elamites. Darius himself states that the text of the Behistun inscription (about 519 B.C.) had been reproduced 'on (clay-)envelopes and on leather' (B iv 89 sq.). This probably means that translations of the basic text, which according to the Elamite version of § 70 of the inscription had not previously been recorded in 'Iranian (*ariya*)' language, were circulated in Akkadian and Elamite on clay tablets (conceivably also the Old Persian text was thus duplicated, cf. H. H. SCHAEDEER, *SPAW*, 1931, 644), and in Aramaic on parchment; fragments of the latter are in fact preserved. In addition, Akkadian and Elamite versions are inscribed beside the Old Persian text at Behistun, and normally wherever Achaemenian inscriptions are found. Of some inscriptions also Egyptian versions were made.

§ 7. Thus we have no evidence that in the Achaemenian period Old Persian was ever used in written form except in the cuneiform inscriptions dictated by, or on behalf of, Darius, Xerxes, and the three Artaxerxes. The few Old Persian inscriptions which purport to have been worded by predecessors of Darius, including the brief ones of Cyrus, are scarcely earlier, in some cases clearly considerably later, than the period of Darius. As to the post-Achaemenian period, the only record that is perhaps written in Old Persian language is the inscription in Aramaic writing at Naqš-i Rostam, of which so far only a few words have been deciphered. While the Old Persian cuneiform inscriptions are of great historical and linguistic importance, their literary value cannot be rated very highly. The promise contained in Darius' spirited and well-conceived attempt to turn Old Persian into a literary language, was never fulfilled: the inscriptions of his successors are, with the exception of Xerxes' 'Daiva' tablet (XP *h*), nothing but a rehash of phrases coined by Darius, in which sporadically additional words, such as *ustašanā*- 'staircase', or *paraday(a)dā*- 'παράδεισος' (cf. BENVENISTE, *JAs.*, 1958, 58), make their appearance, with Artaxerxes II also the names of Miθra and Anāhitā as divinities to be worshipped beside Ahura Mazdāh. In the 'Daiva' tablet the author has something of considerable interest to say, for which he found no ready pattern in the phraseology of the Darius inscriptions: he says it in sufficiently clumsy a fashion to enable us to see that no great stylist was lost in him.

§ 8. We are thus left with Darius (ruled 521-486) as being to our knowledge the first Persian to have his words recorded in Persian language, and the only ancient Persian to do so both extensively and in a personal

style, the part gifted courtiers may have played in the composition of the Darius inscriptions being here necessarily disregarded. Darius' literary achievement, within the limits of what one may expect to find in state inscriptions, is praiseworthy. The monotony which the simplicity of his language at times induces is compensated by neatness of expression and absence of bombast. The author proceeds in a matter-of-fact tone, which occasionally acquires warmth under the impact of his ethical convictions. The care with which he weighs his words can be gathered from his remark that a *complete* account of his enterprises would have been received with scepticism (B iv 46 sqq.). Apart from very brief inscriptions which serve as authorship marks on parts of buildings, etc., each text dictated by Darius is well planned as consisting of a main part preceded by an introduction and followed by a peroration.

§ 9. In the earliest, the B(ehistun) inscription, the INTRODUCTION consists of a self-presentation with genealogy ('I am Darius the great king . . . , son of . . .') and legitimization, followed by the acknowledgment that Darius owes his power to Ahura Mazdāh. This pattern, without the legitimization, is found in many later inscriptions. On the other hand, in the two inscriptions on Darius' tomb at N(aqš-i Rostam), which presumably were among his last, the author's first words are a tribute to Ahura Mazdāh. This is also the case in P(ersepolis) *d*, Suez *c*, and several inscriptions at S(usa), all of which may therefore have been set up at a later date than those which follow the B pattern. The initial tribute to the god is followed in S *e*, *f*, and Suez *c*, by the self-presentation, as second part of the introduction. The Elvend inscription consists of the introduction only, which makes it likely that SCHAEDEER was right in attributing it to the time of Xerxes (SPAW, 1931, 644), when the feeling which Darius had for composition had been lost.

§ 10. The most common form of PERORATION (P *d*, *e*, *h*; S *e*, *f*, *j*, *n*, *s*, *t*) is a prayer to Ahura Mazdāh to protect Darius and his house (in S *f*, *j*, also his country, viz. Persis, cf. P *d*, below, § 12), or what had been built by him. In N *a* this is followed by an exhortation not to eschew Ahura Mazdāh's path. Suez *c* has no peroration. B has one epilogue at the end of the fourth column, which originally concluded the inscription; it refers to the recording of the text, cf. above, § 6. A second epilogue is found twice in the fifth column, where the accounts of two expeditions, for the sake of reporting which the column was added at a later stage, each end with the following peroration: 'whoso will worship Ahura Mazdāh, Truth shall forever be his, (both while he is) alive and (after he is) dead' (lines 19 and 35: replace previous readings by *yā[vaišaiy arta]m*).

§ 11. The MAIN TEXT starts off in four inscriptions (B, P *e*, S *e*, N *a*) with lists of the countries under Darius' sway. There follow in P *e* an injunction to protect the Persian people and not submit to foreign rulers, in N *a* the statement that Darius restored order in a world beset by unrest (cf. also S *e* 31 sqq.). In B, after stressing the initial subservience of the countries listed, Darius sets forth at great length (i 27 — iv 32 = 291 lines) the main events of his career: the wresting of the kingship from the false Smerdis, and the suppression of the rebellions which broke out in several countries after his accession. The historical narrative is followed by consideration of the cause which moved these countries to rebel: not inborn wickedness, but Falsehood, since the countries were deceived by ringleaders (iv 34). Hence future kings must guard against Falsehood. Darius swears by his faith in Ahura Mazdāh that his words are true (iv 44 read *auramazdāhaⁿdugam vratiyaiy* 'I pledge the fact of (my) being a follower of Ahura Mazdāh's ordinances', see *JAOS*, 1959, 198). The reader is accordingly urged to reveal them 'to the people' and protect the inscription. Finally Darius' six partners in the plot against the false Smerdis are named, and the care of their families enjoined on future kings.

§ 12. In P *d* only one country is mentioned, Persis ('beautiful, rearing good horses and good men', cf. S *f* 111sq., Suez *c* 4), which Darius asks Ahura Mazdāh to protect from hostile armies, famine, and Falsehood. N *a* 38-47 refers to the adjacent sculptures of the thronebearers as reflecting the distance from Persis 'which the spear of the Persian man has reached'. Elsewhere the extent of the empire ('the whole earth' S *b*, *f* 18) is indicated by its frontier provinces: from the Trans-Sogdian Sakas to Ethiopia, from India to Lydia (P *h*). In Suez *c* only the conquest of Egypt is mentioned, followed by a brief account of the digging of the canal which connected the Nile with the Red Sea. Chief among the building inscriptions is S *f*, which lists in detail the materials employed in the erection of Darius' palace at Susa, mentioning the countries from which they were brought, and the nationalities of the men who brought or wrought them. What Darius had built is called 'excellent' (S *f* 56) or 'seeming excellent' (S *a*, *j*); 'excellent', too, is the visible whole which Ahura Mazdāh has created (N *b* 2).

§ 13. The most personal inscription, unfortunately also the most difficult, is N *b*, of which Strabo, xv 3⁸, quoted an extract from Onesikritos. Here Darius reveals his attitude towards his fellow-men, and describes his mental and physical accomplishments. In B iv 65 he had proclaimed himself 'neither disloyal nor false', an oppressor of 'neither poor nor rich'. In N *b* this is amplified: 'I am a friend of justice, I am not a friend of

injustice. It is not my pleasure that the poor shall suffer injustice on account of the rich, or that the rich shall suffer injustice on account of the poor'. Men are punished or rewarded by Darius as they deserve (thus also B i 21 sq.). The king's apparent disregard of informers is noteworthy: 'What a man says about another man I do not believe; so long as the (latter) man [probably with special reference to vassal-kings] obeys the ordinances of good laws (*radan-*, cf. BARTHOLOMAE's *razan-*) in (respect of) what he does, or if he brings in (*scil.* tribute, taxes; cf. the tribute-bearers by the staircase of the Appadan of Persepolis) according to his power, I am content, very pleased, well satisfied', lines 21-27 (thus to be translated). Darius considered himself no mean sportsman: a good fighter on foot and horseback, skilled with his hands and feet, a good archer and spear-thrower.

§ 14. The inscriptions of Darius reveal a strong personality imbued with unshakeable self-confidence, which is backed by the conviction that all his actions are willed by Ahura Mazdāh, and therefore bound to succeed. The author's profound religious feeling saves him from arrogance; his is the success, but the merit is Ahura Mazdāh's. The interplay of king and god is summed up in the remarkable sentence 'Ahura Mazdāh is mine, I am Ahura Mazdāh's' (S k). The influence Zoroaster's doctrine may have had on Darius has been hotly debated. The mere worship of Ahura Mazdāh ('others gods' are only summarily acknowledged, apparently for political reasons), does not in itself suffice to prove that Darius was a Zoroastrian. It may simply mean what MEILLET, partly relying on somewhat uncertain Assyrian evidence, was prepared to assume, namely that the worship of Ahura Mazdāh was common to all Iranians even before Zoroaster's time. It is, however, possible that not the acquaintance with Ahura Mazdāh, but the god's exclusive position in Darius' religion, the intimate and spiritual relation between the god and the man, the influence attributed to Falsehood, ultimately derive from the prophet's teachings. The medium may have been Darius' father Vištāspa, for whom filial consideration is shown in S f 12 sq., 57sq. Vištāspa was in Aryana Vaējah, the homeland of Zoroastrianism (cf. § 16), at least once, when he accompanied Cyrus in his fatal campaign against the Massagetae (Herodotus i 209). From there he may have brought home and imparted to young Darius the notions in which, as they appear in the latter's inscriptions, we seem to recognize the spirit of the Gāthās. Darius would not be concerned so much with Zoroaster, the individual responsible for consolidating the worship of Ahura Mazdāh in Aryana Vaējah, as with what he understood to be the Aryana Vaēja-

hian view of 'the god of the Iranians', as Ahura Mazdāh is called in the Elamite version of B, col. iii 77. Anything emanating from Aryana Vaējah, the region of Iran where Iranians first established a political and cultural centre, would be bound to impress the youth whose ambition it was to impose Iranian values on the world.

§ 15. Before leaving the Old Persian literature, its epic must briefly be mentioned. From STRABO we learn (xv 3¹⁸) that teachers of Persian boys were in the habit of blending useful instruction with the recitation of myths, whose subject-matter was 'the deeds of gods and great men'. To CHRISTENSEN is due the attractive suggestion that the βασιλικαὶ διφθέραι from which Ktesias is reported to have drawn his material, were not official records of the Achaemenian administration, but a royal epic, the Greek description being the rendering of an Old Persian title that anticipated the Modern Persian *Šāh Nāma*. Traces of this epic have been plausibly elicited by CHRISTENSEN from Xenophon's *Cyropaedia*. Among episodes which Greek writers may have quoted from the Persian epic are the Herodotean legend of Zopyrus' self-defacing ruse, and Ktesias version of the history of Cyrus and Cambyses. The story of Zariadres and Odatis used to be interpreted as a Persian adaptation of a Kayanian legend which had reached Western Iran in the wake of Zoroastrianism; it is, however, more likely, that the story reproduces an earlier Median tale (cf. § 2).

AVESTAN

§ 16. The conviction that the country of the speakers of the Avestan language was Chorasmia has been steadily growing since 1901, when Marquart first voiced it. It rests on the two highly probable assumptions that when Avestan writers mention the country Aryana Vaējah they mean their own country, and that Aryana Vaējah is at least partly identical with the region they call Xvāirizəm (accusative) = Chorasmia. The boundaries of Aryana Vaējah are not stated in the Avesta, but the few data supplied by Herodotus and Hekataios on pre-Achaemenian Chorasmia indicate, as HENNING has made likely, that this Eastern Iranian state included the provinces of Marv and Herat. Aryana Vaējah was ruled in the seventh and sixth centuries by a dynasty called Kavi, which originated from Sistān. The last Kavi mentioned in the Avesta is Vištāspa (not to be confused with the homonymous father of Darius), whom Zaratuštra converted to his religious views. Under Vištāspa, or immediately after him, the Chorasmian kingdom surrendered to Cyrus (559-529). Zaratuštra's dates can be calculated on the basis of the

Sasanian Zoroastrian tradition as being either 630-553, or 628-551, or 618-541. Beyond this the only authoritative data on Zaratuštra's life are those which can be gleaned from the Gāthās (cf. Y 29, 44, 46, 51, 53, below, § 22), of which he must be the author because in six Gathic poems he is named in the first person (Y 33. 13-14; 43.8; 46.19; 19.42; 50.6-11; 51.10-11, 15).

§ 17. The extant Avesta, in which the Gāthās are embedded, is all that remains of a collection of religious texts in Avestan language, which was made in Sasanian times (226-642 A.D.) for the purpose of providing the officially revived Zoroastrian Church with an authoritative canon. To this day the Avesta (the name is a Middle Persian word which probably means 'Injunction') has remained the scripture of the Zoroastrians. By the third century A.D. the ancient language of Aryana Vaējah had long ceased to be used except by Zoroastrian priests, to whom it was the holy language of revelation. In it they recited prayers, hymns, liturgies, and whole catechetical chapters, which they had received through a long, mainly oral tradition. According to the 9th century Pahlavi *Dēnkart* (Acts of the Religion) the texts of the scripture had been written down in Achaemenian times, but Alexander had burnt them; one of the Vologeses of the Arsacid dynasty (c. 250 B. C.-226 A.D.) rescued them from oblivion, and under Ardašir a selective canon was established. However, the recording of the text in a special Avestic alphabet invented for this purpose, probably took place only in the sixth century. During the Arab invasion parts of the canon seem to have been lost, but even so the author of the *Dēnkart* had before him about three times more Avestan material than what has come down to us in manuscripts datable from 1278 onwards.

§ 18. The probability that before being recorded in the Avestic alphabet with its 49 letters (including 14 for vowels), the scripture had been committed to writing in one of the consonantal writing systems of Iran, induced F. C. Andreas to advance the theory that the Vulgate was the result of a mechanical transliteration of an unvocalized text into the newly devised alphabet. By this theory an Urtext could be reconstructed in which, say, the Vulgate forms *aēm*, *tūm*, *gaoyaoitīm* (which in a consonantal writing system would be spelled *'-y-m, *t-w-m, *g-w-y-w-t-y-m) could be re-vocalized as **ayam*, **tuwam*, **gawyutīm*, in accordance with the corresponding Vedic forms. The merit, as well as the proof, of the theory seemed to Andreas's supporters to lie in the possibility it offered to restore missing syllables, or eliminate redundant ones, in many Avestan verse-lines which, on the assumption that the original

number of syllables per line was constant, would have been irregular in the Vulgate. The arguments against the theory, or at least against its usefulness, are worth stating. (1) Too many Vulgate spellings agree with the corresponding Vedic or Old Persian forms to leave any doubt that, even if a transliteration did take place, the transliterators were at least partly guided by a reliable oral tradition. (2) It is therefore methodically inadvisable to assume that this tradition had let them down where forms like *aēm*, etc., are concerned. (3) It has been shown that most of the regularly "incorrect" forms of the Vulgate fall into a coherent system that stands a good chance of reflecting a linguistic reality, and some correspond to phonetic developments which are attested in other Iranian languages. (4) To opine that, say, *gaoyaoitīm* represents a wrong vocalization of **g-w-y-w-t-y-m*, means to transfer one's reliance from a well-attested manuscript tradition to an unknown text, the shape of the letters and orthographic habits of which are anybody's guess. In a Book-Pahlavi text without diacritics, for instance, *g-w-y-w-t-y-m* would be indistinguishable from *d-n-g-w-t-y-m* or *y-w-d-n-t-y-m*; therefore the mere fact that the spelling *gaoyaoitīm* reflects a correct identification of the consonants, would suffice to prove that also in this case the transliteration, if that is what took place, was backed by an authoritative oral tradition. (5) While the verse-lines of the Vulgate that conform to the isosyllabic principle are in no need of the theory, those which do not conform cannot prove it, because apart from textual corruptions, nothing but the acceptance of the theory would warrant the assumption that they originally did conform. (6) Where the syllable-count is uneven, it can be satisfactorily explained without reference to the theory (see § 30).

§ 19. For the manuscript tradition of the extant Avesta, and the relation of its subdivisions to those of the Sasanian canon, the reader is referred to GELDNER's detailed discussion. Here only form, contents, and relative chronology of the main surviving Avestan texts can be indicated. These easily fall into two groups: those belonging to the so-called Younger Avesta, and those which are written in a more conservative form of Avestan speech, the Gāthic dialect. The religious attitude displayed in the texts fairly corresponds to the linguistic distinction. Gāthic texts on the whole represent what has been called 'Zarathuštrianism', the pure doctrine of the founder, whereas the Younger Avesta is the scripture of a mixed religion, for which we may reserve the term 'Zoroastrianism'. The former is briefly defined as an ethical dualism tempered by a monotheism which is centred in Ahura Mazdāh and his Aspects. In Zoroastrianism other divinities are worshipped beside Ahura Mazdāh, sometimes

even regarded as superior to him. The Gāthic texts, which in bulk only amount to about one sixth of the extant Avesta, are the following: (a) the Gāthās, (b) the *Yasna Haptanḡhāiti* ('Worship in seven chapters'), (c) the four oldest prayers, (d) an invocation of Sraoša ('Discipline'), (e) a praise of prayer, (f) the Zoroāštrian creed, (g) its appendix, and (h) a brief litany. Within the Younger Avesta three main groups can be ranged chronologically: the oldest consists of a number of hymns (*Yašt*s) each dedicated to one or more divinities (i); next come the Zoroāstrian litanies (k); and finally, ancient enough in contents, but composed in post-Achaemenian times, ritual prescriptions, purification rules, and instruction on various religious matters (l). The surviving Avestan texts are divided into sections, generally in accordance with the order or purpose assigned to them in the religious service of the Zoroāstrians. The names of the main sections are *Y(asna)*, *V(isp)r(at)*, *Ny(āyišn)*, *G(āh)*, *Y(aš)t*, *S(ih rōčak)*, *Ā(frīnakān)*, *V(endidad)*, *N(irangistān)*, *H(aδōxt Nask)*, and *Aog(əmadaēčā)*. The last two names refer to texts which are preserved only in fragments. Among these sections the categories listed above are distributed as follows: (a) = Y 28-34, 43-51, 53; (b) = Y 35-41; (c) = Y 4,²⁶ 27¹³⁻¹⁴, 54¹; (d) = Y 56; (e) = Y 58; (f) = Y 11¹⁷ — 12; (g) = Y 13, 1-6 + beginning of 7, Y 14¹⁻²; (h) = Y 42; (i) = Yt, Y 9-11¹⁰, 57; (k) = Vr, Ny, G, S, Ā, and the remainder of Y; (l) = V, N, H, Aog.

§ 20. The GĀΘĀS are the oldest surviving product of Iranian literature, and easily its most important contribution to world-thought. Unfortunately the Gāthic poems are among the most difficult ever written. What escapes us is not only the meaning of numerous words, but also in countless instances the correct identification of inflectional endings, without which no sentence can be unequivocally construed. The treatment of the subject-matter, man's relation to God, his unavoidable choice between Good and Evil, his ultimate fate, is regularly punctuated with references to God's Aspects or Shapes (Yt 13⁸¹), the 'Entities' Good Mind, Truth, Power, Devotion, Health, and Life. When action through Entities, interaction of Entities, or tendency towards Entities intervene in the narrative, the logical sequence of a poem often becomes inextricable. The result is that scholars are agreed on the meaning of only a few Gāthic stanzas, and two experts independently analysing a whole Gāthic poem could only by a freak of accident give closely resembling accounts of it.

§ 21. Three approaches to Gāthic interpretation deserve mention. The first, and usual, implies that there is a logical development running

through each poem, which though often seemingly irretrievable, is worth pursuing by trial and error. The second, which is due to MEILLET, dispenses with the necessity of finding a logical connection where there seems to be none, on the assumption that single stanzas, or groups of stanzas, were originally linked by prose passages which have been lost. The third method, applied by LENTZ to Y 28 and 47, is more complicated. It consists in establishing the main motif of a given poem by means of a frequency test, and adding to it the ever-present motifs of 'human sphere' and 'divine sphere'. Each motif is then subdivided, and the poem parcelled out in the categories thus established. The result is that instead of a 'linear' development, LENTZ finds a dispersal of strands of thought, which defies comprehension unless the poem is presented synoptically. The underlying method of composition LENTZ considers to be specifically Iranian, and comparable to the dropping and resumption of thoughts in a letter written under emotional stress. However, such inordinate procedure is at variance with Zaratustra's clear and forceful 'linear' exposition in such Gāthic passages as we happen to understand, and LENTZ's elaborate synoptic view of Y 47 seems to overtax a poem which lends itself to a straight-forward 'linear' interpretation (cf. § 22). We should probably do well to uphold the first approach, bearing in mind that Zaratustra often abruptly turns to address God, and probably speaks to God in a large number of the stanzas we do not understand. In talking to the Omniscient the poet may often have forgone the precaution of stating transitional thoughts. To recapture these is the fascinating, but not very rewarding task which faces the interpreter of the Gāthās. The best chance of progress, however slow, lies in renewed efforts to test the correctness of the Pahlavi translation of unknown Gāthic words by means of the vastly increased Iranian vocabulary which has become available in the last few decades. By this method, to quote two examples, HENNING has been able to establish the meaning of the Gāthic words *grāhma(h)*- and *paθman*-. The mere etymological interpretation of Gāthic problem-words carries much less conviction, and explanations that are based on what may, or may not be Vedic parallels, are necessarily uncertain. Nevertheless these methods, combined with a close scrutiny of internal Gāthic evidence, can still give rise to stimulating interpretations, such as some of those proposed by H. HUMBACH and P. THIEME, or W.P. SCHMID's suggestion that the Gāthic cow, like her Rigvedic counterpart, sometimes represents the notion of poetry.

§ 22. Subject to the uncertainties mentioned in the preceding paragraph, the salient points of each Gāthic poem can be presented as follows. Y 28

(11 stanzas). A prayer on behalf of Z. and his patrons, that prayer may meet with divine assistance, and recognition with revelation. In each stanza the argument is skilfully woven around the names of Mazdāh, Truth, and Good Thought. **Y 29** (11 sts). The cow has been placed under the protection of Z., a weak man with no power to enforce justice. She will thereby remain exposed to oppression, until through the prophet's teaching safe dwelling and peace prevail on earth. The poem takes the form of a dialogue between the Soul of the cow, the Fashioner of the cow, the Entities represented by Truth, and Ahura Mazdāh. **Y 30** (11 sts). Sets forth the essence of Z.'s dualism: each man must choose between good and evil, as did the two Spirits in the beginning. Choice even faced the gods: the *daēvas* have acquired the reputation of evil gods as a result of making the wrong choice. **Y 31** (22 sts). To help men to make the right choice Z. announces Ahura Mazdāh's rewards: bliss for the owner of Truth, miserable existence for him who owns Falsehood. Both the knowing and the ignorant talk to persuade: one should listen to the former, but fight the latter. **Y 32** (16 sts). The instances of Yima and the heretic teacher, as well as the denigrator of the cow and sun, illustrate the dangers which beset the owner of Truth. Wealth (*grāhman(h)*-, cf. § 21), and blood sacrifice offered to activate the Haoma plant, precipitate the cleavage between the 'House of Evil Thought' (Hell) and the 'House of Good Thought' (Paradise). **Y 33** (14 sts). The Judge requites in kind the respective owners of Truth, Falsehood, and a combination of both. To please Mazdāh evil should be done to the owner of Falsehood, good to the Truth-owning man. Z. strives to enlist Sraoša ('Discipline') and practice cattle-breeding, in consultation with the Lord to whom he offers his life in sacrifice. **Y 34** (15 sts). May your fire, O Mazdāh, be pleasant to your supporters, painful to your enemies. For we come to you having parted company with the latter. Z. demands of God a sign, and ultimately the 'rehabilitation' of the existence. **Y 43** (16 sts). By spreading the Lord's message Z. will have to suffer among men. For he is bidden to teach Truth without the assistance of Sraoša ('Discipline'), who at the final retribution will make Truth self-evident through the awards he distributes. **Y 44** (20 sts containing as many questions asked of Mazdāh on worship, cosmology, ethics, and eschatology). Is not the Truth-owning man a 'healer of the existence' while Mazdāh is both the father of Truth and the promoter of cosmic order, the creator of light and darkness, and of the cow? Does not the reward of the clear-sighted consist in the individual religious belief (*daēnā*-) he purifies for himself? Which of the two parties will win? If Z. should not get his salary — ten mares with a stallion and

one camel —, is there no punishment for the withholder of wages from him who has earned them? And what of the priests of evil religion, who torture the cow? **Y 45** (11 sts) enjoins listening to Z.'s words, and outlines the programme of his sermons. **Y 46** (19 sts containing autobiographical allusions, initial failure and subsequent success being telescoped). Distrusted by his people and rulers Z. considers emigrating. He is powerless and poor. But the Lord with His fire and thought protects him. Z. was the first to teach that (*or* how) Ahura Mazdāh is to be worshipped as the most powerful Lord. Ahura Mazdāh will give 'life' to the men who satisfy Z.: Kavi Vištāspa, his minister Jāmāspa, and the latter's brother Frašaoštra. **Y 47** (6 sts, in each of which the logical thread of the poem makes, as it were, a loop to involve the Incremental Spirit, S(penta) M(ai-nyu)). May the Lord through SM grant man Health and Life (1), man cultivating (in return) the very good thing(s) (that come) of SM (2), (namely) the cow [= poetry, v. § 21] and correct thinking, which SM has fashioned in consultation with Good Mind (3). From SM the owner of Falsehood turns away (4); yet he, too, partakes of the good things which through SM the Lord assigns to the Truth-owning man (5). (Eventually, however,) the Lord will bring about through SM the separation of owners of Falsehood from Truth-owning men. (Knowledge of) this separation will induce many to make the right choice (6). **Y 48** (12 sts). The poet contrasts man's behaviour on earth with his final destiny. Each man will be held responsible for the shape he gives to his thinking. Good, not bad rulers should rule, cattle be fattened, Wrath warded off. May the intoxicating drink used by the Mumbler-priests be branded. May there be pastures and good dwelling, security from the owners of Falsehood, recognition of Good Thought which will prompt the Saviours to fulfil Mazdāh's decree. **Y 49** (12 sts). Z. renounces all dealings with the owners of Falsehood who by increasing Wrath cultivate the daēvas. In after-life they will eat 'bad food'. But for the brothers Frašaoštra and Jāmāspa blissful union with Truth is in store. **Y 50** (11 sts). Z. yokes his hymns like steeds, adoring God with outstretched hands. He prays on behalf of the clear-sighted, pledging himself to praise Mazdāh to his utmost. **Y 51** (22 sts). Mazdāh's red fire and molten metal will harm the owner of Falsehood, benefit the Truth-owning man. Any ill-wisher of Z.'s is an evil son of Falsehood. Such was the one who in the fulness (*parati*-, line 12a) of winter refused to shelter Z. when his steeds were shivering with cold. His soul shall tremble at the Činvat bridge. But for his patrons Vištāspa, Frašaoštra, and Jāmāspa, Z. solicits God's favours. **Y 53** (9 sts) differs from the other Gāθās in that Truth and Power are each

named only once, Good Thought thrice, the other Entities not at all. Z.'s daughter Pouručistā appears in obscure circumstances, apparently giving advice to brides. Usually thought to be P.'s wedding hymn, this poem is suspected by NYBERG to refer to Z. as having died.

§ 23. The almost proverbial difficulty of the Gāthās has not been conducive to agreed aesthetic evaluation. Opinions range from DUCHESNE-GUILLEMIN's 'une véhémence tournée vers l'action et la recherche, une masse serrée de questions, d'obsécrations, de commandements, d'avertissements, de prières' (*Zoroastre*, 174), to GELDNER's 'erschöpfen sich in ewiger Wiederholung der gleichen Gedanken' (*Die Avesta-Literatur*, 232). One view discussed by HENNING, *Zoroaster*, 8, would even reduce the poems, in his words, to 'crazy mutterings shouted by a senseless man in a hemp-induced stupour'. Without going to extremes it can scarcely be wrong to say that the Gāthās convey lofty ideas in noble verse, and even through the lexical and syntactic haze which bedims them, a sense of deep sincerity, anxious inquiry for truth, and missionary urge. Whatever one may think of the numerous obscure verses, no sooner is the haze momentarily lifted than one meets with clear vision and clear presentation, such as might be expected from the author of a religious system in which clear thinking is valued more than anything else. Within the limited range of ancient Indo-Iranian poetry we know, the originality of the Gāthic kind of religious lyric is obvious. All the more noteworthy is the adherence to conventional Indo-Iranian, and even Indo-European poetic technique. As Gāthic manifestations of it have been recognized (a) the rhetorical parenthesis (e.g. 'this I ask you—tell me truly, O Ahura—who . . .?'), (b) the sequence *announcement of message—request of attention—message*, and (c) the metrics. The last closely correspond to Vedic practice: verses have a constant number of syllables, stanzas of verses. Occasional irregularities in the length of lines, excluding those where the spelling disguises the correct number of morae, may indicate the beginning of a process which reached completion in Younger Avestan times (cf. § 30), viz. the replacement by stress metre of the isosyllabic metrics of the Vedas. Five strophic patterns occur: (1) 3 lines, each of 7 + 9 syllables; (2) 5 lines of 4 + 7; (3) 4 of 4 + 7; (4) 3 of 7 + 7; (5) 2 of 7 + 5, followed by 2 of 7 + 7 + 5. In conclusion one is tempted to argue that Zaratustra, who invented a new kind of religious lyric to express by means of age-old conventional versification a revolution in thought which to this day stands out as a landmark in the history of religion, may in fairness be called not only a great prophet, but also a poet of uncommon power.

§ 24. The remainder of Gāthic literature (cf. § 19) consists preponderantly of prose texts which were recited by members of the early Zoroāštrian community. One of the **c** prayers (Y 4²⁶) is explicitly attributed to Zoroāštra in Y 21¹, and the absence of Z.'s name and of quotations from the Gāthās in **b**, leaves open the possibility that at least some of its chapters (perhaps Y 35, 36, 40, 41) were community prayers which Z. himself had composed (note the apparent lapse into the 1st person sing. in Y 40¹, 41⁶). Other parts of **b**, however, show the beginning of a tendency which becomes pronounced in **g** and **h**, to turn water, the Fravašis, the Soul of the cow, etc., into objects of worship. This tendency, which is not yet apparent in **f**, is a prelude to the change of mentality which made possible the switch-over to a motley pantheon in the Younger Avesta, to which we now proceed.

§ 25. To discuss in compendious form the YOUNGER AVESTA, which constitutes about five sixths of the scripture, is an even less thankful task than to describe the Gāthic parts. These at least are few, have a common, datable origin, and move within a restricted sphere of thought. In the Younger Avesta, though the language difficulties are less formidable, the range of problems is much wider, and tends to differ with each of the numerous texts under consideration. 'Zoroastrianism' opened the gates to a flood of heterogeneous religious, mythical, ritual, and other elements, which partly occur, ill-defined, only in the Avesta, partly have to be compared with often unreliable parallels in the Vedas, partly depend for elucidation on whatever can be made of the much later Pahlavi commentaries, or generally of Middle and New Iranian developments. The questions of sources, absolute and relative chronology, interdependence, authorship, contents, and form, can properly be considered only in respect of each individual text, and they remain to a large extent unsolved. In such circumstances the following discussion, though representing what we think can fairly be maintained in general terms, is necessarily somewhat sweeping, and subject to modification in detail.

§ 26. As the essential has to be picked out, it is mainly the structure of this complex scripture which will here occupy us. No understanding of it is possible, unless the historical and religious background against which the Younger Avesta can or must be viewed, has first been defined. 'Zoroastrianism' is not a syncretistic religion in the technical sense of the word, but a juxtaposition of various Iranian religions which includes, and thereby utterly contradicts, 'Zoroāštrianism'. From the appearance of Miθra and Anāhitā beside Ahura Mazdāh in inscriptions of Artaxerxes II (405-359), cf. § 7, it has been argued that by the end of the fifth century

'Zoroastrianism', as it appears in the Younger Avesta, had conquered the Achaemenian court, and had been raised to the position of a state religion. The date of what is held to be the Achaemenian approval of Zoroastrianism will be even earlier if, as seems possible, the 'Zoroastrian' names of the months in the reformed Achaemenian calendar ('Creator' [= Ahura Mazdāh], 'Truth', 'Good Mind', 'Miθra', 'Fire', etc.), were chosen at the time when the calendar was introduced, which has been calculated at the year 441. Allowing one or two decades for 'Zoroastrianism' to spread from Aryana Vaējah to Western Iran, the original 'Zaraθuštrian' community would thus have accomplished a remarkable ideological somersault in less than one hundred years from the death of its founder, without our being able to say for what reasons. The assumption of such an early formation and westward spread of 'Zoroastrianism' is not only improbable, but also unnecessary, since the polytheistic religion of the Younger Avesta corresponds closely to the religious situation which is likely to have existed in Persis even earlier. Already in the late sixth century the Magi, impressed with Darius' exclusive adoption of Ahura Mazdāh (cf. § 14), may be presumed to have begun the gradual absorption, which continued for many decades, of elements of Zaraθuštrian terminology and practice. These elements, which kept filtering through from Aryana Vaējah, instead of replacing the polytheistic attitude of the Magi, appear to have been merely added to the Magian religious repertoire, so as to please the Great Kings. The Magi had thus no reason to consider themselves followers of Zaraθuštra's. They remained what they presumably always had been: professional priests whose function it was to officiate, chanting suitable θεογονίαι (cf. § 2), in the service of any Iranian employer, whether he happened to be a worshipper of Ahura Mazdāh, or Miθra, or any other Iranian divinity.

§ 27. The odd religious assortment of the Younger Avesta, precariously held together by the fiction that Ahura Mazdāh had revealed it to Zaraθuštra, need therefore not have corresponded to a *single* religion in Persis; it rather represents what in Western Iran was a state of coexistence of various religions, in which the cult of Mazdāh, richly endowed with gradually added Zaraθuštrian elements, occupied an important position. It is, so it seems, of this coexistence that the inscriptions of Artaxerxes II, and the month names in the reformed Achaemenian calendar, signify official approval. It is reasonable to suppose that the Younger Avesta is the fifth-fourth century fruit, rather than the sixth-fifth century seed of this coexistence. The 'Zaraθuštrian' priests of

Aryana Vaējah will then have been confronted in the second half of the 5th century, with the official sanction of a *de facto* religious situation, as it existed in the Iranian lands of the empire. To take advantage of this sanction and, backed by the tendency we noticed in § 24, translate the coexistence of various religions in terms of a single, 'Zoroastrian' religion, was a masterstroke of priestly wisdom. The resulting religious system, which we find in the Younger Avesta, could not fail to be artificial: a patchwork, the seams between whose elements cannot disguise their mutual incompatibility. But the gain was the foundation of a Church which by absorbing rival religions instead of antagonizing them at its own peril, outlived them all, and became the generally recognized representative of Iranian religious thought.

§ 28. With the assumption of such a historical background we gain an approximate basis for the chronology of the Younger Avesta. This scripture will be the result of an official sanction which was in force at the latest under the reign of Artaxerxes II, possibly already by the year 441 (cf. § 26). The composition of the oldest YAv. texts may have followed within one or two decades after the sanction had been given. The oldest texts in YAv. language one might theoretically expect to be those which do not, or not necessarily, imply a mixture of Mazdāhism with other cults. But such texts are mostly concerned with purification rules, and belong to our group **l** (cf. § 19), the composition of which is clearly of considerably later date than groups **i** and **k** (v. § 42). However, a few texts of **k**, e.g. Y 62 and most of Y 68, read like YAv. versions of the late parts of Zaratuštrian **b** (cf. § 24); these were probably composed not later than the oldest Yašts of group **i**. When we come to 'Zoroastrian' texts proper, it is clear that generally speaking **k** is later than **i**: the hymns (**i**) to Miθra, Vərəθraϥna, Tištrya, etc., constitute, as it were, the introduction of the new gods to the Zaratuštrian community, while the litanies (**k**) treat the names of these gods as part of a well-established ritual. A formal indication of the priority of at least part of **i**, is the reinterpretation — shown by inversion — of *miθra ahura* (Yt 10^{113,145}) as *ahura miθra* 'Ahura (and) Miθra' in the litanies (Y 2¹¹. 3¹³. 17¹⁰, etc.; *miθra ahura* in Ny 1⁷ shows this verse to be an ancient quotation).

§ 29. Not all hymns (YAŠTS) of the Avestan book which bears the title *Yašt* are early. Yt 1-4, 12, 18, 20 sq., are clearly late compilations, patched up with stereotyped invocations (cf. § 39) which lend them the character of magical texts. Even these hymns, however, may have occasionally preserved very ancient ideas and expressions. Of the remaining hymns numbers 5 (with Y 65, cf. § 39), 8, 10, 13, 17, and 19, respectively

dedicated to Anāhitā, Tištrya, Miθra, the Fravašis, Aši, and the Xvərənah, to which must be added Y 9-11¹⁰ (Haoma), and Y 57 with Yt 11 (Sraoša), have not undeservedly been called 'the great Yašts'. They constitute the prize poems of YAv. literature. Yt 9 (Drvāspā), 14 (Vərəθraγna), 15 (Vayu), and 16 (the Religion), have the character of Yašts, but are somewhat defective in form (14, 15) or contents (9, 16); they seem to have been reconstituted from fragments of the original Yašts they replaced, with the addition of quotations from other texts. The normal pattern of a Yašt consists of description, eulogy, and invocation of the god(s), alternating with references to legendary or historical events. The usual method of inserting these events is to quote them as occasions on which their chief characters invoked the god(s) to whom the hymn is dedicated.

§ 30. All Yašts are at least partly metrical. The uneven length of the verse lines shows that the metre was accentual, the probable number of stresses per line being usually three, with an irregular interspersion of two-stress or four-stress lines, either singly or in small sets. The number of syllables per three-stress line averages eight. Where the stresses are two or four, the range of variation in the number of syllables is respectively 3-8 and 8-16, although the outside numbers at either end of the range are rare. Historically this metrical flexibility may be taken to be the result of the imposition of a stress of intensity, on eight-syllable lines of the Vedic type that had been inherited from a time when accentuation was purely tonal. These would normally take three stresses per line, but would sometimes fall into two stress-units, and occasionally into four. The inherited octosyllables would thus establish a range of stress-patterns in which new verses could be composed without regard to syllable-count. The new three-stress lines would, however, tend to remain at ± 8 syllables, while with two-stress lines the tendency would be to fall below that number, and with four-stress lines, to exceed it. Characteristic of the hymns (with the exception of the one to Haoma, Y 9 sqq.) is the grouping of stanzas into sets of varying length, called *karde*-s. The opening and the closing formula of each *karde*, beginning with the second or third, tend to remain the same throughout a given Yašt. The Yašts have over other parts of the Avesta the advantage of picturesqueness: in contrast to the moralizing, didactic, or liturgic character of most Avestan texts, in the Yašts there is action, and the gods have impressive traits and skills, which the authors obviously take pleasure in describing in imaginative terms. The Miθra Yašt, with its 145 stanzas strung together in 35 *kardes*, stands out as a feat of sustained descriptive power in early Indo-European literature.

§ 31. An interesting convention, which adds to the vividness of the Yašts, and remained in force throughout the Younger Avesta, is that in referring to beings who in the dualistic conception of the Zoroastrians belong to the creation of the Evil Spirit, the authors used, wherever synonyms were available, a different set of nouns and verbs from that which they applied to the creation of Ahura Mazdāh. Thus in 'daēvic' parlance words for mouth, hand, belly, podex, leg, man, woman, son, house, army, creating, dying, running, speaking, eating, and others, are distinguished from the corresponding words in 'ahuric' language. Occasionally even a second synonym is set aside for 'neutral' use. Thus 'eye', 'ear', and 'head', are respectively *čašman-*, *gaoša-*, *sarah-* in general, *dōiθra-*, *uš-*, *vaγdana-* in 'ahuric', and *aš-*, *karəna-*, *kamərəda-* in 'daēvic' language. The beginnings of this convention can be traced to the Gāthās, where *hunu-* '(daēvic) son' is found beside *puθra-* 'son (in general)', and *həndvar-* 'to converge running' is used 'daēvically', as in the Younger Avesta.

§ 32. Some of the divinities revered in the Yašts had developed from Zoroastrian figures in accordance with the tendency mentioned in § 24. Such are Aši (Yt 17), Sraoša (Yt 11 + Y 57, cf. **d** in § 19), and the Fravašis (Yt 13, cf. **b** (Y 37), **g** (Y 137)). Other divinities to whom Yašts are dedicated were alien to Zoroastrianism. The means by which their exalted position in Zoroastrian hymns was justified are often transparent enough: Miθra invokes Mazdāh (Yt 10⁷³), Mazdāh worships Miθra (Yt 10¹²³); Mazdāh and Zoroastrian worship Anāhītā (Yt 5^{17.104}); Zoroastrian enquires of Mazdāh how Vərəθraγna is to be worshipped (Yt 14⁴⁹); etc. The mythical incidents in the Yašts are mostly epic where non-Zoroastrian divinities are concerned. With the divinities that are hypostases of Zoroastrian notions the heroic element is obviously an innovation, and appears infrequently (cf. Yt 17²⁴ sqq., imported from Yts 5 and 9; Yt 13³⁷ sq.); in its stead we find a cosmogonic myth in Yt 13¹⁻¹⁹, and a lyrical episode in Yt 17¹⁷⁻²². The hymn to the Zoroastrian Sraoša ('Discipline') is devoid of such embellishments, as is, on the other hand, also the Miθra Yašt, except for one obscure episode in Yt 10¹¹³.

§ 33. It is noteworthy that episodes involving gods only are rare in the Avesta: apart from the cosmogonic myth just referred to, and the metamorphoses of Vərəθraγna (Yt 14²⁻²⁷), only Yt 8²⁰⁻²⁹ (the fight between Tištrya and the daēva Apaoša) and Yt 19⁴⁵⁻⁵¹ can be quoted in point; in the last episode the Good and the Evil Spirits, respectively Fire and the dragon Aži, contend for the Xvarənah, symbol of fortune, which Apam Napāt eventually takes out of harm's way. It would seem

that at the time when the hymns were composed not only Mazdāh, but also each non-Zaraθuštrian god, had been the object of a separate cult for a sufficiently long period to discourage the idea of divine interaction. The episodes that are not primarily concerned with gods can be classified as belonging to three groups. In the first the field is held by the earliest human heroes and kings, who belong to the 'first-created' (*paraḍāta-*, cf. Vendidad 20¹) generation. The narrative includes Kərəsāspa's fights with monsters that go back to the Indo-Iranian period (Aži, Gandarəwa), the 'golden age' which obtained under Yima's rule before his fall, and the bowshot achieved by the archer Ərəxša. The second group comprises what may be considered to have been historical events: the wars of Kavi Haosravah with the Turanian Fraŋrasyan, of Kavi Vištāspa with the Hyaonas, the rivalry between Naotaras and Hvōvas, etc. The third group, a typical 'Zoroastrian' product, consists of episodes involving mythologization of Zaraθuštra: the prophet is represented as worshipping various gods, putting to flight the Evil Spirit (Yt 17¹⁹) and the daēvas (Y 9¹⁵; Yt 19^{79 sqq.}), talking to Haoma (Y 9^{1 sqq.}), being caressed and complimented by Aši (Yt 17^{21 sq.}). Cf. also § 40.

§ 34 The stories inserted in the Yašts are not usually told in full, but merely alluded to, often in so obscure a fashion that they remain incomprehensible to us unless their reappearance in the Šāh Nāma or in Pahlavi literature throws light on them. Clearly when the Yašts were composed the stories were so well known that a hint was sufficient to recall them. It was economy, rather than lack of skill or of interest in detail, which caused the priestly authors to be concise; the purpose in composing a hymn was to extol the god, not to tell tales or write history. Occasionally, however, an author would be carried away by the picturesqueness of a story, and go into happily expressed details, as in Yt 8¹⁸⁻³⁴, Yt 5⁶¹⁻⁶⁶, Yt 19^{39-51, 56-64}. The complete Avesta, with its three times more texts than have come down to us, will have contained more examples; cf. the vivid treatment of the legend of Kərəsāspa as preserved in the Rivāyāt (NYBERG, *Oriental Studies . . . Pavry*, 336 sqq.).

§ 35. How did the Yašts attain the form in which we read them, and who was responsible for it? Since CHRISTENSEN's painstaking studies it has become usual to think of these hymns as being in their non-Zaraθuštrian parts as old as the Gāθās, if not older. Ancient hymns dedicated to pre-Zaraθuštrian divinities, and preserved each by their respective priests, were, in this view, taken over by Zaraθuštrian priests towards the end of the fifth century, and superficially 'zoroastrianized'. CHRISTENSEN, accordingly, felt justified in carving up the Yašts as consisting of an

ancient 'pagan' layer on which Zoroastrian additions were twice superimposed, in late Achaemenian, and again in Sasanian times. This is not entirely satisfactory. It is true that the 'pagan' contents of the *Yāsts* often represent ancient Indo-Iranian patrimony, and the wording may sometimes pertain to a long hymnal tradition. But unless the 'pagan' parts as we read them represent a translation from an older idiom, the time of their composition is likely to coincide more or less with that of the oldest 'Zaraθuštrian' texts of the Younger Avesta, such as Y 62 or 68 (cf. § 28); for the language is the same in both, and markedly different from that of the sixth-century *Gāthās*. Admittedly one has to allow for the possibility that the difference between the *Gāthic* and the Younger Avestan idioms may be dialectal rather than due to diachronic changes within a single language (cf. MEILLET, *JAs.*, 1917, ii, 195). Even so one might expect the fragments of 'Ur-*Yāsts*' which CHRISTENSEN thought were embedded in the hymns, to bear some formal distinction from the supposedly later additions.

§ 36. If we assume, for the sake of maintaining the gist of CHRISTENSEN's view, that the 'pagan' hymns had been translated into Younger Avestan from an archaic form of the language, the most likely translators will be the Zoroastrian priests who incorporated the pagan gods in the *Zaraθuštrian* system; for precisely such incorporation would provide a plausible occasion, and reason, for translating the hymns into everyday speech. But having reached thus far one may go further, and doubt if what took place can properly be called a 'translation with additions'. The Zoroastrian priests may well have retold in verses of their own making, what they knew of the pagan gods. In so doing they would, of course, keep an eye on the contents and the wording of the hymns which their 'pagan' priestly colleagues recited in archaic Avestan language. Certain Avestan legends are in any case likely to have been taken over from 'pagan' hymns, as they must have belonged from the beginning to a genuinely priestly tradition; this applies e.g. to the *Yima* myths, since *Yima* (*Yama*) was mythologized also by the priestly authors of the *Rig Veda*, and can be reasonably assumed for such episodes as the *Xvarənah* legends and the metamorphoses of *Vərəθraγna*. It is from their 'pagan' colleagues, therefore, that the *Zaraθuštrian* priests, who had scarcely been brought up on a literature of entertainment, may have acquired a taste for lively descriptions of mythical events. This taste they could develop from their own resources (adapting to it *Zaraθuštrian* material), or by turning for inspiration to secular poetry (cf. § 38). The assumption of single, Zoroastrian, authorship is consistent with the occasional evidence

of skilful and sensitive handling of the religious ingredients which it had been decided should be mixed in the Yašts. In particular, the integration of 'pagan' Haoma in Zoroastrianism (cf. Y 9 sqq.), and of zoroastrianized Haoma in the cult of Miθra (cf. Yt 10^{88-90.120}), reflect a discriminating consistency which one would rather associate with a creative than with a merely compilatory effort. If what we read seems at times crudely put together, we are free to blame partly less careful authors, partly the harshness of the religious compromise, partly the defective tradition from whose fragments the Avestan texts were pieced together in Sasanian times.

§ 37. The absence, or apparent absence, throughout our groups **i** and **k** (cf. § 19), of historical or geographical references that would indicate a later experience of the world than could have been obtained in Aryana Vaējah at the time of Vištāspa, is not inconsistent with the composition of YAv. texts having begun as late as the second half of the fifth century B.C. For Zoroastrians the formation of the Religion naturally came to an end with the death of Zoroāstra, that is approximately with the beginning of Achaemenian rule in Aryana Vaējah. Zoroastrians believing that Zoroāstra had approved of the religious mixture by which they were replacing his doctrine, were careful not to introduce in the new literature they were providing, any reference to Achaemenian conditions of which the prophet could have had no knowledge.

§ 38. As noted above (§ 34), the missing details of incidental stories in the Yašts are sometimes to be found in the Šāh Nāma or in Pahlavi literature. Two diverging explanations have been proposed. Either, as CHRISTENSEN maintained, the missing details reached Middle Iranian times through Zoroastrian texts belonging to the three quarters of the Avesta which we no longer have. Or, as Mary BOYCE has vigorously urged for the Kayanian heroic cycle, there was a secular oral literature of entertainment, through which the cycle passed in unbroken continuity from the time of Vištāspa to the Sasanian era. CHRISTENSEN's view is justified insofar as part of the Avestan lore survives only in Middle Persian Zoroastrian writings, whose authors often supply complementary information to what we read in the Avesta. However, just as in scientific matters the complementary information of Pahlavi texts is not exclusively based on the Avesta (cf. H.W. BAILEY, *Zoroastrian Problems*, 80 sq., and *passim*), so the additional data on the Kayanian cycle which the Pahlavi commentators quote, need not always go back to lost portions of the Avesta: they may derive partly from the version of the cycle as it was recited by Sasanian minstrels, which to an unknown extent may

survive in the Šāh Nāma. Even in ancient times, as mentioned in § 36, the Zoroastrian priestly authors may be presumed to have occasionally turned for inspiration to court poets. Whether the latter in their turn were influenced by what the priests were reciting, we have no means of telling. The situation in Eastern Iran may not have differed greatly from the one in the West, where the ἔργα θεῶν which were recited together with heroic legends (cf. § 15), presumably derived from a priestly tradition. Religious poets, witness the Avesta (cf. § 34), were as able as epic bards to tell a good tale, though not always as willing. It would seem that either could borrow from the other, and both had much to give.

39. The remaining parts of the Avesta, **k** and **l** (cf. § 19), cannot compare in literary value with the Gāthās or the Yašts, and may here be treated summarily. **k** (with which one may range certain passages in the late Yašts, cf. § 29), largely consists of numerous and extremely repetitive invocations which, as noted in § 28, will be, with the exception of a few ancient quotations, of later date than the Yašts. On the whole these formulae are expressed in grammatically correct Avestan, and are therefore likely to have been composed at an earlier date than the bulk of the **l** texts (on whose date v. § 42), perhaps towards the end of the Achaemenian period. The chief interest of the litanies lies in the 'Zoroastrian' pantheon they invoke, whose study belongs to the field of religious history. In the litanies of **Y** are embedded, apart from our groups **a-h** and parts of **i**, certain texts of a special character. These are (1) the homilies of **Y** 19-21 on the first three prayers of **c**, (2) **Y** 62 and 68, on which cf. § 28, and (3) **Y** 65, a prayer to the waters, which in contents is complementary to **Yt** 5 (cf. § 29). Similarly, most of **Ā** 3-4 is devoted to instruction on ritual matter, and properly belongs to **l**.

§ 40. Under the last of our headings, that of **l**, we may confine our attention to the *V*(endidad). For the fragment of **H**, a description of the fate of the soul after death, reads like a fuller version of *V* 19²⁷⁻³², and **N**, which is full of textual corruptions, is strictly a work on ritual, although it, too, is not quite devoid of imagery (e.g. 'to teach the Holy Word to an unbeliever is to lend one's tongue to the wolf', sect. 17). As to the Avestan fragments of **Aog**, they act, as it were, as headings in a Pāzand liturgy for the dead; nothing is known of their provenance. The *Vendidad* (properly *Vidēvdāt* 'Law against the daēvas') has often been compared with the *Leviticus*. Basically it is a manual, in prevalently catechismal form (Ahura Mazdāh answering Zaratuštra's questions), of the rules of purification after pollution, and atonement after sin.

With the rules a good deal of incidental matter arising from their application has entered the book, and we are allowed a glimpse of the day-to-day life of the men and women for whose benefit it was composed. The *V* also includes a few mythical episodes which altogether fall out of the framework of a 'Book of Law', such as Yima's building of a kind of Noah's Ark (chapter 2), or the temptation of Zaratustra by the Evil Spirit (ch. 19); these are probably late *rifacimenti* of what the authors remembered of certain old texts (cf. § 33). The same applies to the much discussed geographical chapter, the first in the book. As a source of information on the realities of ancient Eastern Iranian life the *V* is by far the most important book of the Avesta. Unfortunately the enjoyment in reading it is marred by two serious flaws: one is the disturbing negligence in respect of what according to older Avestan standards are correct inflectional endings; the other consists in the deadly pedantry which obsesses the authors and leads them to dreary repetitions and hair-splitting classifications.

§ 41. This pedantry, combined with the emphasis the *V* lays on the destruction of obnoxious creatures (*xrafstra*-) and repulsion of *daēvas*, has induced students of the Avesta to attribute the authorship of the *V* to the Magi, who in Herodotus' description (i 140) display just such a meticulous anti-xrafstrian zeal. How exactly the Magi came to have a hand in the composition of a part of the Avesta, and how to reconcile this probably correct assumption with the apparent absence of any mention of the Magi in the scripture, is far from clear. It is conceivable, but entirely a matter of guesswork, that with the collapse of the Achaemenian empire groups of Magi took refuge in Eastern Iran; having been in charge of the Mazdāhian ministry in Western Iran, they may have been suffered in their new homes to introduce and administer their own purification rules, which the Zoroastrian priests in due course thought it advisable to formulate in Avestan language. By making this detour, instead of supposing that the Magi themselves composed the texts (as Christensen did), we can account both for the post-Achaemenian date of composition of the *V*, and the absence from it of any reference to Western Iranian countries or institutions, including the Magian priesthood itself.

§ 42. The post-Achaemenian date of at least part of the *V* and *N* is assured by HENNING's discovery that one of the two systems of measure employed in these texts is the Greco-Roman one. In addition, a late date has always been inferred from the not very competent handling of the Avestan language; the inflectional system evidently had broken, or

was breaking down, and the authors were following as best they could, the analogy of older texts. As to the absence of references to Western Iran, this is in the tradition of the best Avestan authors (cf. § 37), whose late epigones may be expected to have adhered to it even when formulating Magian rules. The Magi themselves, one may venture to guess, would have been only too anxious to insert in the scripture passages extolling Magian virtues and proclaiming the connections of Zoroastrianism with Western Iran. By the time the Magi assumed exclusive control of Zoroastrian affairs also in Eastern Iran (3rd-2nd cent. B.C.?) the Magian title was bound to remain excluded from the scripture: the earliest Avestan canon had been formed, and could no longer be interfered with except in the arrangement, or re-arrangement, of its sections and fragments, and the restoration according to preserved lexical and structural patterns, of sections known to be missing.

§ 43. To end, there follows, based on REICHEL'T's survey, a concise list of contents of the V in the sequence of its chapters. (1) List of countries created by Mazdāh, and the countercreations of the Evil Spirit. (2) Yima's 'Noah's Ark'. (3) (Un)comfortable places on earth; praise of agriculture. (4) Contracts. (5) Conditions in which pollution through corpses occurs. (6) Removing corpses from ground or water. (7) More about pollution through corpses; physicians; places for disposal of corpses (*daxma*-). (8) Purification of corpse-bearers, etc. (9) The purification ceremony of the 'nine nights'. (10) Verses to be recited to repel daēvas. (11) Verses effective for purification in general. (12) Prayers for dead relatives, purification of their dwellings. (13) Dogs. (14) Penalties for killing an otter. (15) Pregnancy. (16) Menstruation. (17) Care of hair and nails. (18) Priests; care of fire; getting up early; conversation between Discipline and Falsehood; prostitutes. (19) The temptation of Zaratuštra and frustration of the daēvas. (20) Thrīta, first physician. (21) Invocation of cow, rain, sun, moon, stars. (22) How the 99.999 diseases are healed, with which the Evil Spirit infected Ahura Mazdāh.

BIBLIOGRAPHY

§ 1. Sakas: cf. H. W. BAILEY, this *Handbuch*, iv, 1, 131 sqq. — Kambojans: E. BENVENISTE, *JAs*, 1958, 47 sq.

§ 2. I. M. DIAKONOV, *Istoriya Midii*, 1956, 367 sqq. — Epic: cf. ad § 15. — Dinon and Angares: E. BENVENISTE (et L. RENOU), *Vrtra et Vrθragna*, 1934, 69; Mary BOYCE, *JRAS*, 1957, 19 sq. — Zariadres: Mary BOYCE, *BSOAS*, xvii (1955), 463 sqq. — Magi: A. CHRISTENSEN, *Die Iranier*, 1933, 233. 289 sq.

§ 3. G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, 1930, 151 sqq. — The name *Nart*: H. W. BAILEY, *JRAS*, 1953, 103 sqq. — Bosporan kingdom: V. I. ABAYEV, *Sovetskaya Arkheologiya*, xxviii (1958), 54 sqq.

§ 4. Text of the Nart Saga: *Pamyatniki narodnovo tvorcestva Osetin*, parts 1 (1925) and 2 (1927), with translation; *idem*, part 5 (*Iron Adæmon Sfeldistad*), 1941; *Nart haddžtše* (in prose), 1946; *idem* (in verse), 1949. All these editions have been published at Vladikavkaz. — Selected texts: *Nart feth'ul* (edition for children), 1951 (Vladikavkaz); V. I. ABAYEV, *Iz osetinskovo eposa*, 1939 (Moscow-Leningrad; with translation). — Translation: V. DYNNIK, *Nartskiye Skazaniya*, 1949 (Moscow). — Summaries of Nart stories: G. DUMÉZIL, v. ad § 3. — Saka cult of the dead: R. BLEICHSTEINER, *Koppers Volume (Die Indogermanen- und Germanen-Frage)*, 1936), 495. — Rustam: cf. Mary BOYCE, *BSOAS* xvii (1955), 475; NÖLDEKE, *Das Iranische Nationalepos*, 1st ed., 139. [French translation of the Nart Saga: G. DUMÉZIL, *Le Livre des Héros*, 1965].

§ 5. Aramaic: cf. W. B. HENNING, this *Handbuch*, iv, 1, 22 sq. — Aršāma letters: G. R. DRIVER, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.*, abridged edition revised by W. B. HENNING, 1957; on Document No. 6, a kind of ration card, cf. E. BENVENISTE, *JAs.*, 1958, 64.

§ 6. Clay envelopes: E. BENVENISTE, *BSL*, 47 (1951), 40 sqq. — Elamite: George G. CAMERON, *Persepolis Treasury Tablets*, 1948; R. T. HALLOCK, *JNES*, ix (1950), 237 sqq. — Aramaic version of B: A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 1923, 248 sqq.

§ 7. Date of the Aram. inscr. at Naqš-e Rostam: W. B. HENNING, this *Handbuch*, iv, 1, 24. — On the OPers. inscriptions attributed to Cyrus see R. BORGER and W. HINZ in *ZDMG*, 1959, 117 sqq. [*Contra*: R. GHIRSHMAN, *JNES* XXIV, 1965, 244 sqq.]

§§ 7-13. Text and translation of the OPers. inscriptions: Roland G. KENT, *Old Persian*, 1953. A new edition of the inscriptions is due to appear as part of the *Corpus Inscriptionum Iranicarum*.

§ 14. The problem: v. ad §§ 26-28. — Assyrian evidence: cf. A. T. OLMSTEAD, *Pavry Oriental Studies* (1933), 366 sqq.; A. UNGNAD, *OLZ*, 1943, 193 sqq.; A. MEILLET, *Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta* (1925), 25.

§ 15. Theodor NÖLDEKE, *Das iranische Nationalepos*, 1920, §§ 2-4; A. CHRISTENSEN, *Les gestes des rois*, 1936, 107-140.

§ 16. J. MARQUART, *Eranšahr* (1901), 155; E. BENVENISTE, *BSOS*, vii 270 sq.; W. B. HENNING, *Zoroaster* (1951), 35 sqq. — Doubts on Z.'s authorship of the Gāthās: MEILLET, *op. cit.*, 14 sq.

§ 17. Transmission of the Avesta: H. W. BAILEY, *Zoroastrian Problems*, 1943, 149-194; W. B. HENNING, *Trans. Phil. Soc.*, 1942, 40 sqq., and this *Handbuch*, iv, 1, 52. — 'Injunction': W. B. HENNING, *BSOAS*, xi (1946), 725.

§ 18. Transliteration theory and oral tradition: H. W. BAILEY, *loc. cit.*; W. B. HENNING, *loc. cit.*; G. MORGENSTIERNE, *NTS*, XII (1940), 38-82

§ 19. (a) Edition of most Avestan texts: K. F. GELDNER, *Avesta, the Sacred Books of the Parsis*, 1896; for the remaining texts cf. Christian BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, 1904, pp. viii sqq. — Selection of texts: Hans REICHEL, *Avesta Reader*, 1911. — (b) Translations (cf. also ad §§ 20, 29, 40): Fritz WOLFF, *Avesta ... übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch*, 1910; James DARMESTER, *Le Zend-Avesta*, 3 vols, 1892-3 (still invaluable). — Anthologies in translation: K. F. GELDNER, *Die Zoroastriische Religion (Das Avestā)*, 1926 (*Religionsgeschichtliches Lesebuch*, ed. A. BERTHOLET, 1); Kaj BARR, *Avesta*, 1954 (in Danish). — (c) Literary and textual history of the Avesta: K. F. GELDNER in *Awestaliteratur (Grdr. d. Ir. Phil.*, ii, 1904) and the *Prolegomena* to his edition (v. sect. (a)); J. G. DE JONG, *Bibliotheca Orientalis*, xv (1958), 86 sqq. — (d) Surveys of Avestan literature: K. F. GELDNER, v. sect. (c) and *Die Avesta-Literatur (Kultur der Gegenwart*, i, 7, *Die orientalischen Literaturen*, ed. Paul HINNEBERG), 1906, 220 sqq.; Hans REICHEL, *Awestisches Elementarbuch*, 1909, 11 sqq.; I. GERSHEVITCH apud E. B. CEADEL (editor), *Literatures of the East*, 1953, 50 sqq. — (e) Best account of Zoroastrianism and Zoroastrianism: H. LOMMEL, *Die Religion Zarathustras*, 1930.

§ 20. Translations of the Gāthās: C. BARTHOLOMAE, *Die Gāthās des Avesta*, 1905; J. H. MOULTON, *Early Zoroastrianism*, 1913, 343 sqq.; Maria WILKINS SMITH, *Studies ... of the Gāthas ... with Text, Translation, and Notes (Language Dissertations, Linguistic Society of America*, iv), 1929; Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, 1948 (where under each Gāthic poem reference is made to the translations by F. C. ANDREAS, J. WACKERNAGEL, and H. LOMMEL); the same, translated from the French by Mrs M. HENNING, *The Hymns of Zarathustra*, 1952; Dastur F. A. BODE and P. NANAVUTTY, *Songs of Zarathushtra*, 1952; H. HUMMACH, *Die Gāthas des Zarathustra*, 1959; cf. also ad §§ 21 sq.

§ 21. A. MEILLET (v. ad § 14), 39 sqq. — W. LENTZ, H. SEILER, and J. C. TAVADIA, *Yasna 47*, *ZDMG*, 1953, 318 sqq.; W. LENTZ, *Das motivische Bild von Yasna 47*, in *Donum Natalicium H.S. Nyberg Oblatum*, 1954, 41 sqq.; W. LENTZ, *Yasna 28, Ak. d. Wiss. u. d. Lit.*, 1954, 923 sqq. (constitutes a survey of the present state of Gāthic studies). — *gr̥h̥ma(h)-*: W. B. HENNING, *JRAS*, 1944, 139, n. 5. — *paθman-*: W. B. HENNING, this *Handbuch*, iv, 1, 113, n. 7, and apud G. R. DRIVER (v. ad § 5), p. 61. — H. HUMMACH, mainly in *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*; cf. also

the same author in *IF*, 63, 40 sqq. and 209 sqq., *Wiener Ztschr. f. d. K. Süd-u. Ostasiens*, i (1957), 81 sqq., *ZDMG*, 1955, *63*, and 1957, 362 sqq. — P. THIEME, *Der Fremdling im Rigveda*, 1939, and *apud* ALTHEIM (v. ad § 23). — W. P. SCHMID, *IF*, 64 (1958), 1 sqq.

§ 22. *Ad Y 53*: H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, 151.

§ 23. (a): E. SCHWYZER, *APAW*, 1939, No. 6. — (b): H. H. SCHAEDE, *ZDMG*, 1940, 401 sqq. — (c): cf. W. LENTZ, *Yasna 28* (v. ad § 21), 991. — In general: cf. F. ALTHEIM, *Zarathustra als Dichter, Paideuma*, iii (1949), 257 sqq.

§ 24. O. G. VON WESENDONK, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptanhāti*, 1931 (*Untersuchungen z. allg. Religionsgeschichte*, Heft 3).

§§ 26-28. The common view on Achaemenian Zoroastrianism: cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, 1953, 17-25; George G. CAMERON (v. ad § 6), p. 5; A. D. NOCK, *Amer. Journ. of Archaeology*, 53 (1949), 272 sqq. — The year 441: S. H. TAQIZADEH, *Old Iranian Calendars*, 1938. — For a fuller presentation of the hypothesis here advanced v. I GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, 1959, 13 sqq.; on *miθra ahura* v. *ibid.*, 44, 263.

§ 29. Translation of all Yašts: H. LOMMEL, *Die Yāšt's des Awesta*, 1927; cf. also ad §§ 18-19.

§ 30. Metre of Yašts: W. B. HENNING, *Trans. Phil. Soc.*, 1942, 52 sqq. The reasons for the conclusion summarized in t 30, will be given elsewhere.

§ 31. Hermann GÜNTERT, *Ueber die ahurischen und daēvischen Ausdrücke im Awesta*, *Sitzb. d. Heidelberger Ak. d. W.*, 1914, No. 13.

§ 35. A. CHRISTENSEN, *Études sur le zoroastrianisme de la Perse antique*, 1928; *Les Kayanides*, 1932; *Die Iranier*, 214 sqq.

§ 38. Mary BOYCE, see ad § 2, and in *Serta Cantabrigiensia* (presented to Members of the 23rd Internat. Congr. of Orientalists), 1954, 45 sqq.

§ 40. N: cf. ad § 19 (a), and A. WAAG, *Nirangistan*, 1941. — Aog: cf. ad § 19 (a), and J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *JAs*, 1936, i, 241. — Realities described in the V (and to a lesser extent in other Av. texts): W. GEIGER, *Ostiranische Kultur*, 1882; Horst FICHTNER, *Die Medizin im Avesta*, 1924; A. KAMMENHUBER, *ZDMG* 108, 1958, 299 sqq. [H. HUMBACH, *Ztschr. f. vgl. Sprachforsch.* 77 (1961), 99 sqq. (with K. HOFFMANN, *ibid.* 79, 238)].

§ 41. Magi as authors of V: A. CHRISTENSEN, *Essai sur la démonologie iranienne*, 1941, 28 sq. — Not mentioned in the Avesta: E. BENVENISTE, *Les Mages dans l'ancien Iran*, 1938 (*contra*: H. H. SCHAEDE, *OLZ*, 1940, 375 sqq.).

§ 42. W. B. HENNING, *JRAS*, 1942, 235 sqq.

§ 43. REICHEL'T's survey: v. ad § 19, (d). — (ch. 1): A. CHRISTENSEN, *Le premier chapitre du Vendidad*, 1943; M. MOLÉ, *JAs*, 1951, 283 sqq. — (ch. 2): Otto PAUL, *Wörter und Sachen*, 1938, 176 sqq. — (ch. 3): F. A. CANNIZZARO, *Il capitolo georgico dell'Avesta*, 1913. — (ch. 4): H. LÜDERS, *SPAW*, 1917, 347 sqq.

[Note: This article was submitted in July, 1955, and slightly revised in July, 1959.]

ADDENDUM

Some of the problems touched upon in the above chapter have meanwhile been treated more fully in *JNES*, XXIII, 1964, 12 sqq. by the present writer, who begs leave to draw attention to two considerations put forward in that article. One (p. 18) is that, contrary to previous opinion, Darius appears to mention Zoroaster's 'Entities' in the Behistun inscription, as he would surely not have done if his beliefs were not Zarathuštrian (cf. § 14 above). The other (p. 20) concerns the decline of original Old Persian inscriptional production after Xerxes (see above, § 7). This is best attributed to loss on the part of professional scribes, of familiarity with the spelling conventions of the Old Persian script, and the loss, to the adoption of the Aramaic (and I would now add the Elamite) language and script as usual means of written communication. The later authors of inscriptions confined themselves to copying, with occasional slight alterations, phrases which Darius had coined. That their activity depended indeed on what they could copy from Darius, is virtually assured by the fact that their phraseology is restricted to that of Darius' low-level building inscriptions; it never extends to statements exclusively found in the Behistun and Naqš-e Rostam inscriptions, which texts were carved too high up the rock to be legible.

MIDDLE PERSIAN LITERATURE

BY

MARY BOYCE

I. INTRODUCTORY

The term Middle Persian is used of the Persian language between c. 300 B.C. and 950 A. C. The literary remains from this long period are comparatively few, and of secular works only fugitive pieces survive. For this there appear to be two main causes: one the radical change in themes and literary fashions brought about by the Arab conquest, the other the fact that only during the latter part of this period, the Sasanian epoch (c. 224 — 652 A.C.), did Persian literature begin to evolve from an oral (*uzwānīg*) to a written (*nibēsišnīg*) form. Writing had been used in Persia from the 6th century B.C. for practical purposes (royal proclamations and chronicles, state and private business); but its use was evidently not extended to religious or imaginative works until the early centuries of the Christian era. During the Sasanian epoch the Zoroastrian holy books and a number of secondary religious works were committed to writing, together with a quantity of other matter more or less connected with the faith, which has survived under the aegis of the Zoroastrian church. The Manichaean community also preserved religious writings in Middle Persian.¹ Secular works of entertainment, whether in verse or prose, appear to have continued in oral transmission until after the Arab conquest, and coming then gradually to suffer the neglect of fashion, passed irrevocably into oblivion. Only those one or two have survived which were rendered into Arabic, or remoulded in the newly-created forms of later Persian literature.

The bulk of what remains from the Sasanian period is thus more of religious and antiquarian than of purely literary interest; yet it is of great importance for the cultural history of Persia. Zoroastrian literature, having existed for centuries as a purely oral phenomenon, retained in its written stage various characteristically oral types of composition. Further, a number of individual works appear to be simply oral products of considerable antiquity, which were finally, because of some religious

¹ The Manichaean writings are treated separately in the next article.

connotation, thought worthy of record in writing. The Sasanian books thus preserve elements from a yet older epoch, and provide a remarkable bridge between the two phases of Persian composition. The transition in Persia to a written literature, although evidently stimulated by foreign influences from east and west, took place without the imposition of an alien culture, and was thus a slow and steady process. The Arab conquest came when the evolution was well advanced. The dark centuries which followed obscure the later phases of the process, and only the Zoroastrian books provide material by which to trace its continuity.

The traditional forms of oral literature were evidently common to all ancient Iran. The content of individual works had, however, sometimes a local background. Most of the books preserved by the Zoroastrians were written down in Pars; but their subject-matter, where it has local connections, derives demonstrably not from Persia proper, but from north-eastern Iran. The *Kārnāmag ī Ardašīr* is the only such work which appears to stem from genuine Old Persian traditions. Evidently, just as northern Europe took over with Christianity a Mediterranean culture, so Sasanian Persia embraced with Zoroastrianism the traditions of eastern Iran. The same may well have been true of late Achaemenian Persia, the eastern influences being merely strengthened at this later period by a new recourse to the sources of Zoroastrian tradition.

It is the tenacity of this tradition which makes the history of MP. literature difficult to write. A chronological approach is largely impossible, since a work written down in the 9th century A.C. may contain matter transmitted over hundreds of years; whereas a 6th-century composition may be original, and thus later in manner and content than the product 300 years its junior. Further, MP. literature has in the main those characteristics of oral literature, namely anonymity, community of style, conservatism in matter and free plagiarism, which make it impossible to trace individual contributions or phases of growth. The written element hardly becomes prominent before the 6th century, making then, through independent authorship, its equally characteristic contributions of originality in style and matter; but even here, in the works that survive, the authority of the religious tradition acts as a check on individual talent.

The persistence of ancient elements in MP. literature receives an accidental tribute in the term *Pahlavi* applied to it subsequently by the Persians; for this word properly means "Parthian", but came in time to have the general sense of "heroic, ancient", and thus was used to designate the pre-Islamic Persian culture, which seemed so remote to Muslim

Iran. The term was applied to the older language and literature in general, and not specifically to the Zoroastrian works which almost alone survive. There is in fact evidence that in the Sasanian period, as later, it was secular poetry which formed the bulk of Persian literature. This poetry was cultivated by a highly professional minstrel body. The Zoroastrian works, although one or two owe something to this minstrel-poetry, were the products of priests, the scholars of their age, men concerned with knowledge and virtue, not with entertainment. They are therefore highly serious, and factual within the limits of theological dogma and scholastic learning. All branches of study pursued were developed in connection with the exegesis of sacred texts; and a history of the surviving MP. literature may therefore properly begin with the fundamental work of the period, namely the MP. translation, with commentaries, of the Zoroastrian holy books.¹

2. THE SASANIAN AVESTA WITH ZAND

It is not certain when the Avesta was first written down, but it is generally held that it was during the Sasanian period.² The first attempts

¹ Two main systems of transcription of the so-called Pahlavi script exist; by the one it is sought to represent early Middle Persian, by the other the MP. of the Sasanian period. The second system is used here. There are many small differences between the two systems in the spellings of proper names and book-titles.

² The tradition of a written Arsacid Avesta is now rejected by most; see, e.g., H. W. BAILEY *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford, 1943), 156 ff.; H. S. NYBERG *Die Religionen des alten Iran*, deutsch von H. H. SCHAEDEER (Leipzig, 1938), 416 ff. In the Manichaean *Kephalaia* (ed. H. J. POLOTSKY and A. BOHLIG, Stuttgart, 1940), 7.31-33 it is stated: "Zoroaster . . . did not write any books. But his disciples after his death remembered [his words] and wrote the books they read today". H. H. SCHAEDEER, in *Morgenland* Heft 28, (Leipzig, 1936) p. 80f., has pointed out that the books referred to in this 3rd century text may well be the pseud-epigrapha current in the west under Zoroaster's name, rather than genuine Zoroastrian writings. The possibility that in fact a stimulus was given by the Manichaean scriptures to the writing of the Avesta has been considered (NYBERG op. cit. 415 ff., *J. Cama Or. Inst.* No. 39 (1958), 30 ff.; M. MOLÉ *Mélanges Henri Grégoire* IV (1953), 289 ff.). On the various traditions concerning the transmission of the Avesta (all of which differ in small points) see BAILEY, op. cit. 151 ff.; NYBERG, loc. cit.; M. MOLÉ *Oriens* 13-14, 1961, 1 ff.

[N.B. Standard abbreviations for names and editions of Pahlavi texts are used here in footnotes. A key to most of these can be found, e.g., in C. BARTHOLOMAE *Die Zend Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München* (München 1915), xi ff. An attempt has been made to list in footnotes the editions of Middle Persian texts which have appeared since E. WEST's survey in *Grundriss der iranischen Philologie* (1896-1904) II 75 ff. Since then all Pahlavi MSS. in Copenhagen have been published in a facsimile edition: *Codices Avestici et Pahlavici bibliothecae universitatis Hafniensis*, ed. A. CHRISTENSEN, 1931-44. The following catalogues of Pahlavi collections have appeared, in addition to BARTHOLOMAE's: a 2nd ed. of E. BLOCHET *Catalogue des manuscrits mazdéens . . . de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1905); M. N. DHALLA, 'Iranian manuscripts in the Library of the India Office' *JRAS* 1912, 387-98; B. N. DHABHAR *Descriptive Catalogue of all MSS. in the First Dastur Meherji Rana Library, Navsari* (Bombay, 1923) and *Descriptive Catalogue of Some MSS. bearing on Zoroastrianism and pertaining to the Different Collections in the Mulla Feroze Library* (Bombay, 1923); J. M. UNVALA *Collection of Colophons of MSS. bearing on Zoroastrianism in some Libraries of Europe* (Bombay, 1940).]

were presumably made with the Pahlavi script (on the deficiencies of which see W. B. HENNING, *Handbuch I, IV* i, 22 ff.); but this evidently proved inadequate for recording holy texts in a dead language, and from it was evolved the beautiful and precise Avestan alphabet of 46 letters. This, which represents a considerable technical achievement, was probably in being by the reign of Xosrau I, when the canon of the 21 *nasks* or divisions of the Avesta appears to have been finally established by a council presided over by the high-priest Wehšābuhr.¹ With the carefully-forged instrument of the new alphabet, the Avestan texts were set down in their late Sasanian priestly pronunciation.²

This Avesta of the 21 *nasks* was a huge compilation (of which the extant Avesta is only a small part).³ It was held to contain "words of all knowledge" (*wisp-dānāgih gōwišnān*, *DkM.* 646.7), and comprised, as well as the liturgical texts which survive, works on cosmogony and eschatology, astronomy and natural history, law and medicine, the life of the prophet and the history of man, extracts from ancient myth and epic, and collections of gnomic lore. The Eastern Iranian language in which it was composed was known to the Sasanians only as a church-language; and already those parts in the older Gathic dialect were imperfectly understood. Much labour was accordingly spent in exegesis. During the Sasanian period the whole Avesta was translated into Middle Persian. The translation consists of a word-for-word rendering, often faithful even to the Avestan syntax. Since the word-order of the two languages is very different, the result is necessarily clumsy and often obscure. There are therefore accompanying glosses, in which the sense is rendered into a freer Middle Persian. The MP. translation survives for the *Gāthās*, the *Yasna*, a few *Yašt*s, and *Vendidad* and *Nirangistān*.⁴ The latter two

¹ See WEST *SBE* XVIII 297 n. 2; BAILEY op. cit. 173.

² See BAILEY op. cit. 193; G. MORGENSTIERNE *Norsk Tidsskrift f. Sprogvidenskap* XII (1940) 30 ff.; HENNING *Trans. Phil. Soc.*, London 1942, 48.

³ For the names and contents of the 21 *nasks* see WEST *SBE* XXXVII, 418-47 [some corrections to readings by B. N. DHABHAR *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others, their Version with introduction and notes* (Bombay 1932) 4-9]. On the extant Avesta see I. GERSHEVITCH in the preceding article.

⁴ Translations must once have existed also for all the *Yašt*s (see BAILEY, op. cit. 129; J. C. TAVADIA *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, hg. v. H. JUNKER (Leipzig, 1956) 39).—Since WEST's survey the following editions or translations have appeared of the Zand of extant Avestan texts: B. N. DHABHAR *Zand i Khūrtak Avistāk* (text, Bombay, 1927, translation, Bombay, 1963) and *Pahlavi Yasna and Visperad* (Bombay, 1949); M. B. DAVAR *The Pahlavi Version of Yasna IX* (Leipzig, 1904); J. UNVALA *Neryosangh's Sanskrit Version of the Hōm Yašt (Yasna IX-XI) with the original Avesta and its Pahlavi Version* (Vienna, 1924); M. N. DHALLA "The Pahlavi Text of the Ormazd Yašt" in *Hoshang Mem. Vol.* (Bombay, 1918), 378-91, and *Nyaishes or Zoroastrian Litanies* (New York, 1908); H. JAMASP *Vendidad, Avesta text with Pahlavi translation and commentary, and glossarial index* (Bombay, 1907); B. T. ANKLESARIA *Pahlavi Vendidad* (Bombay, 1949) [ed. by D. N. KAPADIA, author of *Glossary of Pahlavi Vendidad* (Bombay,

are works not distinguished even in the original for literary merit. For their MP. rendering, and indeed for the MP. translation in general, it is impossible to claim the smallest literary distinction, although its philological usefulness is considerable. The translation is accompanied by exegetical passages, some of which are lengthy, the product of generations of priestly scholars, one commenting upon the interpretation of another, a late redactor citing the conflicting opinions of predecessors. The individual commentators, many known by name, are modest, and prepared to admit perplexity: "To me it is not clear" (*um nē rōšn*); but collectively their work had immense authority, for together with the interpretive glosses it made up the Zand.

The exact meaning of the word Zand is uncertain, but it was probably something like "understanding" or "elucidation". There evidently existed an ancient Zand in the Avestan language, and some Avestan glosses have been incorporated in the texts they interpret; but to the later church the Zand came to mean above all the MP. interpretations of the holy texts, whether glosses or exposition. As the heir (in theory at least) to an ancient exegetical tradition, the MP. Zand was accorded great authority, and even held to be divinely inspired;¹ and eminent Sasanian priests, no less than Zoroaster's first disciples, were venerated as *pōryōtkēšān* "possessors of the primitive [i.e. the true] faith".

No clear distinction is made by the Phl. writers between the Avesta in the Avestan language (*ēwāz ī abastāg nām*, *DkM.* 455.11) and its MP. translation.² In the MSS. the translation, with the Zand, follows the Avestan text verse by verse or sentence by sentence; and both text and commentary were memorised. There were learned priests said to know the whole Avesta with Zand by heart (*hamāg abastāg ud zand wadm*, *Ep. M.* I 4. 11); and stories are told (*Dk.* VI) of priests reciting together the *abastāg ud zand* as they went about their other labours. As late as the 9th century it was explicitly stated: "it is reasonable to consider the living spoken word more important than the written" (*zīndag gōwišnīg saxwan az ān ī pad *nibišt mādagwardar hangārdan čimīg*).³ It does not

1953)]; S. J. BULSARA *Aērpatastān and Nirangastān ... translated* (Bombay, 1915); A. WAAG *Nirangistan* (Leipzig, 1941) [Avestan text, with Pahlavi translation and glosses, but without the Pahlavi commentaries]. M. F. KANGA has translated the *Pahlavi Version of Yašt* (Bombay, 1941); the *Pahlavi Version of Āfrinagān Artākhrahvakhsh* (*Sanj Vartaman Annual*, Bombay, 1943, pp. 1-3) and *Pahlavi Yasn Hā VIII* (*Siddha Bhārati*, Hoshiarpur, 1950, pp. 1-7). For penetrating general comments on the Phl. translation see K. F. GELDNER, *GIP. II* 1 §§ 42-49 (English translation by D. MACKICHAN in *Avesta, Pahlavi and Ancient Persian studies in honour of ... P. SANJANA*, (Strassburg and Leipzig, 1904), 71-81).

¹ See J. DARMESTETER *Études iraniennes* II 43 n. 2; BAILEY op. cit. 162-63 (citing *DkM.* 459.8 ff.).

² See BAILEY op. cit. 167.

³ *DkM.* 460. 7-8 (see BAILEY op. cit. 163).

seem likely that many MSS. of the whole Avesta ever existed; and probably for this reason the Muslims did not consider the Zoroastrians as "people of the book." ¹ Nevertheless, for the most detailed sections of the surviving Zand, those of the *Vendidad* and *Nirangistān*, not completed till after 632 A. C., ² it is difficult not to suppose that it was the existence of the written text which made possible the elaboration of commentaries.

These two works are largely concerned with matters of ritual and observance, and the commentaries therefore remain narrowly within ecclesiastic tradition. It is evident, however, that in the Zand of some of the lost *nasks* the priestly scholars drew from wider fields of foreign science, making use, that is to say, of foreign books. The evidence for this comes from two sources: the later Pahlavi compilations, derived from the Avesta, and old Arabo-Persian works. Thus, for example, "there is much evidence in the old [Arabic] books of astronomy and astrology to show that the astronomical knowledge obtained from old Persian sources was mostly derived from the Sasanian Avesta itself." ³ The chief foreign influences to be traced in MP. science and literature were those of India, Greece and Babylon. Some Greek influence is perhaps ancient, but Greek writings were presumably known to the Sasanians through Syriac translations from the 5th century onwards. The following Greek and Indian learned works have been traced in Middle Persian writings, or in Arabic translations from them: ⁴ from Greece (probably largely through Syriac translations) works by Aristotle, including his *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, and by non-Aristotelian philosophers, with general references to "Greek philosophers" (*hrōm filisōfāy*) and the Sophists (*sōfistāy*): Ptolemy's *Almagest* (*magistag ī hrōmāy* by Pṭalamayus) and other mathematical works, including books on geometry (*nibēg ī zamīg-paymānīh*); the Hippocratic treatises *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* and *περὶ ἐβδομάδων* ⁵ and other medical works; astronomical/astrological works ⁶ by Dorotheos of Sidon, Teucros and Vettius Valens, as well as the legendary Hermes; and works on agriculture. Greek moral

¹ See BAILEY op. cit. 169; NYBERG *Die Religionen* 13. On the Syriac evidence for oral transmission see F. NAU *RHR* XCV 1927, 149-99 and *JA* 1927, 150 ff.; J. DE MENASCE *BSOS* IX 1938, 587 n. 2.

² See WAAG *Nirangistān* 10.

³ S. H. TAQIZADEH *BSOS* IX i (1937), 135.

⁴ For the first-mentioned works see BAILEY op. cit. 80-87, 98, 105; for some supporting evidence on the works of Aristotle see R. C. ZAEHNER *Zurvan* (Oxford, 1955) (index s.v. Aristotle).

⁵ The theory that this treatise represented a pre-Sasanian influence from Iran on Greece (A. GÖTZE *ZII* II (1923), 167 ff.) has been disproved; see J. DUCHESNE-GUILLEMIN *Harvard Theological Review* XLIX 2 (1956), 115 ff., *The Western Response to Zoroaster* (Oxford, 1958), 72 ff.

⁶ On these see C. A. NALLINO in *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge, 1922), 345 ff., and in *ERE* XII 90-91; A. BARRISSON *JA* 1935 i, 300-05; S. H. TAQIZADEH *BSOS* IX i (1937), 125 ff.

philosophy does not appear to have been studied. From India ¹ came works of logic (*tark* < Skt. *tarka*) and rhetoric (*avyākaran* < *vyākaraṇa*), treatises on astronomy (making known the *zīg ī hindūg*, and the Indian system of lunar mansions) and on horoscopes (*hora*); and a compendium on the origin of the four castes from the primordial Puruṣa.² Indian medicine, as well as Greek, was studied at Weh-andyōk-šābuhr (Gundešābur)³ and Indian herb-names are found in the Pahlavi books.⁴ Babylonian astronomical works were also probably translated during the Sasanian period.

The history of Sasanian astronomy provides some help for dating these translations. "Under Sassanian rule there were two periods of contact with Greek and Indian science during which the study of astronomy was promoted: one under Shapur I after the conclusion of the Roman war, the other 'towards the end of the Sassanian period'."⁵ The Persian astronomical canon (*zīg ī šahriyārān*) was drawn up during the first period, in 263/4 A.C.;⁶ the Indian system of lunar mansions was borrowed during the second, $\pm$ 500 A.C.⁷ It seems likely that these two periods were favourable for intellectual activity and foreign contacts in general.⁸ Such works as have an indication of date belong, not surprisingly, to the later period.⁹

The translated works were evidently preserved as independent treatises, some being in due course rendered into Aramaic or Arabic. They probably also inspired independent treatises by Sasanian scholars (one Andarzgar is mentioned as an astronomer who wrote books). A tradition exists, however, that these scientific works from abroad were also somehow brought into association with the Avesta itself. The MP. phrase is *abāg abastāg abāz handāxt* (*DkM.* 412.21). The precise significance of

¹ For these see BAILEY op. cit. 80-81, 86; de MENASCE *JA* 1949, pp. 2-3, and *Une Encyclopédie mazdéenne, Le Dénkart* (Paris, 1958), 27; HENNING *JRAS* 1942, 242 ff.

² See S. K. HODIVALA in *Oriental Studies in honour of C. E. Pavry* (London, 1933), 140-41; ZAEHNER *Zurvan* 137.

³ On the traces of Indian medical theory in Sasanian works see TH. NÖLDEKE *Burzōēs Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna übersetzt und erklärt* (Strassburg 1912), 22 f., A. CHRISTENSEN *L'Iran sous les Sassanides* (2nd ed., Copenhagen 1944), 425.

⁴ BAILEY op. cit. 81 with n. 3.

⁵ HENNING *JRAS* 1942, 245.

⁶ TAQIZADEH op. cit. 134 ff.

⁷ HENNING loc. cit.

⁸ There is a Manichaean text which suggests that Šābuhr's son, Bahrām I, was not in sympathy with the study of medicine (see HENNING *BSOS* X 4 (1942) 951 n. 8); this increases the likelihood of a general reaction against foreign science during his reign.

⁹ A book on Aristotelian logic, and the work of Teucros, are both said to have been translated in the reign of Xosrau I, and the rendering of Valens' ἀνθολογία (*Wizīdag*) is popularly attributed to the same reign. (On literature and science in general at the time of Xosrau I see CHRISTENSEN *L'Iran* 415 f.).

abāz handāxt is debated (the words have been variously translated as "restored to", "joined with", "compared with" etc.);¹ but whatever the shade of meaning, the evidence of the Pahlavi compilations and Arabo-Persian books shows that foreign learning did somehow penetrate the holy writings; and since it is improbable that any but an imitative and stammering Avestan was composed in Sasanian times, it must have been the MP. text that was thereby affected. The MP. translators of the Avesta aimed, however, at complete faithfulness, and therefore it can only be in the Zand that new material was adduced. That this in fact happened appears from the derivative Phl. works, where ancient dogma and later science subsist side by side. Thus the Avestan texts evidently preserved such pre-Achaemenian beliefs as that, for example, the sun and moon were further from the earth than the stars;² it was the commentators presumably who, helpless to alter dogma, adduced nevertheless more advanced Babylonian theories, and Greek and Indian teachings, thus incorporating these in the "Avesta with Zand", and giving them, in course of time, the authority of "sayings of the ancients" (*pōryōtkēšān gōwišnān*). To the commentators also must be credited such difficult fusions as the introduction of the four Empedoclean elements into traditional cosmological doctrines,³ and the association of Hippocratic and Indian teachings with ancient Iranian medical theory.⁴ The surviving Zand, suggesting as it does that the Sasanian priests were engrossed by a narrow study of ritual and ordinances, does them injustice. Their work had evidently a far greater breadth; and to their intellectual labours⁵ Islamic Persia was to owe much.

The assimilation of foreign learning depended on the use of books. Thus the exegesis of the Avesta thrust Sasanian scholars into book-learning, and must have been a powerful stimulus to the growth in Persia of literacy in the narrow sense.

3. THE LATER RELIGIOUS WRITINGS

The Avesta being such a huge and miscellaneous compilation, it was natural that smaller collections of holy texts should exist separately. The liturgical texts which form the extant Avesta were evidently in being as a

¹ See most recently M. MOLÉ *Oriens* 13-14 (1961), 5 ff.

² See HENNING *JRAS* 1942, 229 ff.

³ See ZAEHNER *Zurvan* 141.

⁴ See CHRISTENSEN *L'Iran* 418 ff.

⁵ On the severity of the intellectual tasks confronting the Sasanian priestly scholars see further BAILEY *op. cit.* 117 ff.

group in pre-Sasanian times. The *Nirangistān* also survives separately, with part of the *Hērbadistān*, as a work of practical use for priests. It too is accompanied by its Zand.

A step which must, however, have been made after the establishment of the canon was that of excerpting from the Avesta passages relating to particular themes. This is an activity belonging necessarily to an established written tradition, whereby it becomes possible to select, compare and compile from texts simultaneously available. When the first of such selective compilations was made is unknown; but in those which survive only the MP. translation with Zand is drawn upon, the passages being chosen and set together to form a continuous treatment. This development, which seems so natural, as the comprehension of Avestan dwindled, may well in fact have been a slow and difficult process, since the holy language was deeply venerated. There is no evidence for such compilations before the Arab conquest; and although an argument *ex silentio* is dangerous in this sparsely-documented field, it is nevertheless probable that the development took place slowly during the 7th to 9th centuries, being stimulated perhaps by the needs of a church on the defensive. Freed from the thorniness of texts in a dead language, such compilations must have been both easier for Zoroastrians themselves to study, and more persuasive for those wavering in the faith.

A good illustration of the development is provided by the short treatise *Šāyist nē-šāyist* ("Allowed and not-allowed"),¹ which covers a number of miscellaneous topics, loosely joined by the thread of sin and ritual purification and atonement. Its matter derives directly from the Zand. A number of nasks are cited, mostly from the legal group; but it is more often the commentary than the translation which is invoked, sometimes in general terms, "the authorities have taught" (*dastwarān čāšt*), often with the name of the commentator.² Similarities in style suggest that *Šāyist nē-šāyist* was compiled by the same priests who made the final redaction of the Zand of the *Vendīdād* and *Nīrangistān* (evidently ritually-minded men).³ It must accordingly have been

¹ An edition of this text, with supplementary texts, by M. B. DAVAR was printed in Bombay in 1912, but never published. It was destroyed by fire at the Fort Printing Press, Bombay, in 1945. A few copies are in private hands, and one of these was used (with acknowledgements) by J. C. TAVADIA in his edition, *Šāyast nē-šāyast* (Hamburg, 1930), which has the text in transcription only, together with English translation, notes and glossary. A similar edition of the supplementary texts was submitted for a doctoral thesis of Bombay university by F. M. KOTWAL in 1966.—Few Pahlavi books have an old title preserved. Usually they are named after their opening words, or a significant phrase (as here), or by a descriptive title given later.

² For the names of the commentators cited see BARTHOLOMAE *Zend Hss.* 49; two separate priestly traditions have been discerned among them (TAVADIA op. cit. 29 n.).

³ See DARMESTER *Ét. ir.* II 42; WAAG op. cit. 44.

written after 632 A.C. Although its casuistry is unattractive, the treatise is interesting for its religious technicalities and rare terms.

A much more important and fundamental work of compilation is the *Bundahišn* ("Creation"), also called *Zand-āgāhīh* ("Knowledge from the Zand"),¹ which survives in two recensions, the *Great* (or *Iranian*) *Bundahišn* and a shortened version, the *Indian Bundahišn* (deriving from a different MS. tradition).² One of the two great Zoroastrian compilations, this work probably grew through different redactions, from some time after the Arab conquest down to 1178 A.C. (when a few additions were made in imperfect Middle Persian). The last important redaction belongs to about the end of the 9th century.³ The *Bundahišn* has three main themes: creation, the nature of earthly creatures, and the Kayanians (their lineage and abodes, and the vicissitudes befalling their realm of Ērānšahr). The compiler does not name individual sources; but the work shows an encyclopaedic knowledge of the Zand,⁴ and exemplifies excellently the process whereby treatises on chosen themes were created out of the scriptures. Many passages evidently derive fairly closely from the Middle Persian translation, for an Avestan syntax underlies them;

¹ Against CHRISTENSEN's rejection of this second title (*Kayanides* 45 f.) see TAVADIA op. cit. 74.

² See WEST *GIP* ii 98. The *Great Bundahišn*, ed. by T. D. ANKLESARIA, was pub. by B. T. ANKLESARIA (Bombay, 1908). For this edition the MS. TD³ was used. TD¹, a very good MS., was not collated. A copy of TD¹, made for DARMESTER, is in the Bibliothèque Nationale, Paris (MS. Supp. Pers. 2043). This was collated by H. W. BAILEY, who kindly made his collation available to other scholars (see CHRISTENSEN *Le premier chapitre du Vd.*, 8; ZAEHNER *Zurvan*, 277). A complete English translation with notes was made by BAILEY for a D.Phil. thesis in Oxford in 1936. Another English translation, under the title *Zand-ākāsīh*, was made by B. T. ANKLESARIA, but the printed copies perished in the fire of 1945; it has now been published by offset process by the Rāhnumāe Mazdayasnān Sabhā (Bombay, 1956). An edition by K. BARR with text, translation, notes, glossary and concordance, is in preparation. The following chapters have been separately edited since WEST's survey: I and III by NYBERG *JA* 1929 i, 207-37, 260-310, and by ZAEHNER *Zurvan* 278-336; I also in NYBERG's *Hilfsbuch des Pehlevi* (Uppsala, 1928) [on GBd. 10 see BAILEY *Zor. Problems* 94 n. 2 with references]; II by HENNING *JRAS* 1942, 229-48; the beginning of IV by ZAEHNER op. cit. 355-9 [see CHRISTENSEN *Le Premier Homme* (Uppsala, 1918) 15 ff., E. BENVENISTE *MO* XXVI (1932), 187 ff.]; extracts from V, and XXV, by NYBERG *Texte zum mazdayasnischen Kalender* (Uppsala, 1934), 10-29; XXVIII by A. GÖTZE *ZII* Bd. II (1923), 60 ff.; XXX by J. J. MODI in *A paper read before the Bombay branch of the RAS*, 1901 (pub. Bombay, 1902); XXXIII-XXXIV by G. MESSINA *Orientalia* IV (1935), 259 ff. A series of passages are transcribed and translated by SCHAEFER in *Studien zum antiken Synkretismus* 213 ff., and by ZAEHNER in *Zurvan* (see index, p. 460); GBd. p. 51 ff. is translated with notes by S. H. TAQIZADEH, *Gāh-šumārī dar irān-i qadīm*, (Tehran, 1937), 326-29, see further D. N. MACKENZIE, *BSOAS* XXVII 3 (1964), 511-29. A number of passages were transcribed and translated by M. MOLÉ in his posthumous *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963), see index, p. 592.

³ See GBd. 237.15 ff. The passage (upon the genealogies of priestly families) is not found in the Ind. Bd. Unfortunately it is not wholly clear, either in the forms of some names or in the degrees of descent. On it see MODI *A Paper read before the Bombay branch of the RAS*, 1901 (Bombay, 1902), 6; DHABHAR *NM*. p. 3 n. 1; B. T. ANKLESARIA GBd. 11; TAVADIA op. cit. 75. On corroborative evidence for a late 9th-century dating see WEST *SBE* V xli-xliii; DARMESTER in a paper read to the *Jarthōšthi-Dinnī-khol-karnāri Mandli* (Bombay, 1887).

⁴ See CHRISTENSEN *Kayanides* 47 f.; HENNING *JRAS* 1942, 229.

and one section consists simply of the translation of the 1st chapter of the *Vendīdād* coinciding (except in small details) with the canonical Zand.¹ Glosses and commentaries provide part of the continuous text, and in these, foreign learning is adduced. There are also a few isolated attempts to bring the work up to date, by the identification of traditional (and even mythical) geographical names with Arabic ones. In the main, however, the absorbing interest of the *Bd.* lies in the antiquity of its material. Here is preserved an ancient, in part pre-Zoroastrian picture of the world, conceived as saucer-shaped, with its rim one great mountain-range, a central peak thrusting up, star-encircled, to cut off the light of the sun by night; a world girdled by two great rivers, from which all other waters flow; in which yearly the gods fight against demons to end drought and famine, and to bring protection to man. Natural phenomena are speculatively explained; the sprouting of the plants, for example, is ascribed to the mythical Tree of All Seeds growing in the ocean, whose seeds are mingled with water and so scattered annually over all the earth when the god Tištar brings the rains. Not only is the matter ancient and often poetic, but the manner of presentation, although arid, is of great antiquarian interest; for after the distinctively Zoroastrian account of creation, the speculative learning and legendary history is set out in traditional oral fashion, that is to say, in schematised mnemonic lists: so many types of animals, so many kinds of liquid, so many names of mountains, so many great battles. This is the learning of ancient Iran, as it must have been evolved and transmitted by generations in the priestly schools.

If the *Bd.* is compared with, for example, such a work as the *Hudūd al-Ālam*, so little later than its final redaction, it becomes probable that one reason why Zoroastrianism yielded generally to Islam is that over the centuries Zoroaster's noble religious and ethical conceptions had become fused with a mass of traditional lore, which acquired through association with his teachings the authority of dogma. The later adherents of Zoroastrianism were thus straitened by outworn conceptions, and many a Sasanian must have been torn between orthodoxy and scientific truth. The new religion offered escape to a relative freedom of the mind.

The *Bd.* has in the main the anonymity of traditional material; but the 9th-century redactor gives his own genealogy, and names some of his contemporaries, among them Zādspram, son of Juwānjam, selections from whose own writings also survive. These *Selections*, the *Wizīdagihā ī*

¹ See CHRISTENSEN *Le premier chapitre du Vd.*, 7.

Zādspram,¹ likewise consist of excerpts from the Avesta and Zand, on several themes: creation, legends about Zoroaster, the formation of man (from body, life and soul), the deeds of the hero-prophets, and the restoration of the world of good. The work shows the advantage of a single hand. It is much slighter than the *Bd.*; but where the two coincide, the *Wizīdagīha* are notably free from the repetitions which characterise the other work (created presumably by successive redactors adding fresh matter from different parts of the scriptures). No Pahlavi work is easy reading, because of the script, and the obscurity of allusions to events and persons since forgotten; but these general difficulties apart, the *Selections* of *Zādspram* provide in the main a plain and intelligent summary of some of the fundamental legends and beliefs of the Sasanian church. In places, e.g. on the formation of man, there is a noticeable tincture of Greek philosophy, derived presumably from the exegetical passages of the Zand.² In these more complex passages the difficulties of the text can be considerable.

Zādspram also wrote a "Compendium on the Enumeration of Species" (*tōxm-ušmārišnih hangardīg nibēg*),³ unfortunately lost. Evidently his interests lay in fields other than ritual and observance; and in fact he attempted to introduce a simplification into the important *barešnom* purification-ceremony, which aroused indignation among his congregation at Sīrkān. They appealed to the high-priest of Pars and Kirman, who was Manuščihr, *Zādspram*'s own brother. Three letters from Manuščihr upon this subject survive, the *Nāmāgīha ī Manuščihr*:⁴ one to the con-

¹ See WEST *GIP* ii 105; an edition by WEST of the early chapters, with transcription, was subsequently published as Appendix II to *Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in honour of . . . P. Sanjana* (Strassburg and Leipzig, 1904). An edition by B. T. ANKLESARIA was largely destroyed by fire at the Fort Printing Press in 1945. It was published in 1964 by the Trustees of the Parsi Panchayat in Bombay as the *Vichitakiha-i Zadspāram*, Part I, text with introduction, which includes 63 pages of a summary of the contents of the work by ANKLESARIA. The text has been set up exactly according to the original edition, but in new type. The following passages have been published, mostly from surviving copies of ANKLESARIA's original edition: Ch. I and XXXIV transcribed and translated by ZAEHNER *BSOS* IX 3 (1938), 573 ff., X 2 (1940) 377 ff. (see also his *Zurvan* 339 ff.); Ch. XXIX-XXX transliterated by BAILEY *Zor. Problems* 209-16. Many shorter passages have been transcribed and translated by various scholars, notably by SCHAEDEER in R. REITZENSTEIN and H. H. SCHAEDEER *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig, 1926), 213 ff.; by BAILEY op. cit. and ZAEHNER op. cit. (see index, p. 461); MOLÉ *Culte* . . . (see index, 591-92). There is a translation of part of the text among the late M. MOLÉ's papers, the publication of which is expected.

² See BAILEY op. cit., 104 ff. It seems unlikely that, with the church impoverished and on the defensive, *Zādspram* himself should have had either opportunity or desire for direct recourse to translations from the Greek.

³ See *Wizīdagīhā* IX 16 (WEST *SBE* V 181).

⁴ See WEST *GIP* ii 104; ed. (with English intro.) by DHABHAR *The Epistles of Mānūschīhar* (Bombay, 1912); M. F. KANGA has transcribed and translated Ep. II i in *Deccan Bulletin* XVIII (1958), 374-80, and translated Ep. III in *Poure Davoud Mem. Vol. II* (Bombay, 1951), 189-204.

gregation, one to Zādspram, and an open one. The last is dated to 881 A. C. These letters are dignified, firm, and strongly traditionalist. Manuščihr seeks support unquestioningly from the church fathers in upholding established practice. He awakens respect by his seriousness and concern for the spiritual welfare of his people, but unfortunately as a stylist leaves much to be desired. His meaning tends to be clouded by an unnecessary profusion of words, and clogged by the weight of elaborate periods and compound terms. This is the more unfortunate as he has left also an important work, the *Dādistān ī dēnīg* "Religious Judgments",¹ consisting of his answers to 92 questions put to him by lay co-religionists, on subjects ranging from doctrinal matters to ethics, cosmology, the rights and duties of the priesthood, and social and legal points (adoption, inheritance, etc). Some of the practical problems are new, those of a community of waning wealth and power; most can be answered authoritatively from scripture. A large amount of the subject-matter is thus traditional, as is the form (question and answer, a common type of oral composition). Manuščihr's works nevertheless belong much more to the 9th century than do the previous books discussed, which appear in content almost wholly Sasanian.

A 9th-century element is also strong in the *Dēnkard*, "Acts of the Religion",² the most massive of extant Phl. writings. This is an encyclo-

¹ See WEST *GIP* ii 102. Part I (Pursišn I-XL), edited by T. D. ANKLESARIA, was published by B. T. ANKLESARIA (Bombay, date ?); Part II (Purs. XLI-XCII), was edited by P. K. ANKLESARIA as a doctoral thesis in London university in 1958. The following passages have been transcribed and translated into English: Purs. LIII, LV-LIX, by DHABHAR, *Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others*, (Bombay, 1932), 182-89; Purs. XC by B. T. ANKLESARIA in *Dinshaw J. Irani Mem. Vol.* (Bombay, 1943), 232-54; Purs. I by M. F. KANGA in *Indo-Iranica, Mélanges présentés à G. Morgenstierne* (Wiesbaden, 1964), 98-102; Purs. II also by KANGA in the *Dr. Unvala Mem. Volume* (Bombay, 1964), 127-40. In the same volume P. K. ANKLESARIA published the text, transcription and translation of Purs. XCI. Many short passages from the Dd. have been transcribed and translated by European scholars, notably by BAILEY, op. cit., ZAEHNER op. cit. (see index, p. 459), and M. MOLÉ, op. cit. (see index, p. 593).

² See WEST *GIP* ii 91. The edition begun by P. B. SANJANA, in 19 volumes, was finished in 1928. The two-volume edition of D. M. MADAN (with text only) appeared in Bombay in 1911. For details of these editions, and of early independent translations, see J. DE MENASCE *Une Encyclopédie mazdéenne, Le Dēnkard, Quatre conférences données à l'Université de Paris sous les auspices de la Fondation Ratanbai Katrak* (Paris, 1958), 4 n. 1. A facsimile edition of MS. B (in the K. R. Cama Inst.) has since been published by M. J. DRESDEN, *Dēnkard* (Wiesbaden, 1966). Although no satisfactory translation exists of any of the 6 books of the *Dēnkard*, many individual chapters have been transcribed and translated, notably by BAILEY (op. cit.), NYBERG (*Texte zum mazd. Kalender*), ZAEHNER (see index, p. 459, of his *Zurvan*), and de MENASCE. In his book (based on lectures delivered in 1946), de MENASCE gave a detailed analysis of the contents of the *Dēnkard*, with transcriptions of individual passages, and a table of contents of Bk. III (Appendix, 82 ff.). He announced an edition and translation of Bk. VII by M. MOLÉ, now to appear posthumously. TAVADIA (op. cit. 45-73) also devoted considerable attention to the *Dēnkard*—Bk. VI was transcribed and translated as a thesis in Paris in 1962 by B. FARAVACHI, and independently as a supplement to a London thesis by SH. SHAKED in 1964. In his *Culte, Mythe et Cosmologie* . . . M. MOLÉ cited many passages from the *Dēnkard* (see index, pp. 589-91); and a passage from Bk. III (Madan pp. 11.4-12.2) was

paedic work of great length, which survives in mutilated form, comprising 6 books (numbered 3-9; the beginning of the 3rd book is missing). The *Dēnkard*, like the *Bundahišn*, is a compilation, which evidently absorbed older works as it grew;¹ but in its final form it is attributed to two authors. One, Ādurfarnbag ī Farroxzādān, was high-priest of Pars at the time of Caliph Ma'mūn (813-33 A.C.).² The first part of the *Dēnkard*, made up, it seems, of selections from his writings, suffered damage after his death. It came eventually into the hands of yet another high-priest of Pars, one Ādurbād ī Ēmēdān. His date is uncertain, but it seems likely that he is to be identified with the Ādurbād ī Ēmēdān whose son Isfandiār (likewise high-priest) died in 936 A.C.³ He himself should accordingly have flourished at about the turn of the century, which makes his work roughly contemporary with the main redaction of the *Bundahišn*. He is therefore presumably to be further identified with the Ādurbād ī Ēmēdān who is mentioned in the *Bundahišn*⁴ as a contemporary of Zādspram's. Ādurbād restored the work of Ādurfarnbag, and added to it the later books.

The *Dēnkard* is a vast treasure-house of Zoroastrian knowledge, wherein materials from many epochs and varied origins are rehandled at a late date by individual authors. What makes it the most formidable of MP. works is the style in which the greater part is written, tortuous, intricate and dry. Since to the inherent difficulties of this style are added those of the script and of a poor MS.-tradition, much remains obscure. The *Dēnkard* is far too long and varied a compilation to be briefly summarised; much of the first part is apologetic, and most of the second devoted to preserving knowledge of the Zoroastrian faith. In both, much material is attributed to the "exposition of the Good Religion" (*nigēz ī wehđēn*), probably the written Zand reinforced by contemporary oral

transcribed and translated by him in the *Dr. Unvala Memorial Vol.* (Bombay, 1964), 25-29. In the same work, pp. 99-112, H. S. NYBERG treated the opening of Bk. V. In *Indian Linguistics* XXV (1964/5), pp. 3-20, M. F. KANGA gave a transcription and translation of a long passage from Bk. V (Madan pp. 454.21-470).

¹ It is said, e.g., to have included the work of one Ādurbād ī *Jāwandān (*ŠGV*. IV 106).

² There is a small Pahlavi treatise, *Guzastag Abāliš* [ed. A. BARTHÉLEMY, Paris 1887; H. F. CHACHA, Bombay 1936] relating Ādurfarnbag's dispute, in the presence of Ma'mūn, with an apostate Zoroastrian, Abāliš. [This name, evidently a corruption of an Arabic one, is perhaps to be read Abā Laīṭ, see SCHAEFER *Iranische Beiträge* I (Halle, 1930) 287 n. 2.]

³ See Mas'udi *Kitāb ut-Tanbih wa 'l-Ashrāf*, transl. B. CARRA DE VAUX (Paris, 1897), p. 149 with n. 1. More recently several scholars (J. J. MODI in *Studia Indo-Iranica, Ehrengabe f. W. Geiger* (Leipzig, 1931), 274-88; de MENASCE op. cit. 10-11; and TAVADIA op. cit. 50) have agreed in identifying Ādurbād rather with the son of Ēmēd ī Ašawahištān, high-priest in 955 A.C. This would put his redaction of the *Dēnkard* in the second part of the 10th century, which seems too late a date for such a massive Middle Persian compilation; but see further de MENASCE *Annuaire de l'école pratique des hautes études, section des sciences religieuses* (Paris), 1956-7, pp. 9-11.

⁴ See GBd. 238.3.

tradition.¹ In the early books are to be found answers to questions by heretics, and by a disciple; collections of precepts (*andarz*) used apologetically (heretical utterances and their orthodox parallels); an abridgement of the answers given by Ādurfarnbag to a certain Ya'qūb, and to a Christian, Bōxt-Mārē. To Ya'qūb Ādurfarnbag uses appeals to national pride rather than theological arguments, linking the glorious history of Iran with that of the Zoroastrian faith.² These early books also contain such well-known passages as a long chapter on medicine,³ and the accounts already cited of the transmission of the Avesta. There is a mass of other material also, much of it summarised, and therefore lacking apparent order or logical continuity.

The VIth book stands apart, being an anthology of wise sayings, attributed to the Ancients and to various named Sasanian sages. Thanks to the clear *andarz* style, it makes the easiest reading of any (see further below, p. 51f.). The VIIth book, which embodies many Avestan allusions, contains a sort of universal history, from the First Man to Judgment Day, with Zoroaster as its central point.⁴ The VIIIth gives the famous summary of 19 *nasks* of the Avesta "for the knowledge of the many" (*ō āgāhīh ī wasān*)⁵ (one of the *nasks* was then already lost, and of another only the Avestan text remained). In the IXth book three of the religious (*gāhānīg*) *nasks* are dealt with in greater detail.

It is a striking fact that, except for *Šāyist nē-šāyist*, all the books so far considered are known, in their 9th-century form, to be the work of priests and high-priests of Pars. Together they constitute an important part of the surviving Phl. literature; and their attribution to one province indicates impressively the amount of such writings which must have disappeared; for, although Pars appears to have been the Zoroastrian stronghold of the 9th century, it is hardly to be thought that there was not literary activity also in other provinces, whose products must later have been lost, through poverty and persecution.

There is an anonymous work, probably belonging to the early decades of the 10th century, which is generally transmitted with the *Dādistān ī*

¹ In DkM. 460.1 ff. it is said of the Zand: "now too for the most part it is preserved also in books" (*nun-iz frāyist pad-iz nibēgihā pād ēstēd*) [see BAILEY *Zor. Problems* 163]. The implication is clear that part remained unwritten. *dēn nigēxtan* = "to expound the religion" (BAILEY *ibid.* 99 n. 1). On the *nigēz* (rather differently) see de MENASCE *Une Encyclopédie mazdéenne*, 17.

² See de MENASCE *op. cit.* 29-31.

³ Translated by L. C. CASARTELLI *Le Muséon* V (1886); transcribed by BAILEY *Zor. Problems* 196 ff.

⁴ On this history of Zoroaster see BARR *Festskrift til L. L. Hammerich*, G. E. C. Gads Forlag, (Copenhagen 1952), 26-35; NYBERG *Religion och Bibel* XIV (1955), 3-19.

⁵ DkM. 677.4. Ādurbād was consciously playing his part in a long line of transmission; see Dk. III 420 (MADAN 405-6), transcribed by BAILEY *Zor. Problems* 217-18.

dēnīg, and is for this reason known as the *Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādīstān ī dēnīg*.¹ This is a text written in simple, generally correct Middle Persian, but later than the works already considered (its unknown author cites, among other works, *Šāyist nē-šāyist*, *Dādīstān ī dēnīg*, *Bundahišn* and *Dēnkard*). It is an anthology of the Zoroastrian religion, treating predominantly of ceremonial, but also of ethics, customs, eschatology, and cosmology, and including fragments of epic, folklore and wisdom-literature. The sources used appear to be old and good. The emphasis on ritual probably marks the need to stress such matters under the pressure of Islam.² About three-fourths of the text were later incorporated in the Persian *Rivāyat* of Kama Asa of Cambay.³

A short Pahlavi *Rivāyat* survives, which embodies the answers to questions put to Ēmēd ī Ašawahištān, high-priest in 955 A.C., and probably a descendant in the third generation of the redactor of the *Dēnkard*.⁴ The questions are in the main practical, concerning legal problems about property, inheritance and marriage, or religious points of ritual and purification. The text has interesting features of vocabulary, with old words and idioms intermingled with others more familiar from the later Persian *Rivāyats* than from the Pahlavi books. Style and syntax are degenerate, as is to be expected at this late date.

A 9th-century work which stands apart from those hitherto considered is the *Škand-Gumānīg Wizār*, the "Doubt-destroying Exposition",⁵ composed by one Mardānfarrox ī Ōhrmazddādān, who, since he speaks of

¹ Ed. DHABHAR *The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādīstān-ī Dinik* (Bombay, 1913), with English intro. (and list of chapter-headings), q.v. for earlier work on the text. Ch. I-LXII in DHABHAR's edition form the *Rivāyat preceding Dd.*, Ch. LXIII-LXV the *Rivāyat following Dd.*— Since 1913 the following chapters have been transcribed and translated: I by NYBERG *Texte zum mazd. Kalender*, 44-47; XVIII by NYBERG in *Oriental Studies in honour of . . . S. C. E. Pavry* (Oxford, 1934), 339-52; XLII by TAVADIA in *Modi Mem. Vol.* (Bombay, 1930), 479-87; XLVI (except for 16-21) by ZAEHNER *Zurvan*, 360-67; XLVIII §§ 90-96, *ibid.* 354-5; LXIV by de MENASCE *Anthropos* (1942-1945), 180-85. Almost the whole of the *Riv. preceding Dd.* was transcribed and translated, with notes, by H. K. MIRZA as a thesis in London university in 1942.

² See DHABHAR, intro., 2.

³ See DHABHAR, intro. 2-3, and the introduction to his *Saddar Naṣr and Saddar Bundešesh* (Bombay, 1909), xix. In later centuries a number of Persian *Rivāyats* were composed, also based on traditional material, and from these the Pahlavi "*Rivāyats*" have been named. [Most of the Persian *Rivāyats* have been ed. by M. R. UNVALA, in 2 vols., under the title *Dārāb Hormazyār's Rivāyat* (Bombay, 1922), and translated by DHABHAR (Bombay, 1932).]

⁴ See WEST *GIP* ii 105-06; DHABHAR *Cat. of the First Dastur Meherji Rana Library*, p. 15. The text was edited in 1928 by B. T. ANKLESARIA, and in 1962 Vol. I of his work (text and transcription) was published in Bombay, as the *Rivāyat-ī Hēmit-ī Ašawahištān*. Vol. II (transl. and notes) is promised shortly.

Another work with the character of a *Rivāyat*, but written in poor Middle Persian, is the *Wizirkiṛd ī dēnīg* ("Religious Explanations"), which contains a number of Avestan quotations; see WEST *GIP* ii 89-90, TAVADIA op. cit. 114-15.

⁵ Ed. by de MENASCE *Škand-Gumānīg Vičār* (Fribourg en Suisse, 1945), q.v., p. 14, for earlier publications.

his debt to the *Dēnkard* of Ādurfarnbag, probably lived in the 2nd half of the century. In his introduction Mardānfarrox states that he had travelled far and wide to study different religions, and had come to hold as true the faith in which he was born. His book, designed to dispel doubt in others, falls into two parts: an exposition of Zoroastrian beliefs, and a criticism of other religions (Islam, Judaeism, Christianity and Manichaeism). What distinguishes it from the works already considered is that the argument is pursued on an abstract, intellectual level, and most of the mythical and traditional elements which had attached themselves to Zoroastrianism are ignored. The style is elevated, but clear and balanced, the controversial parts judicious, and temperate by the standards of theological debate. The work nevertheless presents difficulties, largely because of its transmission; for it survives only in a mediaeval Sanskrit version, and in Pazand i.e. Middle Persian transcribed in mediaeval times out of Pahlavi into Avestan script.¹ The corruptions during this process are sometimes considerable.

There is a short work which also survives in Pazand, namely the *Čim ī Kustīg* "Reasons for the Sacred Girdle",² which has some similarities with the *Škand-Gumānīg Wizār* in both style and content. Here too the treatment is largely abstract and philosophical; but the framework is traditional, in that a sage is represented as expounding the symbolism of the *kustī* to a disciple, through question and answer.

A few short texts directly concerned with religious life (such as praises, blessings, prayers and confessional texts) survive in Middle Persian;³ but most such works have been transcribed,⁴ or have been rendered into Persian or Gujarati, in which form they belong to the later history of Zoroastrian literature.⁵

Many of the texts still to be considered are also religious ones; but the foregoing books form a group in that they belong to the period after the Arab conquest, either as derivations from the Zand or as original writings; and in that their authors share the common aims of expounding, conserving or defending their ancient faith.⁶

¹ All surviving MSS. descend from a single (partly extant) Indian MS. containing the Pazand text and its Sanskrit translation by Nēryōsang. For the Sanskrit translations of Pahlavi texts see S. D. BHARUCHA *Collected Sanskrit Writings of the Parsis I-VI*, 1906-1933.

² Ed. by T. D. ANKLESARIA in his *Dānāk-u Mainyō-i Khard* (Bombay, 1913); and by H. JUNKER as *Der weissbegierige Sohn* (Leipzig, 1959), with a commentary by J. C. TAVADIA, and a German translation.

³ See WEST *GIP* ii 109-10, 114-16; TAVADIA op. cit. 127-8; H. JUNKER *Ein Bruchstück der Āfrinagān ī Gāhānbār* (Leipzig, 1932).

⁴ For the Pazand versions see E. K. ANTIA *Pāzend Texts* (Bombay, 1909).

⁵ For the New-Persian Zoroastrian literature see WEST *GIP* ii 122-29.

⁶ A Pazand work which defies classification is the *Aogmadaēta*, which consists of citations from the

4. VISIONARY AND APOCALYPTIC TEXTS

Manticism plays a considerable part in the learning and literature of many ancient peoples, and the Middle Persian texts show this to have been true for the Iranians, as it was for their neighbours, the Indians and Greeks. One well-established type of mantic composition, "visions of the home of the dead,"¹ is represented by the *Ardāy Wirāz Nāmag* ("Book of the righteous Wirāz").² This has proved the most popular of all Zoroastrian works, with verse and prose translations into Persian, Sanskrit and Gujarati, and from them free renderings into European languages.³ Its subject is the visions of heaven and hell seen by the priest Wirāz, after he has drugged himself in order to release his spirit and discover for his community the fate of the dead. He travels the path of the departed, crosses the dread Činwat bridge, and is shown the joys of Paradise and the tortures of Hell. The latter are the more varied, and form a grim and revolting array. Unswerving justice reigns in the hereafter, and every act is strictly recompensed. Having beheld these things, the spirit of Wirāz returns after seven days, and he relates his vision to those who have watched beside his body.

The *Ardāy Wirāz Nāmag* has probably a very old kernel (the name of the just Wirāza occurs in the Avesta);⁴ but when it was first set down is unknown. In its surviving form it is a prose work, written in simple, direct style; and an introductory chapter indicates a date after the Arab conquest.⁵ This late redaction was evidently made in Pars,⁶ and is probably one of the 9th/10th-century literary products of that province.

Another branch of mantic literature concerns prophecy, "which may

Avesta (possibly largely from the *Hādōxt Nask*) on the theme of death, with MP. paraphrases and developments. See WEST *GIP* ii 89, DARMESTETER *Ét. ir.* ii 75-6. The Avestan citations have been further studied by DUCHESNE-GUILLEMIN, *JA* 1936, avril-juin, 241-55. The text of the late Phl. version was published by DHABHAR *Essays on Iranian Subjects* (Bombay, 1955) 42-62. The complete text was edited, with transl. and notes, by K.M. Jamsasp-Asa for a doctoral thesis in Bombay in 1966.

¹ See H. M. and N. K. CHADWICK *The Growth of Literature* (Cambridge, 1932-1940) III 848 ff.

² See WEST *GIP* ii 108; the edition has since appeared of J. Jamsasp-Asa *Arda Viraf Nāmeḥ* (Bombay, 1902). I 1-17 is transcribed and translated by BAILEY *Zor. Problems* 151-53.

³ It has been maintained that the AWN. influenced the Islamic tradition of the *mi'raj*. It has also been endlessly compared with the *Divine Comedy*. The discovery of an Islamic source for Dante's inspiration (see G. LEVI DELLA VIDA *al-Andalus* XIV 2 (1949), 377-407) increases the possibility of a link between the two.

⁴ See C. BARTHOLOMAE *Alt-iranisches Wörterbuch*, 1454; the traditional reading of the name is *Wirāf*, but against MENASCE's argument in support of this (*JA* 1949, 3-7) see HENNING *Zoroaster* (Oxford, 1951), 51 n. 3.

⁵ According to this, Wirāz is persuaded to enter his trance in order to establish the efficacy of various ceremonies (*yazišn*, *drōn*, *āfrinagān* etc.). This suggests a date when Zoroastrianism was under attack in such respects. A late date is confirmed by a suggestion of confusion between Wirāz and Wehšābuhr, high-priest of Xosrau I.—On what seems to be a citation in the text from *Aog.* 80 see DARMESTETER *Ét. iran.* II 75 f.

⁶ Wirāz enters his trance at the Farnbag fire.

relate to the present or past, as well as to the future".¹ There are a number of Middle Persian texts which embody an ancient prophecy concerning the Four Ages of the World, culminating in an Iron Age of misery and depravity before the coming of a Saviour and the restoration of the good.² In the Zoroastrian tradition this prophecy came to be connected with the divinity Wahman, whose link with wisdom and inspiration is emphasized in the Middle Persian texts.³ In the mantic literature, Zoroaster himself is represented as a priest-seer, who received from Ōhrmazd revealed wisdom, through a draught of the water of all-knowledge.⁴ The other seer of the religious tradition is Jāmāsp, Zoroaster's first convert, to whom he was said to have imparted the gift of divination.⁵

This Avestan prophetic tradition, which found embodiment evidently in the lost *Wahman Yašt*, and in part of the *Sūdgar Nask*,⁶ exerted a strong influence on Greek and Graeco-Egyptian apocalyptic writings from at least the 2nd century B.C.⁷ In Iran itself the tradition clearly remained a living one, and as the generations passed the prophecies were developed and adapted, so that by the post-Sasanian period the Iron Age was identified with the harsh era of Arab domination.

One of the surviving Middle Persian versions of the prophecy is found in the *Zand ī Wahman Yašt*.⁸ This work appears to be a selection from the Zand of this lost Yašt, part translation, part commentary, giving a fairly continuous text. It opens with a summary of the prophecy as recorded in the *Sūdgar Nask*, with the Four Ages of the World; and continues with an extended version with Seven Ages. It is possible that the latter was evolved under Babylonian influences, and that the *Sūdgar* version is the more purely Iranian.⁹ In both the prophecy is the inter-

¹ CHADWICK op. cit. I 473; see also *ibid.* III 844.

² Similar prophecies are to be found in other oral literatures, notably in Indian, Irish and Norse; see CHADWICK op. cit. II 590-1; REITZENSTEIN in *Studien zum antiken Synkretismus* 52 ff.

³ For Pahlavi passages see G. WIDENGREN *The Great Vohu Manah and the Apostle of God* (Uppsala, 1945) 46-47, 49, 69.

⁴ *Zand ī Wahman Yašt* III 6-7; on this passage see REITZENSTEIN op. cit. 45. In a number of mantic traditions, scattered over the world, wisdom is attained by drinking water from a holy source (see CHADWICK op. cit. I 649-50). On water as the "womb of Truth" in Indo-Iranian mythology see H. LÜDERS *Varuṇa I* (Göttingen, 1951) 25 ff., I. GERSHEVITCH *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge, 1959), 7.—On Zoroaster as "vaticinans puer" see BENVENISTE *RHR* 1932, 378.

⁵ On Jāmāsp as seer see BENVENISTE op. cit. 379-80.

⁶ Dk. IX 8 (WEST *SBE XXXVII*, 181).

⁷ See REITZENSTEIN op. cit. 38 ff.; H. WINDISCH *Verhandel d. Koninkl. Ak. te Amsterdam XXVIII* 3 (1929); F. CUMONT *RHR* 1931, 29 ff.; BENVENISTE *RHR* 1932, 337 ff.

⁸ Ed. by K. A. NOSHERWAN *The Text of the Pahlavi Zand-ī Vohūman Yašt* (with Gujarati transl.) (Bombay, 1903); and by B. T. ANKLESARIA *Zand-ī Vohūman Yasn and Two Pahlavi Fragments* (with English transl.). The printed copies of the latter edition, ready in 1919, were mostly destroyed by fire in 1945, but the edition was published in 1957 by Mrs B. T. ANKLESARIA, with a foreword by J. M. UNVALA. SADEQ HEDAYAT, who studied with B. T. ANKLESARIA, published a Persian transl. with notes in Tehran in 1944.

⁹ See CUMONT *RHR* 1931, pp. 51, 93.

pretation, given by Öhrmazd himself, of a dream dreamt by Zoroaster while he possessed the wisdom of all-knowledge. The longest section of the *Zand ī Wahman Yašt* is devoted to the Age of Iron, told with bitter feeling; this account is evidently partly traditional, and partly a lament for contemporary wrongs.¹ The text ends with a prophecy of the coming of Wahrām ī Warčāwand, God of Victory, to restore Iran and the Good Religion, and to usher in the last millenium.

The prophecy of an age of misery and wickedness, to be followed by the apocalypse, is found also in the *Jāmāsp Nāmag*,² where it is foretold to King Wištāsp by Jāmāsp the seer.³ This text, fragmentary and badly-preserved, is in verse,⁴ and thus in form belongs to an older tradition than the prose exegesis of the *Zand ī Wahman Yašt*. In content also it differs in details from this work.⁵ There is no reason to doubt that the Iranian prophetic tradition was embodied, with minor variations, in a number of works, of which these two chance to survive. Its imprint is to be found also in the religious compilations.⁶

The *Jāmāsp Nāmag* came to be incorporated in a longer prose work, the *Ayādgār ī Jāmāspīg*,⁷ of which it forms the 16th chapter. Apart from the verse *Jāmāsp Nāmag*, and one other Pahlavi fragment, the *Ayādgār* survives only in Pazand and Persian.

The coming of Wahrām ī Warčāwand is celebrated separately in a short poem, evidently of post-Sasanian date.⁸ It has been suggested that prophecies concerning the God of Victory became blended in the late Sasanian period with tales of the heroic Wahrām Čōbīn, to the embellishment of the legend of the god.⁹

¹ On the names of peoples in IV 58, VI 3,6 (A.'s edition) see BAILEY BSOS VI 4 (1932), 945 ff., XI 1 (1943), 1-2; *Asiatica, Festschrift F. Weller* (Leipzig, 1954), 13-14.

² Ed. by MODI in *Jāmāspī, Pahlavi, Pazand and Persian Texts* (Bombay, 1903) and in part by WEST in *Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in honour . . . of P. B. Sanjana* (Leipzig, 1904), 97-116; transcribed and translated by BAILEY BSOS VI (1930-31), 55-85 and 581-600, and by BENVENISTE RHR (1932), 337-80.

³ On the part played by Wištāsp in the Graeco-Iranian apocalyptic tradition see BENVENISTE op. cit. 377-78.

⁴ This important fact, obscured by the Pahlavi script, and by the ancient conventions of Middle Persian verse, was discovered by BENVENISTE.

⁵ See BENVENISTE op. cit. 368 ff.

⁶ Notably GBd. XXXIII-IV, ed. MESSINA (see above).

⁷ Ed. MODI op. cit.; MESSINA *Libro apocalittico persiano, Ayātkār ī Žāmāspīk* (Rome, 1939).

⁸ This text is preserved in a famous codex, MK, which contains a number of miscellaneous works, some with only a slender connection, or none at all, with religion. The larger part of the codex is ed. by JAMASP-ASANA *The Pahlavi Texts contained in the codex MK*, II (Bombay, 1913), in whose edition the poem occupies pp. 160-1. It has been transcribed and translated by BAILEY *Zor. Problems* 195-6, and TAVADIA *JRAS* 1955, 29-36. TAVADIA noticed that the text was a rhyming poem. A rendering of the text into Persian verse had earlier been made by M. BAHAR, see his *Divān I* (Tehran, A. H. 1335), p. 548.

⁹ See K. CZEGLÉDY *Acta Orientalia Ac. Scient. Hungaricae* VIII i (1958), 20 ff.

Spells, which play a large part in the mantic literature of some peoples, appear only incidentally in the Pahlavi texts, and then in garbled form;¹ but spells, divination, and the interpreting of dreams are prominent in the literature deriving from Middle Persian works.²

5. WISDOM-LITERATURE

Middle Persian is rich in a wisdom-literature based on collections of gnomes (brief, apothegmatic utterances relating to universals). This again is a widespread category of oral literature; and the three classes of gnomes which have been recognized³ are all represented in the Pahlavi texts. These are 1) the gnome of observation ("there is no cure for age");⁴ 2) the gnome of prudence or advisability ("make a friend of that man who will be most useful to you");⁵ and 3) the moral gnome ("the best protector is one's duty").⁶ The last two types merge readily into precept, as one of these examples shows, and the Middle Persian name for this class of composition is in fact "precept" (*andarz*). Naturally the Zoroastrian wisdom-literature, transmitted by priests, contains a high proportion of moral gnomes; it also embodies a considerable amount of doctrine, conveyed through statement or exhortation. Several of the *andarz*-texts have a preamble in fairly elaborate style; but the *andarz* themselves are characterised by brevity and lucidity. The unit is the sentence, and there is usually no attempt at continuity, although separate *andarz* are sometimes grouped by content. Some have a poetic quality, and it may be that the older Iranian gnomic literature (as embodied, for example, in the *Bariš Nask*) was in verse. So far, however, only one verse-text has been discovered in the Pahlavi *andarz*, and this bears signs of being a post-Sasanian work.⁷

Wisdom (*xrad*) is constantly praised in the *andarz* texts; but this is not the mantic wisdom of prophecy and divination, but that of observation and reflection. Gnoms are characteristically old men's utterances, realistic, prudent, ripe with experience. Those which are not anonymous are therefore commonly attributed to sages, or to men of authority, such as kings and counsellors; and are often cast in the form of answers to questions put by some seeker after knowledge, a disciple or son. One

¹ E.g. AZ. 41, 74.

² Notably in the *Šāhnāme* and *Vis u Rāmīn*.

³ See CHADWICK *Growth of Literature* I 375.

⁴ JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 40. 15-16.

⁵ Ibid. 59. 4-5.

⁶ Ibid. 39. 2-3.

⁷ JAMASP-ASANA *Pahl. Texts*, 54; see HENNING *BSOAS* XIII 3 (1950), 641 ff.

of the Middle Persian collections is attributed to Jam (Yima),¹ another to Ōšnar the Wise, a Kayanian sage.² Most are assigned, however, to the Sasanian period. One collection is attributed to Xosrau I,³ the others to priests or ministers. Prominent among these are Ādurbād ī Mahraspandān, high-priest of Šābuhr II;⁴ his son Zardušt;⁵ and Wuzurgmihr ī Bōxtagān, minister of Xosrau I.⁶ The *andarz* attributed to the last-named have a preamble in unusually elaborate style, which may be of his own composing.⁷ (There is no reason to suppose that by the 6th century Middle Persian was not capable of complex rhythms in the hands of a sophisticated writer.) At least one Pahlavi collection of *andarz*, attributed to Ādurfarnbag ī Farroxxādān,⁸ must be post-Sasanian.

The gnomic style creates a uniformity, and it is hardly surprising that "wandering" *andarz* appear in more than one collection. The various collections differ, however, in the proportion of their components. Some are startlingly full of gnomes of advisability, others are almost wholly religious and ethical. Among the latter is the great series of *andarz* which constitutes Book VI of the *Dēnkard*. The first and longest set of these probably derives from the MP. translation of the *Bariš Nask*; other sets are attributed to named Sasanian sages (among them Ādurbād ī Mahraspandān). There are 5 main groups, arranged according to the opening phrase of the *andarz*; and within each group there is an attempt at arrangement by subject-matter. The orderliness of this collection is unusual, and may owe something to the compilers of the original Avestan text. Many of the *andarz*, here and in general, are trite and dull; but there are sporadic touches of imagination, and moral utterances of high order. For example, the Zoroastrian emphasis on

¹ In Dk. III.—The relative clarity of the *andarz* texts has led to their being much translated, and it is only possible to give a selection of references here.

² Ed. DHABHAR *Andarz-i Aoshnar-i Dānāk* (Bombay, 1913); on Ōšnar and the "Hōšang" book of Islamic tradition see HENNING *ZDMG* 1956, 75-6.

³ This, like many *andarz*-texts, is in the codex MK; ed. JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 55 ff.; transl. (with 4 others) by J. C. TARAPORE *Pahlavi Andarz-Namak* (Bombay, 1933).

⁴ More *andarz*-collections are attributed to Ādurbād than to anyone else. There is one in Dk. III and others in Dk. VI (see ZAEHNER *JRAS* 1940, 36 ff., *Zurvan* 407-8); one in the *Pahl. Riv. Dd.* LXII (DHABHAR, p. 193); and two in codex MK (JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 58-71, 144-53). The first of these two is transl., with notes, by Fr. MÜLLER Sb. KAW. *Wien* CXXXVI (1897), 1-25, the second by S. K. MEHERJI RANA (Bombay, 1930). Both are transl. by ZAEHNER *The Teachings of the Magi* (London, 1956), 101-16.

⁵ To him is ascribed the *Pandnāmāg i Zardušt*, also called *Čidag andarz i pōryōthēšān*, ed. JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 41-50; A. FREIMAN *WZKM* XX (1906), 149-66, 237-80; NYBERG *Hilfsbuch des Pehlevi*, 17-30; and M. F. KANGA, with transl. and notes (Bombay, 1960); transl. ZAEHNER op. cit. 20-28, and H. CORBIN *Poure Davoud Mem. Vol. II* 129-60 (q.v. for further references).

⁶ JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 85-101; see CHRISTENSEN *Acta Orientalia* VIII (1930), 81-128 (with references also to Islamic renderings of the *andarz* of Wuzurgmihr).

⁷ See HENNING *ZDMG* (1956), 77.

⁸ JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 79-80.

ritual purity (with avoidance of dead matter) has often been stressed as a barren element in this great religion; but the following *andarz* sets in perspective these merely physical demands: "Keep further from doing injury and harm to any than you would from the corpses of men; for the pollution and filth which comes to the body can more easily be washed away and cleansed than that which comes to the soul" (*az āzār ud bēš ī pad kasān dūrtar pahrēz ku az nasāy ī mardōhmān; ēe ālūdāgih ud rīmanīh ī ō tan rasēd šustan ud pāk kardan xwārtar šayēd ku ān ī ō ruwān rasēd* DkM. 581³⁻⁵). Not even in the *Dk.* collection are all the *andarz* concerned with religion, however; and it is evident that a number of them are simply the surviving representatives of a popular type of oral composition, which have become associated with religious works, and have thus chanced to survive. In course of time the less religious *andarz*, with all Zoroastrian elements excised, were incorporated in the Islamic *adab* literature, and lived on in a new sophistication and elegance.¹

Two general points have been made with regard to the *andarz*. One is that the fatalism characteristic of many stamps them as a product of the Zurvanite branch of the Zoroastrian church.² Fatalism is, however, typical of the *genre*. The sage, surveying realistically the human lot, sees small chance for man to be master of his own destiny. A fatalistic element is probably, therefore, part of the non-religious character of many of the *andarz*. The other point is that the constant counselling of prudence, the mean of action, marks a debt to Greece, and to Aristotelian philosophy.³ Again, however, prudence is in general recommended in hortatory gnomes, not only in Persia. Man's best course in a precarious existence, so the sages say, is to steer carefully, avoiding those extremes likely to hasten disaster. The philosophic content of such gnomes is moreover slight. Except in specifically religious utterances, it is the results of action rather than its causes which interest the Iranian sage. It is, however, conceivable that in selecting gnomes for written record the Zoroastrian priests were influenced by knowledge of the philosophy of the mean, whose practical applications to conduct were thus illustrated in simple fashion.

With religious gnomes, exhortation readily blends with exposition of

¹ See M. INOSTRANZEV, transl. by G. K. NARIMAN, *Iranian Influence on Moslem Literature* (Bombay, 1918); ZAEHNER *Zurvan* 408; HENNING *ZDMG* (1956), 73 ff.; MINOVI *Rev. de la Faculté des Lettres de l'Univ. de Téhéran* IV 2 (1957), 58 ff.; a doctoral thesis on the *andarz* literature, with special reference to this aspect, was presented in London by S. SHAKED in 1964.

² The nature and influence of Zurvanism has been much discussed in recent years; but this problem belongs to the theological rather than to the literary field.

³ See de MENASCE *Une Encyclopédie mazdéenne* 38 ff.

doctrine, and the apothegmatic style then necessarily yields to a simple narrative one. It is thus possible to regard the *Dādīstān ī Mēnōg ī Xrad*, "Judgments of the Spirit of Wisdom,"¹ as an extension of the religious *andarz*, with the embodiment also of a certain amount of antiquarian learning. In some respects this is a classic example of *andarz* literature. There is a preamble; the body of the work is in the form of question and answer; and many of the answers are expressed as gnomes. On the other hand, the questioner seeks (according to the preamble) to establish the truth of Zoroastrianism; he receives instruction from the Spirit of Wisdom itself; and the text is unusually long, with a large doctrinal element. The work is, accordingly, far from typical in its general character. There are several small indications of its Sasanian date, among them a reference to the Zoroastrian inquisition,² which accords closely with a passage in the *Letter of Tansar*, which belongs partly to the 6th century.³ The preamble too fits well with the age of Burzōē. No doubt these, and other, indications would suit some earlier Sasanian reigns as well; but on the assumption that the use of writing extended slowly, in the wake of the written Avesta, the *Mēnōg ī Xrad* may be assigned with some confidence to the reign of Xosrau I.⁴ It is perhaps an ecclesiastical counterpart to the political treatises of this period, which also appear to owe something to the *andarz* tradition.⁵

Another branch of wisdom-literature, general through the world, is the riddle. Middle Persian has a literary example in the *Mādiyān ī Jōišť ī Fryān*,⁶ in which is related the contest between Axt, a sorcerer, and the Zoroastrian Jōišť, who must answer the riddles propounded by Axt or lose his life. He resolves them all; and Axt, failing to answer his counter-riddles, dies instead. There is no internal evidence of date; but both Jōišť and Axt are mentioned in the Avesta, so that whatever the period

¹ See WEST *GIP* ii 107; to the works there mentioned may be added the edition of the Pahlavi text by P. SANJANA *The Dinā ī Mainū ī Khrat* (Bombay, 1895); and of the Pahlavi, Pazand and Sanskrit texts by T. D. ANKLESARIA *Dānāk-u Mainyō-i Khard* (Bombay, 1913). The Pazand version is given by ANTIA *Pāzend Texts* 273-334. On the title see BAILEY *Zor. Problems* 2 n. 3. A number of individual passages have been edited separately, notably by NYBERG *JA* 1929 i, 198 ff. and in *Hilfsbuch des Pehlevi*; and by ZAEHNER *Zurvan* (see index, p. 461).—The *Mēnōg ī Xrad* was apparently preserved in India, whence a copy seems to have been brought to Persia, perhaps in the 11th century. In India itself its Pazand and Sanskrit versions only have survived, together with later retranlations into Pahlavi of the Pazand text.

² MX. XV 22-25.

³ Ed. M. MINOVI (Tehran, 1936) p. 17.1 ff.; see DARMESTER *ZA* I 226 n. 2, and see further below.

⁴ This was WEST's tentative opinion (see his edition, x-xi), based on such passages as MX. I 18 (a reference to Mazdak?) and the whole of XV (on kingly power).

⁵ See below, p. pp. 60-61.

⁶ See WEST *GIP* ii 108.

of the written Middle Persian redaction, the kernel of the work is likely to be old.

Riddle-texts have the element of contest. Another "contest" work (also belonging to a well-known oral category) is the *Draxt ī asūrīg* ("The Babylonian Tree").¹ This text is a Middle Persian redaction of a Parthian original,² and is in verse.³ It concerns a contest over precedence between a date-palm and a goat; and is full of difficulties, due to the dialect-mixture, verse-form, unusual vocabulary and a riddling element. As well as being a contest-work, this is also incidentally a catalogue-poem, listing the qualities of tree and animal. It belongs, therefore, to wisdom-literature, being intended both to sharpen the wits and to give instruction.

6. NON-DIDACTIC POETRY

The works so far considered were evidently transmitted by priests, the scholars and teachers of their age. Non-didactic poetry was created by the minstrel, who played an important part in Sasanian society: "entertainer of king and commoner . . . present at the graveside and at the feast; eulogist, satirist, story-teller, musician; recorder of past achievements and commentator of his own times."⁴ The minstrel-poetry was sung, usually (if not invariably) to an instrument; and minstrels of the first rank, such as the great Bārbad (court-minstrel of Xosrau II) were composers of both words and music, and by the beauty of their minstrelsy exerted great influence. In late Sasanian times the king's minstrel was numbered among the four chief men surrounding the throne. Poetry for entertainment was also cultivated by women and boys of rank, and poetry was used spontaneously and generally to express emotion.

It was possibly in part its close association with music which kept poetry unwritten until well after the Sasanian period; and, the music lost, it may never be possible wholly to appreciate Middle Persian versification. A key to its principles, however, has been provided in this century by the Manichean hymns.⁵ In these the verse is governed by

¹ Ed. JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 109-14 and UNVALA *BSOS* II iv (1923) 637-78 (q.v., p. 638, for references on "Rangstreit"-literature).

² See BARTHOLOMAE *Zur Kenntniss d. mitteliranischen Mundarten* IV (1922) 23 f. The Parthian original must have been unwritten, and the Middle Persian rendering probably also remained in oral transmission until after the Arab conquest. Mixtures of dialect-forms such as the text shows can be paralleled in the borrowings of texts between related languages in known oral literatures.

³ This was discovered by BENVENISTE, see *JA* 1930 ii 193 ff.; the text was the first poem to be recognized in the Pahlavi MSS. On the versification see further HENNING *BSOAS* XIII 3 (1950), 641 ff. For some additional notes on the text see G. BOLOGNESI *RSO* XXVIII (1953), 174 ff.

⁴ *JRAS* 1957, 18 (q.v., pp. 10-45, for a detailed study of Iranian minstrelsy).

⁵ See HENNING *Trans. Phil. Soc.*, London (1942), 51-56; BOYCE *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian* (Oxford, 1954), 45-59.

stress, not quantity; and in each hymn the number of unstressed syllables varies, within limits, from line to line. There is a variety of metres (whose rules are not yet fully understood); but rhyme is lacking. The metrical principles deduced from these hymns apply also to the poems in the Pahlavi books,¹ from which it appears that Sasanian poetry in general was composed in this convention, which is one of high antiquity. After the Arab conquest this versification gradually yielded to a new one, based on Arabic models—rhymed and quantitative, and written down by the composer. As this slowly gained ground, the minstrel-poems, still largely unrecorded, were either refashioned, or fell into neglect. Only a few short pieces survive in the oldest Persian books,² and even these are influenced by the new convention of rhyme. The process was very slow, however, and minstrel-poems were still sung in the 11th century.

Only one category of Sasanian poetry, the narrative poem, survives both in its own right and as an element to be traced in the later literature. This is largely because one epic cycle, celebrating the Kayanians, was linked with religious history. Its stories appear to have been little known in Pars at the beginning of the Sasanian era, and the Persian minstrels evidently acquired them from Parthian singers, in the north-east. There they had become interwoven with tales of Parthian warriors and Saka heroes,³ a process which probably took place unconsciously towards the end of a long period of oral transmission.⁴ Of this cycle only one fragment survives in its original verse-form, namely the *Ayādgār ī Zarērān* ("Memorial of Zarēr").⁵ This tells of the battle for the faith between Wištāsp and the pagan Xyōns, in which his brother Zarēr perished. The fragment was evidently written down (presumably after the Arab conquest)⁶ because of its religious interest; but apart from stereotyped allusions to the Mazdayasnian faith, it is entirely secular in spirit, and in style is characterised by the fixed epithets, hyperboles and repetitions of oral epic. It has clearly lost in being written down, and has suffered

¹ See HENNING *BSOAS* XIII i (1950), 641-8.

² See U. M. DAUDPOTA in *J. J. Modi Mem. Vol.* (Bombay, 1930), 341-51; HENNING in *Handbuch* I, IV i 87 n. 1.

³ See NÖLDEKE *Das iranische Nationalepos*, IIte Auflage (Leipzig, 1920), 7-9; J. MARKWART *Caucasica* VIII (1931), 78-113.

⁴ See *Serta Cantabrigiensia*, F. Steiner Verlag (Mainz, 1954), 49-51; *BSOAS* XVII 3 (1955), 473-4.

⁵ Ed. JAMASP-ASANA *Pahl. Texts*, 1-16; transcribed and translated by A. PAGLIARO *Il testo pahlavico Ayātkār-i-Zarērān* (Rome, 1925).

⁶ As NÖLDEKE has pointed out (op. cit., 6) the war against the Xyōns, which in Ṭabari and the *Šāhnāme* is long-drawn-out, is foreshortened in the *Ayādgār* to a single episode. This abbreviation probably took place in oral transmission, continued for centuries after the compilation of the *Book of Kings*.

corruptions through careless copying; but in it can be heard the authentic ring of the old poetry. Similarities in style show how much Firdausi owed to the old epic tradition, still living, without doubt, in his day.

Another narrative poem, *Wiš u Rāmīn*, is also recast, as it happens, from a Parthian original.¹ This recounts, at length and with a wealth of warlike and romantic detail, the love of the two persons from whom it is named. The minstrel-poem was written down in Pahlavi script some time after the Arab conquest, in a version compiled by "6 wise men". The poem evidently continued in oral currency for generations afterwards; and the written version was still used for the study of Pahlavi in the 11th century. It then attracted the attention of Gurgani, who made of it a new poem.² A Georgian version also exists. Stylistically the minstrel-poem appears to have had much in common with the epic; but the material belongs to a later age, probably the first century of the Christian era.

7. HISTORICAL WRITING

Middle Persian works are necessarily largely traditional. An oral literature is static compared with a written one, the scope for innovation being small when each generation has to memorise as well as to create. As the use of writing spread, however, the Sasanians embarked on new ventures, notably in the field of history. Traditional learning furnished many materials for writing history. There existed evidently genealogies, brief chronicles, legends about the origin of different Iranian peoples, catalogues of battles and great disasters, lists of place-names and river-names (with speculation about their origin and local events attaching to them), traditions concerning festivals and customs—in short, a great mass of antiquarian learning, some of which is preserved in the surviving Zoroastrian books. In the prophetic works, moreover, was embodied already a stylised history of the world. For generations, evidently, the Iranians had sought to impose patterns upon the confusion of events and the multiplicity of world-phenomena. With the development of writing they obtained the tool necessary for a more elaborate synthesis. The result was the composition, during the late Sasanian period, of the famous *Xwadāy Nāmag* "Book of Kings". This great chronicle survives mainly in

¹ See V. MINORSKY *BSOAS* XI (1946), 741-64, XII (1947), 20-5, XVI (1954), 91-2; HENNING *Asia Major* n.s. II (1952), 178 n. 2.

² Ed. MINOVI, Tehran, 1935. The above information comes from Gurgani's preface to his poem, MINOVI's ed., 26-7; see further *JRAS* (1957), 36-7.

Arabic derivatives, and, less directly, in the *Šāhnāme*.¹ It is impossible from these to judge it stylistically, but together they probably give an excellent idea of its content. Naturally in these Muslim redactions the Zoroastrian element is reduced to a minimum; but it can hardly be doubted that the original was the work of priests.² In it the reigning dynasty is glorified, and the history of Iran set out through the succession of her kings; but dynasties and events are shaped on a Zoroastrian pattern. The focal point is the life of the prophet. To honour the first champion of the faith, Wištāspa, his dynasty, the Kayanian, had been linked by descent to that of the Pišdadian, one artificially composed of gods, who were represented as culture-heroes and early kings (the linking of these "dynasties" was pre-Sasanian, and provided the framework for the Avestan interpretation of world-history). Now the fame of the Kayanians was used in turn to enhance that of the house of Sasan, their supposed descendants. The truer forerunners (geographically) of the Sasanians, the Achaemenians, exist in the chronicle only to provide, with the first and last Darius, an artificial link between these two dynasties.³ The chronological framework also is Zoroastrian; and it was the exigencies of the Zoroastrian "world-year" which obliged the compilers to reduce by almost half the epoch of the Arsacids,⁴ of whom in any case they had but scanty knowledge (based on confusing king-lists and brief oral chronicles).⁵ Evidently as a historian, no less than as a scientist, the priestly scholar was sometimes trammelled by dogma.

The Arsacids play nevertheless a vigorous, if unacknowledged, part in the chronicle; for the priests, to enrich the bare sequence of royal successions, evidently drew for the early period on the Kayanian minstrel

¹ Firdausi's *Šāhnāme* (and also Tha'alibi's *Ghurur aḥbār mulūk al-furs*) derives from a work which seems to have been no more than based on the chronicle (see NÖLDEKE, op. cit., 17 ff.). For the older preface to the *Šāhnāme* (with references to some of the literature since NÖLDEKE) see MINORSKY in *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida* (Rome, 1956), 159-79.

² Through the *Xwadāy Nāmag* a Persian national tradition was created; but to call it the representative of such a tradition is misleading, although clearly there is a valid distinction to be drawn between it, a composite work fashioned partly for secular reasons, and the purely ecclesiastic tradition of the Avesta and Zand. See particularly CHRISTENSEN in *Les Kayanides* and *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, *Conférences Ratanbai Katrak* (Paris, 1936).

³ Artaxerxes Longomanus can hardly be said to figure in the epic, since his individuality is submerged in that of Wāhman, grandson of Wištāspa. Knowledge of him appears to have been derived from a Syriac source (see NÖLDEKE op. cit., 13). It is not to be supposed, however, that there was any deliberate suppression of Achaemenian material by the priests. Probably no chronicles or king-lists survived from that period, to which to attach such traditions as were still extant. Had organised information existed, the priestly compilers would undoubtedly have felt obliged to accommodate it somehow in their scheme of history. Their conscientiousness in this respect is shown by their inclusion, however summary, of the Arsacid dynasty.

⁴ See H. LEWY *JAOS* LXIV (1944), 197-214; TAGIZADEH *JRAS* (1947), 33-40.

⁵ See H. LEWY, op. cit.

epic.¹ They had, however, no criteria of criticism by which to disentangle the stories in these minstrel-poems; and so the Saka Rustam and forgotten Arsacid princes—Frahād, Gōdarz and the rest—entered the chronicle in Kayanian company.

The compilers of the *Xwadāy Nāmag* used their epic sources well, and the fire and imagination in these make the Kayanian period the most vivid and remarkable in the chronicle. They drew also on wisdom-literature, providing each king with an enthronement-speech in the *andarz* tradition, and thus imparting, even to the era of barbarism, a moral element. The strain of resignation already noted in the *andarz* fuses readily with the epic feeling for the evanescence of worldly glory; and there may also be an element of Zurvanite fatalism in the compound.² Doubtless in the *Xwadāy Nāmag* itself the certainties of the hereafter were stressed as a corollary to earthly vicissitudes; but in the Muslim redactions such religious consolations are little emphasized.

The compilers further used written foreign sources where such were available, notably a Syriac version of the *Alexander-Romance*.³ The account which this gave of Alexander was at odds with Zoroastrian convictions, but it was nevertheless incorporated, and the discrepancies allowed to stand. Heirs to an age-old oral tradition, with its tendency to conserve rather than to question, the authors of the chronicle had neither the tools nor the training for a critical examination of sources. They aimed, not at testing and rejecting, but at giving coherence to a mass of material connected with a chosen sequence of events. Everything which seemed relevant was included. Their intellectual achievement lies in the assembling of material; in the order and clarity they imposed on heterogeneous—and often basically unrelated—matter; and (for the events of their own epoch) in a growing feeling for historical narrative. They not only provided the Sasanian kings with a long ancestry, but Persia with a history on the grand scale. On this foundation Muslim historiography was largely based.

In the prose work, compounded from Pahlavi materials, from which the *Šāhnāme* derives, two pre-Sasanian legends of genuinely Persian character were evidently incorporated. One is the story of Zariadres and Odati, included apparently because of a confusion between Zaria-

¹ This appears to have taken place at about the mid-5th century, see Nöldeke op. cit., 5; on the use of the epic material see further the references given above, p. 56, n. 4.

² See H. Ringgren *Fatalism in Persian Epics* (Uppsala, 1952). There is at least one explicitly Zurvanite passage remaining in the *Šāhnāme*, see I. F. Blue in *Indo-Iranian Studies . . . in honour of . . . P. Sanjana* (London, 1925), 61-2; Zaehtner *Zurvan* 444-46.

³ See Nöldeke op. cit., 12.

dres and the Kayanian Zarēr;¹ the other a romantic account of Ardašir I, which replaces the more factual version of the official chronicle. Fortunately the Pahlavi original of this survives, under the title *Kārnāmag ī Ardašir* ("Book of the Deeds of Ardašir").² This is a short prose work, simple in style, probably written in Pars towards the end of the Sasanian period.³ It too was evidently the work of priests,⁴ and a comparison of it with Firdausi's rendering shows how effectively Zoroastrian elements were obliterated in the Muslim redaction. The *Kārnāmag* contains some historical details; but its generally romantic character has been explained as due to contamination with legends of Cyrus the Great, still current then in Pars.⁵

The *Kārnāmag* was not the only prose work devoted to what was an episode in the chronicle. Ibn an-Nadīm lists,⁶ for example, separate works on Xosrau I, Wahrām Čōbīn,⁷ Xosrau II, and Rustam and Isfandiyār. These evidently also all belong to the later Sasanian period; but whether they were sources for the *Xwadāy Nāmag*, or derived from it, or were wholly independent, there is little means of knowing. The *Xwadāy Nāmag* itself brought the history of the Sasanians down to the death of Yazdegird III. After the Arab conquest a number of separate works were written, dealing with the war and local campaigns.⁸

8. POLITICAL TREATISES

From the court of Xosrau I emanated two political treatises, which survive only in Arabic and Persian translations. These are the "Testament of Ardašir"⁹ and the "Letter of Tansar."¹⁰ As their names show,

¹ See BSOAS XVII 3 (1955), 463 ff.

² This is preserved in the codex MK. It has been ed. and transl. by D. P. SANJANA (Bombay, 1896), K. A. NOSHERWAN (Bombay, 1896) and E. K. ANTIA (Bombay, 1900); and was earlier transl., with notes, by NÖLDEKE *Bezenbergers Beiträge* IV (1878), 22-69; see also Fr. MÜLLER Sb. KAW Wien, CXXXVI (1897), VI. Ch. I-III have been re-edited by NYBERG in his *Hilfsbuch des Pehlevi*; and the text has been published in Persian transcription, with notes (together with the *Zand ī Wahman Yašt*) by SADEQ HEDAYAT, Tehran 1944.

³ See NÖLDEKE op. cit., 23 ff.; it seems likely, however, that it survives in a later redaction, since the language is a very late Middle Persian.

⁴ *Ibid.*, 27-8.

⁵ A. v. GUTSCHMID ZDMG XXXIV (1880), 585-7 = *Kleine Schriften* III 133 ff.

⁶ *Fihrist*, ed. G. FLÜGEL, 305.4 ff.; see CHRISTENSEN *Les gestes des rois* 57 ff.

⁷ See CHRISTENSEN *Romanen om Bahrām Tchōbīn* (Copenhagen, 1907).

⁸ *Fihrist*, loc. cit.

⁹ Selections from this treatise survive in a number of Arabic works, and in the *Šāhnāme* (see CHRISTENSEN *Les gestes des rois* 90 ff.). The longest extant version is that given by Ibn Miskawaih in his *Tajārib al-Umam*, published in facsimile in the *Gibb Mem. Series* Vol. VII, 1 (1909) pp. 99 ff., and printed by DEHKHODA *Aṃṣal va Hikam* III, 1615 ff.

¹⁰ This survives in Ibn Isfandiyār's 13th-century Persian translation from the Arabic of Ibn Muqaffa'. It has been ed. by DARMESTETER *JA* 1894, 185-250, 502-55; by MINOVI, (Tehran, 1932);

both were attributed, for greater prestige, to the first reign of the dynasty, and they evidently contain a core of matter transmitted from that period.¹ Both are whole-heartedly Machiavellian. All things are justified in the interests of authority and order. Church and throne are twins, linked in aims and activity, and subjects should submit to their benevolent yoke. Passages which justify bloodshed, or the king's caprice (exercised to prevent in his subjects too dangerous a self-assurance) make chill reading; but both works contain much of interest for Sasanian society. They resemble one another closely; but the "Letter of Tansar" has been made more palatable by the insertion of two Indian fables.² The Persian and Arabic translations are clearly much transformed in style, so that it is impossible to know the character of the originals. In both, however, the *andarz* tradition is in evidence.

9. LAW-BOOKS

It was a Sasanian tenet that even as church and crown were joined together, so religion and the law were indissolubly linked. The judges and lawyers of Sasanian Persia were priests, and for this reason many of the surviving seals (for affixing to documents) are priestly ones. In late Sasanian times there must have existed numerous works on law, for even in the 9th century Manuščihr writes of consulting "many law-books" (*was dādistān-nāmag*).³ Only one survives, however, and that in a single, mutilated MS. This is the *Mādayān ī Hazār Dādistān* ("Book of a Thousand Judgments").⁴ This lengthy work appears to have been

and by A. IQBAL in his edition of the *Ta'rix-i Ta'baristān* (Tehran, 1942). On the 6th-century dating see CHRISTENSEN *L'Empire des Sassanides* (Copenhagen, 1907), 111-12; MINOVI, preface to his edition.

¹ See the introduction to an English translation of the *Letter of Tansar* by the present writer, *Rome Oriental Series, Literary and Historical Texts from Iran I*, 1967.

² See *Asia Major* n.s. V i (1955), 50 ff.

³ Dd. Purs. LVI, ed. DHABHAR *The Persian Rivāyats*, p. 184, transl. p. 188. On the Christian Persian law-books see E. SACHAU *Syrische Rechtsbücher* III (Berlin, 1914).

⁴ The unique MS. was at some time split into two. The first 55 folios (which were disarranged) were published in facsimile by J. J. MODI *Mādigān-i Hazār Dādistān* (Bombay, 1901). The remaining folios, numbered 74-91 (in proper order) were published in facsimile by T. D. ANKLESARIA (with an intro. by MODI) *The Social Code of the Parsees in Sasanian Times or the Mādigān-i-Hazār Dādistān II* (Bombay, 1912). There is a translation by S. J. BULSARA *The Laws of the Ancient Persians* (Bombay, 1937). The work has been extensively studied and commented on by BARTHOLOMAE, notably in 5 papers "Zum sasanidischen Recht" I-V in *Sb. Heidelberger AW.*, 1918-1923 (q.v., 1918, p. 3 for references to earlier papers); *Die Frau im sasanidischen Recht* (Heidelberg, 1924). BARTHOLOMAE maintained that the work defied complete and adequate translation. For other papers on this text see A. PAGLIARO *RSO* XV (1935), 275-315; XXIII (1948), 52-68; N. FIGULEVSKAYA in *Papers presented by the Soviet Delegation at the XXIII International Congress of Orientalists*, 1954 (Section Iranian, Armenian and Central Asian Studies); J. DE MENASCE in *Indo-Iranica, Mélanges présentés à G. Morgenstierne*, (Wiesbaden, 1964), 149-54, *Dr. J. M. Unvala Memorial Volume* (Bombay, 1964), 6-11 and *Feux et fondations pieuses dans le droit sassanide* (Paris, 1964);

compiled by one Farroxmard ī Wahrām, possibly in the reign of Xosrau II, the last Sasanian sovereign named in it. It is wholly Sasanian in character, and in it are cited other law-books and many individual commentators (including authorities quoted in the Zand).¹ As its title implies, the work embodies case-history (actual or hypothetical) rather than a systematic legal code. The judgments given are in the main concerned with civil laws, affecting marriage, inheritance, property, rents, trade etc., which could still be observed by the Zoroastrian community under Islam. The technical nature of its contents, the state of the MS., and the usual careless copying make the work very difficult to interpret.

A specimen of a marriage-contract (*paymān ī zan grifan*), dated A. Y. 627 (=1278 A.C.), is preserved in the codex MK.²

10. SHORT DIDACTIC PROSE-WORKS

A number of short miscellaneous treatises survive, mostly in the codex MK. Some are traditional, others deal with contemporary matters. One, a representative of the old oral category of place-name catalogues (cf. GBd. 80¹, *ayādgārīhā ī šahrīhā*), is the *Šahristānīhā ī Ērān*,³ in which are enumerated the chief cities of Iran and the legends attaching to them. This treatise was probably first written down in the 9th century, after the time of the Caliph al-Mansur; but it contains good old traditions, with the usual mingling of predominantly Kayanian and Sasanian elements. The work reflects the interpretation of history given in the *Xwadāy Nāmag*, but with the small modifications of its longer oral transmission.⁴

A work of somewhat similar character, the short *Abdīh ud sahiḡih ī Sagistān* ("Wonders and remarkable features of Seistan")⁵ recounts the

BOYCE, BSOAS XXXI i and ii (1968). An edition of the whole text is in preparation by A. PERIKHANIAN in Leningrad.

¹ See DARMESTER in the intro. to ANKLESARIA's edition, pp. 10-11. DARMESTER and WEST both saw in a certain Juwānjam, cited several times, the 9th-century father of Manuščihr and Zādspram; but nothing else appears to bear out such a late dating for the work.

² JAMASP-ASANA Pahl. Texts 141-3, transl. ibid. 47-9; see TAVADIA *Die m.-p. Sprache u. Lit.*, 108-09. Transcribed with Russian translation and notes by A. PERIKHANIAN in *Sovetskaja Etnografija*, 1960, no. 5, 67-75; see further A. PERIKHANIAN and D. N. MACKENZIE in the K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Mem. Volume (Bombay, in the press).

³ JAMASP-ASANA Pahl. Texts 18-24; text, transl. and commentary by MARKWART pub. by MESSINA *A Catalogue of the Provincial Capitals of Ērānshahr* (Rome, 1931), q.v., p. 5, for other publications. On §§ 2-5 see further S. KIYA in *Majalle-yi Dāniškade-yi Adabiyyāt, Tehran*, II 3 (1334/1955), 47-9.

⁴ See MARKWART, op. cit., 6.

⁵ JAMASP-ASANA Pahl. Texts 25-6; transl. by MODI (with *Ayādgār ī Zarērān* and *Šahristānīhā ī Ērān*), Bombay, 1899. WEST's transcription with translation was published posthumously by E. W. JACKSON in *JAOS* 36, 1916, 115-21.

natural features and traditions which made Seistan pre-eminent. Among these is claimed the oral preservation of the Avesta after Alexander's conquest. The text is corrupt, and bears no indication of date; but it has the distinction of being the only Pahlavi text composed in a province which demonstrably is not Pars.

Another catalogue-work is the *Māh ī Frawardīn rōz ī Hordad*,¹ in which are enumerated the great events which have taken place, or will take place, on the 6th day of the 1st month, from the creation of Gayōmard to the resurrection. This text appears to have been written in the reign of Xosrau II, although it certainly embodies much older priestly speculations.

Two of the treatises are wholly Sasanian in matter. One, the *Wizārišn ī Čatrang*,² describes how the game of chess was sent from India to Xosrau I, as a test for Iranian wits; and how the wise Wuzurgmihr both solved it and invented as a counter-challenge that of *Nēw-Ardašīr* (*nard*). This game is interpreted as having an elaborate religious symbolism. The other treatise, *Xosrau ud Rēdag* ("Xosrau and the Page"),³ is also set in the reign of Xosrau I, and may well have been actually written at that time. It tells how a boy of family presents himself, an orphan, to the king, describes his own lineage and training, and asks to be put to the test. The king sets him a series of questions, on what is best in food, wines, music, scents, flowers, women, horses etc. The page's answers create vividly a world of courtly luxury and the refinements of sensual delight. Nevertheless there is reason to regard this work also as of priestly redaction. In genre it belongs essentially to the wisdom-literature: there is the theme of trial by knowledge, and instruction is conveyed in every answer. There are, moreover, some overt priestly touches. The boy's mother is of priestly family; he has learned the Avesta and Zand by heart; and when asked finally if he himself greatly desires material things, he answers that his sole wish is for 1000 good deeds, such

¹ JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 102-08; transl. by E. BLOCHET in *Revue archéologique* (Paris, 1895), 17-22; K. J. JAMASP-ASA in *K.R. Cama Mem. Vol.* (Bombay, 1900), 122-29.

² JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 115-20 (q.v., p. 40, for an earlier publication); transcribed and transl. by C. SALEMANN *Bull. de l'Ac. imp. des sciences de St. Pétersbourg* (1887), 427 ff.; transl. by TARAPORE *Vijārišn ī Chatrang* (Bombay, 1932). On the historical background see further MARQUART and DE GROOT *Festschrift E. Sachau* (Berlin, 1915), 257; O. HANSEN in a publication presented to XIX Congr. intern. degli Orientalisti (Rome, 1935); general notes by A. PAGLIARO *RSO XVIII* (1940), 328-40, and *Miscellanea G. Galbiati III* (Milan, 1951), 97-110. The treatise was embodied in the source used by Firdausi and Tha'alibi.

³ JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 27-38; J. M. UNVALA "Der Pahlavi-Text "Der König Husrau und sein Knabe"" Wien (1917) [also in French and English versions]. The text appears in Tha'alibi. M. NAVABI, who studied the text with W. B. HENNING, has published notes on it in the *Našriyyah-i Dāniškade-yi Adabiyāt*, Tabriz, VII i, 97-112.

as the king has performed.—Added to the main text (which is difficult because of its abundance of rare words) is a trite little story of how the page subsequently accomplished a routine heroic feat in subduing two lions. This is evidently a later vulgarisation.

Three short texts, probably all post-Sasanian, are purely practical in content. One is a little Pazand work on the *xwēškārīh ī rēdagān* ('duties of boys'),¹ containing simple precepts for schoolboys. Another is a brief manual on letter-writing (*nāmag-nibēsišnih*),² and the third contains a specimen after-dinner speech.³ Ibn an-Nadīm lists other practical manuals on such subjects as polo and falconry.⁴

II. GLOSSARIES

The Sasanians made, it seems, no dictionaries or grammars of their language; but there exists a glossary of Avestan words and their Middle Persian equivalents (*Frahang ī oīm-ēwag*),⁵ based on the Zand, from which citations are made. In this there is an attempt at defining grammatical categories. A fragment survives of a glossary of Aramaic terms in Pahlavi, with their Middle Persian equivalents,⁶ which belongs probably to the 9th or 10th century. A later work of this nature, the *Frahang ī pahlawīg*,⁷ includes some archaic Iranian words and their commoner synonyms. In it the ideograms are often corruptly or carelessly written, and artificial forms also occur.

12. PROSE WORKS OF ENTERTAINMENT

Among later Sasanian translations of foreign books were prose works of entertainment. One was the Hellenistic romance later known as *Wāmiq wa 'Adhrā*,⁸ said to have been dedicated in translation to Xosrau

¹ DARMESTETER *JA* 1889, 355 ff.; ANTIA *Pazand Texts*, 73 ff.; JUNKER *Sb. Heidelberger AW.*, 1912, Abh. 15; FREIMAN *Dastur Hoshang Mem. Vol.*, 482 ff.

² JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 132-40; transcribed and transl. by ZAEHNER *BSOS IX* 1 (1937), 93-109.

³ JAMASP-ASANA *Pahl. Texts* 155-59; TAVADIA *J. of the K.R. Cama Oriental Inst.* XXIX (1935), 1-99.

⁴ *Fihrist* ed. FLÜGEL, 314. 21-22, 315. 16.

⁵ See WEST *GIP* ii, 87; also ed. by C. SALEMANN in *Travaux de la 3e session du congrès international des orientalistes*, St Pétersbourg 1876, II, 493-591; subsequently ed. by H. REICHELT *Der Frahang ī oīm* (Wien, 1900) and in *WZKM XIV* (1900), 177-213, and *XV* (1901), 117-186.

⁶ See BARR *BSOS VIII* (1936) 391-403.

⁷ Ed. JUNKER *The Frahang ī Pahlavik* (Heidelberg, 1912); see further B. GEIGER *WZKM XXV* (1912), 294-306; SCHAEFER *Iranische Beiträge* I, 225-54; E. EBELING *Mitteil. d. Altorientalischen Ges.*, Leipzig, XIV i (1941); JUNKER *Das Frahang ī Pahlavik in zeichengemässer Anordnung* (Leipzig, 1955).

⁸ See M. SHAFI *Proceedings of the XXIIIrd International Congress of Orientalists* (Cambridge, 1954), 160-1.

I. From India came such works as the *Tūtī Nāmag*, *Sindbād Nāmag*, *Balahvar ud Būdāsaf*¹ and *Kalīlag ud Dimnag*. The last-named derived from the *Pančatantra*, and according to its preface² (preserved in the translation of Ibn Muqaffa³) was rendered into Persian by Burzōē, a physician of the time of Xosrau. There were also separate short stories such as the two in the *Letter of Tansar*. The Indian tales came evidently from more than one source, some perhaps directly from Buddhist communities in the north-east,³ others through Manichaean intermediaries.⁴ They are characterised by being told avowedly for some moral purpose, or being set in an edifying framework.

Persia herself had an oral tradition of story-telling. "The professional story-teller . . . had his place at court, and the richness of his repertoire is implied by the fact that he was forbidden ever to repeat himself, unless at the king's command."⁵ Probably for a long time the short story was considered unworthy of being written down; but, under the stimulus perhaps of these foreign works, collections of tales were made. Their exact nature is unknown. The most famous is the *Hazār Afsān* ("Thousand Tales"), said to be the origin of the "Thousand and One Nights"; but Ibn an-Nadīm says that he saw the Persian book more than once, and found it a collection of tedious traditions only.⁶ Possibly the dignity attaching to the written word led to a certain restraint in the writing of indigenous short stories during the Sasanian period.

13. THE MS.-TRADITION

The Zoroastrian MS.-tradition is relatively late. A colophon exists belonging to a MS. copied in 1020 A.C.; but the MS. (K 43) in which it is preserved was itself written in the 16th century. The oldest extant MSS. belong to the 14th century.⁷ The Indian MS.-tradition depends on the Iranian one, MSS. having been brought to India from Iran from the 13th century onwards;⁸ but a few works (including the *Škand-Gumānīg Wizār*) were preserved (in Pazand version) only by the Parsis. There

¹ See D. M. LANG *BSOAS* XX (1957) 389 ff., and *The Wisdom of Balahvar, a Christian legend of the Buddha* (London, 1957).

² See NÖLDEKE *Burzōēs Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna, übersetzt und erläutert* (*Schriften d. Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, 12), 1912.

³ See *Asia Major* n.s. V i (1955), 53 ff.

⁴ See W. BANG *Le Muséon* XLIV (1931), 1-36; HENNING *BSOAS* XI (1945), 465-87.

⁵ See *JRAS* (1957), 34.

⁶ *Fihrist* ed. FLÜGEL 304.19; see v. HAMMER-PURGSTALL *JA* 1839, 171-6.

⁷ On colophons, palaeography etc. see particularly BARTHOLOMAE *Die Zend Handschriften, UNVALA Colophons*.

⁸ See WEST *GIP* ii 80.

seems to have been a break in continuity of the Pahlavi tradition in India;¹ but from the 14th century onwards Indian copyists were again active, although a number of important works did not reach their country till the 18th and 19th centuries. A few trifling orthographic divergences characterise the Indian MSS. The standards of copying in both countries were in the main low, carelessness aggravating the difficulties of a dead language and ambiguous script.

The problems presented by both were and are considerable. The Manichaean texts provide help, in that they have preserved the Middle Persian of the early Sasanian period, in an orthography which gives a clear indication of most of the sounds. From them it appears that the orthography of the Phl. books represents in the main a pre-Sasanian stage of the language, but that syntax and vocabulary are in general that of late Middle Persian. Manichaean MP. is the language of Pars. The MP. of the Zoroastrian books is a literary *koine*, merging into Persian, with many northern forms mingling with those of the south. Since Persian was known to the copyists, there was naturally an unconscious temptation for them to modernise syntax and spellings still further, especially where the older forms of words had usually been ideogramatically represented. This unintentional modernisation was joined with some deliberate but misguided attempts at archaising, and the two processes produced bastard forms which never existed in the spoken tongue. Thus the language of the Phl. books, like so much of their contents, is a tangled web of ancient and modern, of authentic and speculative. It is preserved, moreover, in a script so ambiguous that, for instance, such different words as *xānag* and *āhōg* look exactly alike, and one stroke alone distinguishes *wistāxxw* from *gētīgān*. A misreading, or the faulty transposition of an ideogram by a copyist, and the sense becomes distorted. Fortunately in this century not only has the Manichaean material greatly enlarged knowledge of Middle Persian, but the discovery of more Phl. inscriptions, and of older documents written in a less cursive form of the script, has helped to resolve many of the difficulties of the MS.-tradition; but much editing and re-editing remains to be done.²

¹ See TAVADIA *ZDMG* 98 (1944), 303 ff.

² The short *Vaēṣa Nask* has only recently been edited for the first time by F. M. KOTWAL (Bombay, 1966), who has shown this particular work to be a 18th-century forgery. Other unedited texts are still to be found in the libraries of Navsari and Bombay.

NOTE: This article was sent to press in 1958. Bibliographical additions to the notes have been made up to April 1967.

THE MANICHAEAN LITERATURE IN MIDDLE IRANIAN

BY

MARY BOYCE

I. INTRODUCTORY

Three factors separate the Manichaean texts from other Middle Iranian writings. One is script. The Manichaean books were all written in a variant of the Palmyrenean script, familiar to Mani at his birthplace near Babylon, which was applied by him to Middle Persian and subsequently used for other Iranian languages.¹ This script is a clear and elegant one; and with it the Iranian Manichaeans evolved an excellent scribal tradition. A second factor is that of content. Although the Manichaean MSS., like the Zoroastrian ones, contain some general matter, the proportion is in their case minute. In the main they are strictly religious; and the Manichaean religion, although preached by a prophet of Iranian blood, had Semitic and Graeco-Semitic elements, which give it in some respects a foreign character, both in doctrine and literary forms.

The third factor is that of date of discovery, and nature of the material. The Manichaean writings were first discovered in the early decades of this century, among the sand-buried ruins of monasteries in the Turfan basin, in Chinese Turkestan.² The MSS. were of various kinds—the bound book, the scroll and the Indian-type *poṭhi*; and were made of leather, silk or (mostly) of excellent paper, written with fine ink and often beautifully illuminated. Part of one tiny MS. survives almost undamaged (M 80r a); but otherwise all the MSS. have been reduced to fragments, probably largely through the zeal of Muslim conquerors,

¹ See HENNING *Handbuch* I, IV 1 73, with references.

² Most of the material was discovered by 4 German expeditions sent out in 1902-3, 1904-5, 1905-7 and 1913-14 by the Museum für Völkerkunde, Berlin. The larger part of it is now in the Institut für Orientforschung, Berlin; and about a fourth part in the Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. A small number of fragments discovered by Russian archaeologists is in Leningrad; and a few others were found by Japanese and Chinese expeditions. There is one small fragment in the Bibliothèque Nationale, Paris (see HENNING *BSOAS* XI 4 (1946) 713 n. 6), and some half-dozen in the British Museum. The fragments in Man. script found by the German expeditions have been catalogued in *A Catalogue of the Iranian MSS. in Manichean Script in the German Turfan Collection* (Berlin, 1960), and a bibliography is given there, pp. V-VI.

during the 10th-14th centuries.¹ There are a number of almost perfect MS.-sheets; but many of the pieces are not only torn and irregular, but also scorched, stained by water, worm-eaten or otherwise damaged. The loss involved is great, and not only for theological studies. The Manichaean remains include the oldest *written* literary works, apart from inscriptions, in the Persian language; and these are in a script which (unlike Pahlavi) provides clear evidence for vocabulary and pronunciation.² Even in fragments, therefore, these writings are of the greatest value for Iranian studies.

The Turfan discoveries include Manichaean texts in three well-known Middle Iranian languages, namely Middle Persian, Parthian³ and Sogdian.⁴ The last was the local language, the two former were church-languages in Central Asia. There is one small fragment in Bactrian. For writing Sogdian, the Sogdian script—an adaptation, like Pahlavi, of the Achaemenian chancery script—was sometimes used. Among the texts in Manichaean script are some in New Persian.⁵

Publication of the Manichaean material began in 1904, with the pioneer work of F.W.K. MÜLLER; and was carried on largely by C. SALEMANN and the pupils of F. C. ANDREAS, namely W. LENTZ and W. B. HENNING. Latterly HENNING has been chiefly responsible for publication.⁶ For various reasons a considerable amount of material remains unpublished. Studies of the MPers. and Parth. verb have been made by HENNING⁷ and A. GHILAIN,⁸ and a *Grammar of Manichean Sogdian* has been written by I. GERSHEVITCH,⁹ but no general revision of MPers. grammar has been undertaken in the light of the Turfan material. The collection suffered minor damage at the end of the 1939-45 war, since when it has been re-ordered and catalogued. Each fragment has now its number, following the general signatures M for *Manichaica* (fragments in Manichaean script) and So. for *Sogdica* (those in Sogdian script). Brief descriptions of each fragment, and details of publication, are given in the printed catalogue

¹ One MSS.-library was excavated which had been undamaged until this century, when water seeping through from new irrigation-works had rotted the piles of books.

² On the value of this evidence for linguistic studies see HENNING *Handbuch* I, IV i 73-7.

³ See HENNING *ibid.* 92 ff.; M. Persian and Parthian are both Western Iranian languages, Sogdian is an Eastern Iranian one.

⁴ See HENNING *ibid.* 105 ff.

⁵ See HENNING *ibid.* 77; and below, p. 76.

⁶ For publications see LENTZ *ZDMG* 176 ii (1956),* 3* ff.; and the bibliography in *Cat. Iran. MSS.*, XXXII-XXXIV. [Note: standard abbreviations of publications used in this article are explained in the *Catalogue*, XXXV.]

⁷ *ZII IX* 2 (1933), 158-253 (indexed by GHILAIN *Le Muséon* L (1937), 367-95).

⁸ *Essai sur la langue parthe*, Louvain, 1939, reprinted 1966.

⁹ Oxford, 1954 (Publications of the London Philological Society).

of fragments in Manichaean script. Some details about the publication of fragments in Sogdian script are given by GERSHEVITCH in his *Grammar*, xiii-xiv.

2. THE CANONICAL WORKS AND THE ŠĀBUHRAGĀN

The canon of the Manichaean church consisted of seven works composed by Mani himself in the Aramaic dialect which was his mother-tongue, and the Tradition of his teachings preserved by his disciples. None of the seven works survives in Aramaic, and notices of some of them by Christian and Muslim writers are brief. A considerable number of passages exist in Middle Iranian which are evidently translations from among them, but these can usually be identified with particular works only through the chance survival of a title.¹

The first canonical book, the *Gospel*, was known to the Iranians by the Greek title *Evangelion*, qualified by the epithets "great" or "living". This book was divided into 22 chapters, each beginning with a successive letter of the alphabet. Part of a conventional exordium to it has been published in MPers. and Sogd. versions, and also the opening of the first chapter in MPersian.² No passages have been identified from the second book, the *Treasure of Life*, but references to it occur in MPers., both under its Aramaic title (*smtyh'*) and also under what is probably its Persian rendering (*niyān ī zīndagān* "Treasure of the Living"). The Iranian title even of the *παρχματεία* is unknown; but Chinese renderings show that the *Book of Secrets* was called *Rāzān* in W. Iranian. The titles of its 18 chapters are recorded by Ibn an-Nadīm, but this has not enabled any Iranian fragments to be identified. The *Book of the Giants*, containing Mani's version of the fall of the angels (transformed by him into demons), and the vanquishing of their giant sons by the four archangels, stands apart from the more general treatises; and despite an absence of titles, fragments have been identified in MPers. and Sogdian. In Parth. it is alluded to under the title *Kawān*. The published fragments show that the translators followed a general Manichaean practice in replacing some foreign proper names by Iranian ones (*Sām*, *Narīmān*); and in one Sogd. version the name of *Aryān-Wēžan* (*Airyana Waējah*) is introduced.

The remaining canonical books were collections rather than homogeneous works. The *Epistles*, catalogued by Ibn an-Nadīm under their

¹ On the canonical books among the eastern Manichaeans see G. HALOUN and W. B. HENNING *Asia Major* n.s. III ii (1952), 204 ff.

² For the numbers of the fragments concerned, and details of publication, see register at end of *Cat. Iran. MSS.* under "Mani's Works". The other categories of texts mentioned here can also be found in this register.

often obscure titles, were Mani's letters, written at different times and places. In Iranian they were evidently known collectively as the *Dīwān* (pl. of *dīb* "letter"). Some are cited, with brief quotations, in published MPers. and Sogd. texts, and at least one longer fragment has survived. The seventh book appears to have been a collection of Mani's devotional works, including two psalms. None of his prayers has been identified; but a Sogd. heading¹ establishes that the long verse-text called in Parth. *Wuzargān Āfriwan* ("Blessing of the Great Ones") was composed by the prophet. Many fragments of it exist, in Parth., MPers. and Sogd., but most are still unpublished. The work appears to consist of sustained praises addressed to the Father of Greatness and gods of the Third Creation. It is markedly formal in construction, each of the sections into which it is divided being characterised by a set phrase, recurring frequently within it. It is not yet certain whether the *Qšūdagān Āfriwan* ("Blessing of the Sanctification") forms part of this text, or is an independent work. If the latter, similarities of construction and style suggest that it may be a translation of Mani's second psalm.

The list of the "7 great scriptures" is regularly accompanied by mention of the Drawing, apparently a picture made by Mani to illustrate the workings of Light and Darkness. The picture is known in Parth. as the *Ārdahang* (NPers. *Ertenk*, *Erženg* etc.). Fragments of a Parth. commentary, the *Ārdahang Wifrās* ("Explanation of the *Ārdahang*") exist, for the most part still unpublished. These are of a curious character, consisting largely of extended similes; and without the title there would be no reason to associate them with the *Ārdahang*.

The canon included the Tradition, which embodied teachings attributed to the prophet and, supposedly, collected by his disciples during his lifetime. The Coptic version of these discourses is known by the Greek title *Kephalaia*. Fragments of *Kephalaia* texts exist in the Iranian languages (see the published Sogdian fragment TM 393); and one of them, M 6032, has been identified with an (unpublished) chapter in the Coptic collection.² This is the first identification of an Iranian Manichaean text with a Coptic one, although general resemblances between the two literatures are naturally numerous and striking.

Mani's *Šābuhragān*, in which he summarised his teachings in Persian for the enlightenment of Šābuhr I, was not numbered among the canonical works. The preservation of their titles has enabled a number of the original MPers. fragments to be identified, most of which have been

¹ See W.-L. i, 59, 71.

² The identification was made by HENNING.

published. The style of the *Šābuhragān* is remarkably awkward and heavy, and the clumsiness of the sentence-structure suggests a struggle with the language. This might be attributed to the fact that Persian was not Mani's mother-tongue, were it not that a similar intricate awkwardness characterises Parth. translations of his works (e.g. M 2 II). It must therefore be assumed, either that Mani's expression was apt to be awkward,¹ or that M. Iranian prose was not sufficiently developed in the early 3rd century to be an adequate tool for exposition. It seems likely that both factors must be taken into account. It is probable that the W. Iranian versions of the canonical works represent early, authorised translations, made in Mani's own lifetime. The Sogdian versions must have been based on these,² and where there is lack of clarity in them,³ this may reflect obscurities in the W. Iranian.

3. SECONDARY PROSE-WORKS

The earliest dateable prose-works, after the *Šābuhragān* and the canonical works in translation, are the fragments of two accounts, one of Mani's last audience with Bahrām I (M 3), and another of his death (M 454 and unpublished fragments). Both are by eye-witnesses, and so were presumably composed c. 274 A.C. Both are written with extreme, almost childlike, simplicity, in brief sentences, with repetitive and sometimes ambiguous use of the 3rd person pronoun. Whether or not they are original works, or translations from Aramaic, they bear out the impression that Persian prose was then in its infancy. There exists also a Parthian letter addressed to Ammō, which should belong to the late 3rd century (M 5815 II = *Mir. Man.* iii b II). The style of this, although also simple and sometimes awkward, has a greater apparent ease and liveliness.

It is unlikely that the development of W. Iranian prose was uniform; and various factors (pseudo-historical composition, the desire for simplicity in homiletic works, etc.) may confuse our understanding of its course. The rarity of dated texts and the fragmentary nature of the material add to the difficulty of tracing its progress. In Parthian, however, the appearance of Indian loan-words provides some slight evidence for a relative chronology;⁴ and it is interesting to compare, for example,

¹ See the editors' comment, *Mir. Man.* iii 849 n. 2.

² Not one line of Aramaic has been discovered among the Central Asian MSS. (on this see HENNING *Sogdica* 12).

³ E.g. M 178, 90-93 (see HENNING *BSOAS* XII 2 (1948), 313 n. 1).

⁴ See HENNING *BSOAS* XII i (1947), 50.

M 454 with a later Parth. account of Mani's death (M 5569 = *Mir.Man.* iii c).¹ In this text, whose aim is not merely narrative, but also the evoking of emotion, the stylistic difference is striking. The syntax is varied, the vocabulary richer, and imagery effectively used. Some of this imagery is also to be found in M 5, a Parth. verse-text on the same theme, composed in 384 A.C. It is impossible to prove the dependence of one text upon the other; but in general it is likely that prose borrowed for its development from verse, which may be assumed to have had already its established conventions of ordered language. Similarities also exist between M 5569 and certain Coptic texts, evidently going back to a common Aramaic source. The discipline of translation must have been another potent factor in developing Manichaean prose, as it was presumably in the development of MPers. prose in general.

Among the early MPers. prose texts are almost certainly the renderings of two Christian apocryphal works, the "Shepherd of Hermas" and the "Book of Enoch". References only to the latter survive; the one fragment identified from the former (M 97) was published by MÜLLER. Its style again is clumsily difficult. The early parts of the Manichaean church-history (such as M 2 I) are also probably old; these are written with an extreme simplicity. Fragments from the MPers. and Parth. versions of this history have been published, but none from the better-represented Sogd. version.²

Among the undated prose texts is a treatise of considerable length, surviving in Parth., Sogd. and Turfan Turkish fragments, which has in Parth. the title *gyān wifrās* "explanation of the soul". This is still largely unpublished. There exist also, likewise almost wholly unpublished, Iranian fragments of a compendium of Mani's doctrines, which survives entire in Chinese.³ There is also a quantity of minor W. Iranian prose texts. Many of these are didactic: rules of conduct for Elect and Hearers, fragments of homilies,⁴ and texts of religious instruction set out as question and answer (a literary form common also in the Zoroastrian books). There is also a handful of parables, told with didactic purpose but in curiously condensed fashion, as if the written version were merely mnemonic jottings (e.g. the end of M 2 I, M 45, M 47). There are a very

¹ *Mir. Man.* iii 861 n. 3 (that this text is a translation from Syriac) is to be disregarded; see now HENNING in *BSOAS* XIV 3, 1952, 446 n. 6.

² An extract from one fragment is given in translation by HENNING *Handbuch* I, IV i 94; see also his article in *JRAS* 1945, p. 155.

³ See E. CHAVANNES et P. PELLIOU *JA* 1911 ii, 499-617, 1913 i, 99-394; G. HALOÛN and W. B. HENNING *Asia Major* n.s. III ii (1952), 184-212.

⁴ One, M 6020, has recently been published by HENNING (*AION* VI (1965), 29-47), which touches grimly on the torments awaiting the sinner in hell.

few devotional works—some prayers, and a single scrap of a confessional (M 210); some texts are concerned with astronomy and the calendar, and others, of less reputable character, contain charms against fevers and amulets to ward off demons.

The latest MPers. dated text is the introduction to a hymn-book (M 1), composed at Qarašahr between 825 and 832. This was written by Sogdians, and contains one or two Parth. and New Persian forms.

Secondary prose texts are naturally much more richly represented in Sogdian, the language of the local community. There is almost no evidence for dating these Sogdian writings,¹ which include translations from W. Iranian as well as original works. Relatively few of them have been published. Among the published texts are a long confessional for the Elect (M 801 a = *BBB*), and two fragments from a confessional for the Hearers (HENNING *Sogdica* 63-7; there are also many small unpublished confessional fragments);² calendar-tables (HENNING *JRAS* 1945, 146-64); medicinal texts (e.g. M 568 and M 746 c); and a fine group of parables (HENNING *BSOAS* XI 3 (1945), 465-87), told with considerable ease and vividness. These provide first-hand evidence for the part played by the Manichaeans in transmitting stories from east to west. Among the unpublished material are two or three fairly well-preserved private letters, one of them containing complaints by an unknown community (Manichaean or possibly Nestorian?) against another group of monks recently arrived in Central Asia from Syria. These letters, written between 763 and 880 A.C., are still unpublished.³ They add a trifle to the scanty historical material furnished by the Manichaean church-history.

4. HYMNS

The bulk of MPers. and Parth. texts are hymns, composed in the same ancient tradition as the Avestan hymns; and these have provided the evidence from which the rules of Old and Middle Iranian versification have been deduced.⁴ In the Manichaean hymns, traditional forms are modified in some small respects. The abecedarian device, evidently of Semitic origin, is commonly used, i.e. each verse or line (or, rarely, each word)

¹ On Sogdian palaeography see HENNING *Sogdica* 2.

² See J. P. ASMUSSEN *X*āstvānist, Studies in Manichaeism* (Copenhagen, 1965), p. 235 ff.

³ On them see HENNING *ZDMG* 90, 1936, 1-18.

⁴ See previous article, pp. 55-56. In the Manichaean MSS. some hymns are written according to the verse-lines; but most are written (as in the Pahlavi MSS.) as prose, but with careful punctuation. Many hymns are "cantillated", i.e. divided up into syllables for chanting; on this see A. MACHABEY *La revue musicale* No. 227, Paris 1955, 5-20.

begins with a successive letter of the *abgad*. The MSS. show that antiphonal singing was customary; and in the abecedarian hymns a non-alphabetic verse is often inserted as a response after the first verse, apparently on the model of the "canons" in use in the Syriac church.¹

Formally there are three categories of verse-texts: the long verse-cycle, made up of a number of separate sections; the long but undivided chant of praise (MPers. *āfurišn*, Parth. *āfriwan*); and the short hymn, commonly but by no means always abecedarian (MPers. *mahr*, Parth. *bāšāh*).

Of the first category four examples have been identified, apart from Mani's two psalms (which may have provided the model). Two, whose MPers. titles are *Gōwišn īg grīw zīndag* and *Gōwišn īg grīw rōšn*, are devoted to the Living Self. A number of MPers. fragments survive (of which two, M 95 and M 564, have been published), and there are fragments (unpublished) of a Sogd. translation. The two other cycles, composed originally in Parthian, are *Angad Rōšnān* and *Huwīdagmān*. The Parth. fragments are almost entirely published, and there are a number of Sogd. ones, still unpublished, and a fragment of a Turkish translation.² These two long works (one of which contained at least 8 sections) have been interpreted as being "primarily intended for the funeral-services of the Elect, whose deaths were thereby celebrated in a manner which was partly symbolic, so that they typified also the final redemption of Light."³ This has been challenged;⁴ and the discovery, from a Sogd. fragment, that the texts were chanted antiphonally, between Elect and Hearer, makes it perhaps less probable.⁵

The two Parth. cycles are attributed to Ammō, and should belong therefore to the 3rd century. Although they show a certain repetitiveness in phrase, they are fairly rich in vocabulary and imagery, and have none of the naïveté of the early prose. Some of the short MPers. and Parth. hymns of the late 3rd and 4th centuries (e.g. M 5, M 6) are beautiful and imaginative compositions; but others, undated, are conventional liturgical works, probably composed by Sogdians on older patterns up to the 10th century or even later. Sogdian verse-texts also exist, but these are few in number and difficult to interpret. None has been published in full.⁶

¹ See H. H. SCHAEFER, cited in *Mir. Man.* iii 867 n. 8.

² See HENNING *Asia Major* n.s. VII 1-2 (1959), 122-24.

³ *Cycles* 14.

⁴ See LENTZ *ZDMG* 106 ii (1956), *20* ff.

⁵ This fragment, of which no photograph had been available, was read by HENNING in Berlin in 1957.

⁶ For individual lines published by HENNING and by GERSHEVITCH see *Cat. Iran. MSS.* under M 137 and M 280.

The long chant of praise appears to have been addressed usually, though not invariably, to an individual god (and those addressed to the Bema are in fact addressed to Mani himself). In this the Manichaeans followed the tradition of the Iranian *yašts*. Because of their length, none of the chants survives entire. The only perfectly-preserved Manichaean texts are to be found among the short hymns, although even these generally lack at least some verses. Among these short hymns also, the largest single group is made up of those addressed to individual gods. Most of these are to the Father of Greatness and to the actively-redeeming gods of the Third Creation (this follows the pattern set by Mani himself in his psalm *Wuzargān Afriwan*). In addition to the two hymn-cycles already mentioned, many short hymns also are addressed to the Living Self. The largest single group of hymns is formed by those addressed to the Sun-God (identified in MPers. with the *Spiritus Vivens*, in Parth. with the Third Messenger). Of these some fine specimens have been published (e.g. M 39, 67, 77). The imagery in them appears to stem largely from Iranian traditions, and has its echoes in the *Mihr Yašt*.¹ In other hymns, notably in those to Jesus the Splendour, borrowings from Christian and Gnostic terminology are more marked.

In M 801 a (= *BBB*) a number of hymns are arranged liturgically for the Bema festival; and there is a liturgical arrangement of hymns also in M 5779 (= *BBB*, text c), and in the Chinese Hymnscroll, translated from Iranian. In general, however, the MSS. contain general collections of hymns, grouped by categories. Some categories are known by little more than a title, or a few lines. Among the best represented are Monday hymns, for the sacred day (none is yet published); Bema hymns, for the annual festival; installation hymns; memorial hymns; and hymns for the community and benefactors. Among the many other categories known are the difficult and allusive Parth. *Evangel* hymns.

5. GLOSSARIES, LISTS, AND A SECULAR POEM

A number of fragments have been published of glossaries, in which W. Iranian words are explained in Sogdian.² These glossaries, unlike the Pahlavi *Frahang*, appear to have been made for readers, not copyists, and were possibly appended to MSS. containing collections of Western Iranian texts.

¹ See in *A Locust's Leg, Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, London 1962, 44-54.

² HENNING *Sogdica* 12 ff.

There are also some curious Sogdian lists:¹ lists of points of dogma, calendar-days, personal names, parts of the body, a *Nāfnāmag* (list of nations) etc. These are evidently an offshoot of the oral tradition of mnemonic catalogues.

The only piece of secular literature in the Manichaean MSS. (apart from tales) is preserved in three fragments from a 10th-century MS. (dated by the script). These contain parts of couplets from a New Persian poem on Bilauhar and Būdāsaf, possibly the work of Rudaki.² The fragments represent the oldest surviving MS. of Persian poetry.

¹ HENNING *Sogdica* 1-11; A. A. FREIMAN *Vestnik drevney istorii* nr. 2 (3), 34 ff.

² Published by HENNING in *A Locust's Leg, Studies in honour of S. H. Taqizadeh*, London 1962, 87-104.

NOTE: This article was sent to press in 1958. Bibliographical additions to the notes have been made up to April 1967.

DIE BUDDHISTISCHE UND CHRISTLICHE LITERATUR

VON

OLAF HANSEN

I. DIE BUDDHISTISCHE LITERATUR DER CHOTANSAKEN

Der Beginn der buddhistischen Mission in Chotan ist unbekannt. Nach dem tibetischen Li-yul-gyi-lo-rgyus, den Annalen von Chotan (Li-yul), wäre der Buddhismus im 5. Jahre der Regierung des Königs Vijaya Sambhava dorthin verpflanzt worden. Doch bedarf dieses Datum noch der Bestätigung¹. Wann Chotan sich zu einem Zentrum des Buddhismus entwickelte, steht noch dahin. Wie weit diese Entwicklung mit der stalt des grossen Kuṣana-Königs Kaniška in Zusammenhang gebracht werden kann, ist zur Zeit ebenso wenig zu beantworten. Es liegt aber nahe, die Erhebung der Sprache Chotans zu einer Schriftsprache wenn nicht direkt mit Kaniška, so doch mit diesem Aufblühen des Buddhismus in Verbindung zu bringen. Das wäre die Sprache, die in zahlreichen Handschriften aus dem Raum von Chotan durch die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte wieder an das Tageslicht gekommen sind, und die Ernst LEU-MANN in jahrelanger Arbeit entziffert und gedeutet hat. Er nannte sie anfangs 'Nordarisch'. Durch die Arbeiten von KONOW und LÜDERS ist es erwiesen, dass es sich um einen Dialekt der Śaka und zwar der im Lande Chotan ansässigen handelt. Aus diesem Grunde wird hier in Übereinstimmung mit KONOW die Bezeichnung Chotansakisch gebraucht werden.

Die in zahlreichen Handschriften und Fragmenten vorliegende Literatur ist bis auf ganz wenige Ausnahmen Übersetzungsliteratur. Einige

¹ Nach F. W. THOMAS, *AsMaj.* II, 1925, 252 entspricht dieses Datum dem Jahre 60 vor Chr.; vgl. auch KONOW, AO. X, 1931, 75. Die Frage nach dem Datum des buddhistischen Missionsbeginns in Chotan ist wiederholt behandelt, meist im Zusammenhang mit dem Beginn des Buddhismus in China: vgl. FRANKE, *Gesch. d. Chines. Reiches*, I. 406 ff. und III, 215 ff. Hier kann im Einzelnen schon deshalb darauf nicht eingegangen werden, weil unzählige Vorfragen noch nicht gelöst sind und zudem diese Frage ausserhalb des Themas dieses Beitrags liegt. Vgl. aber vorläufig TERAMOTO, UTEN KOKU SHI „*Geschichte des Landes Chotan*“, Kyoto 1921. Diese Arbeit konnte hier nur soweit berücksichtigt werden, als sie bei KAISHUN OHASHI, *Die Spuren des Buddhismus in China vor Kaiser Ming*, nebst einer Betrachtung über den Ursprung und die Bedeutung des „Chin-jen“, *The Eastern Buddhist*, VI. 3, 247-278, verarbeitet ist. Die Nachweis beider Arbeiten verdanke ich den freundlichen Hinweisen der Herren Kollegen W. FUCHS und H. ECKARDT. Das Problem der Ausbreitung des Buddhismus in Centralasien behandelt sehr ausführlich das Referat von STAVISKI in: „*Karatepe-buddijsky peščernyj monastyř*“, Moskau 1969; ferner KOSHELENKO in: *Acta Ant. Ac. Sc. Hung.* XIV, Budapest 1966, 175-183 und MASSON, Preliminary public. (Giaur Kala) in: *Izv. Ak. Na'uk TSSR*, ser. general sc. 3, 1963, 51 ff.

sakische Texte machen Angaben über ihre Quellen, die einen indischen Titel führen. Da auch in anderen Sprachen buddhistische Texte oft den Titel in der Sanskritform geben, ist damit noch nicht gesagt, ob die Vorlage wirklich indisch war.

An denselben Fundstätten sind ausser chotansakischen Handschriften auch solche anderer Sprachen gefunden worden, z.B. des in einem Prakritdialekt abgefassten Dhammapada. Ob diese nur von indischen Mönchen benutzt wurden oder tatsächlich die Vorlagen für die Übersetzungen ins Chotansakische waren, lässt sich nicht mehr entscheiden.

Die in den bisher herausgegebenen Handschriften enthaltenen Werke umfassen alle Arten buddhistischer Literatur. Im folgenden sind sie in ähnlicher Weise gruppiert, wie es vor etwa dreissig Jahren BAILEY¹ in seinem zusammenfassenden Bericht über die Ergebnisse seiner Arbeiten an den chotansakischen Handschriften aus Chotan und Tun-huang getan hatte.

Zu den Lehrtexten im Sūtrastil gehört vor allem das grosse Sammelwerk, das E. LEUMANN als ersten grösseren Text zur Herausgabe fertiggestellt hatte². Er sah in diesem von ihm *Lehrgedicht des Buddhismus* genannten Text eine originale Dichtung eines chotansakischen Buddhisten. Ich möchte mich eher der Meinung KONOWS³ anschliessen, der es für das Werk eines gelehrten Kompilators erklärt, der Quellen sehr verschiedener Herkunft geschicht zu einem Ganzen zusammengestellt hat. Der Titel des Werkes ist nicht überliefert⁴. Nach LEUMANNs Schätzung umfasste die Handschrift ursprünglich etwa 440 Blatt: von diesen sind weniger als die Hälfte erhalten. Die Blätter und Strophen der Handschrift sind nummeriert: daraus lässt sich schliessen, dass der erhaltene Teil des Werkes in 25 Kapitel sehr verschiedenen Umfang zerfiel. Auch der Inhalt der Kapitel bildet kein zusammenhängendes Ganzes: neben verschiedensten legendären Stoffen, wie die Geschichte vom Zauberer Bahdra (2)⁵ oder von dem König Udayana, der den Auftrag hat, ein

¹ H. W. BAILEY, ZDMG. 90, 1936, 573 ff.

² *Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus*. Text und Übersetzung von ERNST LEUMANN. Aus dem Nachlass g. von MANU LEUMANN. Leipzig 1936 (*Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes* XX). Vgl. die Faksimile Ausgabe: *Skazanije o Bxadre*, hg. von Worob'ow-Desjatowsky u. Worob'owa-Desjatowskaja unter Einbeziehung der von den Herausgebern in Leningrad neu entdeckten Blätter; Dazu R. E. EMMERICK: Notes on the "Tale of Bhadra" in BSOAS 30 1967(1), 83-94. In Vorbereitung ist "Prolexis to the book of Zambasta" von H. W. Bailey, worin auch eine englische Übersetzung des ganzen Textes von R. E. Emmerick erscheinen wird (vgl. vorläufig R. E. EMMERICK, BSOAS XXX 1967(1), p. 87).

³ KONOW, NTS, XI, 1938, 32.

⁴ KONOW lehnt m.E. durchaus mit Recht LEUMANNs *Deutung von Pharṣavata* (mit Schreibvarianten) als Titel des Werkes ab, a.O. S. jetzt die in Anm. 2 zitierten Aufsätze von R. E. EMMERICK.

⁵ Die in Klammern gesetzten Zahlen geben hier die einzelnen Kapitel an.

Buddhabild anzufertigen (24), werden verschiedene Grundbegriffe des Buddhismus, wie *avidyā* (8), *dharmakāya* (10), *śraddhā* (16), *śūnyatā* (9) usw., oder die fünf Idealbegriffe (12) und die Erfordernisse der siebenfachen Bodhi¹. (11) erklärt. In freier Bearbeitung wird der Besuch Buddhas in seiner Vaterstadt (6) erzählt und eine Darstellung des irdischen Lebens des Buddha Śākyamuni gegeben (25). In einem Kapitel (23) ist ein Mahāparinirvāṇasāstra und eine Maitreyasamiti aufgenommen. Setzt man noch die Naturschilderungen im Kapitel 18 dazu, so erhält man ein ungefähres Bild von den sehr vielschichtigen Inhalt. Trotzdem bildet das Werk auch in seinem fragmentarischen Zustand ein gewisses Ganzes.

Alle anderen bisher bekannten Werke im Sūtrastil halten sich viel mehr an ihre Vorlagen. Vor allem seien dabei genannt:

a) das *Suvarṇabhāsa-sūtra*: das handschriftliche Material verzeichnet BAILEY, Khotanese Texts, I, p. VIII, ibd. 231—257 sind die Fragmente abgedruckt. Teilausgaben besorgten bisher: PELLIOU, MSL, XVIII, 92ff., E. LEUMANN, Nebenstücke, 1920, 57 ff., KONOW, SBAW, 1935, XVIII, 428—486².

b) das *Bhadrakalpikāsūtra*: eine Handschrift in London, eine andere in Paris verzeichnet BAILEY, Khotanese Buddhist Texts, London 1951, wo sie auch in Umschrift gegeben sind. Ausgabe von KONOW, Avhandl. Akad. Oslo, 1929, No. 1³.

c) das *Aparimitāyuhśūtra*: hg. von KONOW in HOERNLES Manuscript Remains, I, 1916; eine weitere Abschrift veröffentlichte BAILEY, Khotanese Buddhist Text, London 1951, 94—100.

d) *Sūraṃgamasaṃmādhisūtra*: Abdruck der Handschrift, von der nur 14 Blatt erhalten sind, bei BAILEY, Khotanese Buddhist Texts, London 1951, 1—7. Vgl. auch E. LEUMANN, ZDMG 62, 1908, 105. Der Text ist im Sanskrit nicht erhalten, dafür aber in tibetischer⁴ und chinesischer⁵ Übersetzung, die auf ein einstmals vorhandenes Sanskrit-Original deuten.

e) ein *Vimalakīrtisūtra*: Text abgedruckt bei BAILEY, Khotanese Buddhist Text, London 1951, 104—113.

f) ein *Samghāṭasūtra*: 10 Blatt von drei verschiedenen Handschriften

¹ Anfrage: 7 Erfordernisse der B., oder *Erfordernisse* d. 7 Teile der B.²

² Dessen Inhalt, ähnlich wie der des „Lehrgedichts“, teils philosophisch teils legendenhaft ist und in Manchem sich mit den Tantras berührt.

³ Die Handschriften sind bei BAILEY vollständig umschrieben, während KONOW nur Einleitung und Schluss bietet: die Liste der Buddhanamen fehlt bei ihm. Vgl. zu diesen auch FR. WELLER, *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa*, 1928: dazu J. NOBEL, As. Maj, 5, 275 ff. und BAILEY, *Gandhārī*, BSOAS, XI, 775 ff.

⁴ Nach BAILEY im *Kanjur*, Mdo 9, 407v-510r (Nartang-Druck). Vgl. auch FEER, *Analyse*, 1881, 249, Nr. 6.

⁵ Taisho Issaikyo No. 642 (Nanjio 399).

gab KONOW in seinen *Saka Studies*, Oslo, 1932, 63—III zusammen mit dem tibetischen Paralleltext heraus.

Ausser den aufgezählten Sūtras finden sich eine Anzahl ähnlicher Textfragmente, deren Einordnung unter die Lehrtexte vorläufig noch nicht gelungen ist.

Religiöse Poesie bietet das in später Sprache überlieferte „*Preislied auf die früheren Geburten des Buddha*“; mit seinen 29 Blatt ist dieser Text einer der ganz wenigen vollständig erhaltenen Werke in chotansakischer Sprache. Nachdem BAILEY erst eine Faksimile-Ausgabe in den *Codices Khotanenses*, 1938, p. 145—183 und 1945 in seinen *Khotanese Texts* I, 197—219 eine Umschrift des Textes gegeben hatte, liegt jetzt die sehr ins Einzelne gehende Ausgabe von DRESDEN vor, der nicht nur eine grammatische Analyse und ein Wörterbuch dem Text und seiner Übersetzung beifügt, sondern, was in diesem Zusammenhang besonders wichtig ist, zu den 51 Geschichten des Jātakastava die Paralleltexte nachweist (447—452) ¹.

Neben den Jātakas stehen die grosse Menge anderer Kleinerzählungen, die bald selbständige Werke bilden, bald in Sūtren eingefügt sind; vor allem sind hier die Avadānas zu nennen:

a) das *Avadāna von Nanda*: erhalten in der fragmentarischen Handschrift P. 2834, Z. 6—57 ².

b) das *Sudhana Avadāna*: in mehreren Handschriften erhalten. Die Sanskrit-Version der daraus entnommenen Geschichte von Sudhana und Manoharā ist u.a. im Divyāvadāna erhalten; dieselbe Geschichte findet sich, wenn auch stark verkürzt, im chotansakischen Jātakastava, ed. DRESDEN, Story Nr. 29, fol. 231r—4 ³.

c) das *Aśokāvadāna*, d.h. die Geschichte von Aśoka und seinem Sohne Kuṇāla und von der Unterredung Aśokas mit seinem Minister Yaśas; vgl. im Divyāvadāna, Kap. 27; eine franz. Übersetzung der chinesischen Version gibt PRZYLUŠKI in seinem: *La légende de l'Empereur Aśoka*. ⁴

Einem anderen nicht minder verbreiteten Sagenkreis wie die vorbenannten Avadānas ist das *Rāmagedicht* entnommen. Drei Handschriften der Bibliothèque Nationale haben Teile davon bewahrt, die BAILEY

¹ The *Jātakastava* or „*Praise of the Buddha's former births*“. Indo-Scythian (Khotanese) Text, English translation, grammatical notes, and glossaries (by) MARK J. DRESDEN, *Transactions of the American Philosophical Society*, NS, vol. 45, pt. 5, Philadelphia, 1955. BAILEY hat einen Text desselben Titels im Derge Tanjur gefunden: vgl. *ZDMG* 90, 1936, 574.

² Hg. von BAILEY, *Khotanese Buddhist Texts* 1951, 45-47; ebendort p. VII bezeichnet BAILEY es als „a Jātaka tale“.

³ Vgl. BAILEY, *Khotanese Buddhist Texts*, 1951, 11-39. Die Parallelen führt Dresden in seiner Ausgabe des *Jātakastava* p. 430 an.

⁴ BAILEY, *Khotanese Buddhist Texts*, 1951, 40-42 und 42-44. Vgl. Divyāvadāna, Kap. 27.

zusammenfassend in einem Vortrag in Baltimore 1939 behandelt hat. Den Text selbst hat er im *BSOAS.* 10, 1940—42, S. 365—376 und S. 559—598) vgl. auch BAILEY, *JAOS.* 59, S. 460—468) herausgegeben. Den chotansakischen stehen Tibetische Fragmente zur Seite, die F. W. THOMAS in der Lanman-Festschrift, 1929, bekannt gemacht hat (vgl. auch M. LALOU, *JA.* 1936).

Von der weltlichen *lyrischen Dichtung* der Chotansaken ist bisher nur wenig bekannt. Was darüber publiziert ist, verdanken wir ausschliesslich den Bemühungen BAILEYS, der die betreffenden Textabschnitte als erster zu interpretieren versucht hat, um hinter den eigentlichen Sinn dieser Verse zu kommen. Solange unsere Kenntnis dieser Sprache durch religiös-dogmatische Werke vermittelt wird, ist es äusserst schwierig, mit dem bekannt gewordenen Wortmaterial lyrische Dichtung zu begreifen. Was zudem bisher an weltlicher Lyrik gefunden wurde, ist sehr gering an Umfang: ein Liebeslied, das ein Abschreiber im Anschluss an einen Rechenschaftsbericht niedergeschrieben hat¹. Früher hatte KONOW² schon auf einige Stellen im sogenannten Lehrgedicht hingewiesen, die er als „best passages from a poetical view-point“ bezeichnet hatte. In der Tat enthalten die betreffenden Abschnitte des 18. Kapitels in ähnlicher Weise und der Beginn des 21. Kapitels, wie selbst noch der fragmentarische Erhaltungszustand zu erkennen ermöglicht, sehr eindrucksvolle Naturschilderungen, deren erste vielleicht tatsächlich, wie KONOW andeutet, eher eine Landschaft irgendwo in Kaśmīr spiegelt als eine Landschaft in der Umgegend von Chotan. Diese Schilderung kann natürlich von einer Vorlage, die der Bearbeiter benutzte, übernommen sein, doch kann dem Dichter oder Kompilator auch Selbstgeschautes wiedergegeben zu haben nicht unbedingt abgesprochen werden³.

Neben diesen bisher angeführten, rein buddhistischen Werken liegen eine ganze Reihe anderer vor, die zumindest mit dem Buddhismus in naher Beziehung standen.

In sprachlicher Hinsicht sind die von den Buddhisten '*Dhāraṇī*' genannten Texte uninteressant, da sie meist aus einzelnen Silben bestehen, deren Bedeutung nicht mehr bekannt ist, und die erst mit Hilfe von

¹ BAILEY, *As.Maj.*, NS., II, 1951, 41-43 und 45. Ebendort weist BAILEY auf weitere lyrische Dichtungen hin: vgl. einzelne eingestreute Verse in den Handschriften Ch. 00266, P. 2025 und andere.

² KONOW, *NTS*, XI, 1938, 32.

³ Die Eindrücke, die die Einsamkeit der Bergwelt auf verschiedene Menschen macht, mögen in vielen Fällen einander sehr ähnlich sein, ohne dass ein geistiger Zusammenhang zu bestehen braucht. Verf. will daher keine Einflüsse irgend welcher Art konstatieren, wenn er die grosse Ähnlichkeit zwischen der Schilderung im sakischen Lehrgedicht und der der Gedichte des tibetischen asketischen Dichters MILARASPA empfindet (vgl. H. HOFFMANN, *Mila raspa*, 1950, S. 30 f.).

religionsgeschichtlichen Methoden in ihrem Sinn begriffen werden können. Diese Texte enthalten zwischen den erwähnten Silben oft noch Teile beschreibender Art, die sehr wertvolle Aufschlüsse bezüglich des Textes liefern können; ein Beispiel dieser Art ist die chotansakische Sumukha-Dhāraṇī¹, zu deren Deutung die tibetischen und chinesischen Versionen herangezogen werden müssen. Ausser dieser seien noch die Jñānolka-Dhāraṇī² und die Avalokiteśvara-Dhāraṇī³ genannt. Angefügte Kolophone sind bei diesen Texten besonders aufschlussreich.

Von den *medizinischen Werken* sind zwei zu nennen:

a) das Sedasāra, skt. Siddhasāra (śāstra) des Ravigupta. Im Facsimile hg. in den Codices Khotanenses. In der Handschrift ist ca die Hälfte des Textes erhalten (BAILEY). Parallelen finden sich in 2 nepalesischen Hss. und im Tanjur (rGyud, Bd. do, 138 ff.)⁴. Nach BAILEY BSOS X. 600ff ist der Text aus dem Tibetischen übersetzt; vgl. auch die Bemerkungen von BAILEY in der Einleitung zu seinen *Khotanese Text I*, p. VII.

b) eine Sanskrit-Sakische Bilingue, von BAILEY Jivakapustaka benannt⁵. Das Werk bietet eine Reihe von medizinischen Vorschriften mit der Angabe der Krankheiten, bei denen sie nützen (KONOW).

In diese Skizze sind die zahlreichen *Dokumente* in chotansakischer Sprache nicht aufgenommen, da ihr Inhalt praktisch gar keine Berührung mit Religiösem zeigt. Doch sei zum Schluss wenigstens auf BAILEYS *Khotanese Texts II*, 1954 hingewiesen, wo alle grösseren Dokumente berücksichtigt sind.⁶

Vielleicht kam die Anregung zur Abfassung historischer Werke mehr von buddhistischer Seite, Werke, deren Existenz angenommen werden muss, obwohl bisher keine Handschrift sie erhalten hat. Dass die Chotansaken historische Werke besaßen, darauf weisen Andeutungen bei dem chinesischen Pilger Hsüan-tsang, auf die Sir AUREL STEIN⁷ aufmerksam

¹ Cf. BAILEY, *ZDMG* 90, 1936, 577 (§ 8); vgl. auch Khot. Buddh. Texts 135 ff.(?).

² Eine Handschrift, 5 Bl. in Leningrad, eine andere, 2 Bl. in der Sammlung HOERNLE; den chotansakischen Text gab E. LEUMANN in seinen „*Nebenstücken*“, 1920, 157-162 heraus.

³ Hg. von BAILEY, *Khotanese Texts*, III, 1956, 1-13. Es ist m.E. von besonderem Interesse, dass diese Gestalt des nordbuddhistischen Pantheons hier, wie auch in den sogdischen buddhistischen Texten (s. weiter unten), eine bevorzugte Stellung einnimmt.

⁴ Hg. von BAILEY, *Khotanese Texts* 1-135 mit tibetischen und Sanskrit-Texten: die Einleitung zum sak. Text behandelt und übersetzt H. W. BAILEY in der Festschrift für Taqi zādek: Locust's LEG, p. 31-38.

⁵ Hg. von KONOW: *A medical text in Khotanese* . . . with translation and vocabulary, Avhandl. Akademie Oslo 1940, No. 4. Oslo 1941. Eine zweite Edition ohne Übersetzung besorgte BAILEY *Khotanese Texts I*, 1945, nebeneinander der Sanskrit und der chotansak. Text P. 136-195.

⁶ Cf. jetzt H. W. BAILEY, „Altun Khan“, *BSOAS* XXX (1967) 95-104. Dort Résumé der Literatur zu folgenden Dokumenten: Ch. 00269; P. 2741; Staël-Holstein Text; P. 2790; P. 5538a; P. 2787; P. 2958.

⁷ STEIN, *Ancient Khotan*, S. 156.

gemacht hat. Eine neuere eingehende Behandlung dieser Frage fehlt bisher. Die ostasiatischen Quellen hat der japanische Gelehrte TERAMOTO in seiner *Geschichte des Landes Khotan*, Kyoto 1921, ausführlich behandelt, die wie erwähnt ¹ dem Verf. in Auszügen aus K. OHASHIS Artikel 'Die Spuren des Buddhismus in China vor Kaiser Ming', ... in: *The Eastern Buddhist*, VI, 3, zugänglich waren.

2. DIE BUDDHISTISCHE LITERATUR DER SOGDIER ²

Zahlreiche Sogdier wanderten aus ihrer Heimat in der Gegend um Samarkand, der Landschaft Sogdiane antiker Autoren, nach Osten, wohin sie, wie chinesische Quellen bezeugen ³, ihre Handelsinteressen führten. Wann diese Ostwanderung einsetzte und seit wann die Sogdier Verbindung mit diesen Ostgebieten hatten, lässt sich nicht angeben. Doch sprechen viele Momente, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, dafür, dass diese Wanderung als eine der letzten Auswirkungen der Völkerverschiebungen im iranischen Raum, die durch die Eroberungszüge Alexanders des Grossen hervorgerufen waren, zu betrachten ist. Andererseits kann der Umstand, dass mit der Eroberung Mittelasiens (Sinkiang) durch die Chinesen sich in diesem Raume neue und sehr günstige Handelsmöglichkeiten boten, den Anlass oder wenigstens einen sehr starken Stimulus gegeben haben, sich über diese Gebiete auszudehnen. Etwa ein Millennium lang lassen sich danach die Sogdier in Sinkiang in vielen wichtigen Handels- und Kulturzentren nachweisen. Sie spielen in manchen Gegenden eine grosse Rolle: erinnert sei nur daran, dass sie als Städtebauer bekannt waren. Und erst mit dem Auftreten der Mongolen scheinen sie als selbständiges Volk und als Träger einer eigenen Sprache ausser in ganz abgelegenen Gebieten, wie im Yaŋnâbtal nördlich des Pamirgebirges, ausgestorben zu sein.

¹ Vgl. oben S. 1, Anm. 1.

² In den Jahren 1938-1943 und dann noch einmal vom April 1947-Jan. 1949 hatte der Verf. Gelegenheit, die Handschriften der Preussischen bzw. Deutschen Akademie der Wissenschaften in Berlin im Original kennen zu lernen und an ihnen zu arbeiten. Einen Teil des erarbeiteten Materials konnte der Verf. in kurzen Berichten mitteilen: vgl. *Jahrbuch der Preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1939, S. 68 (kurze Mitteilung über Fragmente der Vajracchedika, Bodhisattvaśikṣāpada und eines Textes, der von Maitreya handelt); ebendort 1940, S. 65 (über Fragmente eines Mahāparinirvāṣūtra und ein Schlussblatt eines Sūtra mit Kolophon, wonach dieses aus der aKōcānischen Sprache ins Sogdische übersetzt ist; vgl. auch *ZDMG*, 1940, Heft 4); ferner im selben Jb. 1942, 64 f. (kurze Liste der sicher identifizierten Fragmente). Diese kurzen Mitteilungen betreffen ausschliesslich buddhistische Fragmente der Berliner Sammlung. Über die christlich-sogdischen, Fragmente über die Verf. hier weiter unten berichtet, hat er einen vorläufigen Überblick im *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*, 1951, 296-302 veröffentlicht.

³ Vgl. *Hou-Tang-shu* 221 B la in der Übersetzung durch E. G. PULLEYBLANK. *T'oung-Pao* 1952, 317.

Es fehlen bisher Angaben über die genauere Herkunft der Ostsogdier — wenn es statthaft ist, diese Bezeichnung für die Sogdier in Sinkiang zu gebrauchen — da sie an den neuen Wohnsitzen als sprachliche Minderheit in den seltensten Fällen Spuren in Ortsnamen hinterlassen haben. Daher blieben sie der Forschung praktisch solange unbekannt, bis die Handschriftenfunde in Chinesisch-Turkistan (Sinkiang) und angrenzenden Gebieten ihr einstiges Vorhandensein aufdeckten¹. Es ist nicht anzunehmen, dass die Fundstellen selbst die einzigen Wohnstätten waren. Da die meisten Funde religiöse Literatur ans Tageslicht brachten, muss angenommen werden, dass es sich um Orte mit Kultstätten, mit Schulen oder ähnlichen Einrichtungen handelt. Unter allen Umständen sind es Orte, in denen Sogdier wohnten oder durch die sie oft durchgezogen sein müssen. Solche Orte liegen teils längs des nördlichen Grenzgebiets des Tarimbeckens, d.h. längs der sogen. Nordstrasse (T'ien-schan nan lu-Weg südlich des Tienschan') aber auch in der Gegend des Lop-nor und in der Umgebung der westlichen Teile der dort heute nur in Spuren noch erkennbaren chinesischen Mauer, wozu auch die grosse Fundstelle in den sogen. Tausend-Buddha-Höhlen bei Tun-huang gehört. Ein buddhistisches Zentrum der Sogdier muss sich noch weiter östlich in der chinesischen Stadt Tsch'ang-an befunden haben².

Dokumente aus der Anfangszeit des Buddhismus bei den Sogdiern fehlen bisher. Daher wissen wir auch nicht, welche Wege diese Mission gegangen ist. Die Terminologie der sogdischen Buddhisten macht den Eindruck, dass sie dem Sanskrit nachgebildet ist, zu mindest in der älteren Zeit, obwohl die Blütezeit des sogdischen Buddhismus, aus der auch die meisten der erhaltenen Handschriften stammen, durch Übersetzungen aus dem Chinesischen bestimmt ist.

WELLER³ hat gezeigt, dass die sogdischen Versionen des Dirghanakhasūtra, des Vimalakirtinirdeśasūtra und der Vajracchedikā aus dem Chinesischen übersetzt worden sind. Dazu stimmt das Buddhadyānasa-

¹ Die ersten direkten Zeugnisse vom Vorhandensein sogdischer Bewohner in diesem Raum sind die von Sir AUREL STEIN gefundenen, sogen. „alten Briefe“, die H. REICHELT, *Handschriftenreste des Brit. Mus.* II, Heidelberg 1931, S. 1-56 mit den Tafeln I-VIII herausgab. Zur Datierung vgl. HENNING, *The date of the Sogdian Ancient letters*, BSOAS 12 (1948), 601 ff. (Henning datiert sie 312 bzw. 313 nach Chr.).

² Spuren solcher Schulen, die wahrscheinlich der buddhistischen Mission dienten, finden sich auch unter den Handschriften in Berlin: ein Beispiel einer solchen Schulübung liegt offenbar vor in einem Fragment eines chinesischen-buddh. Textes (z.z. im Druck in der ZDMG) mit einigen chinesischen Zeichenkolonnen, neben denen rechts jeweils eine Art Umschrift der Aussprache dieser chinesischen Zeichen in sogdischen Buchstaben beigelegt ist: offensichtlich eine Übung, die dazu bestimmt war, die Sogdier die Aussprache der chinesischen Zeichen zu lehren. (Analoges bei A. v. GABAIN, *Der Buddhismus in Zentralasien* S. 11, Man kennt Sammlungen auf Skr. und „Tocharisch“, Skr. und Alt-türkisch, Chinesisch und Uigurisch).

³ Cf. FR. WELLER, *As.Maj.* X, 221 ff., 314 ff. und A.O. XIV, 134.

mādhisāgarasūtra, d.h. der sogen. Dhyāna-Text, dessen chinesische Parallele S. MATSUNAMI, seiner Zeit in Hamburg, fand. Verf. sind bisher überhaupt nur zwei sogdische Texte bekannt, die, wenn man den Angaben ihrer Kolophone Glauben schenken darf, aus anderen Sprachen übersetzt sind ¹.

WELLER nimmt an, dass die buddhistische Mission bei den Sogdiern von Chinesen und nicht von Indern getragen wurde. Das mag für die Zeit, von der er spricht, d.h. von der Zeit zwischen 400 und 600, tatsächlich zutreffen. Es gab aber schon vor 400 unter den Sogdiern Buddhisten, die literarisch tätig waren. Wie diese Literatur aussah ist unbekannt, wenigstens ist bisher davon nichts bekannt geworden. Es kann angenommen werden, dass diese, ältere buddhistische Literatur der Sogdier, mehr im Bereich des indischen Einflusses entstanden war, d.h. vielleicht weiter südlich. Dann kann es durchaus sein, dass sie zur Niederschrift ein Alphabet indischen Ursprungs benutzten. Vielleicht spiegelt sich diese Literatur noch in einigen älteren chinesischen Übersetzungen, die nach ihren Angaben *Leute* aus K'ang-kü gemacht hatten und die Aufnahme im chinesischen Kanon gefunden haben. Vgl. zu diesen Übersetzern den Appendix II des Catalogue von Bunyiu NANJIO, Sp. 383 ff. unter den Nummern 8, 10, 14, 21 und 41.

Über den Umfang der buddhistischen Literatur der Sogdier lässt sich bisher nur sehr wenig mit Sicherheit sagen. Auf Grund der Tatsache, dass die chinesischen buddhistischen Schriften schon früh zu einem Kanon vereinigt waren und solches auch bei anderen Völkern festgestellt werden, dann ist es vielleicht erlaubt, die Randtitel sogdischer Handschriften, speziell der Pothihandschriften, in dem Sinne zu deuten, dass sie gleichfalls der Niederschlag einer Ordnung der Texte darstellen. Wieweit diese Sammlungen mit denen der Chinesen und anderer übereinstimmten, entzieht sich unserer Kenntnis. Interessant sind in diesem Zusammenhang Worte wie *m'trk š'str* in einem unedierten Fragment in Berlin, was ein Hinweis auf eine Abteilung des Kanons, skt. śāstra (chin. lun), meinen

¹ Es handelt sich um ein Londoner Fragment, Brit. Mus. Or. 8212 (191) - REICHEL, *Handschriftenreste*, II, 67-70, - dessen Kolophon angibt, dass es „aus dem indischen in das sogdische np'yk übersetzt (?) ist“. REICHEL gibt np'yk mit „Schrift(sprache)“ wieder. Ob es sich hier wirklich darum handelt, dass dieses Fragment aus einer indischen Sprache übersetzt wurde, scheint Verf. noch sehr fraglich. Vielleicht ist dieser Passus so zu verstehen, dass die Sogdier, wie ähnlich die Śakas in Khotan, eine indische Schrift benutzten, und dass dieses Fragment nur in die sogdische Schrift umgesetzt wurde. Das zweite Fragment gehört der Akademie in Berlin: T I = B 38 (1). Der noch nicht identifizierte Text ist nach dem ihm angefügten Kolophon „aus der 'kwč'n'y-Sprache in die sogdische Sprache übersetzt“. Für Sprache steht zβ'k, an der ersten Stelle nicht voll erhalten. Vgl. HENNING, *Sogdica*, 1940, S. 59. Zur selben Zeit veröffentlichte HANSEN das Kolophon, da er infolge des Krieges keine Kenntnis von Hennings Veröffentlichung hatte: *ZDMG*, 94, 1940, S. 140; vgl. auch Hansen in: *Jahrbuch Preuss. AW.*, 1940, S. 65.

kann; *m'trk* kann aber auch mit skt. *mātrkā* verglichen werden, d.h. mit eine Bezeichnung für die Abteilung ‚Abhidharma‘. In einem anderen unedierte Berliner Fragment (B 35, Vs. 16) ist *ḷyntry srB'stB't ś'stry* genannt, was auf das Vorhandensein eines bestimmten Śāstra der Sarvāstivāda-Schule deutet.

Aus den angeführten Gründen muss die folgende Zusammenstellung ausserst unvollständig werden. Jedes Fragment, dessen Titel bekannt ist, kann weiter helfen, sobald es mit einem Text in irgend einer anderen buddhistischen Sammlung identifiziert werden kann.

Ebenso wie bei der sakischen buddhistischen Literatur sei mit den Lehrtexten im Sūtrastil begonnen:

1. *Vimalakīrtinirdeśasūtra*: Ein Londoner Hs.-Fragment Or. 8212 (159) mit 207 Zeilen, hg. von REICHEL, *Handschriftenreste des Brit. Mus.*, I, 1—13 (mit Hinweis auf die englische Übers. des ganzen Textes aus dem Chinesischen von K. ŌHARA); vgl. dazu FR. WELLER, *As. Maj.*, X (1935), 314—364 und 461—498. — Zwei weitere Hs.-Fragmente auf Pothiblatt in Berlin (Po 26) d und g (unveröffentlicht). Die Pothiblätter haben den Randtitel: *Ḷymrkytr* erhalten.

2. *Mahāparinirvāṇasūtra*: a) Fragment einer Hs. Rolle: T II Y 50 b, 54 Z. hg. von MÜLLER-LENTZ, ST II, 550—555. Inhalt: Gespräch des Buddha mit dem Bodhisattva Kāśyapa über die vier Arten von Handlungen und ihre Wirkungen (cf. ST II. 550) — b) Kleines Fragment T II Y 63, 5 Zeilen: cf. ebend. 556. Inhalt: Aus einem Gespräch über das Bodhisattva-Gebot ¹. — c) Fragmente von 26 grossen und kleineren Pothiblättern, meistens sehr zerstört. Randtitel wenigstens z.T. erhalten: *mz'yy prn nyrB'n pwstk*. Unedierte, Berlin. Vgl. HANSEN, *Jahrbuch Preuss. AW.*, 1942, 65.

3. *Mahākaruṇapūṇḍarikasūtra*: 2 Pothifragmente in Berlin (Po 7). Erwähnen die Namen Prasenañit und Mahākapphina. Vgl. Verf. *Jahrbuch Preuss. AW.*, 1942, 65 (unedierte).

4. *Buddhadhyāṇasamādhisāgarasūtra* — der sogen. „Dhyānatext“ —: Rollenfragment, Britt. Mus. Or 8212 (85), hg. von HANSEN, bei Reichel I, 33—56; identifiziert von S. MATSUNAMI, vgl. die „Notes“ von Benveniste JA. 1933, 193—239. — Ein sehr schlecht erhaltenes kleines Fragment (B 11) vielleicht desselben Textes in Berlin: vgl. Hansen *Jahrbuch Preuss. AW.*, 1942, 65 — Die chinesische Parallele steht im *Taishō* unter Nr. 643, S. 190—692.

¹ Solche Gebote (*śkś'pt*) werden öfter in einer unveröffentlichten Berliner Fragment (B 13 (2)) erwähnt, ohne dass es dem Verf. gelungen wäre, das Fragment zu identifizieren.

5. *Suvarṇaprabhāsa*: ein Rollenfragment in Berlin, B 6, mit 41 Zeilen hg. von MÜLLER-LENTZ, *ST* II, 539—544. Der im Sogdischen erhaltene Abschnitt gehört in ein Gespräch, das der eben aus einer Göttin zum Brahmakāyika-Gott gewordene Bodhisattva Cintāmaṇiratna (prabhā) mit dem Gotte Brahmā führt (cf. *ST* II 539).

6. *Sūtra der Ursachen und Wirkungen*, Hs. Paris, hg. von GAUTHIOT, PELLIOU und BENVENISTE unter dem Titel *Le Sutra des Causes et des Effets*, I 1920, II. 1 1926 und II. 2 1928.

7. Der sogen. *Dhuta-Text*, Hs. London, Brit. Mus. 8212 (160), hg. von REICHELT, *Handschriftenreste*, I, 15—32, 297 Zeilen. Behandelt das Dhuta-Gesetz, die Dhutāṅgas und die zwei Perioden der Dhutāṅgas.

8. *Amoghapāśamantrahṛdayasūtra*, am Ende unvollständige Hs. Paris, Hg. von BENVENISTE, *TSP*, S. 93—104 (Nr. 7), scheint nach der chinesischen Version des Bodhiruci vom J. 693 übersetzt zu sein, da sie, wie BENVENISTE bemerkt, mit dieser Version am meisten Ähnlichkeit hatte.

9. *Mahānirvāṇaparamasūtra* (?): Hs. Berlin B 52, Unediert.

10. *Vajracchedikā*: a) Hs.-Fragment London, Brit. Mus. Or. 8212 (176), 26 Zeilen, hg. von REICHELT, *Handschriftenreste*, II, 71—75. — b) Ein Vajracchedikāsūtra-Schlussblatt mit Kolophon, TM 391, Berlin, hg. von MÜLLER-LENTZ, *ST* II, 544—548. — c) ca 15 Fragmente desselben Textes in Berlin sind noch unediert: Hansen, *Jahrb. Preuss. AW.*, 1939, S. 68 und 1942, S. 65, — d) Vielleicht gehört hierher auch das Pothiblatt in Berlin Po 32/4. Bisher unediert.

11. Das sogenannte *Rauschtrank-Abwehr-Sūtra* (*mstḱ'r'k ṣṣ'nt pr̥wen p̥wstḱ*): behandelt ähnlich wie verschiedene Stellen der Handschrift *TSP* 2 die schädliche Wirkung des Genusses berauschender Getränke. Hg. von REICHELT, *Handschriftenreste*, II, 67—70.

12. *Laṅkāvatārasūtra*: ein längeres Zitat daraus bringt der Pariser Text 2, Z. 599—913, Cf. *TPS* S. 29—43.

13. *Āṅgulimālasūtra*: ein Zitat daraus enthält der Text *TSP* 2, Z. 914—939 (Seite 43—44).

14. *Dīrghanakhasūtra*: Cf. *TSP* 5, Seite 74—81, 125 Zeilen, hg. von GAUTHIOT *MSL*, XVII, 1912: brachte nur die Zeilen 1—88. Die restlichen Zeilen enthalten, nach HENNING, *BSOAS*, II, 1946, S. 730 eine Art Sündenbekenntnis.

15. *Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhātathāgatasūtra*: Rollenfragment von 197 Zeilen in Paris, hg. *TSP* 6, 82—92. — Vielleicht liegt eine andere Version dieses Sutras in dem Berliner Pothifragment Po 38 vor, dessen

Randtitel zum Teil zerstört ist: erhalten ist nur der Anfang *rwr'n mwčk*. . . .; vgl. *TSP* 6, Z, 27: '*rwr'n mwčk*' ''*pkyn'k* '*rδ'y p'y* *γwt'w pwt'y* als Übersetzung des Buddhanamens Bhaiṣajyaguru Vaidūryaprabhārāja.

16. *Brahmajālasūtra*: vom letzten Teil dieses Sūtra, dem sogen. Bodhisattvaśikṣāpada, haben sich einige Blattfragmente in Berlin erhalten: cf. Hansen, *Jahrbuch Preuss. AW.* 1939, S. 68 und 1942, S. 65.

17. Eine Reihe von Texten lassen keinen bestimmten Sanskrititel erkennen: gleichfalls zu den hier behandelten Lehrtexten gehören vermutlich noch folgende Fragmente: a) zwei Fragmente, in denen der Name Prasenajit vorkommt: B 8, hg. von MÜLLER-LENTZ, *ST* II, 548—550, und B 9 (unedierte), in denen der König Prasenajit sich im Gespräch von Buddha belehren lässt. b) ein anderes Fragment, *TSP* 9, S. 118—125, worin sich einzelne Bodhisattvas über bestimmte Fragen von Buddha belehren lassen.

Verschiedene kleinere Fragmente haben sich bisher noch nicht identifizieren lassen, wie *TSP* 10, 11 und 12, da der Inhalt zu allgemein ist und keine Eigennamen oder besondere Termini Anhaltspunkte geben.

Gegenüber den Lehrtexten im Sūtrastil treten poetische Texte religiösen Inhalts bei den buddhistischen Sogdiern viel weniger oft auf. Hierher ist ein *Preislied auf die 108 Namen des Avalokiteśvara* zu rechnen, von dem sich in Paris zwei Stücke sehr verschiedenen Umfangs befinden: *TSP* 8 und 8a, S. 105—117, mit Sanskritzitaten in sogdischer Umschrift, u.a. aus dem Dharmapada, Vers 169 f. und 354 der Palifassung. Die Hs. Paris 8a ist nur eine Variante zu den Zeilen 66—101 der Hs. Paris 8. — Ein Fragment desselben Textes dürfte London Brit. Mus. Or. 8212 (111) sein; hg. von REICHEL, *Handschriftenreste* II, 78.

In der buddhistischen Literatur nehmen, wie auch anderswo, die Jātakas, Avadānas und ähnliche Erzählungen einen breiten Raum ein:

Vom *Vessantarajātaka* haben sich eine grosse Zahl von Pothiblättern erhalten: 29 Blätter in Paris, Bibl. Nat. (Fonds Pelliot, Sogd. 1) und 5 Blätter in London, Brit. Mus. Eine erste Ausgabe besorgte 1912 R. GAUTHIOT, *JA* 1912, jan.-févr. und mai-juin. Verbesserungen zur Lesung gab BENVENISTE *TSP* 166—168. Eine Facsimile-Ausgabe der ganzen Hs findet sich Codices Sogdiani, Copenhagen, 1940, pl. 2—113. Eine Neue Ausgabe besorgte wiederum BENVENISTE 1946 mit neuer Übersetzung und Glossar aber ohne die Zählung der Verse zu ändern. Auch dieser Text scheint sich in der Hauptsache nach der chinesischen Vorlage gerichtet zu haben. Einzelne Episoden entbehren nicht einer ausgesprochen poetischen Darstellung.

¹ *TSP* 21, I, 2 lies „*īδrmnw* „Teufel“ statt '*īδrtyw*“.

In diese Gruppe buddhistischer Erzählungskunst gehört offenbar auch die *Geschichte vom Landmann und vom Fischer*, vom dem sich zwei Fragmente erhalten haben: a) Hs. in Leningrad, hg. von ROSENBERG, *Izvestija*, 1918, 817—842; b) Hs. in London, Brit. Mus. hg. von REICHEL, *Handschriftenreste* I, 57—59. Wie ROSENBERG schon festgestellt hat, handelt es sich um die Geschichte von zwei ungleichen Brüdern, ähnlich den beiden Kalyāṇaṃkara und Pāpaṃkara. Aber eine Parallele hat sich noch nicht finden lassen.

Manches Fragment mag noch Erzählungsstoffe ähnlichen Art enthalten. Meist erlaubt der schlechte Erhaltungszustand keine sichere Einordnung. Zwei Pariser Fragmente, *TSP* 21, a und b, lassen wenigstens soviel erkennen, dass es sich um Erzählungen handelt, die von Dēvs und Yakšas handeln. Durch Worte wie 'č'ry und βws'ntk wird ihr buddhistischer Charakter gesichert.

Die bisher genannten Werke sind in grösseren oder kleineren Abschnitten erhalten. Andere Blätter vermitteln mehrfach nur die Titel von darin zitierten Werken. In den meisten Fällen wird es sehr schwer sein, nachzuweisen, ob die betreffenden Werke wirklich in sogdischer Übersetzung vorhanden gewesen sind oder ob das betreffende Werk in irgend einer anderen Sprache zitiert wird; trotzdem muss auf die Titelzitate hingewiesen werden. Z.B. wird in dem unedierten Berliner Fragment B 17, einem Vajracchedikāfragment, ein zrw' wp'rs pwstk zitiert, das etwa einem skt. Titel Brahma-praśnāsūtra entspricht: ist hier ein Werk gemeint ähnlich dem Śakra-praśnāsūtra, das WALDSCHMIDT in seinen *Bruchstücken buddhistischer Sūtras*, *Kleine Skt-Texte*, IV, Leipzig 1932, 58-113, analysiert?

Da die Titel der buddhistischen Werke im Sogdischen wie auch in anderen Sprachen oft in gekürzter Form genannt werden, ist die Bestimmung eines innerhalb eines Textes zitierten Titels, wenn auch noch ein Textzitat fehlt, sehr erschwert, ja fast unmöglich. Z.B. wird im Berliner Fragment B. 16 (Rs. 5, unveröffentlicht), ein rnk' pwstk angeführt, das möglicherweise denselben Text meint, wie den, der *TSP* 2, Z. 599 erwähnt wird. In letzterem sind noch mehrere, offenbar inhaltlich ähnliche Texte zitiert (Hastikakṣya, Mahāmegha, Aṅgulimāla), über die DEMIÉVILLE bei BENVENISTE ebend. S. 191, note 5, zu vergleichen ist.

Medizinischen Texten sind bisher nur zwei bekannt, *TSP* 19 und 20, die beide der Deutung noch sehr grosse Schwierigkeiten entgegensetzen. Vgl. dazu bisher vor allem den Kommentar von Benveniste *TSP*, S. 231—233.

Astrologisches bietet der Pariser Text 22. Auch hier ist das Verständnis

durch die zahlreichen noch nicht fassbaren Worte erschwert. Vgl. BENVENISTE, *TSP* S. 234f.

Die erhaltenen Handschriften haben auch eine Reihe von *Dhāraṇīs* bewahrt. Vgl. schon die Veröffentlichung des Schlusses der *Nilakaṇṭha-dhāraṇī* von DE LA VALLÉE POUSSIN und GAUTHIOT, *JRAS*, 1912, 629—645, und des *Padmacintāmaṇi-dhāraṇī-sūtra* von F. W. K. MÜLLER, *SPAW*, 1926, S. 2—8. Andere *Dhāraṇīs* sind *TSP* 14, Z. 47 ff., wo Anweisungen für Handstellungen (*mudrā*) gegeben werden, die ermöglichen sollen, sich aller Buddhas zu erinnern. Den Anfang des Fragments nehmen Zauberanweisungen ein, die dem Bodhisattva Avalokiteśvara in den Mund gelegt werden. Ähnlich ist auch *TSP* 15. Ein anderes Fragment befasst sich mit den übernatürlichen Eigenschaften verschiedener Steine mit Bemühungen, die beim Bau eines magischen Hauses verwirklicht werden sollen, endlich mit *Rezepten*, um Regen herbeizuführen und ihn wieder aufhören zu lassen. Ein Pothiblatt aus London veröffentlichte REICHELTE, *Handschriftenreste* I, S. 61—65, drei Blatt aus Paris machte BENVENISTE *TSP* 3, bekannt (vgl. ebend. S. 59—73 und 193—200). *TSP* 16 bietet anfangs eine *Dhāraṇī* in fehlerhaftem Sanskrit, dem eine Art Inhaltswiedergabe auf Sogdisch folgt, *TSP* 18 bietet den ganzen Sanskrittext einer *Dhāraṇī* in sogdischer Umschrift.

Ganz für sich stehen zwei Fragmente eines Textes, der nicht zur buddhistischen Literatur gerechnet werden kann, der aber trotzdem hier erwähnt werden soll: es sind die beiden *Rustam-Fragmente*. In seinen *Handschriftenresten* II, 62 f, gab 1931 REICHELTE das Londoner Fragment Brit. Mus. Or. 8212 (81) heraus. 1940 stellte BENVENISTE, *TSP* S. 134, fest, dass das Londoner Fragment zu einem grösseren Fragment in Paris (13) gehörte: *TSP* S. 134—136 sind beide herausgegeben. Es wird in diesen Fragmenten eine Episode des Kampfes Rustams (sogd. *Rwstmy*) gegen irgendwelche Dēvs geschildert, eine Episode, die keine Parallele im *Šāhnāma* des Firdausi hat. Unverkennbar ist die grosse Ähnlichkeit mit den Schilderungen ähnlicher Kämpfe gegen die Dēvs im *Šāhnāma*. Es lässt sich zur Zeit nicht sagen, wie das Verhältnis beider Werke gedacht werden soll. Die Erzählart beider Fragmente ist ein vollständiges Novum im Sogdischen. BENVENISTE äussert sich darüber kurz in der Einleitung zu seiner Ausgabe, *TSP* S. 134: „Le style même du morceau, avec ses tours ramassés, ses courtes phrases juxtaposées sans liaison, sa rapidité, le distingue dans toute la littérature sogdienne. On ne saurait dire à quelle inspiration se rattachait l'ouvrage dont il ne subsiste que ces précieux lambeaux. A-t-on écrit en sogdien des récits mazdéens?“

3. DIE CHRISTLICHE LITERATUR DER SOGDIER

Die reichen Funde an mittelalterlichen Handschriften, die zu Beginn dieses Jahrhunderts in Zentralasien gemacht wurden, enthalten unter anderem auch Handschriften christlichen Inhalts: und zwar in syrischer, mittelpersischer, mittelsogdischer und alt-türkischer Sprache. Von den iranischen Sprachen jener Gegend scheinen nur die beiden genannten iranischen Sprachen, d.h. das Mittelpersische und das sogenannte Christlich-Sogdische Missionssprachen der christlichen Kirche gewesen zu sein. Christliche Texte in parthischer Sprache sind bisher ebenso wenig gefunden worden wie solche in einem sakischen Dialekte. Was das Christlich-Sogdische anlangt, ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass die Sprache dieser Handschriften ohne Zweifel eine sehr nahe Verbindung zu der Sprache der buddhistisch-sogdischen Handschriften aufweist, die seit der Beobachtung von ANDREAS über die Sprachform der sogdischen Monatsnamen bei Albīrūnī „sogdisch“ genannt wird¹. Spätere Funde bestätigten diese Beobachtung in der Hinsicht, dass die Schreiber dieser buddh. Handschriften tatsächlich für diese Sprache die Bezeichnung „sogdisch“ (𐭪𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥- usw.) gebrauchten. Wegen der zahlreichen Übereinstimmungen zwischen diesen beiden Sprachen — der Sprache der buddhistischen und der christlichen Texte — ist auch für die letztere die Bezeichnung „sogdisch“ beizubehalten².

Über das Christentum persischer Zunge liegen eine grosse Menge von Quellen vor. Diese berichten aber in den allermeisten Fällen über die Christengemeinden innerhalb des Sassanidenreiches³. Erst die Handschriften aus den Ruinenstätten Zentralasiens legen Zeugnis ab über ältere christliche Missionsstationen und über eine lebhaftere Übersetzungstätigkeit in diesen abgelegenen Räumen Innerasiens und weisen gleichzeitig

¹ Vgl. ANDREAS bei F. W. K. MÜLLER, *Uigurica* (I), S. 3, Anm. 1.

² Es darf aber nicht übersehen werden, dass die Chinesen im Zusammenhang mit der Erwähnung der christlichen Lehre als Träger dieser Lehre sehr oft die *A-lan* nennen. Wen die betreffenden chinesischen Quellen unter *A-lan* damals verstanden haben, muss erst untersucht werden. Hier sei nur so viel erwähnt, dass daraus eventuell der Schluss gezogen werden kann, dass die ersten Christen, von denen die Chinesen Kunde erhielten, Alanen waren. Das ist bisher aber nicht zu beweisen. Als die Chinesen später genauere Kenntnisse von den Nestorianern hatten, bezeichneten sie deren Kirchen als „persische Tempel“ (1. Hälfte des 7. Jhs). Erst ein Edikt vom Jahre 745 änderte diese Bezeichnung in „Tempel von Ta-ts'in“ (vgl. CHAVANNES-PELLIOT, *Traité II*, JA. jan-févr. 1913, 270 (308), note 5).

³ Von älteren Arbeiten ist besonders LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris 1904, immer noch unübertroffen. Trotzdem wäre eine neue Arbeit dieser Art dringend notwendig, da die Erschliessung Mittelasiens tatsächlich erst mit dem Jahre des Erscheinens von Labours Werk begann und eine starke Wandlung in der Beurteilung in kultureller Beziehungen geschaffen hat; auch unsere Vorstellungen von der Rolle des Nestorianismus sind gänzlich andere geworden.

den Weg, den die nestorianische Kirche bei ihrem Vordringen bis nach China eingeschlagen hat ¹.

Die einzige bisher bekannte christliche Handschrift in mittelpersischer Sprache ist der leider nur fragmentarisch erhaltene sogen. *Turfanpsalter* ². Trotz der Beschädigungen geben die gefundenen zwölf Blätter einen Eindruck von der Art der Übersetzung, die sich offensichtlich meist nach dem Text der Pešitta gerichtet hat ³. Dort, wo er vom Text der Pešitta abweicht, bietet der Turfanpsalter nach Ansicht von ANDREAS manche bessere Lesung ⁴. Aus paläographischen Gründen setzt ANDREAS die Handschrift in die Mitte des 6. Jhs. ⁵. Falls jedoch die Handschrift, wie angenommen wird, im Turfangebiet oder in dessen Nähe geschrieben wurde, wiegen m.E. die angeführten paläographischen Gründe nicht so viel, da ein Schriftduktus in der Fremde, fern der eigentlichen Heimat, eine ältere Form leichter bewahrt haben kann. Die erhaltenen Blätter bieten Teile vom Psalm 94—99, 118 und 121—132, ferner Fragmente von den Psalmen 133—136. Es fehlen demnach in der Mitte mehrere Blätter. Wieviel Blatt die ganze Übersetzung des Psalters umfasst hat, lässt sich nicht mehr feststellen. Die Textabschnitte der einzelnen Psalmen weisen die Besonderkeit auf, dass sie jeweils nach dem ersten Vers jedes neuen Psalms je einer der Kanones der nestorianischen Kirche, wie sie in der Mitte des 6. Jhs. das Oberhaupt der nestorianischen Kirche in Persien, Mār Abhā, verfasst hat, eingeschoben haben ⁶.

Neben diesem mittelpersischen Psalterfragment hat sich noch ein viel kleinerer Rest in einer Art frühneupersischen Version auf einem Doppelblattfragment in Turfan gefunden ⁷.

Diese Handschriften erweisen wenigstens die Existenz einer christlichen Gemeinde mit persischer Sprache in Mittelasien, wenn man nicht annimmt, dass die Handschriften zufällig dorthin gekommen sind, was an sich nicht wahrscheinlich ist. Andere Spuren christlicher Gemeinden

¹ Sieht man von den chinesischen Funden ab, sind die einzigen, schon länger bekannten christlichen Denkmäler aus Mittelasien die Steine mit Inschriften in meist türkischer Sprache (auch einigen syrischen) aus Semirečiye und aus dem Tal des Fluss Talas, die Chwolson bekannt gemacht hat: cf. *Mém. Ac. Sc.*, 1890 und 1897; einen vollständigen Namensindex lieferte dazu CHABOT, *J.A.* 1906 (2), 287-293; neue Funde veröffentlichte P. K. KOKOVTSOVA, *Izv. AN*, 1907, 427-458, und *Izv. Vost. Old. Imper. Rus. Arch. Obšč.*, Bd. 16, S. 0190 ff., 1905.

² Vgl. F. C. ANDREAS, *Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen*, aus dem Nachlass hg. von KAJ BARR, *SBAW*, phil.-hist. Kl., 1933, *f.* 31-152.

³ F. C. ANDREAS, *SBAW*, phil.-hist. Kl. 1910, 870.

⁴ F. C. ANDREAS, a.a.O. (s. Anm. 2).

⁵ So ANDREAS bei Andreas-Barr (s. Anm. 1) S. 94 (6).

⁶ Vgl. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, S. 120.

⁷ Hg. von F. W. K. MÜLLER in der *Sachau-Festschrift*, 1915, 215-222 (mit Facs.).

in diesem Raum sind bisher allerdings nicht nachgewiesen worden, obwohl man dazu berechtigt wäre, materielle Reste zu erwarten.

In Persien selbst ist das Christentum nie ganz ausgerottet worden, obgleich von einem wirklichen kirchlichen Leben nach den grossen Verfolgungen kaum die Rede sein kann. Jahrhunderte lang blieben eine grosse Zahl kleinerer oder grösserer Gemeinden erhalten. Erst seit der Regierungszeit des Sassanidenkönigs Yazdigirds II. (438—457) scheint ein Ausweichen nach Osten einzusetzen. Ob auf diese Flüchtlinge aus dem Perserreich die ersten persisch-sprachigen Gemeinden in Mittelasien zurückgehen, oder ob vom Westen her eine in Mittelasien tätige Mission bereits dort wohnende Perser bekehrte, lässt sich zur Zeit nicht entscheiden. Jedenfalls ist es sehr wahrscheinlich, dass erst in dieser Zeit, kaum früher, auch die ersten Sogdier sich zum christlichen Glauben bekehren liessen. Mit dem 5. oder 6. Jh. haben wir daher erst mit Übersetzungen in eine der sogdischen Sprachen zu rechnen. Wie alt die erhaltenen Übersetzungen sind, ist unbekannt.

Von einer Übersetzung des Neuen Testaments sind eine grössere Anzahl von Handschriftenblättern erhalten, die gleiche Schriftzüge und gleiches Papier aufweisen und in denen F. W. K. MÜLLER Teile eines *Perikopenbuches* erkannt hat. Die Eingangsworte der einzelnen Festtage sind erst syrisch geschrieben, denen eine sogdische Übersetzung folgt; jeder Festtag ist bezeichnet. Diese syrischen Abschnitte legen es nahe, dass die sogdische Kirche als Kirchensprache, vielleicht auch als Sprache der Liturgie, das Syrische gebrauchte. Man kann weiter vermuten, dass auch die übrigen Teile des sogdischen Textes aus dem Syrischen übersetzt wurden. Dafür spräche, dass die sogdischen Handschriften zusammen mit syrischen gefunden wurden¹, in deren Vorhandensein E. SACHAU² erneut Beweis dafür sieht, dass „die Liturgie und die Kirchenpoesie der Väter auf der grossen Wanderung durch Mittelasien unverändert bewahrt“ wurde. Demgegenüber wirft der Fund des sogen. Turfanpsalters in mittelpersischer Sprache die Frage auf, in welche Art von Gemeinde er gehörte. Die in ihm enthaltenen Kanones des Mar Abhā des Oberhauptes des persischen Nestorianer des 6. Jhs., zeigen eindeutig, dass der mittelpersische Psalter aus Turfan nestorianischer Herkunft ist.³

¹ Dass die sogdische Übersetzung, auf syrische Vorlagen zurückgehe, hat bereits 1912 F. W. K. MÜLLER ausgesprochen: vgl. *ST* I, S. 89 Anm. 1. Siehe jüngst auch Benveniste, *BSL* 53 (1), S. 70.

² Vgl. E. SACHAU, *Litteratur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan*, *SBaw*, phil.-hist. Kl. 1905, XLVII, S. 964 ff.

³ E. SACHAU, a.a.O.

Die meisten bisher untersuchten sogdischen Übersetzungen christlicher Texte stimmen mit den syrischen Vorlagen fast wörtlich überein. Trotzdem muss angesichts der gefundenen mittelpersischen Psalmenfragmente überlegt werden, ob manche christliche Texte der Sogdier, die nicht alle aus einer Zeit stammen werden, nicht nach einer mittelpersischen Vorlage, die ihrerseits aus dem Syrischen übersetzt sein mag, angefertigt wurde. Zu diesen Überlegungen geben besonders Anlass die persischen Worte die die typische Lautgestalt der Südwest Dialekte aufweisen, wie wy'n ,Zelt', cxwdy, Jude', fwx'r, der Selige' u.a., die in diesen sogdischen Texte vorkommen und die nicht durch eine syrische Vorlage vermittelt worden sein können.¹

Neben dieser Perikopensammlung haben sich eine ganze Reihe bilinguer Fragmente von verschiedenen Büchern des Neuen Testaments erhalten, in denen auf einzelne syrische Sätze oder auch Satzteile die jeweiligen Stellen in sogdischer Übersetzung folgten. Proben solcher Bilinguen hat F. W. MÜLLER bereits 1907 und dann 1912 gegeben. Vielleicht sind diese Handschriften stark im Gebrauch gewesen: denn ihr Erhaltungszustand ist äusserst schlecht ².

Weitere Teile des Alten wie des Neuen Testaments haben sich bisher nur noch in Zitaten in anderen Werken erhalten, die meisten Belege brachte bisher der Antirrhetikos des Evagrios Pontikos (s. weiter unter S. 21).

Das reiche Schrifttum des frühen Christentums: Homilien, verschiedene Arten von Memra, Märtyrerlegenden, Gebete und ähnliche Werke, wie sie die syrische Literatur bewahrt hat, ist auch in sogdischer Sprache erhalten. In den meisten Fällen handelt es sich um Übersetzungen, jedenfalls ist eine solche überall da angenommen worden, wo syrische Parallelen vorhanden sind. Ob in einzelnen Fällen, hier und da auch Werke sogdischer Herkunft eventuell in das Syrische übersetzt wurden, lässt sich bisher nicht entscheiden, ist aber priori wenig wahrscheinlich.

Es ist nicht versucht worden, eine bestimmte Ordnung in die im Folgenden aufgezählten Werke zu bringen, da weder Alter der Übersetzung

¹ Hier sei auch auf die Bemerkung SACHAU a.O. hingewiesen, dass der Bischof Ma'nā „den persischen Dialekt seiner Heimat Šīrāz zur Kirchensprache“ erhoben habe. Vgl. jetzt auch O. Hansen, Über die verschiedenen Quellen der christlichen Literatur der Sogdier, *AO XXX*, 1966, 95-102.

² Verf. sind bisher folgende syrisch-sogdische Bilinguen bekannt: C 8: T II B 14b und 69 (nicht identifiziert); C 9: T II K (nicht identifiziert); C 13: T II B 58a (Matth. 1.10-13); C 17: T II S 25 (nicht identifiziert); C 23: a) T II B 46.1 (nicht identifiziert), b) T II B Y, hg. *ST I*, S. 80 und 82 (Kor. I, 5, 7 und 11.24), c) T II B 67a (Teil des Titusbriefes); d) T III B (2 Fragmente) enthält Kor. I, 5,8 und Matth. 26.28; C 43: T II B 66 (nicht identifiziert); C 43a: T II B 20 Nr. 2 (nicht identifiziert); C 46 (bisher einziges Pothibblatt): T III T V B (nicht identifiziert); C 51: T III B (nicht identifiziert); C 93: T III B 61 g (nicht identifiziert).

noch das der Abschrift zur Zeit feststellbar sind. Verf. hat sich bemüht, bei den einzelnen Fragmenten jeweils Paralleltexte anzugeben, die ein Eindringen in den Inhalt ermöglichen. Auch unveröffentlichte Texte sind in vollem Umfange erfasst, sofern sie dem Verf. bekannt wurden und.

1. Die sogen. *Kreuzesauffindung* (C 14). 5 Blatt¹. Die Handschriftenfragmente enthalten auf den Z. 1—11 „die Schlussdoxologie eines nicht näher bestimmbar hagiographischen Textes. Es folgt. (Z. 11 ff). der Anfang der Kreuzesauffindungslegende, z.T. in Kombination mit der Kreuzesvision.“²

2. Die *Baršabbā-Fragmente*. Die Bruchstücke gehören derselben Erzählung (oder Legende?) vom Bischof Bar Šabbā und der Königin Šir an, deren kürzere, arabische Fassung in der Chronik von Söört erhalten ist, die E. SACHAU als „Christianisierungslegende von Merw“ in deutscher Übersetzung bekannt gemacht hat³. ST II 523 ist der Inhalt wie folgt zusammengefasst: Heilung und Bekehrung der Königin, deren Name nur im Syrischen (Šyr)⁴ erwähnt ist, durch Baršabbā (syr. und sogd.); Vorwürfe des Königs gegen seine schwesterliche Gemahlin wegen ihres Abfalls von der Magierreligion (syr.); Christianisierung der Provinzen nordöstlich von Fārs durch Baršabbā, den Bischof, und seine Schüler (sogd.); Wunder am Grabe⁵ (des Baršabbā?) (sogd.).

3. Ein *Simon-Fragment* (C 22)⁶. Der Text dieses Blattes gehört sicher zu den apokryphen Petrusakten (Acta Petri cum Simoni)⁷, stimmt aber textlich mit keiner der bekannten und zugänglichen Rezensionen überein⁸. C. SCHMIDT⁹ bezeichnet den Inhalt des sogdischen Blattes als eine freie Umarbeitung des alten Textes: „Für dieses Stück aus der Simon-Legende kann ich eine Überlieferung, die der vorliegenden entspricht, nicht nachweisen. Offensichtlich handelt es sich um die Totenauf-

¹ Signatur T II B 52; hg. von MÜLLER-LENTZ, ST II, 513-520. Unvollständig erhalten. Zwischen den von Herausgebern als Bl. 1 und 2 bezeichneten Blättern fehlen nach ANDREAS (bei MÜLLER-LENTZ, l.c. 513 mit Anm. 4) mehrere Blatt, zwischen 2 und 3 ein Blatt, zwischen 3 und 4 drei Blatt, während Blatt 4 und 5 unmittelbar einander folgten.

² RÜCKER bei MÜLLER-LENTZ, ST II, 513.

³ E. SACHAU, *Die Christianisierungslegende von Merv*, Festschrift für GRAF VON BAUDISSIN, *Beihefte zur Zatl. Wiss.* 33, 1918, 399-409.

⁴ Zum Namen vgl. ST II, 523; die Schreibung šyrr'n (in arab. Zeich.) der Chronik von Söört (s. ST II, 523) ist an letzterem Ort, aber kaum mit Recht in šyrr'd verbessert: šyrr'd ist bisher ausser dem einen Vorkommen bei Mas'ūdī 4, 207 nur als männlicher Name belegt (Justi Namenbuch 298).

⁵ frwrtqty ST II, p. 527 ist kein Plural: das Wort gehört mit einer Reihe von Komposita zusammen, die im zweiten Glied -qty „Haus“ aufweisen, und die ähnlichen Bildungen mit byt „Haus“ im Syrischen nachtgebildet sind.

⁶ *Signatur* T II B 15. Vollständig erhaltenes Buchblatt, hg. ST II, 528 bis 531.

⁷ Vgl. schon MÜLLER, ST I, 89.

⁸ RÜCKER bei MÜLLER-LENTZ, ST II, 528.

⁹ C. SCHMIDT bei MÜLLER-LENTZ, ST II, 528 f., dazu den Nachtrag zu Text 4 ebendort S. 603

weckung des Nicostratus, cap. 28 der alten Petrusakten, aber abweichend ist die Gegenwart des Kaisers (Nero) — im Sogdischen steht nur qysr — statt des Praefekten Agrippa. . . . Bei der 2. Szene (Z. 28 ff.) handelt es sich um einen Auftakt zu dem Flug des Simon Magus in Rom . . .”

4. Ein *Daniel-Fragment* (C22)¹ behandelt zum grössten Teil eine Traumdeutung des Propheten Daniel vor dem König Nebukadnezar (sogd. nbwkdñr), die von der bei Daniel 2. 27 ff. erzählten vollständig abweicht. Am Schluss des Blattes „ist die Geschichte von Bel zu Babel anders geschildert als im Anhang zum Buche Daniel, wie es sich in der syrischen Bibel findet”².

5. Als Beispiel der bei den Nestorianern so beliebten Paradigmengebete lässt sich ein von den Herausgebern *Ermahnung zu christlicher Geduld* benannter Text anführen. Vgl. MÜLLER-LENTZ, *ST* II, 535—538 und die Bemerkungen von RÜCKER ebd. 535, der zu Z. 1—6 auf 4. Moses 14, 10—19; zu Z. 6—14 auf 2. Sam. 16, 5—11; verweist und in Z. 14—18 eine Entsprechung von 2. Kön. 6, 8—23 vermutet.

6. Die Zahl der *Märtyrerlegenden*, die die Sogdier in Übersetzungen kannten, scheint nicht unbeträchtlich gewesen zu sein. Ausser den von MÜLLER-LENTZ, *ST* II³ und von HANSEN *BST* I⁴ und II⁵ bekannt gegebenen, konnten noch einige weitere identifiziert werden. Es handelt sich hauptsächlich um folgende Märtyrerlegenden:

a. *das Martyrium des heiligen Miles*, des Bischofs von Seleukia und Ktesiphon (C 6). Noch unedierte. Erhalten ist unter anderem die Papas-Episode zu der BEDJAN, *AMS*, II, 266 ff. und LECLERC, *Les martyrs*, III, 170 f. zu vergleichen ist;

b. *das Martyrium des heiligen Serapion Sidonita*. Es scheinen sich von dieser Legende eine grössere Zahl von Fragmenten erhalten zu haben, deren Ordnung noch nicht durchgeführt werden konnte. Der grösste Teil dieser Fragmente scheint zu einer Handschrift zu gehören, die in sehr kleiner Schrift geschrieben ist und die ausser diesem Martyrium verschiedene andere Texte ganz andren Inhalts enthielt: ein nicht identifiziertes Werk der Johanan Dailōmayā, ferner eine Art medizinischen Text (?), und vielleicht noch eine oder mehrere Homilien. — Von

¹ Signatur T II B 15. fast vollständig erhaltenes Blatt einer Buchhandschrift.

² RÜCKER bei MÜLLER-LENTZ, *ST* II, 532.

³ Martyr. des Sergios, S. 520 ff., des Barsabbā, S. 522-528.

⁴ Martyrium des Heiligen Georg (Georgspassion).

⁵ Martyrium der 111 Männer und 9 Frauen, S. 24 f.; des Barba'semin, S. 25 ff. der Anahita, S. 31 ff.; des Adurhormizd, S. 34 ff.; des Pethion, S. 36 ff.; des Yazdin, S. 52 ff.; der Tharbō, S. 55 ff.; des Šāhdōst, S. 58 ff.; des Eustathius, S. 59 ff.; des Theodosius, S. 61 f.

der Serapionlegende ist die Schiffsüberfahrt einigermaßen gut erhalten.¹ Ob der Text nun der kürzeren oder längeren syrischen Version entspricht, liess sich noch nicht ermitteln.

7. *Ausgewählte Aussprüche eines Rabban Šem'on* bietet die Hs. C 4. Noch unediert. Da die syrische Parallele noch nicht gefunden ist, lässt sich z.Z. noch nicht sagen, welcher Träger dieses Namens gemeint ist. Möglicherweise ist es der Bruder der heiligen Tharbō, deren Märtyrerlegende ausser in der Hs. C 2² auch in der Hs. C 6, die unter anderem das Martyrium des heiligen Miles (s. hier oben unter 6a) enthält, erwähnt ist.

8. *Eine Memrā (Bedeut. ?) des Mari Babai* (C 2/12): hg. BST II, 64—67. Konnte bisher noch nicht identifiziert werden.

9. Ein Blatt aus den *Apophothegmata patrum* (C 2/15): hg. BST II, 70—73. Vgl. Wallis BUDGE, *The Book of Paradise* I, 809 ff.; BENVENISTE, JA. 1955, 304—316.

10. Ein Blatt mit einem Stück aus der *Oratio de humilitate des Abbas Jesaja* (C 2/14) ist von GUILLAUMONT erkannt: er fand die Parallele in Migne, PG. 40, 1157 f. (cf. RHR. 1957, S. 114). Der sogdische Text ist hg. BST. II, S. 69 f.

11. Eine Reihe sehr verschieden grosser Stücke gehört zum *Antirrhetikos des Evagrius Pontikos*. Der sogdische Titel fand sich auf einem Fragment (C 2/2 (1) Z. 28 f.), und dank einer durchgeführten Nummerierung der Abschnitte waren eine Reihe ähnlicher Fragmente als dazu gehörig erwiesen. Bisher liessen sich insgesamt sieben Fragmente identifizieren. Evagrius wendet sich in dieser Schrift gegen die acht Todsünden und bringt dafür wertvolle Belege aus der Bibel, die unsere Kenntnis von der sogdischen Bibelübersetzung um ein beträchtliches erweitern. In diesen Zitaten sind besonders wertvoll die aus dem AT, da wir sonst Teile des AT in sogdischer Übersetzung bisher gar nicht kennen. Darf man aus diesen Zitaten schliessen, dass die Sogdier eine Übersetzung des AT kannten? Oder sind nur die betreffenden Zitate nach der Vorlage übersetzt?

12. Ein Werk des *Johanān Dailōmayā* (C 3): leider ist auf dem sehr beschädigten Fragment der Titel des Werkes nicht mehr erhalten. Unediert. Vgl. betreffs einer eventuellen syrischen Parallele: BAUMSTARK, *Geschichte der syr. Lit.*, S. 211 mit Anm. 8, und S. 218.

¹ Die Bearbeitung der Schiffsüberfahrtepisode aus der Serapionlegende ist bereits fertig bearbeitet und soll in der ZDMG erscheinen.

² HANSEN, BST. II., S. 55.

13. Unbekannter Text, der die zehn Gebote erwähnt, und im Zusammenhang mit einer messianischen Weissagung den zweiten Psalm zitiert und eine Liste von Speiseverboten gibt (C 22): unediert.

14. *Hymnenanfänge* (C 19): unediert.

15. In dem Fragment C 49 sind eine Reihe von Heiligennamen angeführt, ohne dass es bisher gelungen wäre, einen bestimmten Zusammenhang zu ermitteln. Unediert.

16. Das Fragment C 16 bringt in unklarem Textzusammenhang das Wort *šbwqly*. Bisher ist es nicht möglich zu sagen, ob es sich um einen Eigennamen handelt, da das Wort an beiden Stellen, an denen es belegt ist, am Anfang eines nicht weitergeführten Satzes steht.

17. Eine vollständig erhaltene, kleinere Seite enthält ein Gespräch zwischen Meister und Schüler über Noah und Maria Magdalena (C 26): T II B 22, unediert.

18. Eine Reihe von Fragmente haben Teile der *Apostolischen Canones* bewahrt (C 2/17): hg. *BST.* II, 75—85. Die Reihenfolge liess sich durch die Zählung der Canones bestimmen, wobei die syrische Version der Canones des 'Ebedyešu' bei MAY, *Scriptorum Veterum Nova Collectio*, Band 10, S. 169 ff., das Verständnis der sogdischen Textes sehr gefördert hat.

19. Unter den Blättern der Handschrift C 3 befindet sich ein Blatt, das leider nicht vollständig ist, und seine Ränder sind dazu so stark beschädigt bzw. abgerieben, dass nur wenige Zeilen zu den folgenden ohne Lücke überleiten. Das ist um so bedauerlicher, als es sich um das einzige bisher gefundene Blatt historischen Inhalts handelt. Es ist möglich, dass es eine Übersetzung eines syrischen kirchengeschichtlichen Werkes ist; da es aber auf Zustände in Zentralasien anzuspieren scheint, besteht die Möglichkeit, dass hier, wenn nicht ein selbständiges Werk sogdischer Kirchengeschichtsschreibung, so doch mindestens ein Werk vorliegen muss, dass im Raum Mittelasien seinen Ursprung hat. Es handelt von einem, namentlich nicht genannten Kirchenfürsten, der über die vier „Seiten“ (?) des Tigrisflusses und über die sieben Bezirke (? , Gemeinden ?) von Chūzistān herrscht. Dann heisst es weiter, dass er seinen Bruder, namens Prsyh̄ (wie ist der Name zu lesen ?) zur Herrschaft nach einen Ort 'rgn¹ schickt, wo er mit grossen Ehren empfangen wird. Im

¹ Der Name 'rgn ist zwei Mal auf diesem Blatt deutlich erkennbar. Beide Male ist unter dem g-Zeichen die syrische Vokalnotierung für ġ, d.h. Reḫāšā karjā, gesetzt. Man muss daher argēn lesen (denkbar wäre noch aragēn, was aber nicht wahrscheinlich ist). Es handelt sich in diesem Texte um eine Ortsangabe, die vielleicht fern von dem Ausgangspunkt der Mission, Chuzistan, liegt. Da die gefundenen sogdischen Handschriften in Mittelasien auch Missionsstationen voraussetzen, liegt der Gedanke nahe, dieses Argēn mit einem grösseren Orte in Mittelasien zu verbinden:

weiteren Verlauf des Textes handelt es sich um den Bau eines Klosters — für Kloster ist das syr. 'wmr' gebraucht — wobei mehrere Personen namentlich genannt worden, die bei Bau mitzuwirken scheinen.

Der sehr schlechte Erhaltungszustand des Blattes erlaubt vorläufig nicht, mehr über diesen, wie mir scheint, sehr wichtigen Text zu sagen. Es muss versucht werden, unter den zahlreichen noch nicht identifizierten kleine Fragmenten dieser Handschrift zum obigen Blatt gehörende Stücke zu finden.¹

Während die bisher genannten Werke alle ausnahmslos in richtigen syrischen Buchschrift dukten geschrieben sind, gibt es daneben noch eine Reihe von Handschriftenblättern, sehr verschiedenen Formats, die einen ungepflegteren Duktus aufweisen und deshalb schwieriger gelesen werden können. Da nur wenige davon gelesen sind, kann hier auf diese Texte nicht eingegangen werden. Nur ein einziger Text dieser Art, den F. W. K. MÜLLER bereits herausgegeben hat, muss hier erwähnt werden: das nestorianische Glaubensbekenntnis (vgl. MÜLLER, ST. I, S. 84—87.) Sämtliche hier erwähnten Texte werden in einer Edition vereinigt werden. Einige kleinere Fragmente werden demnächst in den „Sogdischen Miszellen“ in der *ZDMG* erscheinen.

Verf. vermutet, dass *Argen* identisch ist mit *Karašahr*, dessen ältere Bezeichnungen in einigen Dokumenten erhalten sind: cf. *akeñe* bei LEVI, *JA.* 1913, sept., oct., S. 320 (Vs. Z. 4 und Rs. Z. 2 (*akeñepi* ist gen. sg.)); sak. *argiña*, auf Grund dessen Henning, *BSOAS.* 9, S. 571 für das Toch. eine ältere Form *arkeñe* annimmt (vgl. auch ebd. Anm. 2) - NB. Kann in der Leningrader Urkunde *akeñe* für *arkeñe* verlesen sein? Vgl. ferner die chinesische Umschrift dieses Ortsnamens: *A-k'i-ni* (bei Hüan-tsang); andere chines. Umschriften desselben Namen verzeichnet BAILEY. *BSOS.* 1936, S. 898.

¹ Ein erster Versuch einer Interpretation dieses Fragmentes erscheint demnächst in der *ZDMG*.

DIE HISTORISCHE UND GEOGRAPHISCHE LITERATUR IN PERSISCHER SPRACHE

VON

BERTOLD SPULER

Hellmut Ritter in tiefer Dankbarkeit zugeeignet

Das geschichtliche und geographische Schrifttum der Perser in islamischer Zeit spiegelt in seiner Betrachtungsweise und in der Sprache seiner Darstellung in vieler Hinsicht die Entwicklungsphasen wider, die das persische Volk im Laufe der Jahrhunderte durchlaufen hat. Es ist also ein Teilstück der iranischen Kulturentwicklung selbst.

Gegenüber immer neuen Eingriffen von aussen, die als Folgeerscheinungen politischer Ereignisse auch religiöse und kulturelle Neuentwicklungen einleiteten, musste das iranische Volk stets wieder zu sich selbst finden und gleichzeitig die Aufgabe einer Einschmelzung fremder Faktoren vollbringen. Immer wieder erregt es die Bewunderung des Betrachters, wenn er sieht, wie den Iranern diese Selbstbehauptung in einem an die Leistung des chinesischen Volkes gemahnenden Ausmasse gelang. Sie haben dabei ihre Kultur auch in neuen Formen erhalten und sie über die Grenzen ihres eigenen Bereiches hinaus ausstrahlen können. Damit sind sie — ähnlich wie die Griechen für das Abendland — zu einem der wesentlichsten Faktoren der gesamt-vorderorientalischen Kultur geworden. An dieser weitreichenden Kulturwirkung hat auch die historiographische Literatur einen ganz wesentlichen Anteil gehabt, als sie erst einmal zu ihrer vollen Entfaltung gelangt war.

Der arabisch-islamische Vorstoss in der ersten Hälfte des 7. Jh.s bedrohte mit dem Eindringen einer neuen, von dem nunmehr herrschenden Volke getragenen Religion das geistige Erbe früherer Jahrhunderte recht erheblich. Er führte zu einer allmählichen Zurückdrängung der heimischen Sprache aus dem schriftlichen Verkehr der Staatskanzleien und zu einer immer weitergehenden Verwendung des Arabischen, dessen Alphabet auch aufs Iranische übertragen wurde, sodass selbst bei sprachlichem Verständnisse das Schrifttum der Vorfahren den zum neuen Glauben Übergetretenen mehr und mehr verschlossen blieb. Das bedeutete freilich in einer Gesellschaft, die weit mehr als die Gegenwart vom mündlichen Vortrage lebte, keineswegs den Untergang der alten Überlieferungen, hinderte aber doch die adäquate

Weiterbildung der persischen Sprache auf jenen Gebieten, die sich dem Volke nun erschlossen. Insbesondere der Bereich der islamischen Theologie und des zugehörigen Rechts mit ihren Nebengebieten blieben auf das durch den Koran geheiligte Arabische auch deshalb angewiesen, weil nur in dieser Sprache eine wirklich treffende Formulierung möglich war und weil nur das Arabische eine Wirkung theologischer Gedankengänge über das ganze Chalifenreich hin (und darüber hinaus nach Spanien usw.) ermöglichte.

Aus den Bedürfnissen der Theologie erwuchs die Ḥadīth-Wissenschaft und aus ihr die Geschichtschreibung. Insofern sie sich des Arabischen bediente, konnte sie sich an den vorislamischen Sprachgebrauch (etwa der „Ajjām al-‘Arab“) anlehnen und ihn weiterentwickeln, und insofern sie zugleich Heilsgeschichte war, sah sie sich auch aus theologischen Gründen und im Streben nach Allgemeingültigkeit auf das Arabische angewiesen. Ihr stand eine vorislamisch-iranische Literatur gegenüber, in der die echte Geschichtsdarstellung — soweit wir sehen können — keinen wesentlichen Platz eingenommen hatte, in der vielmehr Mythos und Legende weitgehend das Bedürfnis nach einem Wissen um vergangenes Geschehen stillten: eine Erscheinung, die das iranische Volk mit andern indogermanischer Zunge gemein hat. Zwar war der historische Rechenschaftsbericht nach Ausweis etwa der Behistūn-, der Paikuli-, der Kardēr- und anderer Inschriften keineswegs unbekannt und zeigte von einer Begabung für die historische Schilderung. Überdies kann nach dem Zeugnisse des byzantinischen Chronisten Agathias (6. Jh.), der sich auf eine syrische Darstellung des Sergius beruft, das Vorhandensein historischer Berichte in den Büchereien (Kanzleien) der Könige wohl nicht bezweifelt werden. Doch bleib Derartiges für das historische Bewusstsein des Volkes offenbar ebenso belanglos, wie etwas das Vorhandensein der „Geheimen Geschichte“ für die Mongolen.¹ Die byzantinische und die armenische Literatur zeigen ebenso wie die Wiedergabe des spät-sassanidischen Chvādhai-nāmāgh durch ATH-THA‘ĀLIBĪ und in seinem Gefolge FIRDŌSĪ, dass ganze Dynastien und Epochen aus der öffentlichen Erinnerung ausgeschieden waren, dass verschiedene Ereignisse und Gestalten miteinander verschmolzen und die ganze Überlieferung von rein mythologischen Figuren so durchsetzt war, dass eine der Wirklichkeit einigermassen entsprechende Vorstellung allenfalls

¹ Solche Staatsannalen sind schon aus achämenidischer Zeit bezeugt, z. B. durch Esra 4, 15 (*Sēfār dokranajjā dī ābāhātāk* = Denkschriften deines [des Achämenidenherrschers] Vaters); sie wurden nach Esra 6, 2 in Ekbatana/Hamadān aufbewahrt. — Zu den Verhältnissen in der Mongolenzeit vgl. unten S. 126.

für die Sassanidenzeit vorhanden war. Indem dieses Geschichtsbild sich an eigenen Herrschern und Dynastien ausgerichtet hatte, wurde es mit dem Untergange der Sassaniden in der bisherigen Form nicht mehr weiterbildbar und blieb im Denken des fortbestehenden Adels der Dihkāne, Marzbāne usw. ebenso als ein Idealbild der Vergangenheit „stehen“, wie die Zeitrechnung (als „Jazdagirdische Ära“) einfach von der Thronbesteigung des letzten nationalen Königs Jazdagird III. an (632) weiterlief, da ein Neuansatz nach einem späteren Regierungsbeginn nicht mehr möglich war.

Damit traf die neu entstehende arabisch-islamische Geschichtsschreibung in diesem Punkte im iranischen Raume vorderhand auf eine Art von Vacuum. Weder stofflich noch hinsichtlich eines traditionell ausgeprägten Formgewandes konnte ihr etwas Gleichwertiges an die Seite gestellt werden. Das bedeutete für mehrere Jahrhunderte das Verstummen der persischen Zunge auf dem Gebiete der Historiographie, die in ihrem arabischen Gewande (wie etwa die Theologie) eine neuartige literarische Gattung war. Aus den Jahrhunderten, in denen die Vermählung der arabisch-islamischen und der iranischen Lebensformen zu einer neuen Synthese vor sich ging, besitzen wir kein Zeugnis geschichtlicher Darstellung in iranischer Sprache. Wohl aber verfügen wir über zahlreiche Schilderungen von Iranern aus dieser Epoche, aber doch nur solcher, die dem Islam (und sei es auch in seiner schiitischen Form) entweder bewusst und stolz oder doch wenigstens dem Namen nach anhängen und die sich der in der damaligen kulturellen Lage einzig möglichen Verwendung der arabischen Sprache in ihrer Darstellung anbequemen. Indem sie dies taten, wurden Verfasser wie AṬ-ṬABARĪ, AD-DĪNAVARĪ, AL-BĒRŪNĪ und viele andere aber zu Persönlichkeiten der arabischen Literaturgeschichte, in deren Traditionen sie auch formell stehen. Nun ist die Frage der Abstammung (besonders mütterlicherseits) bei zahlreichen Verfassern arabischer Schriftwerke aber keineswegs immer so klar wie in den genannten Fällen. Damit kann auch an dieser Stelle nur dem Grundsatz geuldt werden, der bisher stets gegolten hat, dass nämlich diese arabisch schreibenden Autoren mit ihrer oft sehr nachhaltigen Wirkung innerhalb der arabischen Literatur in deren Rahmen dargestellt und abgehandelt werden. Die sprachliche Form des Ausdrucks ist die einzige *objektive* Möglichkeit einer Scheidung zwischen arabischer und persischer Literatur mindestens während der ganzen Frühzeit des Islams.

Das kann nicht heissen, dass etwa die arabisch schreibende Geschichtsdarstellung bei der gedanklichen Erfassung der persischen

geistigen Leistung *grundsätzlich* ausser Acht zu lassen wäre. Vielmehr muss ihrer im Rahmen des hier gesteckten Ziels und gemäss ihrer Bedeutung für die Entwicklung der persischen Historiographie und das gedankliche Schema ihrer Darstellungsweise gedacht werden. Eine Einbeziehung aller arabisch schreibenden Historiker, bei denen iranische Abstammung sicher oder wahrscheinlich ist, kann im Folgenden nicht unternommen werden: eine Feststellung, die der Leser von nun an stets im Auge behalten muss. Es darf überdies nicht vergessen werden, dass ein Mann wie Aṭ-Ṭabarī nicht etwa eine vom Arabischen abgehobene Form iranischer Geschichtschreibung und -Deutung lediglich in arabischem Gewande vertritt. Vielmehr bediente sich gerade dieser Historiker so stark wie wenige andere eines gedanklichen Schemas, das man als typisch arabisch-semitisch bezeichnet hat.¹ Die Einordnung dieser arabisch schreibenden Iraner (nicht nur der Historiker) in die arabische Literaturgeschichte ist also keineswegs nur sprachlich, sondern auch sachlich und systematisch in vieler Hinsicht gerechtfertigt.

DAS ENTSTEHEN EINER ISLAMISCHEN GESCHICHTSCHREIBUNG IN PERSISCHER SPRACHE IM 10./12. Jh.

Während dem islamischen Kulturkreise das mythische Bild der Iraner von ihrer Vergangenheit durch ath-Tha‘alibī, Ibn al-Muqaffa‘, Dīnavarī und aṭ-Ṭabarī in arabischer Sprache nahegebracht wurde und während gleichzeitig die kulturelle Entfaltung der Abbasidenzeit dem persischen Geisteserbe und der sassanidischen Verwaltungstradition die reichsten Wirkungsmöglichkeiten eröffnete,² trat die islamische Geschichtschreibung den Iranern — man möchte angesichts der kulturellen Lage sagen: naturgemäss — zuerst als Heilsgeschichte im islamischen Sinne entgegen in Gestalt von Aṭ-Ṭabarīs (839 — 923) umfänglicher Chronik “*Ta’riḥ ar-rusul wa ’l-mulūk* (Geschichte der Propheten und Könige), die 963 in Buchārā durch Abū ‘Alī Muḥammad

¹ Vgl. Tadeusz KOWALSKI: Próba charekterystyki twórczości arabskiej (Versuch einer Kennzeichnung des Schaffens der Araber), in „Na szlakach islamu. Szkice z historii kultury ludów muzułmańskich”, Krakau 1935, S. 109. (Prace Polskiego Towarzystwa dla badań Europy Wschodniej i Bliskiego Wschodu, Nr. VIII, S. 103/21). Kowalski lehnt sich dabei an Äusserungen Ernest RENANS und Theodor NÖLDEKES an.

² Zu den allgemeinen Voraussetzungen des Entstehens der neupersischen Literatur vgl. den Abschnitt über die neu-persische schöne Literatur. Vgl. auch Br. I 445/80 sowie Jan RYPKA: Iranische Literaturgeschichte, Leipzig 1959. (Iranische Texte und Hilfsbücher IV). Das tschechische Original erschien 1963 in Prag: Dějiny perské a tádzické literatury; eine englische Übersetzung 1967 in Dordrecht. — Antonio PAGLIARO und Alessandro BAUSANI: Storia della letteratura persiana, Mailand 1960.

ibn Muḥammad AL-BAL'AMĪ¹ ins Persische übertragen — für weite Strecken: verkürzend bearbeitet — wurde. Wenn der iranische Leser auch dadurch mit gewissen Zügen seiner eigenen Vergangenheit in der Brechung durch das arabische Zwischenglied bekannt wurde, so lag der Nachdruck des Werkes doch auf der Geschichte des Propheten Muḥammad und seiner Nachfolger bis in die Glanzperiode der Abbasiden hinein.² Dabei vermengte sich angesichts des theokratischen Gepräges des islamischen Staates der religiöse und der profangeschichtliche Aspekt einer Darstellung der Entfaltung des Islams in der Welt vollkommen und unentwirrbar. Dass dadurch die Staatsgewalt der Chalifen auf der Grundlage der sunnitischen Auffassung als die von der Religion (d.h. Gott) gewollte dargestellt wurde, lag ganz im Sinne der samanidischen Politik, ebenso wie die gelegentliche Einblendung speziell iranischer Legenden dem kulturellen Anliegen der Samaniden entsprach, die sich von Dareios ableiteten.³ Das Bedürfnis nach einer Übertragung AṬ-ṬABARĪS ins Neupersische zeugt von der Kraft, mit der sich das iranische Geistesleben in eigener Zunge unter dieser hochbedeutenden und kulturfreudigen Dynastie entfaltete. Nun war auch in der Dichtung der jahrhundertelange Bann gebrochen, der dem Iranischen den Eintritt in die *islamische* Literatur versperrt hatte. Umgekehrt weist die Anwendung der südwestlichen Form des Iranischen und die unmittelbare Anlehnung des Neupersischen an die sassanidische Staats- und Kanzleisprache auch hier im Nordosten des Landes auf die Kraft der Tradition hin, die in der bis dahin überlebenden und in ihrer sozialen Stellung verbliebenen Schicht des Landadels mit seinen Gefolgsleuten weitergewirkt hatte und die zwar nicht der persischen Geschichtschreibung, aber der Dichtkunst auch den Stoff des nationalen Epos lieferte. Denn wenn FIRDŌSĪ ein nationales Thema (für dessen Einzelausgestaltung er sich dann weitgehend an die in arabischer Sprache aufgezeichneten Unterlagen hielt) auswählte und damit einen Spiegel adlig-iranischer Lebenshaltung bot, so musste er sicher sein, damit Anklang zu finden. In der Tat ist ja das *Schāhnāmā* dem Nationalgefühl der Perser so sehr entgegen gekommen, dass es als ein Markstein bei dessen Neubildung bezeichnet werden darf.

¹ Hrsg. als „Ta'rich-i Ṭabari" in Lakhnau 1874, Kanpur⁵ 1916; übers: Chronique de ... Tabari" traduite sur la version persane de ... Bel'ami von Henri ZOTENBERG, 4 Bände, Paris 1867/74; ferner Band I. von Louis DUBÉUX, Paris 1836. — St. II/1, S. 61/65, Nr. 101, und II/4, S. 1229; E I, 1984 f. (D. M. DUNLOP); Barthold, Turk. 10; Br. I 368 f.; P. A. GRJAZNEVIČ und A. N. BOLDYREV in: Sovetskoe Vostokovedenie 1957/III, S. 46-59.

² Die Ausgaben und Handschriften weichen hinsichtlich des Endpunktes von einander ab; Endpunkt der Ausgabe und Übers. ist 842 mit einer bis 869 reichenden Schlussbemerkung. Das Werk wurde später (als „aṣ-Ṣilat") von Farḡhānī und dann von Simnānī († 1127) fortgesetzt.

³ Daqīqī bei Br. I 461, 478.

Mahmūd von Ghazna konnte es als „Geschichte der Perser“ dem Ṭabari als der „Geschichte der Muslime“ gegenüberstellen.¹ Aus dieser Einschätzung des Werkes durch den Herrscher, der als erster Organisator einer planmässigen Ausbreitung des Islams in den weiten Räumen NW-Indiens weltgeschichtliche Bedeutung erlangte,² spricht ein gutes Urteilsvermögen auch in literarischen Dingen, und seine finanzielle Zurückhaltung Firdōsī gegenüber kann mit Rücksicht auf seine politischen Unternehmungen und deren Kosten durchaus plausibel erklärt werden.

In seinem dem alten einheimischen Empfinden entsprechenden und darauf aufbauenden Epos konnte Firdōsī sich eines von arabischen Wörtern sehr wenig (und zwar fast nur durch Bezeichnungen für eingeführtes Kulturgut und religiöse Begriffe)³ durchsetzten Persischen bedienen: auch dies ein Zeugnis der ungebrochenen iranischen Überlieferung, in der dieser Dichter stand. (Sein Erfolg hat dann bis ins 19. Jh. viele epische Nachahmungen ins Leben gerufen).

Die Geschichtsdarstellung, demgegenüber fremder Wurzel entsprossen und teilweise auf Gegenstände bezüglich, die ausserhalb des bisherigen Denkbildes der Perser lagen, bedurfte einer ganzen Anzahl arabischer Fremdwörter und zeigt damit sprachlich von vornherein — wenn auch nicht immer im gleichen Ausmasse — jenes Bild, das die iranische Literatur bis auf den heutigen Tag oder doch bis in die jüngste Vergangenheit hinein gekennzeichnet hat. Dabei erfüllte Ṭabaris Bal‘ami-Übersetzung die Bedürfnisse an historischer Unterrichtung offenbar sehr weitgehend, Bedürfnisse, die auch durch den Rückgang der Kenntnis des literarischen Arabischen im Zusammenhange mit dem Aufkommen einer eigenen neupersischen Schriftsprache entstanden waren und denen diese Übertragung entgegenkam. Man darf wohl vermuten, dass das tiefere Eindringen islamischen Gedankengutes in die nun weithin dem Zoroastrismus entrissenen breiten Massen im Zusammenhang mit der sozialen Breitenwirkung der missionarischen Werbung der Mystiker

¹ Ibn al-Athīr/Tornberg IX 261 unten.

² An dieser Wertung möchte ich trotz anscheinenden Bedenken V. MINORSKYS mit Br. II 95 festhalten.

³ Zu Firdōsī vgl. im übrigen Theodor NÖLDEKE: Das iranische Nationalepos, 2. Aufl., 1920; zu den arabischen Wörtern Paul HUMBERT: Observations sur le vocabulaire arabe du Chāhnāme, Neuenburg 1953 (Mémoires de l'Université de Neuchâtel, Bd. 22), und dazu Bemerkungen Johannes W. FÜCKS in der „Deutschen Lit.-Ztg.“ 75 (1954), Sp. 398-400; zur Kultur, wie sie sich im Epos widerspiegelt, vgl. Tadeusz KOWALSKI: Studia nad Šāh-Nāme (Studien zum Š.-N.), zwei Bände, Krakau 1952/53. (P. A. U.: Prace komisji Orientalistycznej 39/40); DERSELBE: Przysięgi w „Šāhnāme“ (Schwüre im Š.-N.), in: Rocznik Orientalistyczny XX (1956), S. 111-138.—Br. II 129-48.

und mancher heterodoxer,¹ in Iran vor allem schiitischer Genossenschaften stand und das Bedürfnis nach einer auch der breiten Masse in ihrer Muttersprache zugänglichen, heilsgeschichtlichen Darstellung in der Art at-Ṭabarīs wesentlich verstärkte. Darauf darf man gewiss auch die ausserordentliche Verbreitung Bal‘amīs zurückführen; er ist später sogar wiederholt ins Türkische und (zurück!) ins Arabische übersetzt worden. Freilich ist ebendadurch vermutlich das Entstehen originaler Geschichtswerke in iranischer Sprache aufgehalten worden. Denn sie sind im Gegensatz zu anderen (teilweise der Historie verwandten, alsbald zu behandelnden) Literaturgattungen, für die die Seldschukenzeit eine glänzende Entfaltungsmöglichkeit bot, in den nächsten Jahrhunderten sehr spärlich vertreten, und ihre Entwicklung ist in Einzelheiten nicht wirklich fassbar.

Dem fehlenden Interesse Bal‘amīs (und ebenso Firdōsīs) für die iranischen Dynastien ihrer Zeit (also auch die Samaniden) entspricht die Tatsache, dass die Darstellungen von deren Geschick vorderhand weiterhin in arabischer Sprache niedergelegt wurden, deren sich sowohl (der verlorene) SALLĀMĪ² als auch der Chwārizmer BĒRŪNĪ (al-Bīrūnī; 973-1048?) (vielleicht nicht in allen seinen Arbeiten³) und AL-‘UTBĪ († 1035 oder 1039/40; später übersetzt)⁴ bedienten. Offenbar waren an dem profanen Geschehen der jüngeren Vergangenheit damals im Wesentlichen nur Kreise interessiert, denen das Arabische ohne Weiteres zugänglich war. Auch darin möchte ich ein Anzeichen dafür sehen, dass die Ṭabarī-Übersetzung vor allem einer Befriedigung religiöser Bedürfnisse diene. Zum andern muss man natürlich bedenken, dass in den Auseinandersetzungen der Šu‘ūbīja-Bewegung⁵ die arabische Sprache

¹ Wenn auch der Terminus „Heterodoxer“ lediglich den Unterschied von der „amtlichen“ sunnitischen Auffassung bezeichnet und keine Wertung enthalten kann (vgl. Robert BRUNSCHVIG in den „Studia Islamica“ I/1, 1953, S. 5-21), so darf an der vielfach subversiven und destruktiven Tätigkeit solcher Elemente doch nicht einfach vorbeigesehen werden. In einer Theokratie wie dem (frühen) Islam äusserte sich auch Widerstand gegen den Staat oder soziale Unzufriedenheit oft in religiöser Form und mit (meist wohl echter) religiöser Motivierung.

² Barthold, *Ist. obzor* 66¹; Barthold, *Turk.* 10.

³ Anhand des Zitates bei Baihaqī/ed. Morley 837 (zum Jahr 1017), das eine Geschichte Bērūnīs für seine Heimat Chwārizm erwähnt, lässt sich deren Sprache nicht feststellen. — Al-Bīrūnī *Commémoration Volume*, Kalkutta 1951; Sergej P. Tolstov (Hrsg.): *Bīrūnī, Sbornik statej*, Moskau u. Leningrad 1950. — E I, ¹ 1236/38 (D. J. BoLor); ferner A. Zeki Velidī Togan in der *ZDMG* 90 (1936), S. 19/51, bes. 20¹; I A, II 635/37 (Togan u. F. Gökmen). — Jāqūt, *Iršād*/ed. Margoliouth VI 311; Barthold, *Turk.* 20.

⁴ Vgl. unten S. 112 mit Anm. 2.

⁵ Zu dieser vgl. Ignaz GOLDZIEHER in den „Muhammedanischen Studien“, Bd. I, Halle a.d. Saale 1889, S. 147/216; (Sir) Hamilton Alexander Rosskeen GIBB: *The social significance of the Shu‘ūbīya*, in den „Studia Orientalia. Ioanni Pedersen . . . dicata“, Kopenhagen 1953, S. 105/14 (dazu „Islam“ XXXI, 1954, S. 275 f.).

unerlässlich war, weil nur so die in ihren Ansprüchen bekämpften Araber erreicht wurden.

Neben diesen arabischen Werken steht die gedrängte, aber wertvolle Zusammenfassung der iranischen Geschichte aus der Feder GARDĒZĪS, die um 1050 entstand und die islamische sowie die Chalifengeschichte, ferner die Schicksale Chorāsāns und der Ghaznaviden bis 1041 behandelt. Daneben berücksichtigt der Verfasser wenigstens in Umrissen Iran, Indien sowie die alten Türken und bringt Angaben über die Feste der Muslime, Juden, Christen, Zoroastrier und Hindus. Gardēzīs Arbeit ist in einer klaren und schmucklosen, deshalb leicht verständlichen iranischen Prosa abgefasst und besitzt als Zeugnis des sich neu bildenden persischen Prosastils auch literarische Bedeutung. Natürlich war das Buch weithin von arabischen Vorlagen (bis 955 von Sallāmī) abhängig, da es original-persische Literatur zur Geschichte damals noch nicht gab. Es mag freilich sein, dass dem Verfasser einiges in Übersetzungen vorlag, und Missverständnisse, die sich aus der Übertragung erklären, sind verschiedentlich zu beobachten.¹

Neben diese nüchterne und sachliche Quelle tritt eines der wenigen Bücher mit „Denkwürdigkeiten“, die wir in iranischer Sprache bis an die Schwelle der Gegenwart besitzen und die durch die Dichte ihrer historischen Aussage, die Fülle des gebotenen Materials an Denkschriften (die dem Vf. freilich nach seiner zeitweiligen Entlassung aus dem Staatsdienste 1039 nicht mehr zugänglich waren) und politischen Verhandlungen, aber auch kulturgeschichtlichen Notizen aller Art — aus der höfischen und Verwaltungsperspektive heraus — ungewöhnlich ertragreiche, aber auch fesselnde Darstellung Abū 'l-Faẓl BAIHAQĪS (um 996 — 1077/78), eines langjährigen hohen politischen Beamten am Ghaznaviden-Hof, der aber für die Fehler seiner Herrscher nicht blind war.² Von seinem Werke ist allerdings nur der Teil (Bücher VI — X) erhalten, der die Regierung Mas'ūds von Ghazna 1031/41 darstellt; doch sind wiederholt Rückblicke auf frühere Ereignisse eingeschaltet.³ Baihaqīs Schilderung (1058 begonnen), dem Charakter des Werkes ent-

¹ Josef MARQUART: Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge, 1903, S. 31: „Es wimmelt von Übersetzungsfehlern“. — Ausgabe: Kitāb Zain al-achbār . . . by . . . Gardīzī, hrsg. v. Muhammad Nazim, Berlin (später überklebt: London) 1928. (E. G. Browne Mem. Series I); V. Minorsky: Gardīzī on India, in BSOAS XII/3-4, 1948, S. 625/40. — St. II/1, S. 65/67, Nr. 102; II/4, S. 1229; E I, 21 978 (W. Barthold); Barthold, Turk. 13, 20 f.; Br. II 288; W. BARTHOLD in der „Festschrift für Th. Nöldeke“, Band I, 1906, S. 171/91.

² Baihaqī/ed. Morley 573.

³ Ausg.: The Tārīkh-i Baihakī, hrsg. v. W. H. Morley . . ., Kalkutta 1861/62; Teheran 1889/90, 1940/54 mit Bem. von Sa'īd Nafīsī, 1945 (von Ghānī und Fajjāz); russische Übersetzung: Istorija Mas'ūda, hrsg. von A. K. ARENDS, Taschkent 1962; arab. Übersetzung: Kairo (1958 ?).

sprechend sehr der Umgangssprache angenähert, setzte 1018/19 ein und soll an die Arbeit seines Freundes Maḥmūd Warrāq angeschlossen haben, die angeblich einen Überblick über mehrere tausend Jahre bot, von der aber schon im 11. Jh. keine Spur mehr nachweisbar ist.¹ Der Gesamtumfang von Baihaqis Werk betrug 30 Bände und führte bis nahe an den Tod des Verfassers. Freilich sind Zitate aus den letzten 20 Bänden nicht bekannt geworden, was Anlass zu Zweifeln daran geben kann, ob die Niederschrift tatsächlich zu Ende geführt worden ist. Auf den Anfang hingegen nahm man noch im 15. Jh. Bezug; doch war schon im 12. Jh. kein vollständiges Exemplar mehr erreichbar. — Baihaqis Bestreben ging bewusst dahin, nicht nur eine Chronik von Feldzügen und Schlachten zu geben, sondern das gesamte Leben zu umfassen. Das ist ihm für die Spanne eines Menschenalters in einem bemerkenswerten Ausmasse gelungen, obgleich er natürlich nicht alle Bereiche menschlichen Handelns darlegen konnte. Neben bewusst Geschildertem hat er so viele (unbewusst eingestreute) Zufallsnotizen, (die z. T. durch Zufallsbemerkungen anderer bestätigt werden), dass er eine unentbehrliche kulturgeschichtliche Quelle derstellt.²

Ganz anderer Art, aber durch seinen Erlebnis-Charakter mit Baihaqi verbunden ist das Reisebuch (*Sāfār-nāmā*) des NĀṢIR-I CHOSRAU (1003-1060/1), eines ismailitischen Missionars, der uns in grosser Anschaulichkeit die Reise aus seiner Heimat Chorāsān an den Fāṭimidenhof in Ägypten berichtet und dabei in der Auswahl des Stoffes und der genannten Orte sein Glaubensbekenntnis deutlich verrät. Dessen ungeachtet ist sein Buch sehr bedeutsam für die iranischen, noch mehr aber für die vorderasiatischen Verhältnisse im allgemeinen sowie für die nicht unbeträchtliche Verbreitung ismailitischen und überhaupt schiitischen Gedankengutes hier in diesen Jahrzehnten. Hierdurch und durch das Aufblühen der hier besonders fruchtbaren Mystik wurde Iran immer mehr in eine religiöse Sonderstellung hineingedrängt. Nāṣir selbst war daneben auch alt-iranischen Vorstellungen verhaftet. Das ergibt sich neben der Wahl der Sprache seines Buches und seiner Ausdrucksweise auch daraus, dass er Jahresgedenkstage nach dem zoroastrischen, nicht nach dem muslimischen Kalender berechnet, der also sein Zeitdenken beherrscht haben muss.³ Wenn ein Mann wie Nāṣir sich des

¹ Barthold, Turk. 21 f.

² St. II/2, S. 252/54, Nr. 334, und II/4, S. 1271 f.; E I, ² I 1130 f. (Said NAFICY); Barthold, Turk. 21/24. Zum Werte von Zufallsnotizen vgl. auch Sergej P. Tolstov: Auf den Spuren der altchoresmischen Kultur, deutsch von Otto MEHLITZ, Berlin 1953, S. 251 f. nach Ibn Faḡlān.

³ Ausgabe u.a. von der Kaviani-Gesellschaft, Berlin 1921, sowie Teheran 1965/66 (1344 S.H.); russ. Übers. von Eugen (Evgenij Eduardovič) BERTHELS, Moskau — Leningrad 1933. — St. II/4,

Iranischen für ein (letztlich) ismailitisches Propaganda-Buch bedient, so dürfen wir diese Tatsache mit dem Umstand in Verbindung bringen, dass eben diese heterodoxen Kreise für ihre Werbung sich naturgemäss der Landessprache bedienen mussten. Waren es doch in starkem Masse gerade schiitische und mystische Kreise, die im Islam die Hinwendung zur Mission auslösten (ähnlich wie auch in andern Religionsgemeinschaften die Mission oft aus schwärmerischer Wurzel hervorwächst). Durch diese Kreise sind dem Islam ja breite Schichten von Nicht-Arabern (durch schiitisch ausgerichtete oder gefärbte Werbung vielfach Perser) gewonnen worden.

Die bald nach Firdösis Tode erfolgte Verdrängung der Ghaznaviden aus fast ganz Iran (mit Ausnahme einiger östlicher Gebiete im heutigen Afghanistan sowie NW-Indiens) und ebenso die Vernichtung der Reste bujidischer Herrschaft in West-Iran und im Zweistromlande bildeten die Grundlage für die Festigung der seldschukischen Macht. Für Iran bedeutete dieser Umschwung fürs erste nur die Ablösung einer Gewaltherrschaft durch eine andere, und insbesondere schiitische Kreise mochten dem Untergang ihrer bujidischen Glaubensgenossen nachtrauern.¹ Nachdem aber die Zeit weiter fortgeschritten ist und sich einer Rückschau die Möglichkeit des Vergleichs mit den vorhergehenden und nachfolgenden Epochen bietet, hebt sich die frühe seldschukische Periode als eine Zeitspanne politischer Beruhigung und Befriedung, als eine der erfreulichsten Perioden der iranischen Geschichte heraus, und für die Chalifen in Bagdad bildete die Beseitigung von der sehr willkürlich gewordenen Oberherrschaft der Bujiden eine Befreiung vom Druck eines anderskonfessionellen Regimes.²

Diese Wertung darf auch und gerade für das kulturelle Gebiet gelten. Die seldschukische, also türkische „Fremdherrschaft“ erst hat der iranischen Kultur endgültig den Weg nach dem Westen geöffnet, hat auf religiösem Gebiete iranische Ausdrücke wie „Chodscha“ als „Wanderprediger“ durchgesetzt, hat den (vielleicht buddhistischen Vorbildern entlehnten) theologischen Hochschultyp der „Medresse“ entwickelt und

S. 1138/41, Nr. 1589; Br. II 218/46, bes. 221/24; E I, III 939 f. (E. Berthels). — Dem Nāṣir-i Chosrau wird noch eine Selbstbiographie zugeschrieben, die ebenfalls Beziehungen zu Ismailiten und Assassinen durchscheinen lässt (vielleicht ebenso wie die Reisebeschreibung sunnitisch überarbeitet ?); dazu kommen dichterische, philosophische und religiöse (ismailitische) Werke, über deren Echtheit und Inhalt an anderer Stelle zu handeln ist. — Zur religiösen Umwelt vgl. auch Andreas (Andrej Evgen'evič) BERTHELS: *Nasir-i Chosrov i Izmailizm*, Moskau 1959.

¹ Ein Zeuge dieser Stimmung ist z. B. die Schilderung im *Sijāsāt-nāmā*. Ebd. S. 59 (ed. Schefer) steht aber auch deutlich, dass Mahmūd von Ghazna sich als sunnitischen Befreier von Schiiten, Ungläubigen und Tyrannen betrachte* wissen wollte.

² Daran möchte ich gegenüber V. Minorsky festhalten.

weitergegeben, der sich mit der Gründung der Nizāmija in Bagdad 1067 als eines Gegengewichtes gegen die damals ismailitische Azhar in Kairo ein prägendes Vorbild schuf. Die Seldschukenzeit hat zum ersten Male bewiesen, dass auch ein islamisches Persien zur kulturellen Angleichung Fremdstämmiger in der Lage sei, und hat mit der vom Osten des Landes ausgehenden kulturellen Iranisierung der Seldschuken (die trotz der Aufspaltung der Iraner in Sunniten und Schiiten gelang) der iranischen Kultur und ihrer Literatur einen neuen Bereich gewonnen (dem später noch weitere folgen sollten). Es kann sich hier nicht darum handeln, die Formung der islamisch-türkischen Kultur durch iranische Vorbilder im Einzelnen zu behandeln. Doch muss in diesem Zusammenhange ausdrücklich hervorgehoben werden, dass es die seldschukische Friedens-Epoche war, die die neupersische Schriftsprache endgültig in allen Bereichen auch der öffentlichen Verwaltung durchgesetzt hat. Lediglich die Theologie mit ihren Hilfswissenschaften blieb auch weiterhin noch — weil ganz auf den Austausch auch mit dem arabisch sprechenden Teile der islamischen Welt (Sunniten und Schiiten) angewiesen — im wesentlichen eine Domäne des Arabischen. Schon einem Seldschukenherrscher der zweiten Generation, Alp Arslans Sohne Mälischāh, wurde das Sijāsāt-nāmā in iranischer (nicht in türkischer und nicht in arabischer) Sprache vorgelegt, das ihm als Grundlage für die Ausübung seiner Herrschaft und als politisches Informationsmittel dienen sollte (vgl. im Einzelnen unten S. 117 f.).

Aber auch jetzt noch fehlte das umfassende, iranisch geschriebene Gesamtwerk zur Darbietung auch der iranischen Geschichte in islamischer Zeit. Denn in dem recht dürftigen *Mudschmal at-tawārīch* von 1126/53 (oder 1196?) liegt der Nachdruck auf den früheren Zeiten.¹ Doch führte die Aufgabe der arabisch geführten Verwaltung der Samaniden durch die iranisierten Kanzleien der Ghaznaviden und vor allem der Seldschuken schon bald dazu, dass die Ausschliesslichkeit der Formalausbildung im „klassischen“ Arabischen für die heranwachsende Generation zu Ende ging,² bei der das sprachliche Gewand auch schon vorher vielfach mit der inhaltlich iranischen Kulturtradition in Widerspruch gestanden hatte.³ So kam es, dass man im 11. Jh. (gerade im östlichen Iran) allmählich „keine Lust mehr verspürte, arabische Bücher zu lesen“. Mit dieser Begründung erfolgte 1178/79 die Übertragung von

¹ Ausg. von „Malik asch-schu‘arā“ Bahār, Teheran 1939-40. — St. II/1, S. 67 f., Nr. 103; II/4, S. 1229 (behandelt die alt-pers. Könige, Indien, die Türken und die Titel östl. Herrscher); Barthold, *Turk.* 26 f.

² Vgl. Spuler, *Iran*, S. 247/50, 361 f.

³ Vgl. die Nachricht as-Sam‘ānīs/ed. Margoliouth 323a/b über die Ausbildung der Simdschüris.

NARSCHACHĪS *Stadtgeschichte Buchārās* (verf. 933/34) aus dem Arabischen ins Persische, eine Arbeit, die noch vor dem endgültigen Siege der sunnitischen Orthodoxie im 10./11. Jh. niedergeschrieben worden war und die sich vielleicht aus diesem Grunde nicht so ausschliesslich auf die Biographien von Theologen und Heiligen beschränkt, wie manches spätere Werk dieser Art. Vielmehr versucht der Verfasser, das Leben eines solchen Bildungszentrums möglichst umfänglich — auch in wirtschaftlicher, baulicher, volkskundlicher Hinsicht — zu würdigen und berichtet überdies recht ausführlich über „sektiererische“ Strömungen in der Umgebung. Manche interessante Einzelheit mag in der allein noch erhaltenen persischen Zusammenfassung des Werkes von 1178/79, die freilich auch gelegentliche Ergänzungen enthält, übergangen worden sein, und es ist gewiss bedauerlich, dass ein vollständiges Exemplar des später bis auf den Untergang Buchārās durch die Mongolen 1220 ergänzten Werkes heute offenbar nicht mehr aufzutreiben ist. Noch im 16. Jh. scheinen solche vorhanden gewesen zu sein.¹

Viel mehr mit der Darstellung von Heiligenleben (die meist recht dürr und schematisch abgefasst sind) und mit der Aufzählung ihrer Gräber beladen ist schon die um 1000 arabisch verfasste Geschichte der Stadt Samarqand von AL-IDRISĪ († 1015 [nicht der Geograph!]), die später von Abū Ḥafṣ ‘Omar NASAFĪ († 1142/43) fortgesetzt wurde und die gemeinhin als *al-Qandīja* bekannt ist. Hier war es wohl das Interesse der Theologen, das bei diesen und vielen ähnlichen Werken die ursprüngliche Abfassung in arabischer Sprache empfahl: dadurch wurde überall bekannt, wieviel „Heilige“ und Gottesgelehrte nun auch Persien besitze! Von der Qandīja machte um die Mitte des 11. Jh.s ein Schüler des Fortsetzers, ABŪ ‘L-FAẒL MUḤAMMAD ibn ‘Abd al-Dschalīl as-Samarqandī, eine persische Zusammenfassung. Sie enthält neben einem Berichte über die arabische Eroberung Samarqands Angaben über einige Gebäude, die Organisation der Bewässerung, überwiegend aber Ḥadīthe und Heiligenleben wie das arabische Original.² Erst zu Anfang des 12. Jh.s behandelte IBN AL-BALCHĪ in seinem *Fārs-nāmā* gleichmässig Geschichte und Kulturgeschichte sowie Erdkunde (dazu vgl. S. 115 f.) eines persischen Gaus undsprengte damit die bisherige thematische Be-

¹ Ausg.: Description topographique et historique de Boukhara . . ., hrsg. von Charles SCHEFER, Paris 1892; Buchārā 1904/5; Teheran 1939 (hrsg. v. Riẓawī); Übers von Richard Nelson FRYE: The History of Bukhara, Cambridge/Mass. 1954. — St. II/2, S. 369 f., Nr. 495; II/4, S. 1300; E I,

² II 1294 (s.v. Bukhārā), III 914 (V. Minorsky); Barthold, Turk. 14; Ethé 361.

³ St. II/2, S. 371, Nr. 496; II/4, S. 1300; Barthold, Turk. 15. — Brockelmann, GAL I 427 f.: S I 758/62, Nr. XII; E I, III 915 (A. J. Wensinck).

grenzung: ein Beispiel, das inhaltlich und formal gar manches Mal nachgeahmt worden ist.¹

Schon nach dem endgültigen Zusammenbruche der Seldschukenherrschaft 1194 liegt die kurz vor 1205/6 vorgenommene Übertragung der stark rhetorischen Schilderung von *Mahmūd von Ghaznas Leben* aus AL-‘UTBĪS († 1035/6 oder 1039/40) Feder,² die sich freilich ein verhältnismässig unabhängiges Urteil auch gegenüber diesem Herrscher wahrte, besonders soweit es die Belange der Verwaltungsbeamten betraf, aus denen der Verfasser hervorgegangen war. Die Übertragung eines solchen Werkes ins Persische war ein Zeichen und vielleicht mit andern (nicht historischen) Werken eine Ursache dafür, dass sich nun auch hier der „schwülstige Stil“ durchzusetzen begann. Wie sehr der Geschmack der Leser daran Gefallen fand, zeigt die weite Verbreitung, die dieses Werk in der Übersetzung (und ebenso im Original) fand, und die häufigen, oft wörtlichen, „Entlehnungen“, die daraus entnommen wurden. Aber ebendeshalb darf das Interesse an dieser Arbeit nicht so sehr — wahrscheinlich nicht einmal in erster Linie — dem geschichtlichen Sinne als vielmehr der nun gewachsenen Vorliebe für klingende Rhetorik zugeschrieben werden. Trotzdem hat auch die ‘Utbī-Übersetzung den Weg für die Entwicklung der Geschichtschreibung geebnet und dabei dem schwülstigen Stile vieler Historiker der folgenden Jahrhunderte den Weg gewiesen. Damit haben diese Werke in gewisser Weise auch die heute durch historische Romane befriedigten Bedürfnisse ausgefüllt.

Neben diesen durch den allmählichen Rückgang der Kenntnis des Arabischen bedingten Übersetzungen hatte sich in der späteren Seldschukenzeit aber auch das originäre historische Schrifttum in der einheimischen Sprache weiter entwickelt. Freilich hat uns ein Zufall die im 12. Jh. persisch verfassten Denkwürdigkeiten des Ministers Anūschirvān ibn Chālīd KĀSCHĀNĪ († 1138/39) nur in der arabischen Übersetzung des ‘IMĀD AD-DĪN IŞFAHĀNĪ (von 1183) erhalten, ein Werk, das in Baihaqīs Tradition steht und die Zeit von 1072 bis 1134 behandelt (in der arabischen Übersetzung bis 1180 weitergeführt). KĀSCHĀNĪS Werk zeigt schon in seinem Titel *Verfall der Zeiten der Minister und Minister der Zeiten des Verfalls*,³ wie sehr die politische Lage Irans am Ende der

¹ Ausg.: The Fārsnāma of Ibnu ‘l-Balkhī, von Guy Le Strange und Reynold Alleyne Nicholson, London 1921 (Gibb Mem. Ser., N.R. I); Übers.: Asiatic Soc. Monographs XIV. — St. II/2, S. 350 f., Nr. 458, ferner die bei Spuler, Iran S. 554, Nr. 202 f. verzeichnete Lit.

² Ausg. d. pers. Übers.: Teheran 1856; Übers.: The Kitāb-i-Yamīni . . ., übers. v. J. Reynolds, London 1858. — St. II/2, S. 250/52, Nr. 333; Barthold, Turk. 19 f.; E I, IV 1147 (M. Nazim). — Zur pers. Übertragung (1205/6) vgl. oben S. 106; zum arab. Text. St. a.a.O. und Brockelmann, GAL I 314, S I 547.

³ Futūr zamān aṣ-ṣudūr wa ṣudūr zamān al-futūr.

Seldschukenzeit jener glich, die Baihaqī beschrieben hatte und die durch den Einbruch der Seldschuken in das Ghaznaviden-Reich gekennzeichnet gewesen war. Isfahānīs arabische Bearbeitung¹ ist anfangs des 13. Jh.s zwei Mal (von al-Ḥusainī und al-Bundārī) als Unterlage für eine Darstellung der Seldschukengeschichte in arabischer Sprache ausgezogen und bis auf die eigene Zeit fortgeführt worden.²

Für KLEINASIEN hingegen, an dessen Seldschukenhofe sich die iranische Sprache damals für literarische Arbeiten ebenso durchgesetzt hatte, wie sie anfänglich bei den Mongolen als „diplomatische“ Sprache eine bedeutende Rolle spielte,³ wurde von Muḥammad ibn ‘Alī ibn Sulaimān (Ibn) AR-RĀWANDĪ 1202/3 eine kurze, an neuen Tatsachen arme, aber für die Seldschuken Arslan und Toghrıl (bis 1199) doch wichtige Darstellung der Seldschukengeschichte in iranischer Sprache gegeben, die durch ihren Titel *Rāḥat aṣ-ṣudūr vā ājat as-surūr*⁴ schon darauf hinweist, dass sie vor allem der Unterhaltung, nicht der Belehrung dienen solle. Aufs ganze gesehen ist das Buch freilich weniger witzig als vielmehr moralisierend, jedenfalls steht der Tatsachenbericht hinter andern Momenten durchaus zurück. — Als Abkürzung dieses Werkes erweist sich Ibn an-Niẓām AL-ḤUSAINĪS (wohl in der Mongolenzeit lebend?) *Al-‘Urāda fī ‘l-hikājat as-Saldschūqīja*,⁵ dem sich noch zwei weitere Auszüge beigesellen.⁶ — Schliesslich sind noch zwei Sammlungen von Briefen, Erlassen und anderen Urkunden für die Seldschukenzeit zu erwähnen: 1) von AL-KĀTIB AL-DSCHUWAINĪ um 1150; 2) von BAHĀ’ AD-DĪN AL-BAGHDĀDĪ aus dem Ende des 12. Jh.s.⁷ (vgl. im Anschlusse hieran auch unten S. 124).

Kennen wir von einer Reihe von anderen Werken zur Seldschukengeschichte in Iran wenigstens die Titel, so sind uns Sonderdarstellungen lediglich über die *Ghōriden* und *Chwārizm-Schāhe* überhaupt nicht be-

¹ Kitāb nuṣrat al-fatra wa-‘usrat al-fitra (Sieg über die Mattigkeit und Zuflucht des Charakters), gedruckt: Kairo 1900/01 (1318 H.).

² Ausg. der verkürzten arab. Übers.: Histoire des Seldjoudides de l’Irāq par al-Bondārī . . ., hrsg. von Martinus Theodorus Houtsma, Leiden 1889; türk. Übers., Konst. 1943. — St. II/2, S. 254/56, Nr. 335; II/4, S. 1272; Barthold, Turk. 27 f.; Br. II 472 f.; E I, 1309. — Vgl. Spuler, Iran, S. 546, Nr. 130-133 mit den dort gegebenen Verweisen.

³ Vgl. Spuler, Iran, S. 453 f.

⁴ Ausg.: The Rāḥat-us-Ṣudūr . . ., hrsg. v. Muḥammad IQBĀL, London 1921 (Gibb Mem. Ser., N.R. II). — St. II/2, S. 256 f., Nr. 336; Spuler, Iran, S. 550, Nr. 163 f.; Barthold, Turk. 29 (weitere, nicht erhaltene Schriften dieser Art ebd. 30); fehlt in der E I trotz dem Verweise II 435 (der sich vielleicht aber auf den Mu‘taziliten, Erg.-Bd. 98, bezieht). — Eine türkische Übersetzung von Ahmed ATEŞ, Band I, erschien in Ankara 1957. — I. P. BEKZADI: Proizvedenie Ravandi „Rachet . . .“ kak istoričeskij istočnik (R.s. Werk . . . als Geschichtsquelle), Bākū 1963.

⁵ Ausg.: Kairo 1908; Das Geschenk aus der Seldschukengeschichte . . ., hrsg. von Karl SÜSSHEIM, Leiden 1909. — St. II/2, S. 257/59, Nr. 337; GAL S I 555; Barthold, Turk. 30⁷.

⁶ St. II/2, S. 259, Nr. 338.

⁷ St. II/2, S. 259 f., Nr. 339; II/4, S. 1272.

kannt.¹ Dagegen haben sich einige allgemein historische Werke aus dieser Zeit in den vergangenen Jahrzehnten wieder gefunden. Wir kennen neben der persischen Übertragung von Mufazzal MĀFARRUCHĪS *Beschreibung der Stadt Isfahān* (um 1100) jetzt auch das arabische Original,² ferner Fachr ad-Din MUBĀRAKSCHĀHS kurze (nach Genealogien geordnete) *Geschichte* von 1206.³

Die Zahl der persischen, ihrer Grundausrichtung nach historischen Werke, die vor 1220 entstanden und die uns erhalten und zugänglich sind, ist mithin sehr gering. Auch hierin zeigt sich der schwere Kampf, den die persische Sprache offensichtlich gegen das Arabische durchzufechten hatte, bis sie sich auch im wissenschaftlichen Bereiche Geltung verschaffen konnte. Wenn die Bevölkerung Persiens auch in ihren „gebildeten“ Schichten im 11. Jh. allmählich keine Neigung mehr zur Lektüre arabischer Bücher hatte, wenn die persische Sprache sich seit Firdōsī das Gebiet der Poesie vollständig erobert hatte (man denke an die Meisterschaft, mit der Nizāmī das Persische auch metaphorisch und in Wortspielen handhabte), wenn schliesslich auch die Verwaltung iranisiert worden war, so ward das Interesse derjenigen, die lesen konnten oder sich wenigstens vortragen liessen, an iranisch-islamischer Geschichte offenbar noch immer weitgehend von einer Darstellung wie Bal‘amī befriedigt (vgl. oben S. 104). Doch spiegelt sich in diesem Mangel an geschichtlicher Literatur wohl auch die Tatsache wider, dass die Teilnahme der geistig führenden, nicht-theologischen Schichten damals immer noch in stärkerem Masse anderen Gebieten zugewandt war. Das Schāhnāmā verdankte nicht nur seine Entstehung, sondern auch seine alsbaldige Aufnahme in Persien jener Schicht des Feudal-Adels mit ritterlich-sassanidischer Lebenshaltung, einer Schicht, die nun freilich gegenüber dem türkischen Kriegeradel allmählich unterging. Überdies lässt die Welle der kulturellen Iranisierung, die den Ghaznaviden- und den Seldschukenhof und mit ihm die Hofgesellschaft erfasst hatte und die sich neben der Ausbreitung der persischen Sprache auch in der Verbreitung iranischer Namen unter den Türken geltend machte, darauf schliessen, dass auch in diesen Kreisen das Interesse an

¹ Barthold, Turk. 31. — Muhammad ‘ABD UL-GHAFŪR: The Ghūrids, Diss. Hamburg 1959.

² Ausg. der erweiterten pers. Übers.: Teheran 1949, von ‘Abbās IQBĀL; vgl. Edward Granville BROWN im JRAS 1911, S. 411/46 und 661/704; 1917, S. 676. — St. II/2, S. 349, Nr. 455; II/4, S. 1292; Spuler, Iran, S. 554, Nr. 197/99; Br. II 114.

³ Ausg.: von Sir Denison Ross, London 1927. — St. II/4, S. 1164-67, Nr. 1644; Barthold, Turk. 31; A. Z. Velidi TOĞAN: Tarihde Usul, Konstantinopel 1950, S. 209 (dazu ders. in BSOS VI, 1932, S. 847/58).

der iranischen Heldensage wach wurde. Demgegenüber trat das Interesse an der Geschichte der letzten Jahrhunderte immer noch zurück.

Daneben war aber auch die Behandlung anderer Wissensgebiete in persischer Sprache für das Verständnis des historischen Lebens von grosser Bedeutung. Erst ihre Einbeziehung liefert eines volles Bild der Quellen, die in persischer Sprache für die Erkenntnis der Geschicke des iranischen Raumes in früh-islamischer Zeit zur Verfügung stehen.

GEOGRAPHISCHE LITERATUR

Freilich hat sich auch von der geographischen Literatur in iranischer Sprache aus der Zeit bis zum Anfang des 13. Jh.s nur wenig erhalten, obwohl dieses Gebiet sich (entsprechend der Lage im Islam überhaupt) bei den Samaniden offenbar grösserer Beachtung erfreute, als das zeitgenössisch-historische. Bedenkt man, welche ausserordentliche kulturgeschichtliche Bedeutung die arabischen geographischen Werke besitzen, die für vieles, was wir im Rahmen historischer Darlegungen behandelt zu sehen gewohnt sind, die Quelle unserer Erkenntnis darstellen, so wird man die Verluste, mit denen man sich abfinden muss, vom Standpunkte der Historiographie aus besonders bedauern. Aber auch diese Verluste betreffen vor allem arabische Werke; in dieser Sprache war sowohl die verlorene Darstellung des samanidischen Ministers AL-DSCHAHĀNĪ (verf. zw. 892 u. 907) ¹ als auch der um 1120 niedergeschriebene geographische Abschnitt Scharaf ad-Dīn ṬĀHIR MARWAZĪ in seinen *Ṭabā'i' al-ḥajawān* (Natureigenschaften der Tiere) ² verfasst. Hingegen besitzen wir in den *Hudūd al-'Ālam* (Weltgegenden) eines Unbekannten von 982 ein erstes persisch erhaltenes geographisches Werk mit wichtigen, von Vladimir MINORSKY sehr eingehend erläuterten (und ergänzten) Nachrichten vor allem über Kaukasien und Innerasien, während die Ausbeute für andere Gaue sachlich wenig ergibt. Das Werk ist ein vereinzelter Zeuge dafür, dass unter den Samaniden im Zeitalter der Bal'ami-Übersetzung auch erdkundliche Darstellungen in einheimischer Sprache gegeben wurden. Erst mit Muḥammad ibn Nadschīb BAKRĀNS *Dschihān-nāmā* für den Chwārizm-Schāh Muhammad II. (1200/20) liegt dann wieder (in zweien Handschriften) ein erdkundliches Werk für die gesamte islamische Welt in iranischer Sprache vor.³ Hingegen kann IBN AL-

¹ Vgl. Brockelmann, GAL S I 407 (Mitte); Vladimir MINORSKY: A false Jayhānī, in BSOAS XIII (1949), S. 89/96, und Richard Nelson FRYE in „The Muslim World“ Jan. 1950, S. 25 f.

² Hrsg. von Vladimir MINORSKY, London 1942 (James G. Forlong Fund XXII).

³ Barthold, Turk. 36 f.

BALCHĪS zu Anfang des 12. Jh.s verfasstes *Fārs-nāmā* mit seinem geographischen Teile als ein inhaltreicher, selbständiger und in die Zukunft weisender Beitrag zur Darstellung von Erdräumen und Landesteilen gewertet werden, die eine eigene Erwähnung verdienen.¹

FÜRSTENSPIEGEL UND STAATSSCHRIFTEN

Reicher als die uns erhaltenen Landesbeschreibungen in iranischer Sprache sind die „Fürstenspiegel“, eine schon ins Philosophische, Theologische und Staatsrechtliche hinüberleitende Literaturgattung, deren Inhalt aber auch den Historiker sehr fesselt. Hier finden sich Beispielsammlungen historischer Situationen mit moralisierendem Inhalt, Lebensregeln aller Art, die vielfach tiefe Einblicke in das damalige soziale Verhalten der Iraner ermöglichen, die zeigen, wie man sich zwischen altererbten Anschauungen, koranischen Vorschriften und eigenen Neigungen zurecht fand, wie man manches koranische Gebot heimlich umging und andere (etwa das Verbot des Weintrinkens) offen brach. Natürlich wird eine Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis, zwischen literarischer Manier und tatsächlichem Sachverhalt, nicht immer möglich sein. Der Versuch einer Klärung darf trotzdem nicht unterbleiben, wie er auch hinsichtlich der Frage unternommen werden muss, welche hier vertretenen Herrschaftsmaximen reine Utopien waren, welche andern aber in der Praxis wenigstens in Erwägung gezogen worden sein mögen und was schliesslich lediglich romantischer Reflex früherer Auffassungen ist, die sich in diesem moralisch-ethischen Schrifttum besonders zäh hielten. Wie sehr diese Literatur den Anschauungen auch der literarisch interessierten Schichten entsprach, zeigt ihre weite Verbreitung in den folgenden Jahrhunderten und ihre Nachwirkung in der didaktischen Poesie etwa bei SA'DĪ (1184[?] — 1291), die derartige Themen zu weltliterarischer Geltung erhob.

In der hier beschriebenen Zeit nun entwickelte sich diese Literatur aus legendären Anfängen, die in vor-islamische Zeit zurückreichen, zum ersten Male für uns greifbar in Werken wie dem IBN SĪNĀ (980-1037) zugeschriebenen *Zafar-nāmā*: Unterhaltungen des zum typologischen Vorbilde des gerechten Wesirs erhobenen Ministers Burzurgmihr mit seinem Herrscher Chorsrau I. Anōscharwān (531/79) über Fragen der praktischen Weisheit und der Staatskunst² u.a. Weit verbreitet waren

¹ Vgl. oben S. 111.

² Ethé 346 f.

daneben das *Pänd-nāmā-ji Luqmān-i Hakīm* (Ratbuch des L.) und andere ähnliche Bücher. Mit Fragen einer gerechten Staatsverwaltung seitens des Monarchen und des Ministers befassen sich die kurzen und prägnanten *Ādāb as-saltānāt vā 'l-vizārāt* (2 Teile mit 6 Kapiteln). Über diese Werke hat sich das sog. *Qābūs-nāmā*, eigl. *Andarz-nāmā* (Ratbuch), weit hinausgehoben, das sich als eine Art von Grundtyp des morgenländischen Fürstenspiegels schlechthin durchsetzen konnte. In ihm finden sich zahlreiche der oben erwähnten Erörterungen, die das Buch zu einer bedeutsamen kulturgeschichtlichen Quelle machen. Es wurde 1082 von KAIKĀVŪS IBN ISKANDAR IBN QĀBŪS für seinen Sohn, den Thronfolger Dschahānšāh, begonnen und später zu Ehren des Grossvaters des Verfassers, eines Fürsten von Gurgān und Māzāndārān (976/1012), benannt.¹ Dem zeitlich voraufliegenden *Marzbān-nāmā* (von 1009/10) blieb eine nachhaltige Wirkung versagt, solange es nur in der māzandarānischen Originalfassung vorlag. Es ist erst ausgangs des 12. Jh.s durch SA'D aus Varāvīn ins Schriftpersische übertragen worden.²

Dem Qābūs-nāmā steht das fast gleichzeitige *Sijāsāt-nāmā* als Gegenstück zur Seite, das sich vom Standpunkte der Verwaltung eines Grossreiches teilweise mit ähnlichen Fragen befasst, wie sie das Qābūs-nāmā aus kleinerer Perspektive heraus betrachtet hatte. Daneben stehen im *Sijāsāt-nāmā* grosse Abschnitte über die politische und religionspolitische Lage des Seldschukenreiches (im Ganzen umfasst das Werk 39 + 11 Abschnitte). Doch sind die historischen Angaben nicht in allem zuverlässig, und auch die religionspolitische Überschau muss vom Standpunkte der sunnitischen Orthodoxie des Verfassers aus gewertet werden; von hier aus spornt sie die Regierung zu scharfen Massnahmen gegen alle „Heterodoxien“ an. Weniger die Einseitigkeiten und Irrtümer, als vielmehr manche Flachheiten in der Darbietung der ethischen und staatspolitischen Grundsätze (bei zweifellos einfacher und klarer Ausdrucksweise) lassen es zweifelhaft erscheinen, ob dieses bekannte, langehin wirksame Werk tatsächlich in seinem ganzen Umfange auf den berühmten Seldschukenwesir NIZĀM AL-MULK (1018-92) zurückgeführt werden kann, wie das seitens der Überlieferung geschieht. Das Buch soll aus einem Wettbewerb von Staatsschriften hervorgegangen sein, die die einzelnen Minister dem Seldschukenschāh Mālikschāh auf dessen Aufforderung hin 1091 vorlegten und von denen das *Sijāsāt-nāmā* als die

¹ Ausg.: *The Nasīhat-Nāma, known as Qābūs-Nāma . . .*, hrsg. von Reuben LEVY, London 1951 (Gibb Mem. Series, N.R. XVIII); Übers.: *A mirror for princes, The Qābūs Nāma*, übers. v. Reuben LEVY, London 1951.

² Br. II 489.

gehaltvollste ausgewählt und verbreitet wurde. Wie immer aber die Verfasserfrage zu klären sein mag (am ehesten wird man wohl an von Nizām al-Mulk verarbeitete Unterlagen und Konzepte denken, um das unterscheidliche Niveau einzelner Stücke zu erklären), als Zeugnis der Staats-, Religions- und Kulturgeschichte Irans im 11. Jh. steht das Buch unerreicht dar und kann also bei kulturgeschichtlichen Darstellungen nicht unberücksichtigt bleiben.¹ — Erst im 16. Jh. aus hinterlassenen Papieren (?) zusammengestellt sind die ebenfalls NIZĀM AL-MULK zugeschriebenen *Naṣā'ih-i Nizām al-Mulk*, die sich angeblich an seinen (1107 ermordeten) Sohn Fachr al-Mulk wenden.

Eine Mischung zwischen Qābūsnāmā und Sijāsāt-nāmā stellt des Aḥmād ibn 'Omar ibn 'Alī, genannt NIZĀMĪ(-JI) 'ARŪZĪ Werk *Tschāhār Māqālā* von 1155/56 dar, eine der besten früh-neupersischen Prosa-Schriften, die Sekretäre, Dichter, Sterndeuter und Ärzte als die nach ihrer Meinung dem Herrscher unentbehrlichen Helfer behandelt und ihre Wirksamkeit an zahlreichen kennzeichnenden Anekdoten hervortreten lässt, die als Zeitgemälde (der Verfasser diente zuerst dem Seldschuken Sandschar, dann den Ghōriden) höchst bedeutsam sind und auch einmalige Nachrichten zur Literaturgeschichte geben. Es ist dabei typisch für den lediglich paradigmatischen Wert des Aufgeführten, dass NIZĀMĪS Angaben manche erheblichen Verstöße gegen die historischen Tatsachen enthalten: nur am Typologischen lag dem Verfasser². Diese Tradition griff dann zu Beginn der Mongolenzeit Moḥammed ibn Moḥammed 'AUFĪ erneut auf.

Die literarische Gattung der Fürstenspiegel fand auch in späteren Jahrhunderten noch teilweise recht bedeutende Vertreter (vgl. unten S. . . und wirkte anregend auf andere Literaturen, so die mittelasiatisch-türkische, die 1069/73 das *Qutadghu Bilig* des JŪSUF CHĀṢṢ ḤĀDSCHIB (in gereimter Form) hervorbrachte.

Betrachtet man nun, an der Schwelle des Mongoleneinbruchs als des an Bedeutung nur mit dem Aufkommen der Safaviden gleichzusehenden Einschnittes der iranischen geschichtlichen Entwicklung in islamischer Zeit, in einem Rückblicke die Quellen, die uns in einheimischer

¹ Ausg.: Siaset Namēh. Traité de gouvernement . . ., hrsg. u. übers. von Charles SCHEFER, Paris 1897 (Publ. de l'Ecole des Langues Or. Viv. III. R., Bd. VII, 1 u. 2); Siaset-namē. Kniga o pravlenii . . ., übers. u. erl. von B. N. ZACHODER, Moskau u. Leningrad 1949; The Book of Government, übers. von Hubert DARKE, London 1960; Siyāsāt-nāmā: Gedanken und Geschichten, übers. von Karl Emil SCHABINGER, Freiherr von SCHOWINGEN, Freiburg/München 1960; vgl. auch von DEMSELBEN: Nisām ul-Mulk, in: Historisches Jahrbuch 71 (1952), S. 91-136.

² St. II/2, S. 257, Nr. 336 (2); E I, III 1007/10 (H. Bowen); Br. II 184/90, 212/17; Barthold, Turk. 25 f.; Ethé 347 f. Hrsg. von Mirzā Muḥammad ḲAZWĪNĪ, übers. von Edward Granville BROWNE, London und Leiden 1910/21 (Gibb Mem. Ser. XI).

Sprache zur Gewinnung geschichtlicher Erkenntnisse zur Verfügung stehen, so ist ohne weiteres klar, dass sie aufs Ganze gesehen zu spärlich an Zahl und (von den zuletzt erwähnten kulturgeschichtlichen Quellen abgesehen) zu dürftig an Inhalt sind, um ein auch nur einigermaßen geschlossenes Bild des Lebens dieser Jahrhunderte zu vermitteln. Wären wir für unsere Kenntnis auf sie allein angewiesen, so wäre unsere Einsicht in die Ereignisse und besonders die Zusammenhänge nur ganz umrisshaft, und nehmen wir noch die Übersetzungen aus dem Arabischen aus, so bleibt fast nichts, das uns von dem mannigfachen Geschehen dieser Epoche kündete.

Wenn wir trotzdem wenigstens den äusseren Verlauf der Ereignisse und an einigen Punkten auch den inneren Zusammenhang der Vorfälle kennen, so verdanken wir das so gut wie ausschliesslich den geschichtlichen und geographischen Werken und Verwaltungshandbüchern sowie bis zu einem gewissen Grade der Adab-Literatur und der Dichtung in arabischer Sprache. Sie ist die eigentliche Vermittlerin geschichtlicher Aufschlüsse für diese Zeit. Freilich lässt auch sie das politische und religiöse Leben vor allem der Omajjaden-Zeit (bis 750) weithin im Dunkeln, und die geographische Literatur, die die meisten Einblicke in das religiöse, wirtschaftliche und soziale Leben der iranischen Bevölkerung vermittelt, setzt mit genaueren Angaben erst etwa 2½ Jahrhunderte nach der islamischen Eroberung ein. Sie lässt uns damit auch für die Zeitspanne, in der islamisches Leben und Wirken, Staatsgesinnung, Handwerk und Verkehr aus den sassanidischen Verhältnissen heraus sich entwickelten, fast völlig ohne zusammenhängende Angaben. Dass sich aber aus verstreuten Einzelnotizen nicht immer ein scharfes Bild gewinnen lässt, bedarf keiner besonderen Begründung. — Was schliesslich in andern Sprachen über diese Zeit überliefert ist, ist unerheblich und für Iran nur in ganz vereinzelt Punkten von Bedeutung. An Originalurkunden gibt es ausser Münzen nichts.

Unter diesen Umständen ist uns der Blick in manchen Zug des iranischen Lebens verwehrt; manche Frage muss ungelöst bleiben. Wenn Baihaqī sich von den „Chroniken“ distanziert, „in denen man nur lesen kann, dass ein gewisser Sultan oder ein General den oder jenen Feldzug durchgeführt habe, während dessen er die oder jene Bewegung ausgeführt und diese oder jene Schlacht entweder gewonnen oder verloren habe“ (oben S. 107 f.), so gibt er damit weitgehend den Inhalt der islamischen Geschichtswerke dieser Zeit an: es ist Hof- und Staatsgeschichte, die wir hier lesen, und die Ereignisse werden fast stets vom Standpunkte der Residenz aus betrachtet, wo die Verfasser der Geschichtswerke ja auch

vielfach lebten. Was uns völlig fehlt, sind — neben den Urkunden — alle wirklichen Motivationen des Handelns der Herrscher, der Minister und der sonstigen leitenden Persönlichkeiten; auch über die Zusammenhänge von Aussen- und Innenpolitik, die Einwirkung finanzieller Nöte, des Verfalls von Handel und Wirtschaft, den Rückgang des Ackerbaus und ihre gegenseitige Verflochtenheit hören wir so gut wie nichts. Bis zu einem gewissen Grade bietet die geographische Literatur hier einen wertvollen, in vielem unschätzbaren Ersatz. Aber die allmählichen Veränderungen etwa in der Fruchtbarkeit einzelner Landschaften, in der Verlagerung von Handelswegen und Sprachgebieten, im sozialen Aufbau der Bevölkerung, in der Einwirkung einzelner politischer oder religiöser Ideen auf das menschliche Zusammenleben erfahren wir auch hier ebenso wenig etwas, wie das etwa bei den zeitgenössischen abendländischen Chroniken der Fall ist. (Erst der viel spätere Maghrebener IBN CHALDŪN [1332 — 1406] hat sich darüber Gedanken gemacht, die er zwar in seiner „Einleitung“ [*Muqaddima*] dargelegt, aber in seiner historischen Darstellung ebenfalls nicht angewandt hat). Man ¹ hat z. B. vermutet, dass die verschiedenen religiösen Bewegungen, die sich in Iran (besonders im Osten) in der früh-islamischen Zeit bis ins 9. Jh. hinein immer wieder örtlich durchsetzten,² weitgehend auch soziale Bewegungen gewesen seien. Das ist durchaus möglich, in gewissen Fällen vielleicht sogar wahrscheinlich. Es scheint aber, als ob man daneben auch mit einer Art nationaler Reaktion des Iranertums gegenüber den eingedrungenen Arabern (die hier vielfach sesshaft wurden) zu rechnen habe (wie später noch bei gewissen Erscheinungen der Mongolenzeit). Doch wird man sich hüten müssen, etwa von der heutigen Sicht aus die Kraft religiöser Bewegungen und die Intensität ihrer Wirkungen in diesen Jahrhunderten zu übersehen. Jedenfalls haben die Quellen diese Bewegungen nur als religiöse geschildert (ohne freilich ihre Lehre im Einzelnen genau anzugeben) und vermutlich auch nur als solche gesehen, da ihnen nicht bewusst war, dass in einer Theokratie wie dem Chalifenreiche sich auch soziale und völkische Bewegungen leicht in religiös-sektiererischer Form äussern. Überdies gleiten die islamischen Quellen dabei leicht in allgemeine Kategorien von Vorwürfen gegen Häretiker (etwa „Weiberge-

¹ Vor allem die räte-russische Forschung, vgl. z. B. Aleksandr Jur'evič JAKUBOVSKIJ: Vosstanie Mukanny — dvizhenie l'udev v belych odeždach (Al-Muqanna's Aufstand — die Bewegung der Weissgekleideten), in „Sovetskoe Vostokovedenie“ V (1948), S. 35/54, in gewissem Rahmen auch V. MINORSKY. Hierzu vgl. auch Tolstov, Spuren (wie S. 108, Anm. 2), S. 241-43.

² Eine Zusammenstellung der einschlägigen Nachrichten findet sich bei Gholam Hossein SADIGHI: Les mouvements religieux iraniens au IIe et au IIIe siècles de l'hégire, Paris 1938.

meinschaft", „Ausschweifungen", „kommunistische Anwandlungen") ab, ohne dass wir in der Lage sind, reine Erfindungen von Mitteilungen über tatsächliche Vorkommnisse und Einrichtungen zu trennen. Ebenso haben die Zeitgenossen die Frage nach fremden Einflüssen bei diesen Sektenbildungen und dem Weiterleben früherer Anschauungen in ihnen nicht gestellt und in ihrer Bedeutung auch nicht wirklich erkennen können. Fehlte ihnen doch weitgehend die Kenntnis nicht-islamischer Vorstellungen und Bräuche; aber auch eine objektive Abwägung anderer religiöser Auffassungen gegenüber der eigenen war dem Muslim damals so wenig möglich wie etwa den Menschen des christlichen Mittelalters. Dementsprechend blieb auch die Frage nach ausser-islamischen Einflüssen auf den sunnitischen oder schiitischen Islam selbst ausserhalb der Sichtweite der islamischen Historiographie: ein Fragenkreis, der deshalb in vielem nie restlos zu klären sein wird.

Unter solchen Umständen ist es eine Frage der wissenschaftlichen Redlichkeit, wie weit man aus evtl. vorhandenen (oder aber aus überhaupt nicht deutlich erkennbaren) Indizien Schlüsse in Richtung der oben genannten Fragenkreise ziehen und Ausdeutungen des Quellenmaterials vornehmen darf; hier ist für jeden Forscher nur ein individueller Entscheid möglich (der allerdings innerhalb der sowjetischen Forschung gern von vornherein in eine bestimmte vorgeschriebene Richtung gelenkt wird). So wird also eine ganze Reihe von Problemen der iranischen Geschichte mit dem vorliegenden Quellenmaterial nicht gelöst werden können; trotzdem bleibt noch manche Frage übrig, an deren Beantwortung sich der Historiker machen darf (ohne dann freilich auf Vermutungen ganz verzichten zu können, die er als solche zu kennzeichnen haben wird).¹

Noch einen zweiten Umstand müssen wir uns zum Verständnisse unserer Lage bei der Betrachtung des iranischen Schicksals bis zum 13. Jh. vor Augen halten: die Quellen, die uns von den Geschicken dieses Landes berichten, sind alle von muslimischen Verfassern niedergeschrieben. Gleichviel, ob der Islam der Überzeugung dieser Autoren entsprach oder nicht oder ob sie ihm gleichgültig gegenüberstanden, in der Öffentlichkeit jedenfalls mussten sie den Sieg des Islams über die Sassaniden

¹ Der Vf. des vorliegenden Abschnittes hat versucht, seine Ansicht über einzelne Fragen der iranischen Geschichte zusammenfassend darzulegen: Die Selbstbehauptung des iranischen Volkstums im frühen Islam, in der „Welt als Geschichte" X (1950), S. 187/91; Iran und der Islam, ebd. XII (1952), S. 227/32; Iran: The Persistent Heritage, in: Unity and Variety in Muslim Civilization, (Chikago 1955), S. 169-182; La situation de l'Iran à l'époque de Marco Polo, in: Oriente Poliano, Rom 1957, S. 121-131.

als göttliche Heilsfügung zum Besten des iranischen Volkes darstellen. Das konnte in sunnitischer oder schiitischer Sicht geschehen, wobei auch für eine mehr oder minder wohlwollende Übersicht über die sassanidischen Verhältnisse Raum blieb. Kein muslimischer Autor konnte aber die Empfindungen der damals unterlegenen Kreise darstellen, wenn er mit seiner Stimme irgendwie an die Öffentlichkeit dringen wollte. Nun hatten sich in vor-islamischer Zeit in Iran keine historiographischen Vorbilder im Sinne der islamischen Darstellungsweise entwickelt. So fehlte es den zoroastrischen Kreisen an einer Anregung und einem Vorbilde für eine Darstellung. Wir übersehen zwar nicht, wieviel geschichtliches Material in den ersten Jahrhunderten der arabischen Herrschaft vernichtet worden ist; jedenfalls hat sich aber kein Geschichtswerk aus dieser Periode (etwa auch bei den Parsen Indiens) erhalten. Die kurzfristige literarische Renaissance des Zoroastrismus im 9./10. Jh. hat ebenfalls nichts dergleichen hervorgebracht. Wir sind also über das Geschehen dieser Jahrhunderte einseitig aus muslimischer Sicht unterrichtet, ohne die Möglichkeit einer Korrektur zu haben. Zeitgenössische armenische Werke geben eine ungefähre Vorstellung von dem, was von nicht-islamischer Seite etwa zu erwarten wäre.¹

So sehr der Historiker eine solche Lage bedauert, so kann er sie doch nur als Tatsache hinnehmen. Es bleibt ihm nichts übrig, als gewisse Fragenkreise seiner Arbeit nur vorsichtig und zurückhaltend vorzulegen, ohne zu viel in die Einzelnachricht hineinzudeuten.

DIE MONGOLENZEIT

Eine ganz andere Luft schlägt dem Betrachter der historischen Literatur Irans in der Mongolenzeit entgegen, jener Epoche, die so vieles an alt-iranischer Kultur vernichtet, überdeckt oder zurückgedrängt hat, die aber auf dem Gebiete der Geschichtschreibung in iranischer Sprache eine bisher unvorstellbare Blüte einleitete, eine Blüte, die erst die Durchsetzung der iranischen Sprache im öffentlichen Leben unter den Seldschuken, Ghaznaviden und Chwārizm-Schāhen zur vollen Reife brachte. Über die Gründe dieses plötzlichen Durchbruches kann man verschiedener Ansicht sein. Doch scheint es nicht von der Hand zu weisen, dass das Interesse der mongolischen Herrscher an einer gebührenden

¹ Einige weitere Beobachtungen zu diesem Thema sind in der Quellenwürdigung von Spuler, Iran, S. XV-XXXII, niedergelegt.

Darstellung ihrer Taten — zu ihrem eigenen, ihrer Vorfahren und ihrer Nation Ruhm — hierbei ebenso förderlich gewesen ist, wie die mangelnde Anteilnahme vergangener Generationen offenbar hinderlich war (vgl. oben S. 114). Dazu mag die Tatsache getreten sein, dass nunmehr die soziale Umschichtung Irans zum Abschlusse gekommen und jene alten Feudalgeschlechter ausgeschaltet waren, die bisher — als Teil ihres eigenen ritterlichen Bewusstseins — das Interesse an der Heldensage im Sinne einer vor-islamischen Geschichte gepflegt und aufrechterhalten hatten.¹ Sie waren offenbar wesentlich an der Herausbildung eines islamischen Stadtpatriziats (oft mit Grundbesitz) beteiligt, das sich auf dem iranischen Hochlande (anders als in Transoxanien) über den mongolischen Einbuch hinaus hielt und z.T. sogar mongolische Elemente einschmolz.

Der Anteilnahme der Ilchane entsprechend, entwickelte sich die nunmehrige Leistung der iranischen Geschichtschreibung nicht von vorn herein in Gesamtdarstellungen des historischen Schicksals der islamischen Oikumene, sondern in Schilderungen der miterlebten Mongolenzeit und der ihr unmittelbar vorangehenden Epoche, ein Geschehen, das in einem Falle in ein für diese Zeit und die Umwelt erstaunliches Gesamtbild der (erfassbaren) Weltgeschichte überhaupt eingebaut wurde. Erst später verschmolz diese Zeitgeschichte mit der Beschreibung früherer Perioden zu einer gesamt-islamischen Geschichtsbetrachtung.

Der Bericht über Zeitgenössisches und teilweise Selbsterlebtes erhält dabei durch Männer, die im öffentlichen Leben standen, oft ein besonders lebhaftes Kolorit (während ein reiner Stubengelehrter wie aṭ-Ṭabari in der Beschreibung seiner eigenen Zeit dürrer und beschränkter wird, als er es in der Zusammenfügung teilweise ausserordentlich lebensvoller Bilder der Vorzeit ist). So gehört des Wesirs der Mongolen 'Alā' ad-Dīn 'Aṭā Malik ibn Moḥammed DSCHUVAINĪ (1225 — 1283) umfängliches *Geschichtswerk* in die Gruppe der sehr anschaulichen historischen Schilderungen. Es behandelt in teilweiser schwülstiger Kanzlei-Sprache und oft komplizierter Ausdrucksweise, die nur Gebildeten verständlich sein konnte, die Geschichte Tschingiz Chāns und seiner Nachfolger bis etwa 1260 von hoher ethischer und staatsmännischer Warte aus, nicht frei

¹ Bertold SPULER: Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350, 3., ergänzte Aufl. Berlin 1968. Hier S. 4/21 eine Würdigung der Quellen. Dazu vgl. auch die (sich im Einzelnen durchaus widersprechenden) Arbeiten von I. P. PETRUŠEVSKIĪ: Gorodskaja znat' v gosudarstve Chulaguidov (Die städtischen Notabeln zur Ilchanzeit), in „Sovetskoe Vostokovedenie" V (1949), S. 85/110, und A. M. BELENICKIĪ: K voprosu o social'nykh otnošenijach v Irane v Chulaguidskuju epochu (Zu den Sozialverhältnissen im ilchanischen Iran), ebd. 111/28.

von Schmeicheleien für die damaligen Machthaber.¹ Neben Angaben über die politischen Ereignisse finden sich auch reiche kulturgeschichtliche Notizen, freilich nicht wie bei Baihaqī in Form tagebuchartiger Aufzeichnungen mehr im Erzählerton, sondern bewusst zusammengestellt, als ein eigenes Gebiet historischer Betrachtung erkannt und für die Mongolei und Teile Chinas durch eigene Anschauung gewonnen. Neben den Mongolen verweilt Dschuvainī ausführlich bei den Chwārizm-Schāhen bis zu deren Vernichtung durch die Mongolen und bei den Assassinen, deren historische Entwicklung und allmähliche „Zähmung“ in ihrem iranischen Kerngebiete um Alamūt ausführlich behandelt wird. Für diese beiden Gebiete bildet Dschuvainī unsere Hauptquelle, und dank ihm sind wir auch über das 12. Jh. in Iran recht gut unterrichtet. Schliesslich hat Dschuvainī noch zwei persische² Berichte über sein eigenes Leben und seine Verhaftung hinterlassen.³

Die *Weiterführung von Dschuvainīs Darstellung* setzte sich Scharaf ad-Dīn ‘Abd Allāh ibn Faḏl Allāh aus Schīrāz zum Ziele, der wegen seines überaus schwülstigen, rhetorisch überladenen und mit seltenen Ausdrücken angefüllten Stils den Beinamen VAṢṢĀF (-i Ḥazrāt), d. h. Lobredner (des Hofes) erhalten hat, unter dem er berühmt geworden ist (Lebensdaten nicht bekannt). Doch darf diese Ausdrucksweise, die auf den europäischen Leser recht ermüdend, sogar unmittelbar abschreckend wirken kann, nicht dazu verleiten, diese 1300/28 verfasste Darstellung für unwichtig zu halten. Vielmehr bildet sie eine Fundgrube wichtigster Nachrichten für die zweite Hälfte der ersten Mongolenherrschaft über Iran (bis 1328), reich auch an kulturgeschichtlichen Notizen und neben Hinweisen auf die Verbindungen der mongolischen Ilchane zu den Grosschanen in China auch mit ausführlichen Abschnitten über die einzelnen, unter und neben der mongolischen Herrschaft in Iran bestehenden Fürstentümer ausgestattet: ein besonders wichtiges Zeugnis für die Innenpolitik der Ilchane und für die häufig klimatisch bedingten Grenzen ihrer unmittelbaren Machtausdehnung. Zu den rhetorischen Figuren Vaṣṣāfs gehört auch die Anführung besonders grosser Zahlen von Heeren

¹ Es gab allerdings auch Fälle, in denen unter mongolischer Herrschaft lebende Verfasser (allerdings in fremder, z. B. syrischer, Sprache) sich durchaus offen über diese äusserten, so Gregorius BAR HEBRAEUS, Kirchengesch./ed. Abbeloos u. Lamy II 755. — Vgl. auch Vladimir MINORSKY: Caucasia III, S. 221 (in BSOAS XIV/2, S. 221/38).

² Nicht, wie W. Barthold in der E I angibt, arabische! St. II/2, S. 264 f.

³ Ausg.: The Ta’rīkh-i Jahān-gushā ... hrsg. v. Mīrzā Muḥammad ... Qazwīnī, 3 Bände, London u. Leiden 1912/37 (Gibb Mem. Series XVI, 1-3); engl. Übersetzung von John Andrew BOYLE: The History of the World-Conqueror, 2 Bände, Manchester (1958) — St. II/2, S. 260/66, Nr. 340; II/4, S. 1272; Br. II 473, III 20/25, 27/31, 65/67; E I, *II 606 f. (W. BARTHOLD und A. J. BOYLE); I A III 249/55 (M. F. Köprülü); Barthold, Turk. 31 f., 37, 39/41.

usw., die man (bei ihm und andern) nicht nur als Zeichen für seine Unzuverlässigkeit, sondern als Stilmittel betrachten sollte.¹

Vaṣṣāfs rhetorische Ausdrucksweise kam dem Geschmack seiner Zeitgenossen sehr entgegen, wie er sich auch auf anderen Gebieten der Literatur damals ausbreitete, und wurde dadurch für längere Jahrhunderte zum Vorbilde der Geschichtsschreibung (vgl. unter S. 131). Dass man historische Darstellungen nicht nur als Zeugnisse der Vergangenheit, sondern auch als unterhaltende und „allgemeinbildende“ Literatur (Mustersammlung moralisierenden Schrifttums) zu bewerten hat (vgl. auch oben S. 112), zeigt sich auch an der gleichzeitigen Entwicklung der persischen Geschichtsschreibung in KLEINASIEN, wo AQSARĀ'īs Darstellung der Seldschuken-Herrschaft (verf. 1323)² und der diesen übergeordneten Ilchane Abaqa, Öldschaitü und Abū Sa'īd den kennzeichnenden Titel trägt: *Musāmarat al-Aḥbār* („nächtliche Unterhaltungen“). Das Werk zeigt durch seinen ganzen Stil, dass es in erster Linie als witzige Unterhaltungslektüre verstanden sein will (über deren Geschmack im Einzelnen sich streiten lässt). Das darf den Historiker freilich nicht hindern, dieses Werk auch als bedeutsame Nachrichtenquelle für das 13/14. Jh. auszuwerten. In dieser Hinsicht steht Aqsarā'ī in der Nachfolge von AR-RĀVANDĪS Buch *Rāḥat aṣ-ṣudūr* (oben S. 113).

RASCHĪD AD-DĪN reicht über Dschuvainīs und Vaṣṣāfs Darstellungen auch dann hinaus, wenn man ihn lediglich als Schilderer der iranischen Mongolenzeit betrachtet, ohne sie freilich als zusätzliche Quelle zu ersetzen. Doch muss bei seiner Würdigung berücksichtigt werden, dass dieser Staatsmann offensichtlich jüdischer Herkunft (1247 — 1318), der als Arzt zu Ansehen bei Hofe gelangt war, erstmalig den Versuch unternommen hat, den Rahmen einer Geschichte lediglich der islamischen Oikumene (mit ihren römischen und sassanidischen Vorläufern) zu sprengen und grundsätzlich auch den Bereich des christlichen Abendlandes, Indiens und Chinas sowie das Schicksal der Juden, endlich die Vorgeschichte der Mongolen (die aber auch Dschuvainī schon mitberücksichtigt hatte) zu einem grossen Gesamtbilde zu vereinigen. Das geschah zu Beginn des 14. Jh.s zu einer Zeit, in der das christliche Abend-

¹ Dazu Jan RYPKA in der OLZ 1942, Sp. 411/16. — Zu Vaṣṣāf vgl. E I, IV 1226 (C. Huart; dürftig); Br. III 67 f.; St. II/2, S. 267/70, Nr. 343; II/4, S. 1272.

² Ausg.: *Musāmarat al-Aḥbār* . . . von Osman TURAN, Ankara 1944 (Türk Tarih Kurumu yayınlarından, III. R., Nr. 1); *Selçukî devletleri tarihi. Aksaraylı . . . Musāmeret . . . adlı . . . tercümesi*, übers. von M. Nuri GENÇOŞMAN, Ankara 1943. — Fikret İŞILTAN: Die Seldschuken-Geschichte des Aḳşerāyī, Leipzig 1943. — St. II/2, S. 267, Nr. 343, und S. 410, Nr. 580, dazu II/4, S. 1272 u. 1305 (bei Storey wird Aqsarā'ī zweimal behandelt).

land selbst fremde Welten nicht anders denn als Widerpart seiner eigenen Position (etwa bei der Kreuzzugsgeschichte) gegenübertrat, ohne sich um die eigengesetzliche Entwicklung dieser seiner Gegenspieler zu kümmern.

RASCHĪD AD-DĪNS Werk ist das bedeutsamste Ergebnis des historischen Interesses der Ilchane und im Auftrage Ghāzāns verfasst worden, jenes Herrschers, der als die geistig bedeutsamste Persönlichkeit dieser Dynastie anzusprechen ist und der durch seinen Übertritt zum Islam bei seinem Regierungsantritte 1295 endgültig den Ausgleich zwischen Mongolen und Iranern in die Wege leitete, dem aber sein kurzes Leben (er starb 1304 im Alter von 31 Jahren) keine nachhaltige Wirksamkeit ermöglichte. Der hohe Auftraggeber verschaffte dem Verfasser nicht nur die Möglichkeit einer Benützung der Geheimen Chronik im Schatze des Chans, des *Altan Debter*, das in gewisser Weise die Bedeutung eines Archivs besass, da es Aufzeichnungen enthielt, die offenbar nicht für die breitere Öffentlichkeit bestimmt waren. Daneben konnte er sich noch der Auskünfte des Vertreters der Pekingener Grosschane am Ilchanhofe (seit 1286), Pülād, bedienen, der ihm die mongolischen — und wohl auch die chinesischen — Verhältnisse nahebrachte und ihm damit jene einzigartig bedeutsame Überschau über das frühere nomadische Stammesleben der Mongolen und seine Gegebenheiten ermöglichte, die erst durch die Erschliessung der *Geheimen Geschichte*¹ an Bedeutung zurückgetreten ist. Für die abendländische Geschichte wurde ihm — vielleicht durch den Pisaner IOLUS (Ozolus) — die weitverbreitete Chronik des MARTIN VON TROPPEAU (Martinus Polonus) zugänglich gemacht, deren papstfreundliche Auffassung sich in seinen Angaben weithin widerspiegelt.²

Für die Geschichte Irans im 13. und beginnenden 14. Jh. steht Raschīd ad-Dīn mit seiner ausgesprochenen Hinneigung zur Darstellung der Tatsachen ohne rednerisches Beiwerk in einer meist klaren, nüchternen, sachlich berichtenden Sprache aufs Ganze gesehen über seinen beiden Konkurrenten Dschuvainī und Vaṣṣāf, obgleich deren sachliche Bedeutung eine eigentliche Entscheidung schwer macht. Vor allem erhebt ihn aber seine Darstellung von Ghāzāns Reformtätigkeit weit über alle zeitgenössischen Werke hinaus, selbst wenn man sich klar macht, das

¹ Zur Geschichte von deren Erforschung vgl. Erich HAENISCH in der ZDMG 98 (1944), S. 109/20, ferner Nikolaus POPPE'S Übersicht über den Stand der Mongolistik, ebd. 100 (1950), S. 52/89.

² Einzelheiten darüber in der Ausgabe von Karl JAHN: *Histoire Universelle de Rašīd al-Dīn* . . ., I: *Histoire des Francs*, Leiden 1951.; DERSELBE: *Rashīd al-Dīn's History of India*, *Collected Essays*, Haag 1965.

dieses Herrschers früher Tod vieles lediglich als Planung in Erscheinung treten liess und manches wohl nur Ideen Raschīd ad-Dīns als Minister wiedergibt, der sich damit implicite selbst ins rechte Licht rücken wollte. Doch sind diese Reformpläne und -Massnahmen so häufig mit Durchblicken über die bisherigen Zustände verbunden, ist ferner etwa der alsbaldige Zusammenbruch der iranischen Wirtschaft bei der versuchten Einführung des Papiergeldes 1294 so plastisch und helllichtig dargestellt, dass dieses Werk zum ersten Male seit der Islamisierung Persiens, auch über das bei BAIHAQĪ und DSCHUVAINĪ gebotene hinaus, in persischer Sprache ein ungefähres Bild der inneren und der wirtschaftlichen Lage ermöglicht. Nur wer die Historiographie kennt, die nicht über den Dunstkreis der Hofatmosphäre und der Staatsaktionen hinausdringt, kann ermessen, was das für die Erkenntnis des iranischen Gesamtschicksals bedeutet.¹ Natürlich kann das alles nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihm eine eigentliche historische Quellenkritik ebenso fremd ist wie z. B. dem grossen arabischen Geschichtschreiber Ibn al-Athīr. Bei der Art von Raschīd ad-Dīns historischer Arbeit wurde die Darstellung (die vielleicht nie eine Endredaktion erfuhr) weithin ein Spiegelbild der Ansichten der einzelnen Völker über ihre eigene Vergangenheit, die oft legendärer Züge nicht entbehrte, die aber trotzdem für die islamische Welt der damaligen Zeit eine ausserordentliche Erweiterung des Blickfeldes bedeutete. Freilich hat man in diesem Kulturkreis solche Ansätze ebenso wenig weitergeführt wie ein Jahrhundert später die Überlegungen IBN CHALDŪNS (1332 — 1406), die erst auf dem Umwege über die abendlän-

¹ Ausg.: Sbornik Lëtopisej. Istorija Mongolov ... 4 Bände (die mongolische Frühzeit), hrsg. von Il'ja Nikolaevič BEREZIN, St. Petersburg 1858-88 (Trudy Vost. Otd. 5, 7, 13, 15) [dazu russ. Übersetzungen von L. A. CHETAGUROV/A. A. SEMĖNOV und von A. K. ARENDS: Sbornik letopisej, I/1 und 2, III, Moskau u. Leningrad 1952, 1946]; Djami el Tévarikh, histoire générale du monde ..., hrsg. von Edgar BLOCHET, London 1911 (Gibb Mem. Series XVIII/2; die Gross-Chane von Ögādāi bis zu Qubilais Enkel Temür); Histoire des Mongols de la Perse ..., hrsg. von Marc Étienne QUATREMÈRE, Bd. I (mehr nicht erschienen), Paris 1836 (Hülāgü); Ta'riḫ-i-mubārak-i-Gāzānī ... Gesch. der Ilchane Abāgā bis Gēihātū (1265-1295), hrsg. von Karl JAHN, Prag 1941, *Haag 1957; Geschichte Gāzān Chāns ..., hrsg. von Karl JAHN, London 1940 (Gibb Mem. Series, N.R. XIV); Džami-at-tavarich: Sbornik Letopisej, hrsg. von 'Abd ūl-Kerīm 'ALĪ oghly 'ALĪ-Zāde, übersetzt von A. K. ARENDS, Bākū 1957 (Hülāgü bis Ghāzān). — Die Abschnitte über die Ghaznaviden und Seldschuken gab Ahmed ATEŞ heraus: Ankara 1957, 1960 (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından III/4, 6). — Wilhelm BARTHOLD in „Mir Islama" I (1912), S. 56/107 zu Edgar BLOCHET's; Introduction à l'histoire des Mongols par ... Rachid ad-Din, Leiden u. London 1910 (Gibb Mem. Series XII); St. II/1, S. 71/78, Nr. 106; II/4, S. 1230/32; E I, III 1213/15 (E. Berthels); Br. III 68/87 (mit Inhaltsangabe); Barthold, Turk. 44/49. — Zu dem vermutlich apokryphen (wohl aus dem 15. Jh. stammenden) Briefwechsel Raschīd ad-Dīns (Mekātīb-e Raschīdī, hrsg. von Moḥammad Shafī', Lahore 1945) vgl. Reuben LEVY im JRAS 1946, S. 74/78; Aḥmed Zeki Velidi TOĞAN: Reṣit ed-Din'in mektuplarında Anadolu'nun iktisadī ve medenī hayatına ait kayıtlar (Urkunden zum wirtschaftlichen und kulturellen Leben Anatoliens in R.D.s Briefen), in: IFM 1953/54, S. 33-50. — Raschīd ad-Dīns einfache Sprache (vgl. V. Minorsky wie S. 124, Anm. 1) mag daher kommen, dass er in jüdischer Umgebung und als Mediziner aufwuchs und daher vom islamischen Adab wenig berührt war.

dische Forschung den Muslimen wieder ins Bewusstsein getreten sind.

Einer der Fortsetzer von Raschid ad-Dins Werk, Dschāmāl ad-Din QĀSCHĀNĪ, hat Raschid ad-Din den Vorwurf des Plagiats gemacht und sich als den eigentlichen Verfasser des *Dschāmi*‘ *at-tavārīch* bezeichnet, eine Unterstellung, die sich durch den Vergleich von beider Stil leicht entkräften lässt. Raschid ad-Din bleibt immer einfach, Qāschānī setzt die „blumige“ Tradition des 13. Jh.s fort, und beide ähneln sich nur, wo sie sich offenbar auf gleiche Quellen stützen. Natürlich mag es sein, dass Qāschānī etwa zu Raschid ad-Dins Stabe gehörte und (neben andern) manches Material für ihn aufbereitet hat, aber der Ruhm der grossen Konzeption und der flüssigen Berichterstattung bleibt dem grossen Wesir unbenommen. Trotzdem kann sich QĀSCHĀNĪs eigene Darstellung, die jene des Raschid ad-Din bis 1316 fortführt, in ihrer Art durchaus sehen lassen: eine inhaltsreiche, am *Dschāmi*‘ geschulte Arbeit, die neben dem Landläufigen auch belangreiche Einzelheiten bringt, die wir ungern vermissen würden.¹

War oben von der besonderen geistesgeschichtlichen Stellung Raschid ad-Dins innerhalb der islamischen Geschichtschreibung in iranischer Sprache und ihrer fehlenden Nachwirkung die Rede, so ist nun noch darauf hinzuweisen, dass auch ihre sprachliche Form vorläufig keine Anregung gegeben hat: und hierfür hätten keine weltanschaulichen oder religiösen Hindernisse bestanden. Vielmehr hat sich gegen Raschid ad-Din die rhetorische Behandlung geschichtlicher Tatsachen (rein auf den islamischen Raum mit gewissen antiken und sassanidischen Vorläufern beschränkt) vorderhand völlig durchgesetzt. Der *Dschāmi*‘ selbst ist — in offenbarem Missfallen an seiner schlichten äusseren Form — vier Mal in Verse gebracht worden; schon BĀNĀKĀTĪ († 1329/30) hat noch zu Lebzeiten des Verfassers 1317 die erste Bearbeitung dieser Art unternommen.² Dabei wirkte vor allem das für den Chwārizm-Schāh Moḥammad II. († 1220) verfasste *Schāhanschāh-nāmā* anregend, und die Abfassung von Epen zeitgeschichtlichen Inhalts ist seit dem 14. Jh. immer häufiger geworden, nicht zur Freude des modernen Historikers, dem diese Werke meist weniger zu bieten haben als die Prosadarstellungen. Zu erwähnen ist für die Ilchane noch ḤAMD ALLĀH MUSTAUFĪ QAZVĪNĪS *Zafār-nāmā* (um 1335); späterhin haben auch Timürs Taten „Lobpreisungen“ dieser Art erfahren (vgl. unten S. 132).

¹ St. II/2, S. 78 f., Nr. 108; II/2, S. 267, Nr. 342; II/4, S. 1232, 1272.

² Das Werk ist — entgegen der Ansicht von Br. III 100/3 — nicht ergänzt, vgl. St. II/1, S. 79 f., Nr. 109; II/4, S. 1232; Barthold, Turk. 49. — Die weiteren poetischen Bearbeitungen verzeichnet St. II/2, S. 266, 270 f., 271, Nr. 341, 346 f. — E I, ³I 1011 (Wilhelm BARTHOLD und Henri MASSÉ).

Doch hat der Verfasser des eben genannten *Zafār-nāmā* uns noch zwei Werke grosser historiographischer Bedeutung hinterlassen. Das gilt weniger von seiner (bis 1329 reichenden, später bis 1340 ergänzten) *Ta'rich-i guzidā*, obzwar auch diese eine verdienstvolle Zusammenstellung geschichtlicher Nachrichten ist, die z. B. über die Samaniden und ihre Auseinandersetzung mit dem mächtigen Adelsgeschlechte der Simdschüriden im Sinne Gardēzīs und 'Aufis (nicht aber 'Utbi) berichtet. Dagegen ergänzt sie den zuletzt genannten Berichterstatteer hinsichtlich der Ghaznaviden in Einzelheiten und enthält manche Mitteilungen auch über die Mongolenzeit, die sich andernorts nicht finden. Freilich tritt diese gut lesbare Schilderung angesichts der Vielzahl anderer Nachrichten über diese Periode in die zweite Linie zurück.¹

Anders verhält es sich mit der geographischen Darstellung Irans und seiner Nachbarländer, *Nuzhat al-Qulūb* (Herzenswonne) genannt, der ersten wirklich umfassenden geographischen Arbeit in iranischer Sprache, die auf uns gekommen ist und die z. B. über die oben (S. 115) genannten *Hudūd al-'Ālam* weit hinausragt. Das Werk lehnt sich an die Tradition der grossen, arabisch schreibenden erdkundlichen Autoren des 10. Jh.s an und benützt bei der Darstellung der Verkehrswege und der Erträge auch eine verlorene offizielle Beschreibung aus Mälikschāhs (1072/92) Zeit, ergänzt und vervollständigt deren Angaben aber gemäss den zeitgenössischen Verhältnissen und liefert daneben Angaben über Masse und Münzen. So gut wie alles, was wir über die landwirtschaftlichen Verhältnisse, die Bodenschätze, den Handel und die Verteilung der religiösen Bekenntnisse sowie die Lage mongolischer Streusiedlungen in Iran im 14. Jh. wissen, entstammt dieser Darstellung. Das Werk reicht zwar bis 1339, setzt aber bei der Zusammenstellung der Steuererträge noch einem einheitlich gelenkten Staat voraus. Man wird also die Angaben auf die Zeit des Ilchans Abū Sa'īd (1316/35) beziehen müssen, nach dessen Tode das Reich in inneren Wirren zerfiel.²

Neben diesen Hauptwerken über die Ilchanzeit (mit ihren „poetischen“ Bearbeitungen) haben sich einige weniger bedeutende, ganz von Raschīd ad-Dīn oder Mustaufī Qazvīnī abhängige, noch nicht veröffentlichte Darstellungen erhalten, unter denen die von CHOSRAU ABAQŪHĪ (verf. 1405/6) eine Reihe von Notizen über Ärzte, Gelehrte, Dichter usw.

¹ Ausg. des *Ta'rich*: The *Ta'rikh-i-Guzidā* . . ., hrsg. von Edward Granville BROWNE, Leiden und London 1910 (Gibb Mem. Ser. XIV/1; Teil 2: Übers. im Auszug). — St. II/1, S. 81/84, Nr. 111; II/4, S. 1233; E I, ³ III 122 (B. SPÜLER); Br. III 87/100 (mit Inhaltsangabe); im Übrigen vgl. Barthold, Turk, 79 ³.

² St. a.a.O.; Barthold, Turk. 49 f.

enthält.¹ Erwähnung verdient hier auch die Tatsache, dass eben damals (anfangs des 14. Jh.s) die vorislamische Geschichte der Perser zum ersten Male zum Gegenstande einer eigenen Abhandlung in persischer Sprache gemacht worden ist (Schäräf ad-Dīn Faḏl Allāh ḤUSAINĪ QAZVINĪ²). Schon viel früher ist übrigens eine Lobdichtung auf Zarathustra erschienen, die 1278 (vor der Bekehrung des Ilchane zum Islam) von einem Zoroastrier ZARTUSCHT IBN BAHRĀM IBN PASHDŪ mit einem Nachwort versehen worden war³.

Neben den im mongolischen Machtbereiche niedergeschriebenen Geschichtsdarstellungen steht als einzige *mongolenfeindliche* Quelle in iranischer Sprache die Darstellung der Weltgeschichte (*Ṭabaqāt* = Generationsfolgen) von Minhādsch (ad-Dīn) ibn Sirādsch (ad-Dīn) Muḥammad DSCHŪZDSCHĀNĪ (auch „Dschauzadschānī“ vokalisiert; 1193? — nach 1265)⁴, die in Indien entstand und also gleichzeitig die weitschichtige, iranisch abgefasste Geschichtsliteratur dieses Landes eröffnet, der aufs Ganze gesehen umfangreichsten in persischer Sprache überhaupt (vgl. unten S. 159). Von historischer Bedeutung ist dieses sprachlich gut verständliche Werk lediglich für die Geschichte der *Ghōriden* und der *Mongolen*, insbesondere ihrer Kriegszüge im heutigen afghanischen Gebiete. Der Verfasser steht diesen Eroberern mit unverhohlener Abneigung gegenüber und hat damit gewiss vieles von dem ausgesprochen, was im Machtbereiche der Ilchane ungesagt bleiben musste. So bietet er — zusammen mit vielen arabischen Werken besonders aus dem mamlukischen Ägypten, aber auch einigen syrischen und abendländischen sowie (für andere Regionen) russischen Darstellungen — die gewichtige Gegenstimme gegen die Mongolenverherrlichung der übrigen persischen Quellen und trägt dazu bei, dass wir für diese Jahrhunderte endlich in der Lage sind, die geschichtlichen Ereignisse des iranischen Raumes vom Standpunkte der Sieger und der Besiegten gleichzeitig zu sehen und dadurch ein wesentlich plastischeres Bild als für die vergangenen Jahrhunderte zu gewinnen.

Denn die Äusserungen der zeitgenössischen Schilderungen der Mon-

¹ St. II/1, S. 84/86, Nr. 112/16 (Chosrau: Nr. 114); II/4, S. 1233 f. (hier auch Nr. 112a); Barthold, Turk. 50 f.

² Ausg.: Täbriz 1843, (Persien) 1848, Teheran 1870, (Persien) 1883/4, Lahore 1884. — St. II/2, S. 243 f., Nr. 323. — Weitere Arbeiten ähnlichen Gepräges aus dem 15. Jh. usw.: ebd. S. 244/49, Nr. 325/32; II/4, S. 1270.

³ Ausg.: Le livre de Zoroastre . . ., hrsg. u. übers. von F. ROSENBERG, St. Petersburg 1904. — St. II/1, S. 162, Nr. 201. — Christian Herrnholt REMPI: Qui est l'auteur de Zartusht-Nāmeḥ? in: Mélanges Henri MASSÉ, Teheran 1963, S. 337-342.

⁴ Ausg.: (*Ṭabaqāt* XI und XVII-XXIII) von William Nassau LEES u.a., Kalkutta 1863/64 (Bibliotheca Indica). — St. II/1, S. 68/70, Nr. 104; II/4, S. 1229 f.; EI, ²II 609 (A. J. BAZMEE ANSARI); Ī A III 230 ff. (M. F. Köprülü); Br. II 470; Barthold, Turk. 31, 38 f.

golenzeit wurden auch später noch wiederholt und weitergetragen in Epochen, als kein politischer Zwang mehr hinter der mongolenfreundlichen Sicht stand. Die glatte, wenn auch verkürzende und in gewisser Weise das überzeitlich Wichtige vom nur zeitbedingt Belangreichen absondernde Übernahme von Angaben früherer Geschichtswerke einschliesslich ihrer Tendenz ist eine Schwäche nicht nur der persischen, sondern überhaupt der islamischen Geschichtsdarstellung des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit. Ihr entspricht etwa der kritiklose und dogmatisch noch geförderte „Taqlid“ auf dem Gebiete der Theologie. Diese oft gedankenlose Entlehnung (die insbesondere in der geographischen Literatur oft weit zurückliegende Zustände als zeitgenössisch ausgibt) war wohl auch ein Ausfluss der Tatsache, dass man die Geschichte damals in breiten Kreisen unter dem Gesichtspunkte der Rhetorik auffasste, dass man — im Gefolge VAṢṢĀFS, der sich in dieser Hinsicht gegenüber Raschīd ad-Dīn völlig durchsetzte — immer mehr die im Sinne der Zeit „geschmackvolle“ Darbietung schätzte und den Inhalt lediglich als Substrat der Stilistik betrachtete, wie in der sich damals gegenständlich dauernd wiederholenden, nur in immer neuen Formen wandelnden Poesie. Freilich hat uns diese Arbeitsweise manches verlorene ältere Werk wörtlich oder in Auszügen erhalten, das im Original verloren ging (vgl. z.B. unten S. 138)

So kommt es, dass auch die *Weltgeschichten* der islamischen Oikumene lediglich für ihre Zeit historisch von Belang sind. Es ist im Grunde sinnlos, sie den zeitgeschichtlichen Darstellungen gesondert gegenüberzustellen.¹ An solchen umfassenden Darstellungen hat die persische Literatur im 15. und 16. Jh. eine Reihe bedeutsamer Arbeiten hervorgebracht, die neben Raschīd ad-Dīn und Dschūdschānī sowie der belanglosen, kleinen Kompilation des grossen Korankommentators ‘Abd Allāh ibn ‘Omar al-BAIDĀVĪ († 1282 oder 1291)² durch die grosse Arbeit des ḤĀFĪZ-I-ABRŪ (ĀBRŪ; † 1430) eingeleitet werden.³ Dieser begann damit, dass er Bal‘amī und wesentliche Teile von Raschīd ad-Dīns *Dschāmi‘* (darunter die Abbasidengeschichte und die Ilchanzeit von 908 — 1303

¹ St. hat dieses Ordnungsprinzip angewandt. In einem Nachschlagewerke ist gegen eine solche rein formale Scheidung kaum etwas einzuwenden.

² Ausg.: Nizam-ut-tawarikh . . ., hrsg. von Sayyid Shams-ullah Qadri, Haidarābād 1930; ferner Teheran 1931. — St. II/1, S. 70 f., Nr. 105; II/4, S. 1230; E I, ²I 1129 (J. ROBSON).

³ Ausg.: 1) Dhail-i Dschāmi‘ at-tawarikh . . ., hrsg. von Chān-Bābā BAJANĪ (mit frz. Übers.), Teheran 1936/39 (dazu Ergänzungen von Felix TAUER in „Archiv Orientalní“ XX, 1952, S. 39-52; XXI, 1953, S. 206/17; XXII (1954), 89/98; XXIII (1955), S. 99-108; 2) Continuation du Zafarnāma de Niẓāmuddīn Šamī par Ḥāfiz-i Abrū . . ., hrsg. von Felix TAUER, in „Archiv Orientalní“ VI, 1934, S. 429/65. — St. II/1, S. 86/89, Nr. 117; II/4, S. 1235 f.; E I, ²III 57 f. (Felix TAUER); Br. III 424/26; Barthold, Turk. 55 f. — Felix TAUER: Analyse . . . de Ḥāfiz-i Abrū, in: Charisteria Orientalia (für Jan RYPKA), Prag 1956, S. 345-373.

n. Ch.) sowie die allgemeine Geschichte wörtlich in seine Darstellung aufnahm. Dafür ist er also bestenfalls ein weiterer Textzeuge. Das gleiche gilt für die Zeit Timürs, die er bis 1403 aus Niẓām ad-Dīn SCHĀMIS *Ẓafār-nāmā*, das bis Ende 1404 (also unmittelbar vor Timürs Tod) reichte (um 1447 umgeschrieben),¹ entlehnte. Gewiss hat Ḥāfiẓ-i Abrū sich damit an die guten, für gewisse Zeiten an die besten Quellen gehalten. Aber er hat für Timürs Zeit in keiner Weise versucht, sie durch andere Zeugen zu ergänzen. Dafür stand einmal die *Malʿūzāt-i Timūri* (auch *Wāqiʿāt-i Timūri*)² zur Verfügung, ein (wohl untergeschobener, aber doch) bedeutsamer Eigen-Bericht über das Leben dieses Eroberers und Völkerverderbers, der wohl aus einem ost-türkischen Original ins Persische übertragen worden ist, und dann die „Verordnungen Timürs“ (*Tūzūkāt-i Timūri*)³, gewiss ebenfalls apokryph, aber doch Dokumente ihrer Zeit. Neben ihnen blieben auch die arabischen Darstellungen ebenso unberücksichtigt in Ḥāfiẓ-i Abrūs Werk wie das 1419/25 verfasste zweite *Ẓafār-nāmā* auf Timūr, von SCHARAF AD-DĪN ʿALĪ JAZDĪ († 1454), eine blütenreiche Arbeit, das zuerst nach der offiziellen Geschichte und anderen Berichten über Timūr, auch solchen von Augenzeugen, durch IBRĀHĪM SULTĀN unter Zuhilfenahme von Mitarbeitern verfasst und dann von SCHARAF AD-DĪN bearbeitet wurde (es gibt davon mehrere Abkürzungen, deren bedeutendste 1615 in Indien unter den Mogulkaisern verfasst wurde).⁴ Indem Scharaf ad-Dīn sich wesentlich auf Dschuvainī und Vaṣṣāf, nur gelegentlich auf Raschīd ad-Dīn stützte, bildet er eine Fortsetzung des zweiten Zweiges der Darstellungen des Ilchan-Reiches.

War ḤĀFIẒ-I ABRŪ in seinen Berichten über die weiter zurückliegende Zeit einseitig, so erweist ihn seine *Darstellung der Zeit zwischen Öldschāitū und Timūr* (also 1304 bis etwa 1360) und die Fortführung der Schilderung *über Timūr hinaus* 1403/46 doch als bedeutsamen und verständigen Historiker, dem wir für die Timuriden recht wertvolle Nachrichten verdanken. Ḥāfiẓ-i Abrū hatte sich auf dieses sein grosses Werk übrigens durch Teilarbeiten wie eine *Chronik der ersten Jahre Schāhruchs* (1405/13;

¹ Ausg.: Histoire des conquêtes de Tamerlan par Niẓāmuddīn Šāmī . . . , hrsg. von Felix TAVER, Prag 1937/56 (Monografie Archivu Orientálního V). — St. II/2, S. 278 f., Nr. 354; II/4, S. 1273 f.

² Verschiedentlich hrsg. u. übers., z. B. Taʿrīḥ . . . bā-Tūzūk-i Timūr, Bombay 1890; Tūzūk-i Timūri . . . , Bombay 1890/91. — St. II/2, S. 280/83, Nr. 355; II/4, S. 1274; E I, IV 844 links (L. Bouvat).

³ Ethé 360 f.

⁴ Ausg.: The Ẓafarnāmā by . . . ʿAlī of Yazd, hrsg. von Mawlawī M. Ilaḥdād, 2 Bände, Kalkutta 1885/88 (Bibliotheca Indica); Teheran 1957/58 (1336 SH). — St. II/2, S. 271, Nr. 347, und S. 283/87. Nr. 356; II/4, S. 1274; E I, IV 342 (C. Huart); Barthold, Turk. 53 f. — Für die Verkürzungen vgl. St. II/2, S. 287 f., Nr. 356 (2-6); II/4, S. 1274; Ethé 360.

etwa 1414 verf.) sowie eine arabische *geographische Arbeit*, die später ohne seinen Namen herauskam (1414/5 — 1420; aufgrund der erdkundlichen Darstellungen des 10. Jh.s verfasst) und auch geschichtliche Abschnitte über Fārs, Kirmān und Chorāsān enthielt, vorbereitet. Endlich hatte er 1423 noch eine Weltgeschichte für den Sultan Baisongqor in Angriff genommen (*Zubdat* oder *Madschma‘ at-tavārīch*), für die er neben aṭ-Ṭabarī auch andere Quellen heranzog und die in vier Bände gegliedert ist (vormuslimische Zeit; Muḥammad und die Chalifen; östliche Muslime und Mongolen; Timūr und Schāhruch bis 1427), von der aber Band III und Band IV/1 bisher noch nicht aufgefunden werden konnten.

Neben einigen weiteren Historikern für die Timuridenzeit, die teilweise biographische Zusammenstellungen enthalten,¹ hat erst ‘ABD AR-RAZZĀQ AS-SAMARQANDĪ (1413 — 1482) wieder besondere Bedeutung. Er schrieb keine Weltgeschichte, sondern gab in seinem *Maṭla‘ as-Sa‘dain* die Zeitgeschichte zwischen dem letzten bedeutenden Ilchan Abū Sa‘īd (1316/35) und der zweiten Thronbesteigung des Abū ‘l-Ghāzī Sulṭān Ḥusain für die Jahre 1304 — 1470.² ‘Abd ar-Razzāq benützte Ḥāfiẓ-i Abrū als Vorlage und stellt sich damit für die Jahre bis 1426/7 im Wesentlichen als Abschreiber dar. Damit ist er historiographisch ohne Bedeutung, kennzeichnet vielmehr lediglich die damalige Auffassung von literarischer Übernahme fremden Gutes. Hingegen gewinnt er für die letzten 43 Jahre die Bedeutung einer zeitgenössischen und deshalb unentbehrlichen Quelle.

Als Höhepunkt der *Weltgeschichtsdarstellung* in persischer Sprache ausschliesslich für den islamischen Bereich und seine Grundlagen (also nicht im Sinne Raschīd ad-Dīns) darf man die gewaltigen Werke MİR-CHÖNDS (1433 — 1498) und seines Enkel CHÖNDĀMİR ansehen. MİR-CHÖND³ gliedert seinen *Rauẓāt aṣ-ṣafā* („Garten der Reinheit“; 7 Bände) nach einzelnen Dynastien auf und überwindet dadurch die rein nach Jahren geordnete Darstellung (im Sinne aṭ-Ṭabarīs), — die freilich von einander kausal abhängige, zeitlich parallele Ereignisse an verschiedenen

¹ Zusammengestellt St. II/1, S. 89/92, Nr. 118/22, und II/2, S. 288/93, Nr. 358/62; II/4, S. 1236, 1274/76; dazu: Schams al-Ḥusn: Eine Chronik vom Tode Timūrs bis 1409, von Tādsch as-Salmānī, hrsg., übersetzt und erläutert von Hans Robert ROEMER, Wiesbaden 1956. (Abhandlungen der Akademie der Wiss. und der Lit.: Veröfl. der Or. Komm VIII). — Br. III 426/28 (Faṣīḥi); Barthold, Turk. 81⁴. — Zu dem für die Geschichte der Türken sehr bedeutsamen „Schadscharat al-Atrāk“ vgl. St. II/2, S. 272 f., Nr. 348 (2); II/4, S. 1273. (vgl. S. 157)

² Ausg.: *Maṭla‘i Sa‘dain* ..., von Muḥammad Shafī‘, 2 Bände, Lahore 1941/49. — St. II/2, S. 293/98, Nr. 363; II/4, S. 1276 f.; E I², I 90 f. (W. Barthold u. Moh. Shafī‘); Br. III 428/30; Barthold, Turk. 56.

³ Mehrere orientalische Ausg. in Bombay, Teheran (hier 1853/57) und Lakhnau. — St. II/1, S. 92/101, Nr. 123; II/4, S. 1236 f. E I, III 593 (H. Beveridge); Br. III 431/33; Barthold, Turk. 57 f.

Orten besser hervortreten lässt — zugunsten einer mehr erklärenden Anordnung. Allerdings sprengt die besonders für die vor-islamische Zeit und die zurückliegenden islamischen Jahrhunderte oft sinnvoll zusammenfassende, gelegentlich ¹ auch neue Momente in die Betrachtung einführende Darstellung das herkömmliche Schema nicht ganz. Auch sie arbeitet weitgehend mit rhetorisch-stilistischen Mitteln, tradiert die Wertung, die sie in ihren Quellen vorfindet (besonders Ḥāfiẓ-i Abrū und durch diesen Raschīd ad-Dīn), und die also früheren, teilweise in ihrer Meinungsbildung unfreien Epochen (etwa der ersten Mongolenzeit) entspricht. Sie bleibt durchaus Hof- und Militärgeschichte, und z. B. Ghāzāns Reformgesetzgebung tritt ganz zurück. Eigenen Wert besitzt MİRCHÖND ebenso wie die früher erwähnten Werke im wesentlichen nur für seine eigene Zeit, also die Berichte des VI. und VII. Bandes (Timūr und seine Nachfolger bis 1469 bzw. Sulṭān Ḥusain [† 1506] von 1469 bis zum Tode des Verfassers). Doch ist der VII. Band von seinem Enkel CHÖNDĀMİR abgeschlossen und die Arbeit dadurch vervollständigt worden. (Im 19. Jh. führte übrigens Rīẓa Qulī Chān LALABASCHY das Werk in drei Bänden bis 1853 fort und nannte es zu Ehren des damaligen Schāhs Nāṣir ad-Dīn: *Rauẓāt aṣ-ṣafā an-Nāṣiri*).

Mirchōnd gehört (wie Chōndāmīr) zu den schon früh im Abendlande bekannt gewordenen Kompilatoren und wurde damit auf Jahrzehnte hinaus eine der Hauptquellen für die Darstellung morgenländischer Geschichte. Doch können die ersten 5 Bücher seines Werkes abgesehen von Einzelzügen und gelegentlichen Bemerkungen heute nicht mehr zum Ausgangspunkte einschlägiger Darstellungen gemacht werden (I: Vorislamische Zeit; II: Moḥammad und die 4 ersten Chalifen, III: Die 12 schiitischen Imāme, Omajjaden und Abbasiden, IV: Den Abbasiden gleichzeitige Dynastien, besonders in Iran und Indien, V: Das Mongolische Reich und seine Nachfolgestaaten bis Timūr).

Die gleiche Stellung wie sein Grossvater hat auch Ghijāth ad-Dīn CHÖNDĀMİR (um 1475/6 — 1535 ?) ² lange in der abendländischen Geschichtschreibung gehabt, umso mehr, als sein *Chulāṣat al-achbār fī bajān aḥvāl al-aḥjār* (um 1500 in 3 Bänden verf.) sich als bequeme Zusammenfassung der Arbeit Mirchōnds erwies, ergänzt um eine Darstellung Heräts und biographische Notizen über Zeitgenossen.

¹ Etwa hinsichtlich der Gründe für das Eingreifen der Mongolen in der islamischen Welt 1218 ff. oder für Ulugh Beks Feldzug gegen die Mongolen 1425/26, offenbar aufgrund sonst verllorener Quellen, vgl. Spuler, *Ilchane* ³ 23 bzw. St. II/1, S. 92 ¹.

² Ausg.: Teheran 1855 (mit Auslassungen), Bombay 1857 (Steindrucke). — St. II/1, S. 101/9, Nr. 125; II/4, S. 1237 f.; E I, II 964 f. (H. Beveridge); I A V/1, S. 210 f. (A. Z. V. Togan); Browne III 434.

Lebensbeschreibungen auch von Persönlichkeiten des Geisteslebens, der Literatur usw. bilden auch den inhaltlich wichtigsten Teil von Chōndāmīrs zweitem Hauptwerke, dem *Ḥabīb as-sijar*, der im Übrigen (in 3 Bänden = mudschallad zu vier Abschnitten = dschuz') eine Darstellung der „muslimischen Weltgeschichte“ (I: Bis zu den vier ersten Chalifen; II: Bis zum Auftreten der Mongolen; III: bis 1524) mit einer geographischen Übersicht über die bekannte Welt und ihre Merkwürdigkeiten ist. Weiter hat Chōndāmīr ein rein biographisches Werk *Dustūr al-Wuzarā'* zusammengestellt, das die Lebensläufe von Wesiren von Salomons Wesir (in der islamischen Überlieferung) Āṣaf bis auf die Helfer des Timuriden Ḥusain aneinanderreihet. Schliesslich schildert *Ma'āṣir al-Mulūk* Einrichtungen, Grundsätze und Aussprüche alter Weiser und Könige und schliesst sich an die ethische Zielsetzung der Fürstenspiegel an. Ähnlich ist auch das *Humājūn-nāmā* gemeint, das — in Chōndāmīrs letzten Lebensjahren verfasst — Pläne und Bestrebungen des Mogul-Kaisers dieses Namen zusammenstellt und seine Bauten beschreibt. Für Europa hat eine noch spätere Kompilation als Chōndāmīrs Werk durch schon 1690 und 1783 vorgenommene lateinische Übertragungen sowie voraufgehende Auszüge Pietro DELLA VALLES (*Midolla delle istorie*) besondere Bedeutung gewonnen. Sie mag deshalb schon hier genannt werden: Jahjā QAZVĪNĪS (1481 — 1555; als Leiter der Sunniten Qazvins hingerichtet) *Lubb at-tavā'ir* von 1542, in vier Teilen, von denen nur der letzte mit Nachrichten über die Frühzeit der Safaviden-Herrschaft auch quellenkritische Bedeutung besitzt.¹

An diese drei Werke schliesst sich eine lange Reihe von „Weltgeschichten“ im üblichen Chronik-Stil an, die meistens in Indien unter der Mogul-Herrschaft erschienen sind (vgl. unten S. 160). Sie können hier im einzelnen nicht gewürdigt werden und stellen — abgesehen von ihrer jeweiligen chronologischen Weiterführung — keinen methodischen Fortschritt in der iranischen Geschichtschreibung dar. Hervorgehoben zu werden verdient wegen seiner Jahreszählung vom Tode (Rihlāt = Hinscheiden) des Propheten Moḥammād 632 ab (wie sie Kaiser Akbar als Schöpfer der „Din ilāhī“ eingeführt hatte)² der *Ta'rich-i Alfī*, der (wie sein Name besagt) 1000 Jahre indischer Geschichte behandeln sollte, aber nur bis 1576/77 (also 984 H. = 974 Rihlāt) reicht. Das Werk wurde im Auftrage des Kaisers von verschiedenen Verfassern bearbeitet

¹ Lat. Übers.: *Lubb-it Tavarich seu Medulla Historiarum* . . ., übers. v. Gilbert GAULMIN und Antoine GALLAND, Paris 1690 und Halle 1783 (A. F. Büschings „Magazin . . .“ Teil XVII, S. 1/180). — St. II/1, S. 111/13, Nr. 129; II/4, S. 1239.

² Daneben steht bei Werken zur Geschichte Innerasiens (z. B. Iskändār Munschi, vgl. unten S. 148) auch der Zwölftierzyklus.

und schliesslich von Naqīb-Chān BADAŌNĪ (1591/92; vgl. auch unten S. 161) und ĀṢAFCHĀN († 1612) zum Abschluss gebracht.¹

Von den späteren Weltgeschichten aus Indien ist eine grosse Anzahl noch nicht gedruckt worden und nur durch Auszüge oder Beschreibungen bekannt. Sie alle besitzen, soweit sich das übersehen lässt, ebenfalls nur als Urkunden zur Zeitgeschichte vor allem natürlich des muslimischen Indiens eigenen Wert und enthalten zum Teil auch Hindu-Überlieferungen. Für die Geschichte Irans scheinen sie nur in Fällen freundlicher oder feindlicher Berührung dieses Landes mit dem Mogul-Reiche von Bedeutung zu sein. Neben ungedruckten Handschriften aus dem 16. und 17. Jh. sind erst Mir 'Alī Schēr Qānī TATTAVĪS *Tuhfat al-Kirām* von 1766/67² und Murtezā Ḥusain BILGHRĀMĪS (1719/20 — um 1795) *Ḥadiqat al-aqālīm* (verfasst 1778/82; vgl. auch unten S. 149) herausgegeben worden. Aber noch bis weit ins 19. Jh. hinein folgen andere Werke dieser Art.³

PROVINZ- UND STADTGESCHICHTEN

Neben den „Weltgeschichten“ des ausgehenden Mittelalters haben auch die Stadt- und Gaugeschichten noch weiterhin Bedeutung besessen (vgl. oben S. 110 f.), obwohl nun die Einverleibung historischer Beschreibungen von Einzellandschaften etwa in das Werk VAṢṢĀFS oder von lokalen Dynastie-Geschichten in MĪRCHŌNDS Darstellung der Entwicklung von Teilgebieten ihren Raum in Gesamtdarstellungen zuwies. Es handelt sich hierbei um eine in ihrem Blickfelde oft beschränkte, aber aufs Ganze gesehen historisch unentbehrliche Literatur, die viel mehr als die landläufige „Weltgeschichte“ auf intimer Kenntnis einer zwar begrenzten, aber eben deshalb übersehbaren Landschaft und also viel mehr auf Autopsie beruht, als das bei umfangreicheren Werken für einen viel weiteren Raum der Fall sein kann. In diesen Arbeiten ist die Verwendung und (teilweise) Anführung von Urkunden aller Art viel weiter verbreitet als sonst; die Sprache ist vielfach weniger gekünstelt als dort, weil die Gaugeschichte nur selten als Substrat für rhetorische Übungen benützt wurde. So sind die Stadtgeschichten mit ihrem beschränkten Leserkreis weit mehr wirkliche Erlebnisberichte und von

¹ St. II/1, S. 118/21, Nr. 135; II/4, S. 1240 f.; E I, 856 (Peter HARDY); Ethé 357.

² Ausg.: Lakhnau 1886/87. — St. II/1, S. 138 f., Nr. 165; II/3, S. 656 unten; II/4, S. 1244.

³ Zusammenstellung: St. II/1, S. 122/57, Nr. 136/93; II/4, S. 1241/49, mit Nr. 136a bis 193 (13a-c). Hier sind die „Weltgeschichten“ in iranischer Sprache ohne Rücksicht auf ihre geographische Herkunft chronologisch zusammengestellt. Auf eine Reihe von ihnen, besonders aus dem iranischen Sprachgebiete, muss im Folgenden wegen ihrer zeitgeschichtlichen Bedeutung noch eingegangen werden.

Heimatliebe diktierte Darstellungen echter „Dilettanten“ (im ursprünglichen Sinne des Wortes).

Im folgenden sei eine Auswahl von Gaugeschichten in geographischer Reihenfolge geboten, wobei besonders auf wirtschaftsgeschichtlich bedeutsame Darstellungen Rücksicht genommen wird. Für CHORĀSĀN ist einmal die Geschichte des Bezirkes Baihaq von Bedeutung, 1168 von ‘Alī ibn Zaid AL-BAIHAQĪ (1106 — 1169/70) verfasst, der mit dem Verfasser der berühmten Denkwürdigkeiten (oben S. 107 f.) nicht verwechselt werden darf; sein auch finanzpolitisch bedeutsames Werk ist erst in jüngster Zeit veröffentlicht worden.¹ Das benachbarte Balch schildert die 1214 arabisch verfasste und nun viel schneller als früher: 1272 ins Persische übertragene *Ta’rīch-i Balch* von Šafī ad-Dīn Abū Bākr ‘ABD ALLĀH IBN ‘OMAR.² In ihrer Grundkonzeption recht dürftig, aber wegen ihrer ost-iranischen Perspektive und mancher Einzelheit nicht zu übersehen ist SAIFĪS *Geschichte Herāts*, auch *Ta’rīch-i Mulūk-i Kurt* [Kart ?] genannt, da sie das im 13./14. Jh. dort zeitweilig bedeutsame Herrscherhaus dieses Namens (Vokalisation umstritten) in den Mittelpunkt stellt.³ Nur im Auszuge ist Mu‘īn ad-Dīn ISFIZĀRĪS *Rauzat al-dschannāt fī auṣāf madīnat Herāt* (von 1491/92) bekannt gemacht worden, das die Geschicke dieser Stadt bis 1470/71 behandelt.⁴ Eine weitere Darstellung von 1478 ist nicht näher bekannt, und zwei Geschichtswerke über Herāt bzw. Chorāsān aus dem 19. Jh. bilden schon den Übergang zu einer reflektierenden Darstellung,⁵ allerdings ohne Berücksichtigung quellenkritischer Grundsätze. — Schliesslich darf als besonders wichtig und aufschlussreich Ḥasan ibn Moḥammad al-QOMMĪS wohl 1402/4 ins Persische übersetzte Geschichte seiner Heimatstadt *Ta’rīch-i Qomm* hervorgehoben werden. Sie besitzt durch genaueste Angaben über die Geschlechter des Patriziats, die handwerklichen Betriebe, die Bewässerung usw. eine ganz aussergewöhnliche Bedeutung

¹ Hrsg. Teheran 1938/39 von Aḥmad BAHMANJĀR. — St. II/2, S. 353 f., Nr. 466; E I, ² I 1131 f. (D. M. DUNLOP); I A II 584/86 (M. F. Köprülü); Qari Sayyid Kalimullah HUSAINI in: Islamic Culture 28/I (1954), S. 297-318.

² St. II/4, S. 1296 f., Nr. 471a (2); Barthold, Turk. 36.

³ Hrsg. von Muḥammad Zubair aṣ-Šiddiqī, Kalkutta 1944. — St. II/2, S. 354 f., Nr. 467; II/4, S. 1296. — Vgl. I. P. PETRUŠEVSKIĪ in: Trudy Južno-Turkmenskoj Archeol. Kompleksnoj Ékspe-dicii, Band V, Aschqābād 1955.

⁴ Wirtschafts- und kunstgeschichtlich interessant ist eine Notiz über die Verschleppung von Handwerkern in die Mongolei. — St. II/2, S. 355 f., Nr. 468 (hier Angabe von Auszügen); II/14, S. 1296; Br. III 430 f.; Barthold, Turk. 57.

⁵ St. II/2, S. 356, Nr. 469/71; II/4, S. 1296.

für unsere Kenntnis des Wirtschafts- und Sozialgeschichte (das 988/89 verfasste arabische Original ist verloren).¹

Für die Küstenländer am Persischen Meerbusen treten zu den Angaben bei Vaṣṣāf (oben S. 124) und Bruchstücken einheimischer Nachrichten Darstellungen aus der Zeit, in der die Portugiesen in Hormuz eine Kolonie unterhielten (1515 — 1622). Die portugiesischen Darstellungen von João de BARROS und von Diego de COUTO aus dem 16. Jh.² und die spanische aus Pedro TEIXEIRAS Feder (von 1610)³ gehen z. T. auf einheimische, für uns verlorene Quellen zurück, deren einzige Textzeugen sie damit sind. Die Widersprüche, in denen sie gelegentlich zu erhaltenem iranischem Material stehen, sind für uns oft nicht zu entwirren. Zu ihnen gehört vor allem eine Übersicht über die Geschichte Kirmāns von Nāṣir ad-Dīn MONSCHĪ KIRMĀNĪ aus den Jahren 1315/16 bis 1320 mit dem Titel *Simṭ al-ʿulā li 'l-haẓrat al-ʿuljā dār ta'rich-i Qarachitā'ijān-i Kirmān* (Halsband des Adels für die hohe Majestät: Geschichte der Qarachitai in Kirmān).⁴ Neben zwei Werken zur Geschichte der Muẓaffariden ist für Fārs noch Zarkūb SCHĪRĀZĪS († 1387) *Darstellung seiner Heimatstadt* zu erwähnen.⁵

Für die SÜDLICHEN RANDLANDSCHAFTEN DES KASPISCHEN MEERES gibt es eine ganze Anzahl von Spezialdarstellungen: IBN ISFĀNDIJĀRS mindestens teilweise 1216/17 niedergeschriebene *Geschichte Ṭabaristāns*, ein kulturgeschichtlich höchst bedeutsames Denkmal, weil es Einblick in die Faktoren des geschichtlichen Ablaufs in dieser vom Islam erst spät und anfänglich in zaiditischer Form erreichten Landschaft gewährt und den dauernden Wechsel der Machtverhältnisse innerhalb dieser kleinen Staaten beschreibt, den es bis an die Schwelle der Mongolenzeit verfolgt.⁶ Dieser in ihrer Art bedeutsamen Leistung schliessen sich

¹ Ausg.: Kitāb-i Ta'rich-i Qomm, Teheran 1934. Eine deutsche Übersetzung von Hiltrude KHAN, geb. LINGENFELDER, steht vor dem Erscheinen. — St. II/2, S. 348 f., Nr. 453; II/4, S. 1291; Br. I 374; vgl. Ann K. S. LAMTON im BSOAS XII, 1948, S. 586/96; Hellmut RITTER im „Oriens“ III/1 (1950), S. 70 f.

² João de BARROS: Da Asia, . . . , II. Dekade, 1. Teil, Lissabon 1777; Diogo de COUTO: Da Asia. Dos feitos . . . , V. Dekade, 2. Teil, Buch X, S. 378 ff. — Deutsch von Dietrich Wilhelm SOLTAU: Geschichte der Entdeckungen . . . der Portugiesen . . . nach . . . João de Barros, 5 Bände, Braun-schweig 1821.

³ Pedro TEIXEIRA: Relaciones . . . , Amberes 1610; The Travels of Pedro Teixeira . . . , übers. v. William F. SINCLAIR, London 1902 (Hakluyt).

⁴ Nāṣir ad-Dīn KIRMĀNĪ: Ausg.: Simṭ al-ʿulā . . . , hrsg. von ʿAbbās IQBĀL und Moḥ. QAZVINĪ, Teheran 1949. — St. II/2, S. 357 f., Nr. 473; II/4, S. 1297. — Zwei weitere Quellen zur Geschichte der Seldschuken in Iran bei St. II/2, S. 357/59, Nr. 472 und 474; II/4, S. 1297 f., dazu ebd. II/2, S. 277 f., Nr. 351 f.; II/4, S. 1273 [Muḥammad ibn Ibrāhīm, vf. 1625 nach guten alten Quellen, wurde in Teheran 1964 von M. E. BĀSTĀNĪ neu hrsg.].

⁵ Ausg.: Teheran 1932, hrsg. v. Bahman KARĪMĪ; St. II/2, S. 351 f., Nr. 459; II/4, S. 1294.

⁶ Ausg.: Teheran 1941/42; abgekürzte engl. Übers.: An abridged translation of the History of Ṭabaristān . . . , von Edward Granville BROWNE, Leiden und London 1905 (Gibb Mem. Series II).

Abū Bākr al-Quṭbī al-AHRIS im Wesentlichen für Aserbaidſchan bedeutsame (an sich allgemeine) Darstellung *Ta'riḥ-i Schaich Uwais* (bis 1359),¹ ferner AULIJĀ' ALLĀHS kleine *Geschichte Rūjāns* (von 1362)² und Zāhir ad-Dīn MAR'ASCHĪS Geschichte dieses Gaus sowie Ṭabaristāns und Māzāndārāns, des gleichen Verfassers Geschichte Gilāns und Dailams (bis 1476)³ und einige späte Quellen aus dem 16. und 17. Jh. an, die durch Bernhard DORN schon 1857/58 zugänglich gemacht worden sind⁴ und deshalb bei der Darstellung der iranischen Geschichte schon seit längerer Zeit Beachtung gefunden haben. — *Stammes- und Staatengeschichte verschmilzt* in der blumigen Geschichte der Aq Qojunlu (verfaßt 1490/91) von FAẒL ALLĀH ibn Rūzbihān und der viel späteren (um 1624/29 niedergelegten), gleichfalls schwülstigen *Ta'riḥ-i Turk-mānījā* von MAḤMŪD IBN 'ABD ALLĀH aus Nischāpūr über einige Epochen der Aq Qojunlu und der Türkmene, die bis etwa 1420 reicht und fast keine Daten enthält.⁵ Schliesslich verdient noch Abū Bakr TIHRĀNĪS *Ta'riḥ-i Dijārbakrija* Erwähnung⁶.

FÜRSTENSPIEGEL UND VERWANDTES

Ebenso zäh wie die Gattung der Stadt- und Gaugeschichten hat sich der Typ der moralisierenden *Fürstenspiegel* und verwandter Literatur gehalten, deren kulturgeschichtliche Bedeutung schon erörtert worden ist. In Iran hatte des bekannten Gelehrten und Beraters der Ilchane NAŠĪR AD-DĪN ṬŪSĪ (1201-1274) gediegene und gedankenreiche Abhandlung *Ṭahārat an-nafs* (Reinheit der Seele) einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen. (Ende des 17. Jhs erweitert als *Achlāq-i Nāširi*)⁷ Sie behandelt nach ethischen Grundsätzen die Bildung des Charakters,

— St. II/2, S. 359/61, Nr. 477; II/4, S. 1298; E I, II 413 f. (C. Huart); Br. II 479 f. (mit einer kurzen Inhaltsübersicht).

¹ Ausg.: Ta'riḥ-i Shaikh Uwais, hrsg. von Johannes Baptist VAN LOON, Haag 1954. — St. II/2, S. 243, Nr. 321 (12); S. 1269 f.

² Ausg.: Teheran 1934. — St. II/2, S. 361, Nr. 478.

³ Ausg.: Sehirdin's Geschichte von Tabaristan, Rujan und Masanderan ..., hrsg. von Bernhard DORN, St. Petersburg 1850; Ta'riḥ-i Gilān u Dailamistān, hrsg. von H. Louis RABINO di Borgomale, Rāsch 1912. — St. II/2, S. 361 u. 362, Nr. 479 u. 481; E I, IV 1290 (C. Huart).
⁴ Bernhard DORN: Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres, Bd. I-IV, St. Petersburg 1850-58. (Neudrucke: Osnabrück 1967; Leipzig 1967). — St. II/2, S. 362/63, Nr. 481/83; II/4, S. 1298.

⁵ St. II/2, S. 300 f., Nr. 370; II/4, S. 1278. — St. II/2, S. 299 f., Nr. 369; II/4, S. 1277 (hier Nr. 369a: Dschālāl ad-Dīn Dāwānīs „Arz-nāmā“ über eine Parade in Fārs 1476); Persia in A.D. 1478-1490. An Abridged Translation of Faḍlullāh ..., by Vladimir MINORSKY, London 1957 (Royal As. Soc. Monographs XXVI); Ergänzungen: dazu von Jean AUBIN in: Oriens XII (1959), S. 234-238.

⁶ Hrsg. von Necati LUGAL und Faruk SÜMER, 2 Bände, Ankara 1962/64.

⁷ Br. II 485 f. (hier einige weitere Werke in persischer Sprache); E I, IV 1062 f. (R. Strothmann).

den Familienhaushalt, die Finanzgebarung der Städte und Gemeinden und enthält sicher manchen Ratschlag, den der berühmte Verfasser seinen Herrschern gegeben hat: gewiss nicht immer mit Erfolg, aber für uns doch belangreich als Zeichen des Einflusses, unter dem sie standen in einer Zeit, als Iran nach den entsetzlichen Verwüstungen zwischen 1219 und 1256 wieder einige Jahrzehnte grösserer Ruhe beschieden waren. Das Werk hat bis ins 16. Jh. hinein Nachahmungen und Nachbildungen erfahren und auch des Sajjid 'ALĪ IBN SCHIHĀB AD-DĪN († 1385) ethisches Werk *Dhachīrat al-Mulūk* befruchtet, das in den besonders bedeutsamen 5. und 6. Kapitel die Grundlagen staatlicher Gesetzgebung und idealer Regierungsführung zusammenstellt.¹ — Schliesslich gehört noch des FAẒL IBN RŪZBAHĀN IṢFAHĀNĪ *Sulūk al-Mulūk* in diese Reihe, gewidmet dem Özbekenfürsten 'Ubaid Allāh Chān in Buchārā, der sich infolge eines Gelübdes 1512 zur Befolgung der hier niedergelegten Herrscherpflichten unter besonderer Berücksichtigung des islamischen Rechtes nach ḥanefitischem und schāfi'itischem Ritus verpflichtet hatte.²

Schon im 14. Jh. behandelt ein Werk des FATH ALLĀH IBN AḤMAD IBN MUḤAMMAD *Achlāq-i Sultānī*, das für den Sultan Tughluqschāh von Dihlī abgefasst wurde, auch im indischen Raume in persischer Sprache die allgemeine Ethik, die Pflichten des Menschen gegen Gott und seine Familie, endlich die Aufgaben der Herrscher. Die *Achlāq-i humājūn* des ICHTIJĀR AL-ḤUSAINĪ waren zwar dem grosser Bābur noch vor seinem Eindringen ins Industal 1506/7 gewidmet worden; aber die hier gegebenen Leitlinien einer Fürstenethik unter Berücksichtigung alter, auch arabischer Quellen haben infolge ihrer Zueignung an diesen Fürsten auch in Indien Bedeutung erlangt. Hier sind im 16. und 17. Jh. verschiedene Abhandlungen über dieses Thema entstanden, die ebenso wie die nun von schiitischer Seite ausgehende ethische Literatur Irans im 17. Jh. diese Art von Schriftstellerei immer mehr zu einer innerlich hohlen Spielerei und reinen Nachahmung alter Vorbilder werden liessen. Eben dadurch wird diese Literatur für den Historiker immer wertloser: mit der stets neuen Reproduktion von Morallehren aus vergangenen Jahrhunderten kann er für die Erhellung der Zeitgeschichte kaum noch etwas anfangen.³

¹ Ethé 348.

² Ethé 348 f.

³ Übersicht bei Ethé 350 f.

LITERATURGESCHICHTLICHE WERKE

Eine weitere, kulturgeschichtlich recht bedeutsame, allerdings nicht stets völlig zuverlässige Quelle besitzen wir in den Darstellungen der literarischen Leistungen des Mittelalters, die die Lebensumstände der einzelnen Schriftsteller und Anhaltspunkte für die literarische Kritik der damaligen Zeit geben. Da den Wandlungen des literarischen Geschmacks häufig ein Wechsel des Weltbildes und des sozialen Gefüges zugrunde liegt, wie er durch den allmählichen Untergang der Dihqān-schicht und den Schwund des städtischen Patriziats in Mittelasien in Folge des Mongolensturms ausgelöst wurde, besitzen diese literar-geschichtlichen Arbeiten (mit ihren eingestreuten Kostproben der Dichtung) auch Bedeutung für die Geschichtsdarstellung.

Schon um 1060 hatte ASADĪ aus Tūs in seinem *Lughat-i Furs* eine Übersicht über die Dichter bis zu dieser Zeit gegeben.¹ Von grösserer Bedeutung — immer vom Standpunkte des Historikers, nicht des Literaturforschers aus beurteilt — ist NIZĀMĪ-JI ARŪZĪS *Tschāhār Māqālā* von 1155,² AL-‘AUFĪS *Lubāb al-Albāb* (wohl von 1221/22) und DAULĀTSCHĀHS († 1494/5 ?) *Tadhkirat asch-schu‘arā* von 1487,³ deren literarische Einzelangaben für den Historiker hinter ihren typologisch auswertbaren kulturgeschichtlichen Notizen (die meist unwillkürlich im Rahmen literarischer Erörterungen gegeben werden) zurücktreten. In dieser Hinsicht werden diese beiden Werke aufs Glücklichste ergänzt durch MUḥammad ‘AUFĪS lehrhafte Anekdotensammlung *Dschawāmi‘ al-ḥikāyāt* (um 1228 vollendet)⁴, die die verschiedensten Gebiete des menschlichen Lebens behandelt und sich für die Kultur- und Sittengeschichte sehr vielseitig auswerten lässt. Auch SA‘DĪS (1184 ?? — 1289/90) *Gulistān* und BŪSTĀN sowie DSCHĀMĪS (unten S. 144) *Bāhārīstān* liefern in dieser Hinsicht bedeutsame Erträge (vgl. im Einzelnen hierzu im literar-geschichtlichen Teil).

An diese Grundwerke schliesst sich in den folgenden Jahrhunderten eine grosse Anzahl von biographischen Sammelwerken zur literarischen Produktion aller Art an,⁵ die oft auch nach dem Vorbilde der eben

¹ Hrsg. von Paul HORN, Strassburg 1897. — Br. II 272 f.; E I, ² I 685 f. (Henri MASSÉ); Ethé 234 f.

² E I, III 1013 f. (H. MASSÉ); Br. II 336/40.

³ Ausg.: The Tadhkiratu 'sh-Shu'arā . . ., hrsg. von Edward Granville BROWNE, London und Leiden 1901 (Persian Historical Texts, I), u.a. — St. II/4, S. 784/89, Nr. 1093; E I, ² II 179 (Clément HUART und Henri MASSÉ); Br. III 436 f.; Hellmut RITTER in: Oriens VIII/1 (1955), S. 142/45.

⁴ Introduction to the „Jawāmi‘u l-Ḥikāyāt . . .“ . . ., London 1929 (Gibb Mem. Series N.R. VIII); bringt ausführliche Regesten. — St. II/4, S. 781/84, Nr. 1088; E I, ² I 764 (M. NIZAMUDDIN); I A, II 21/23 (M. F. Köprülü); Br. I 450/52, II 477/79.

⁵ Das allmähliche Bekanntwerden beschreibt St. II/4, S. 781. — Hier S. 781/923, Nr. 1088/1243, ein Gesamtverzeichnis (dazu S. 1334/42) und Band II/4, S. LVII.

genannten Bearbeitungen Kostproben der dichterischen usw. Erzeugnisse enthalten. Diese späteren Werke sind noch nicht wirklich untersucht, da man sich für die klassische Zeit der iranischen Literatur ohnehin an die genannten Darstellungen zu halten hat. Es scheint, als ob diese späteren Darstellungen thematisch und typologisch nicht über das bisher Erreichte hinausragten. Doch wird in erster Linie die Literaturgeschichtsforschung berufen sein, diese Fragen zu klären. Für den Historiker mag der Ertrag aus diesen Werken angesichts der immer reichlicheren Fülle historischer Darstellungen mit (u.a.) kulturgeschichtlichen Notizen geringer sein. Doch sei wenigstens eine Reihe dieser Arbeiten genannt: Die persische Übersetzung von 'ALĪ SCHĪR NĀVĀ'īs ost-türkischen *Madschālis an-nafā'is* (persischer Titel: *Laṭā'if-nāmā*), das neben kurzen Notizen über Dichter auch Angaben über die Timuriden enthält und vor allem wegen seines staatsmännisch und literarisch hochbedeutsamen Verfassers (1441 — 1501) bekannt geworden ist.¹ SĀM MĪRZĀS (1517 — 1566/7) *Tuhfā-i Sāmī* enthält Angaben über Dichter des späteren 15. und des beginnenden 16. Jh.s (um 1550 entstanden).² AMĪN RĀZĪ ordnete in *Hāft Iqlīm* (Sieben Klimata; von 1593/94) die Lebensdaten von etwa 1560 Dichtern, Gelehrten, Heiligen und andern bedeutsamen Männern nach ihrer Zugehörigkeit zu den „Erdzonen“ an und liefert dabei häufig erdkundliche Bemerkungen.³ Muḥammad 'Alī ḤAZĪN GĪLĀNĪ (1692 — 1766) verfasste neben einer *Übersicht* über etwa 100 *zeitgenössische persische Dichter* auch eine historisch interessante *Selbstbiographie*.⁴ Der Inder Ghulām 'Alī Āzād BILGHĀMĪ (1704 — 1786 ?) stellte neben anderem mehrere *reichhaltige Biographien* über Dichter zusammen.⁵ Rizā Quly Chān HĪDĀJĀT (1800 — 1871) sammelte in *umfänglichen Kompilationen* den Ertrag auch vergangener Biographengenerationen und gab daneben z. T. auf ausführlicher Dokumentation beruhende *Geschichtsdarstellungen*.⁶ Dazu tritt eine Anzahl noch lebender Gelehrter, die z.T. schon nach abendländischer Methode zu arbeiten versuchen.

¹ Ausg.: Taschkent 1908. — St. II/4, S. 789/95, Nr. 1094; S. 1334; S. L. VOLIN, türkisch in: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı/Belleten 1955, Ankara 1955, S. 99-141.

² Ausg. v. Wahid DASTGIRDĪ, Teheran 1936. — St. II/4, S. 797/800, Nr. 1100 (dazu S. 1335); E I, IV 128 f. (C. Huart); Hellmut RITTER in: Oriens VIII/1 (1955), S. 142/45.

³ Ausg. von E. Denison Ross, 'ABDUL MUQTADIS u.a., Kalkutta 1918/39. — St. II/4, S. 1169-77, Nr. 1649; S. 1355; E I, III 1228 (E. Berthels).

⁴ Verschiedene Ausg., u.a. London 1831 (von F. C. BELFOUR). — St. II/4, S. 840/49, Nr. 1150 (dazu S. 1336); E I, * III 338 (M. HĪDAYET HOSAIN und Henri MASSÉ).

⁵ Ausg.: Kanpur 1871, 1900. — St. II/4, S. 855/66, Nr. 1162 (dazu S. 1336 f.).

⁶ Ausg.: Teheran 1878 (2 Bände). — St. II/4, S. 906/13, Nr. 1225 (dazu S. 1338); E I, III 1245 f. (H. MASSÉ).

BIOGRAPHIEN VON THEOLOGEN USW.

Waren schon die literarischen Arbeiten für den Historiker oft wenig ergiebig, so sind die Sammlungen von Lebensbildern einzelner Theologen in ihrer Dürre und Farblosigkeit oft nur ein zur Schablone gewordenes Gerippe von Daten und Namen ohne Aussage für die soziale und gesellschaftliche Umwelt des einzelnen Gelehrten. Sie entstanden weithin in Anlehnung an Spätformen der arabischen *Ṭabaqāt*-Literatur, die von den anfänglich wirklich lebensvollen und aufschlussreichen Lebensdarstellungen etwa eines IBN SA'D († 845) sich inzwischen zu der rein aufzählenden, wirklich belangreicher Angaben weithin entbehrenden Form entwickelt hatte, die wir etwa in AS-SAM'ĀNĪS (III3 — III67) *Kitāb al-Ansāb* vorfinden, um ein arabisch geschriebenes, aber für den iranischen Bereich bedeutsames Werk zu nennen. Freilich hat in arabischer Zunge ein IBN CHALLIKĀN (I2II — 82) dieser Gattung (in wesentlich erweiterter Zielsetzung) auch später noch eine sinnvolle Form zu geben verstanden. Der iranische Sprachbereich hat solche Leistungen aber — soweit sich das übersehen lässt — offenbar nicht aufzuweisen. Das lag gewiss zu einem wesentlichen Teile daran, dass man hier gern zu Sammlungen bestimmter Theologen- oder Religiosen-Typen (wie die *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīja* des 'Abd Allāh AL-ANṢĀRĪ, 1006 — 89; nur in Auszügen erhaltene Notizen über 120 „Heilige“ nach arabischen Vorbildern¹), oder aber der religiös hervorgetretenen Männer einer bestimmten Stadt überging. Hier führte dann das Bestreben, möglichst viele ruhmvolle Männer eines Ortes nennen zu können, naturgemäss dazu, auch Persönlichkeiten aufzuführen, deren Lebenslauf kaum irgendwie Bedeutsames bot und die im Grunde überhaupt keine wirklich tragende Rolle gespielt hatten. In diese Reihe gehört z. B. das *Kitāb-i Mollā-zādā* (auch *Mazārāt-i Buchārā*) des AḤMĀD IBN MOḤAMMĀD (oder Maḥmūd) MU'IN AL-FUQARĀ' (kurz nach 1412 verfasst), in dessen Mittelpunkt Biographien von Theologen und Gelehrten, aber auch Herrschern usw. aus Buchārā und seiner Umgebung stehen, deren Gräber beschrieben werden. Als Quelle sind Narschachī, Sam'ānī und andere Werke sorgfältig benützt worden. Für die Stellung des Patriziats in dieser Stadt und überhaupt für die Familiengeschichte besitzt das Buch kulturgeschichtliche Bedeutung.²

¹ St. II/4, S. 924/27, Nr. 1245 (dazu S. 1342); zu den arabischen Vorlagen dieses Werkes vgl. Hellmut RITTER in: *Oriens VII/2* (1954), S. 398 f.; VIII/1 (1955), S. 142/45. — Nicht zur historischen Literatur im eigentlichen Sinne können die persischen Propheten- und Imām-Biographien, Legenden usw. gerechnet werden, die im Wesentlichen theologisch bedeutsam sind. Sie werden St. II/1, S. 172/235, Nr. 212/311; II/4, S. 1251/68 aufgezählt.

² Ausg.: Buchārā 1904. — St. II/4, S. 953, Nr. 1272. — Dazu vgl. Omelian PRITSAK: *Āl-i Burhān*, im „Islam“ XXX (1952), S. 81/96. (Pritsak besitzt selbst zwei Handschriften des „Kitāb-i Mollāzādā“).

Von den zahllosen Werken dieser Art, die in späteren Jahrhunderten vielfach aus Indien stammen,¹ können hier nur ein paar besonders bedeutsame Vertreter erwähnt werden: Der berühmte persische mystische Dichter FARĪD AD-DĪN 'AṬṬĀR († wohl 1230/31) hat in seiner *Tadhkirat al-Auliā'* Aussagen und Anekdoten von etwa 70 Heiligen zusammengestellt.² AFLĀKĪ hat in den zwischen 1318/19 und 1353/54 abgefassten *Manāqib al-ʿarifin* Darstellungen des grossen mystischen Dichters DSCHĀLĀL ED-DĪN RŪMĪ (1207 — 73), seiner Verwandten und seiner Nachfolger geliefert.³ Der letzte klassische Dichter Irans, der grosse Epiker DSCHĀMĪ (1414 — 92), berichtet in seinen *Nafahāt al-uns min ḥaḍarāt al-Quds* von 567 Heiligen aus der Zeit zwischen dem 8. Jh. und 1433/34 in chronologischer Anordnung.⁴ Endlich hat der Mogul-Prinz DĀRĀ-SCHUKŌH (1615 — 59; von seinem jüngeren Bruder Aurangzēb hingerichtet) eine grosse Zahl von Heiligen-Viten in seinen Werken *Safinat al-auliā'* (vollendet 1640) und *Sakīnat al-auliā'* (1642/43 vollendet, nur auf Lahāwur/Lahore bezüglich) vereinigt.⁵

Zu diesen allgemein gehaltenen, wesentlich sunnitisch bestimmten Werk traten seit dem 15. Jh. in immer grösserer Anzahl Werke schiitischer Tendenz, begleitet von Übersetzungen aus dem Arabischen, die nach dem geschlossenen Übergang Irans zur Schi'a von steigender Bedeutung für dieses Land wurden. Es handelte sich dabei um Lebensbeschreibungen des Propheten (in schiitischer Sicht), seiner Tochter Fāṭima und der 12 Imāme; freilich sind diese Werke weniger als historische denn als theologische zu werten. Hervorgehoben sei die um 1650 ins Persische übertragene *Biographie des Imāms 'Alī ibn Mūsā ar-Riḍā* (Riḍā) mit seinen Aussprüchen aus der Feder des IBN BĀBAWAH (Bābōē; † 991.⁶) Dazu kommen seit dem 16. Jh. Lebensbilder schiitischer Bekenner, Theologen, Überlieferer, Pilger und Reisender, auch sie meist unter

¹ Aufgezählt: St. II/4, S. 923/1066, Nr. 1244/1411 (125), dazu S. 1342/47. — Br. IV 446/48.

² Mehrere Ausg., darunter von Reynold Alleyne NICHOLSON, London und Leiden 1905/7 (Persian Historical Texts, Bd. III, V). — St. II/4., S. 930/33, Nr. 1250; Br. II 506/15. — Über Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār als Dichter vgl. Hellmut RITTER: Das Meer der Seele, Leiden 1955; dazu Fritz MEIER in: Oriens IX/2, 1956, S. 319-332, sowie Wolfgang LENTZ in: Der Islam 35, 1960, S. 52-96; endlich Hellmut RITTER in: Oriens XI (1958), S. 1-76.

³ Ausg.: Agra 1897. — St. II/4, S. 937/39, Nr. 1356; Br. IV 40 f.; Hellmut RITTER in: Der Islam 26 (1940), S. 129/35. — Tahsin YAZICI: Ahmet Eflāki: ʿĀriflerin Menakebeleri, Band I, Ankara 1953 (mit wichtiger Einleitung).

⁴ Verschiedene Ausg., darunter von Gholām 'Iisa, ... William Nassau LEES u.a., Kalkutta 1858/59. — St. II/4, S. 954/59, Nr. 1274 (dazu S. 1344); E I, II 421 f. (Clément HUART und Henri MASSÉ); I A III 15/20 (A. Z. V. Togan und H. Ritter); Br. III 445 f. — Jiří BEČKA: Publications to celebrate the 550th anniversary of the Birth of Jāmī, in: Archiv Orientální 34/IV (1966), S. 606/11.

⁵ Verschiedene Ausg. der „Saffna“, z. B. Kanpur 1900. — St. II/4, S. 992/99, Nr. 1321; E I, II 134 f. (Satish CHANDRA).

⁶ Ausg.: (Persien) 1859. — St. II/1, S. 209 f., Nr. 262; E I, II 388 (M. Hidayet Hosain). — Weiteres: ebd. S. 210/27, Nr. 263/310; II/4, S. 1260/65.

theologischen Gesichtspunkten zusammengestellt, aber doch von geschichtlichem Interesse, da schiitische Strömungen immer wieder auch ausserhalb der religiösen Sphäre ihre Bedeutung besaßen. Wenn bei derlei Darstellungen allmählich die persische Sprache überwog, so ist das aus der Gesamtentwicklung heraus leicht verständlich. Als ältestes und wohl auch bedeutendstes Werk dieser Art darf hier NŪR ALLĀH SCHÜSCHTARĪS (1549? — 1610; als Schiit in Indien hingerichtet) *Madschālis al-Mu'minin* (verf. 1585/1602) erwähnt werden. Das Buch fasst — in des Propheten Zeit einsetzend — schiitische und (durch „Taqīja“ getarnte), z. T. wohl nur angebliche Schiiten, dann auch Herrscher, Staatsmänner und Dichter zusammen und hat bis ins 19. Jh. hinein immer wieder *Nachahmer* und *Fortsetzer* gefunden.¹

Die biographischen Sammelwerke aus dem Gebiete der Dichtkunst und der Religion stellen zweifellos die beiden Haupttypen dieser Literaturgattung dar. Aber auch *Schönschreiber* und *Maler*, *Minister*, *Offiziere* und *Gesandte*, *Philosophen* und *Naturforscher*, endlich die *Mitglieder einzelner Stämme und Sippen*, einzelner *Landschaften* und *Städte* sind in *Lebensbildern* zusammengefasst worden. Diese Arbeiten sind nur zum Teil veröffentlicht und noch nicht wirklich erschlossen und ausgeschöpft; so ist ihr Wert im Einzelnen schwer zu beurteilen.²

URKUNDENSAMMLUNGEN

Endlich tragen seit dem Spätmittelalter auch erhaltene Reste von Urkunden zur Vermehrung und Vertiefung unserer historischen Erkenntnis bei. Zwar ist das, was sich an Dokumenten im Original erhalten hat, mit Ausnahme eines noch nicht bekannt gemachten Haushalts-Planes des (zertallenden) Ilchan-Reiches von 1337/38³ bis an die Schwelle der Gegenwart nach wie vor völlig unbedeutend.⁴ Doch stehen uns von nun an einzelne Formelbücher als Kanzleimuster zur Verfügung, die allerdings nur teilweise verwertbares Material liefern, insofern nämlich bei vielen von ihnen die für uns entscheidenden Namen und Daten —

¹ Mehrere Ausg., z. B. Teheran 1881/82. — St. II/4, S. 1126/30, Nr. 1574; Weiteres: ebd. 1130/36, Nr. 575/82 (dazu S. 1354); E I, III 1033 (M. Hidayet Hosain); Br. IV 448/50.

² Zusammenstellung: Storey II/4, S. 1066/1126, Nr. 1412/1543 (dazu S. 1347/53).

³ Dschāmi^c al-ḥisāb, 1949 (so!) von A. Zeki Velidî TOĞAN in Konya entdeckt, soll von ihm in Facsimile herausgegeben werden.

⁴ Neue Bearbeitungen: Francis Woodman CLEAVES: The Mongolian Documents in the Musée de Teheran, im „Harvard Journal of Asiatic Studies“ XVI (Juni 1953), S. 1107; Vladimir MINORSKY: A Mongol Decree of 720/1320 to the family of Shaykh Zāhid, im BSOAS XVI, 1954, S. 515/27. — Ahmed TEMIR: Die arabisch-mongolische Stiftungsurkunde 1272 des Emirs Nūr al-Dīn Cācā von Kırşehir, Habilitationsschrift Hamburg 1953 (gedruckt Ankara 1959. Türk Tarih Kurumu yayınlarından VII/34).

da für ein Formelbuch unnötig — getilgt sind; überdies ist ein Teil der Urkunden offenbar lediglich als Muster erfunden. Doch bleibt ein Rest, der gerade in den letzten Jahren für die Geschichtsdarstellung fruchtbar gemacht worden ist.¹ Nach reinen Stilmustern ohne genaue Ausführung auch des sachlichen Teils in BAHĀ' AD-DĪN ibn Mu'ajjad AL-BAGHDĀDĪS *At-Tawaṣṣul ilā 't-tarassul* (um 1182/83)² und einer kleinen Abhandlung NAṢĪR AD-DĪN ṬŪSĪS (um 1263)³ ist das erste bekannte grosse Werk des Kanzlei- (Inschā-) Schrifttums in persischer Sprache, das über arabische Vorbilder auf sassanidische und byzantinische Überlieferungen zurückgeht, das *Sā'ādāt-nāmā* des FĀLĀK 'ALĀ-I TĀBRĪZĪ (wahrscheinlich von 1309), das den Schriftverkehr des ilchanischen Diwans und die Rechnungslegung (einschliesslich der Fachausdrücke) behandelt; doch sind hier alle Namen und Daten getilgt. So ist neben einigen Briefstellern dieser Zeit erst HINDŪSCHĀHS *Dastūr al-kātib fī ta'jīn al-marātib* (um 1363 entstanden) eine wirkliche historische Quelle, die kürzlich der Öffentlichkeit vorgelegt wurde⁴. Ebenso ist die fast zu gleicher Zeit (1364) niedergelegte *Risālā-i fālākijā* des 'ABD ALLĀH IBN MOḤAMMĀD IBN KIJĀ AL-MĀZĀNDĀRĀNĪ in einer ergänzten Bearbeitung des 15. Jh.s nunmehr veröffentlicht und in wesentlichen Teilen erschlossen worden.⁵ Nach dem weniger bedeutenden *Schams as-Sijāq* (um 1410 am Hofe Schāhruchs verfasst) des 'ALĪ SCHĪRĀZĪ⁶ besitzt das ausgangs des 15. Jh.s niedergeschriebene *Schārāf-nāmā* des 'ABD ALLĀH MARWĀRĪD, dessen reicher Gehalt kürzlich sinnvoll ausgewertet und erläutert worden ist, vor allem für die Staatsverwaltung und gewisse Fragen des Wirtschaftslebens Bedeutung.⁷

Seit dieser Zeit ist in Iran, Indien und der Türkei eine ganze Reihe von Inschā-Werken verfasst worden, die im Einzelnen noch nicht erschlossen

¹ Einen Überblick bietet Ethé 338/43; vgl. auch Roemer (wie Anm. 7) S. 1/20. — Heribert HORST: Die Staatsverwaltung der Grossselgūken und Ḥōrazmsāhs (1038-1231), Wiesbaden 1964. (Ak. d. Wiss. und der Lit.: Veröffl. der Or. Komm. XVIII); Kenneth Allin LUTHER: The political Transformation of the Saljuq Sultanate of Iraq and Western Iran, 1152-1187, Diss. Ann Arbor (1964).

² Hrsg. von Aḥmad BAHMANJĀR, Teheran 1936.

³ Hrsg. von M. MINOVI und Vladimir MINORSKY: Naṣīr al-Dīn on Finance, im BSOAS X (1941), S. 755/89; türk. Übers. von Şerefeddin YALTKAYA: İlhânîler devri idarî teşkilâtına dair ..., in „Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası“ II (1939), S. 7/16.

⁴ Muḥammad ibn HINDŪSHĀH ...: Dastūr al-Kātib ... (Rukovodstvo dlja pisca ...), I/1, hrsg. von 'Abd ūl-Kerīm 'Alī-oghly 'ALĪ-ZĀDE, Moskau 1964.

⁵ Die Resālā-ye Falakiyyā des 'Abdallāh ibn Moḥammad ibn Kiyā al-Māzandārānī ..., hrsg. von Walther HINZ, Wiesbaden 1952. (Akad. der Wiss. und der Lit. [zu Mainz]. Veröffl. der Or.-Komm. IV). Hier werden S. 4, Anm. 1, mehrere Aufsätze des Hrsg. zum Inhalt dieses und ähnlicher Werke genannt.

⁶ Vgl. Roemer (wie die folg. Anm.) S. 15 mit Anm. 3.

⁷ Staatsschreiben der Timuridenzeit ..., hrsg. von Hans Robert ROEMER, Wiesbader 1952. (Akad. ... [wie Anm. 7], Bd. III). Dem sachlichen Ertrag dieser Arbeit wird die Heranziehung einiger weiterer Handschriften kaum Abbruch tun können.

sind, sich aber — soweit sich das übersehen lässt — nicht grundsätzlich von den bisherigen Werken unterscheiden ¹ und auf die hier (als nicht zur historiographischen Literatur im engeren Sinne gehörig) nicht eingegangen werden soll. Freilich verdient die von Vladimir MINORSKY ² trefflich erschlossene *Tadhkirat al-Mulūk* aus dem Ende der Šafaviden-Zeit (um 1725) noch der Erwähnung, da sie durch den beigegebenen Kommentar und seine Erschliessung (zusammen mit den Arbeiten von Walther HINZ und Hans Robert ROEMER) eine wegweisende Bedeutung für diese Literaturgattung und ihre Auswertung für die geschichtliche Erkenntnis besitzt.

HISTORIKER DER ŠAFAVIDEN-ZEIT (16./18. JH.).

Gehen wir nun zu einer Übersicht über die persische geschichtliche Literatur der Šafavidenzeit über, so sei einleitend des Umstandes gedacht, dass diesen Berichten neben arabischen und kaukasischen Werken nun auch solche in osmanischer und mittelasiatisch-türkischer Sprache mehr und mehr als sachliche Ergänzung zur Seite treten. Auch die (später zu schildernde) iranische Geschichtschreibung in Indien hat fallweise für Iran Bedeutung. Vor allem aber erscheinen nun neben den iranischen Darstellungen der eigenen Vergangenheit die Darstellungen europäischer Reisender als insbesondere wegen ihres kulturgeschichtlichen Gehalts unentbehrliche, ergänzende und berichtigende Quellen. Solche hatten Iran schon in den vorausgegangenen Jahrhunderten aufgesucht, aber die Berichte aus ihrer Feder zur Mongolenzeit betreffen spezielle Fragen dieses Landes weniger als das Wolgaland, Mittelasien und China. So hat MARCO POLO einen kurzen, in Einzelheiten noch nicht völlig aufgeklärten Bericht über seinen Zug durch das persische Hochland gegeben.³ Unter Timur hat 1403/4 der Spanier Ruy González de CLAVIJO auf seiner Reise nach Samarkand das nördliche Iran durchquert. Aber erst in šafavidischer Zeit entstanden die grossen und grundlegenden Schilderungen iranischer Zustände durch Pietro DELLA VALLE (1617/29), Adam OLEARIUS (1635/39), Jean Baptiste TAVERNIER (1631/68), Jean CHARDIN (1665/77), Engelbert KÄMPFER (1683/88), um nur die (für Persien) allerbedeutendsten zu nennen, denen auch nach dem Sturze der Šafaviden und bis in die Gegenwart hinein immer neue Reisende folgten. Ein Ausländer

¹ Roemer 16 Mitte.

² London 1943 (Gibb Mem. Series N.R. XVI).

³ Zusammenstellung der einschlägigen Untersuchungen bei Alfons GABRIEL: Die Erforschung Persiens, Wien 1952, S. 32/42, mit Karte nach S. 72 (dazu Wolfgang LENTZ in der ZDMG 104 (1954), S. 524-29).

sieht — nicht nur in Iran — vieles, was dem Einheimischen vertraut und selbstverständlich ist und ihm also nicht auffällt. So bilden diese Schilderungen für Persien Quellen ganz einzigartiger Bedeutung. Erst jetzt gelingt es uns, durch die Hofhistoriographie hindurch das wirkliche Leben (fast) des ganzen Volkes mit seinen Freuden und Leiden, seinen Bedürfnissen und Wünschen wenigstens zu ertasten. So wird das Bild der persischen Geschichte seit etwa 1600 wesentlich farbiger als in den vorausgehenden Epochen, ohne dass es freilich bisher eine (vorderhand) abschliessende Darstellung gefunden hätte.¹

Über die Šafavidenzeit gibt es eine ganze Reihe einheimischer, teilweise poetischer Quellen, die aber nur zum Teil wertvoll sind.² Hervorzuheben sind etwa die *Denkwürdigkeiten des Schāhs Ṭahmāsp I.* (reg. 1524/76),³ weiter ḤASAN BEG RŪMLŪS (1531/32 — nach 1578) *Aḥsan at-tavārīch* (nur Band XI/XII = 1405/1577 bekannt)⁴; dann der wichtige CHŪRSCHĀH († 1565 ?), der auch über mehrere örtliche Dynastien berichtet⁵; und schliesslich GHAFFĀRĪS *Anekdotenbuch* und sein ebenfalls für die Lokalgeschichte bedeutsames Werk *Nusach* (1: Propheten und Imāme; 2: vor-islamische und islamische Könige; 3: Šafaviden).⁶

Über sie erhebt sich als umfängliche, schon erschlossene Darstellung vor allem der *Ta'riḥ-i 'ālam-ārā-i 'Abbāsī* des ISKĀNDĀR MUNŠĪ (1560 — 1629), der den Šafaviden bis zum Tode des grossen 'Abbās I. und der Thronbesteigung seines Enkel Šafī I. 1629 gewidmet ist.⁷ Diese Werk wurde für Schāh Šafī I. Zeit (1627 einsetzend, bis 1642) von MOḤAMMĀD MA'ŠŪM⁸ und für die ersten 15 Jahre von 'Abbās II. (d. h. 1642/56; er reg. bis 1666) von ṬĀHIR WAḤĪD Qazvinī im *'Abbās-nāmā* weitergeführt,⁹ an das sich ein *Dutzend weiterer Chroniken* der gleichen Art anschliesst.¹⁰

Neben Iskändār Munšī steht als zweite bedeutende Leistung dieses

¹ Vgl. Gabriel, S. 52/119.

² Zusammenge stellt bei St. II/2, S. 301/5, Nr. 371/79; II/4, S. 1278 f.; Br. IV 444/46.

³ Mehrere Ausg., z. B. Berlin 1924. — St. II/2, S. 305 f., Nr. 380 und die dort genannte Literatur; II/4, S. 1279. — Dazu vgl. auch Hellmut BRAUN: Das Erbe Schah 'Abbās I. Iran und seine Könige 1629-1694 (im Druck); Hanna SOHRWEIDE: Der Sieg der Šafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jh., in: Der Islam 41 (1965), S. 95-223; Klaus Michael RÖHRBORN: Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jh., Berlin 1966. — Vgl. auch E I, IV 666 (Clément HUART).

⁴ Engl. Teil-Übers.: A chronicle of the early Šafawis . . . , übers von C. N. SEDDON, Baroda 1934. — St. II/2, S. 306/8, Nr. 381; II/4, S. 1279 (hier weitere Quellen dieser Art). — Br. IV 54 f.

⁵ St. II/1, S. 113 f., Nr. 131; ebd. S. 321 unten; II/4, S. 1239.

⁶ Ausg.: Bombay 1829, 1859. — St. II/1, S. 114/16, Nr. 132; II/4, S. 1239 f.

⁷ Ausg.: Teheran 1896/97. — St. II/2, S. 309/13, Nr. 387; II/4, S. 1280.

⁸ St. II/2, S. 313 f., Nr. 391; II/4, S. 1280 f.

⁹ St. II/2, S. 314/16, Nr. 392; II/4, S. 1282; E I, IV 661 (C. Huart).

¹⁰ Vgl. St. II/2, S. 316/22, Nr. 393/405; II/4, S. 1282 f.

Zeitraums die nach ihrem Verfasser ḤAIDAR RĀZĪ (schrieb 1611/12 — 1618/19) benannte *Ta'rich-i Ḥaidarī*, ein besonders reichhaltiges Werk mit verhältnismässig unbefangener Kritik der Zustände. Es behandelt 1) die arabische Welt; 2) die iranische Welt; 3) Mittel- und Ostasien; 4) den Westen und 5) Indien und geht damit nach langer Pause auf den von Raschīd ad-Dīn begangenen Pfaden, ohne diese Pionierleistung zu erreichen.¹ Ganz im üblichen Rahmen bleibt demgegenüber MOḤAMMĀD JŪSUF VĀLIHS umfangreiche Weltgeschichte *Chuld-i barīn* (verf. 1667/68), die neben der islamischen Welt auch die Mongolen umschliesst; die Šafaviden werden hier bis 1660/61 behandelt.² — Auch Murtezā Ḥusain BILGHRĀMĪS (um 1719/20 — um 1795) in Indien verfasstes geographisch-historisches Sammelwerk *Ḥadiqat al-aqālīm* hält sich in seinen Grundzügen an die alte islamische Überlieferung der sieben Klimata (*Ḥāft iqlīm*). Natürlich sind des Verfassers Kenntnisse über Indien besonders genau; sie werden durch einen Bericht über zeitgenössische Ereignisse in Bengalen, Awadh (Oudh) und Bihār bereichert. Übrigens macht sich hier wie bei andern zeitgenössischen Werken (auch der osmanischen Literatur) das Eindringen abendländischer wissenschaftlicher Erkenntnisse auf erdkundlichem Gebiete geltend: neben Angaben über Europa, Amerika usw. tritt eine Darlegung des kopernikanischen Weltsystems.³

Dazu kommen seit dem 17. Jh. mehrere Arbeiten, die nicht mehr den Gesamtablauf der islamischen Geschichte behandeln, sondern sich bewusst auf Iran beschränken: doch wohl ebenso wie für Dīnavarī (s. oben S. 102) und seine Zeitgenossen im 9./10. Jh. ein Zeichen für eine sich allmählich wandelnde geistige Einstellung dem Islām gegenüber, als deren Anlass man gewiss die vollständige Hinwendung Irans zu Schī'a vermuten darf. Waren doch damit Iran und seine Bewohner in einen entschiedenen Gegensatz zu den meist sunnitischen Nachbarländern getreten, deren von der Rechtmässigkeit des Chalifats geprägtes Geschichtsbild nun für Iran nicht mehr verbindlich sein konnte.⁴ Dem entsprach auch das Hochkommen *schīitischer Martyrologien, Heiligenviten* u.a.m. (vgl. oben S. 144). Sie verdrängten allmählich die älteren (sunnitischen) Propheten-Biographien, wie sie sich seit 1082/83 nachweisen lassen⁵ und zu denen schon unter dem Atabeg Sa'd ibn Zāngī eine in seinem

¹ St. II/1, S. 124, Nr. 140; II/4, S. 1241; E I, ² III 316 (Wilhelm BARTHOLD und Bertold SPULER).

² St. II/1, S. 130 f., Nr. 149; II/4, S. 1243. — Der Vf. ist ein Bruder Ṭāhir Wāhīds.

³ Ausg.: Lakhnau 1879, 1881. — St. II/1, S. 142 f., Nr. 171; II/4, S. 1244.

⁴ Übersicht über diese Werke bei St. II/2, S. 237, Nr. 312/15.

⁵ St. II/1, S. 161 f., Nr. 200. — Das Datum 963 für die Qīṣaṣ al-anbijā' dürfte eine Fälschung sein: St. II/1, S. 158, Nr. 194.

Auftrage angefertigte Übersetzung des massgebenden *Sira-Werkes* IBN HİSCHĀMS († 834) gekommen war.¹

Unter den Quellen für die Geschichte NĀDIRS (1736/47) ragt das *Nādir-nāmā* hervor, von MOḤAMMĀD KĀZİM verfasst.² Es übertrifft an Reichhaltigkeit all die andern, aus dieser Zeit nun schon zahlreich erhaltenen Schilderungen.³ Dazu gehört der schon im 18. Jh. ins Französische und Englische übersetzte *Ta'rich-i Nādirī* (verf. 1747/57), der bis in die jüngste Vergangenheit hinein immer wieder den Darstellungen über diesen blutrünstigen Eroberer und Vernichter der Afghanenmacht zugrunde gelegt worden ist. Von dem gleichen Verfasser MİRZĀ MOḤAMMĀD MAHDĪ⁴ CHĀN ĀSTĀRĀBĀDĪ stammt ausserdem die bombastische Schilderung *Durrā-i Nādirā*.⁵

Die Zahl der Darstellungen schwillt im 17. und 18. Jh. immer mehr an. Wir dürfen aber annehmen, dass dies im Wesentlichen eine Folge der Tatsache ist, dass die damals geschriebenen historischen Werke sich bis zum heutigen Tage erhalten haben, während aus früheren Epochen vielleicht mehr zu Grunde gegangen ist, als wir ahnen. (Auch von der Überfülle dessen, was der Fihrist 987/88 für die arabische Literatur meldet, ist uns ja nur ein geringer Bruchteil zugänglich). Es können demgemäss im Folgenden nicht alle Darstellungen dieser Zeit aufgeführt werden, um hier das Verhältnis von bedeutendem und minder wichtigem oder wertlosem Material nicht zu sehr zu verschieben. — Für die 2. Hälfte des 18. Jh.s, die Zeit der Zānd-Herrscher, sind offenbar drei Darstellungen von grösserer Bedeutung: AMĪN GULISTĀNĀS: *Mudschmal at-ta'rich-i ba'd-Nādirījā* (für die Jahre 1747/82⁶); NĀMĪS Bericht über die Zeitspanne vom Hochkommen Karim Chān Zānds bis zum Tode Luṭf 'Alī Chāns 1794⁷; schliesslich 'ALĪ RIZĀ SCHĪRĀZĪS *Ta'rich-i Zāndījā* 1779/94.⁸

¹ St. II/1, S. 172 f., Nr. 212; II/4, S. 1251.

² Der erste Band hat sich gefunden, vgl. N. D. MIKLUCHO-MACLAY: O pervom tome truda Muchammeda Kazima (Der erste Band von Muḥ. Kāzims Werke), in „Sovetskoe Vostokovedenie“ V (1948), S. 129/36; Muḥammad KAZVINI: Pochod Nādir-Šācha v Indiju (N. Schahs Zug nach Indien; Auszug aus dem „Ta'rich-i 'ālam-ārā-ji Nādirī“), übers., eingeleitet und erläutert von P. I. PETROV, Moskau 1961 (Pamjatniki literatury narodov Vostoka: Perevody, nr. 1). — St. II/2, S. 325, Nr. 408; II/4, S. 1283 (ohne Kenntnis des genannten Aufsatzes).

³ Übersicht: St. II/2, S. 325/29, Nr. 409/13; II/4, S. 1284.

⁴ Barthold, Iran versehentlich: Medḥī.

⁵ Mehrere Ausg., darunter Teheran 1945 (etwas gekürzt). — St. II/2, S. 322/25, Nr. 407; II/4, S. 1283. — E I, III 126 (H. Massé), dazu Erg. hinter dem Titel.

⁶ 2 Ausg., darunter (unvollständig): Das Muḥmil et-Tārikh-i ba'dnādirīje . . ., hrsg. v. Oskar MANN, Leiden 1891/96. — St. II/2, S. 330 f., Nr. 415; II/4, S. 1284.

⁷ Ausg.: Ta'rich-i Giti guschā, Teheran 1938/39. — St. II/2, S. 331, Nr. 416; II/4, S. 1284.

⁸ Ausg.: Das Tārikh-i Zendīje . . ., hrsg. von E. BEER, Leiden 1888. — St. II/2, S. 332, Nr. 419; II/4, S. 1284.

DIE KADSCHAREN UND DIE DYNASTIE PAHLAWI

Von den zahlreichen Berichten über die Kadscharen (genau: Qadscharen-) Zeit (1794/94 — 1925)¹ seien 'ABD AR-RAZZÄQ BEGS *Ma'āsir-i Sultānījā* (Glänzende Taten der Sultane) erwähnt, die dieses Herrscherhaus bis 1825 behandeln und im folgenden Jahre als erstes Buch in Persien gedruckt (später auch ins Englische übersetzt) wurden.² Durch ein gewisses Mass von Kritik im abendländischen Sinne zeichnet sich MOHAMMÄD HASAN CHÂN (mit dem Beinamen SĀNĪ AD-DAULÄ, später I'TIMÄD AD-DAULÄ; † 1896) aus, der mehrere Werke verfasst hat: Das *Ta'rich-i muntazam-i Nāsiri* bringt (für 622 — 1882) nebeneinander die asiatischen und die europäischen Ereignisse nach Jahren geordnet (bedeutsam nur der 3. Band, von 1779 ab); das *Matla'-i Schäms*, eine Beschreibung des Gaus dieses Namens („Sonnen-Aufgang“ = Chorāsān) in geschichtlicher, archäologischer und erdkundlicher Hinsicht; ein geographisches Werk mit geschichtlichen Bemerkungen (*Mir'āt al-Buldān-i Nāsiri*) und noch einiges andere.³ — Gedruckt sind u. a. FATH 'ALĪ CHÂN ŠABĀS (1822/23): *Schāhanschān-nāmā*,⁴ dann DSCHĀNĪ KĀSCHĀNĪS: *Nuqtat al-Kāf*, die erste Beschreibung des BĀBISMUS von einem Anhänger, der 1852 aus diesem Grunde hingerichtet wurde.⁵ Dazu kommen die *Reise-Eindrücke* des SCHĀHS NĀSIR AD-DĪN (1831 — 1896, reg. seit 1848), der seine Erlebnisse in verschiedenen Gauen des Persischen Reiches und während dreier Reisen in Europa (1873, 1878, 1889) beschreibt. Sie wurden in Europa nicht nur wegen ihres in mancher Hinsicht aufschlussreichen Inhalts, sondern auch wegen ihres einfachen und klaren Stils geschätzt, der sich von dem bisherigen historischer Werke völlig abhob.⁶ Ihre Bedeutung für die persische Geschichte selbst ist natürlich gering. MOHAMMÄD TAQĪ SIPIHR KĀSCHĀNĪS († 1880) *Nāsich at-tawārīch* (Weltgeschichte mit nur zeitgeschichtlicher Bedeutung) wurde wiederholt (zuletzt in Bombay 1892 der zeitgenössische Teil) gedruckt. In der *Ta'rich-i Qadschārījā* (zuletzt gedruckt in Täbriz 1901/02) hat er seine Zeit noch einmal gesondert dargestellt.⁷ Im *Ta'rich-i bidāri-ji Irānījān* gibt NĀZIM

¹ Übersicht: St. II/1, S. 147/53, Nr. 177, 179, 181, 185, 187, 191 (viele wertlos); II/2, S. 332/48, Nr. 420/51; II/4, S. 1245/48, 1284/89.

² Ausg. Täbriz 1826, Übers. London 1833. — St. II/2, S. 334 f., Nr. 426; II/4, S. 1285.

³ Ausg.: *Ta'rich-i muntazam*: Teheran 1881/83; *Mir'āt*: ebd. 1877/80; *Ma'āthir*: ebd. 1889. — St. II/1, S. 154 f., Nr. 192; II/2, S. 344 f., Nr. 444, S. 356, Nr. 471; II/4, S. 1248, 1286 f.; E I, III 741 f. (V. Minorsky).

⁴ Ausg.: Bombay (1890). — St. II/2, S. 333 f., Nr. 425; II/4, S. 1284 f.

⁵ Ausg.: *Nuqtatu 'l-kāf*, . . ., hrsg. von Edward Granville Browne, Leiden und London 1911 (Gibb Mem. Series XV). — St. II/2, S. 339 f., Nr. 437; II/4, S. 1285 f.

⁶ Seine Reiseberichte wurden mehrfach gedruckt und ins Englische übersetzt, vgl. St. II/2, S. 340/42, Nr. 439; II/4, S. 1286.

⁷ St. II/1, S. 152/54, Nr. 191; II/2, S. 343, Nr. 441; II/4, S. 1247 f., 1286.

AL-ISLĀM KIRMĀNĪ eine Übersicht über die Verfassungsbewegung in Iran und ihre Verwirklichung (verf. 1910/12)¹ und leitet damit zu der kaum noch überschaubaren, unter abendländischem Einflusse aufkommenden Memoirenliteratur einzelner Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, der Literatur usw. über. ḤUSAIN HAMADĀNĪS († 1881/82) *Ta'rich-i dschādīd* schliesslich behandelt in Anlehnung an Dschānī (s. oben S. 151) den Bābismus und ergänzt diese Arbeit; das Buch ist bisher nur in englischer Übersetzung (von Edward Granville BROWNE, Cambridge 1893) herausgegeben worden.² — FURŪGHĪ ZĀKĀ AL-MULK (1839/40 — 1907) und sein Sohn MOḤAMMĀD 'ALĪ CHĀN FURŪGHĪ (1873/75-1942) haben beide versucht, die *Geschichte ihres Vaterlandes* im Anschlusse an westliche Vorbilder darzustellen³; doch besitzen beide Werke kaum eigenen Quellenwert. Auf sie folgt eine grössere Anzahl von Arbeiten mit wissenschaftlichem Ziele, die keineswegs alle als gelungen bezeichnet werden dürfen, die aber für uns alle wertlos sind. Als ergebnisreiche Darstellungen früherer Jahrhunderte, die sich in den Rahmen der abendländischen Forschung einbauen, seien z. B. genannt die Arbeiten von SAJJID AḤMĀD KASRAVĪ TĀBRIZĪ (Tibrizī; 1945 ermordet): *Schahrijārān-i gumnām* (Vergessene Dynastien; 3 Bände, 1928/30; behandeln Herrscherhäuser des kaukasischen Randgebietes im Früh-Mittelalter)⁴, oder 'ABBĀS IQBĀLS (Eghbals): *Ta'rich-i muḥaṣṣal-i Irān āz istilā-ji Mughūl tā i'lān-i māšchrūtījāt* (Kurze Geschichte Irans vom Mongoleneinfall bis zur Ausrufung der Verfassung) (Band I, 1933/34)⁵. Auf *biographische Werke* für die Neuzeit ist schon oben eingegangen worden.⁶

Die Darstellung der Zeitgeschichte ist auch nach dem Sturze der Kadscharen weitergegangen. Doch besitzen die Werke über Riżā Schāh, die während seiner Regierung (1925/41) entstanden, natürlich offiziöses Gepräge und nur sehr beschränkten wissenschaftlichen Wert. Was seither erschien, steht teilweise unter entgegengesetztem Vorzeichen und ist dem politischen Geschehen der jüngsten Vergangenheit noch so sehr verbunden, dass ein wirkliches Urteil nicht möglich ist, umso weniger, als Werke dieser Art nur sehr sporadisch und zufällig bekannt werden. Im Übrigen wird die jüngste Geschichte Irans neben diesen Arbeiten

¹ Ausg.: Teheran 1910 (wohl nur für Band I gültig). — St. II/2, S. 347, Nr. 450; II/4, S. 1287.

² St. II/2, S. 345 f., Nr. 445; II/4, S. 1287.

³ Ausg.: vom Vater: *Ta'rich-i Irān*, Teheran 1900/01 und 1905; vom Sohn: *Daurā-ji muḥtaṣar-i Ta'rich-i Irān*, Teheran 1909/11, Bombay 1911. — St. II/2, S. 240 f., Nr. 319 f.; II/4, S. 1269.

⁴ St. II/2, S. 242, Nr. 321 (5); Vladimir MINORSKY: *Studies in Caucasian History*, London 1953, Nr. I und II: *New light on the Shaddādids of Ganja*, und: *The Shaddādids of Ani* (S. 1/106) (Cambridge Oriental Series, Nr. 6).

⁵ St. II/2, S. 242, Nr. 321 (9).

⁶ Vgl. oben S. 144 f.

nun ebenfalls auf die Archive (soweit sie zugänglich sind), auf amtliche Verlautbarungen (Parlamentsberichte, Gesetzblätter usw.) Rücksicht zu nehmen haben, wie Darstellungen der Gegenwart überhaupt. Auch die Berichte in den Zeitungen, die Buntbücher aller Art, daneben in sehr verstärktem Masse auch die Schilderungen in fremden Sprachen, müssten herangezogen werden, um Licht über die letzten Jahrzehnte zu verbreiten, eine Arbeit, die abschliessend erst der Zukunft vorbehalten sein kann.¹

Von den Darstellungen einzelner iranischer Gaue und Städte in der Neuzeit soll hier nur ganz kurz gehandelt werden, da sie häufig kaum zugänglich und weitgehend unerschlossen sind. Im 19. Jh. entstanden Monographien zur *Geschichte von Chorāsān*,² *Māzāndārān*,³ *Qomm*,⁴ *Kāschān*,⁵ *Tābrīz*,⁶ *Işfahān*,⁷ *Chūzistān*⁸ und *Fārs*.⁹ Für *Chūzistān* und *Sistān* gibt es auch aus dem 17. und 18. Jh. einige Spezialquellen, von denen die (historisch nur für das 18. Jh. bedeutsame) *Topographie der Stadt Schūschtār* (bis 1755/56) von ‘ABD ALLĀH SCHÜSCHTĀRĪ Erwähnung verdient, da sie reiches Material enthält.¹⁰ Endlich darf hier auch der Geschichte eines Stammes: der *Bachtijāren* von ‘Abd al-Ḥusain Chān LISĀN AS-SALTĀNĀ,¹¹ sowie eines Volkes gedacht werden, nämlich des *Schārāf-nāmā* des SCHĀRĀF (AD-DĪN) BIDLISĪ von 1597, das eine Hauptquelle für die Schicksale der Kurden darstellt und für uns von grosser Bedeutung ist.¹²

¹ Als Beispiel für das wirre Durch- und Gegeneinander von inneriranischen und abendländischen Berichten aller Art, die zu einem ganz erheblichen Teile noch nicht zugänglich sind, sei etwa auf die bei Wolfgang LENTZ angeführten und (soweit möglich) verwerteten Quellen hingewiesen in seiner aufschlussreichen Schilderung: Iran 1951/52, Heidelberg 1952 (Schriften zur Geopolitik, H. 26).

² St. II/2, S. 356, Nr. 470 f.; II/4, 1296 f. mit Nr. 471a (1-6). — Zu diesen Provinz- und Städte-darstellungen vgl. Donald N. WILBER: Recent Persian Contributions to the historical geography of Iran, in: Archaeologica Orientalia in memoriam Ernst Herzfeld, Locust Valley (N. Y.) 1952, S. 267-78.

³ St. II/2, S. 362, Nr. 480.

⁴ St. II/2, S. 349, Nr. 454; II/4, S. 1292 (mit Nr. 454a).

⁵ St. II/2, S. 350, Nr. 457; II/4, S. 1293 f. (mit Nr. 457a-e).

⁶ Vom Qadscharen-Prinzen Nādir Mirzā (1826/7-1885/6) mit Urkunden, topographischen Nachrichten, Biographien; vgl. M. ‘Alī Qausī in „Jādgar“ II/5 (1946/47), S. 15/26; Oriens VII/1 (1954), S. 202 oben; St. II/4, S. 1299, Nr. 489c. Hier S. 1299 f. Weiteres.

⁷ St. II/2, S. 349 f., Nr. 456.

⁸ Von Sajjid Aḥmād Kasrawī Ta/ibrizī (vgl. oben S. 152), dem bekannten Gelehrten, also nicht mehr eine Quelle im herkömmlichen Sinne: St. II/2, S. 366, Nr. 489; II/4, S. 1298 (mit Nr. 488a).

⁹ St. II/2, S. 352 f., Nr. 462/65 (daneben eine Darstellung aus dem 17. Jh.); II/4, S. 1293/95 (mit Nr. 465a).

¹⁰ Ausg.: Tadhkira-i Shushtar . . . , hrsg. v. . . . Maulā Bakhsh und M. Hidayet Husain, Kalkutta 1919/24 (Bibliotheca Indica). (Die Topographie ist nur für das 18. Jh. bedeutsam). — St. II/2, S. 365, Nr. 486; weiteres: ebd. f., 487 f.; II/4, S. 1298 (mit Nr. 488a).

¹¹ Für die Jahre 1692-1882, 1909 verf., dazu ein Abriss: gedruckt Teheran 1915; St. II/4, S. 1299, Nr. 489a.

¹² Ausg.: Scheref Nameh, ou Histoire des Kourdes . . . , hrsg. von Vladimir Vladimirovič VEL’JAMINOV-ZERNOV, St. Petersburg 1880-82, und Kairo (1931). — St. II/2, S. 366/69, Nr. 490; E I,

¹ I 1208 f. (Said NAFICY). — 5 weitere, weniger bedeutende Werke: St. II/2, S. 369, Nr. 491-94, und II/4, S. 1300, mit Nr. 494a.

IRANISCHE GESCHICHTSCHREIBUNG AUSSERHALB PERSIENS
IN DER NEUZEIT

Um die iranisch - islamische Kultur in ihrer Bedeutung richtig zu würdigen, muss der Betrachter sich stets von neuem klarmachen, dass ihre Wirkung durchaus nicht auf den Wohnraum des iranischen Volkes beschränkt ist. Vielmehr haben die Schöpfungen dieser so überaus reich begabten Nation einen Glanz verbreitet, der weit über den Nahen und Mittleren Orient hin erstrahlt. Anfänglich blieb der iranische Beitrag zur muslimischen Gemeinschaftskultur vielfach unter dem arabischen Gewande verborgen, in das Jahrhunderte hindurch die führenden Geister dieser Nation ihre Werke einkleideten. Wir haben vermerkt, dass dies — aufs Ganze gesehen — auf dem Gebiete der Geschichtschreibung länger der Fall war als etwa dem der Dichtkunst in all ihren Spielarten. Aber auch die Geschichtsschreibung bediente sich schliesslich der heimischen Sprache, wenn sie sich an die Öffentlichkeit wendete. Dies geschah offensichtlich erst von einem Zeitpunkte ab, als Iran sich nach der Verinnerlichung des Islams durch Theologie, Mystik und missionarische Wirksamkeit im Innern und nach aussen hin wirklich ganz in seine neue Religion eingelebt hatte. Es geschah äusserlich gesehen unter fremdländischen Dynastien, vor allem den Ghaznaviden, Seldschuken und Mongolen, von denen besonders die beiden zuletzt genannten dem iranischen Volke trotz allen Unbilden bei der Eroberung (ganz besonders in den Jahren 1218/21) Jahrzehnte innerer Ruhe schenkten.

Die Breitenwirkung der Geschichtschreibung in iranischer Sprache entspricht durchaus dem Einflusse der iranischen Dichtkunst nach aussen hin. Beiden Literaturgattungen öffneten sich drei Einflussgebiete: im Norden Transoxanien, im Osten und Südosten das muslimische Indien sowie das z.T. anderssprachige östliche Bergland, endlich im Westen die seldschukische und osmanische Türkei. In all diesen Gebieten folgte der Werbung für den Islam die Ausbreitung der islamischen Kultur in ihrem iranischen Gewande. An der Bereicherung der türkischen Sprachen und des Urdu durch zahlreiche iranische Redewendungen ist abzulesen, wie tiefgreifend dieser Einfluss war: auch auf dem Gebiete der islamischen Religion schlechthin hat iranische Denkart (auch al-Ghazzālī, der meist arabisch schrieb, war Iraner) deren Glaubenslehren in entscheidenden Punkten mitformuliert und weiterentwickelt. In der Geschichtschreibung, um die allein es sich im Folgenden handeln kann, erhielt der vorderasiatische Islam mit der islamischen auch die legendär verklärte iranische Vergangenheit in nationaler Sicht überliefert, wie sie durch FIRDŌSĪ, NIZĀMĪS

Alexanderbuch und andere Dichtwerke zusätzlich verbreitet wurde. Es war also kein Wunder, dass die Überlegenheit iranischen Wesens wenigstens auf geistigem Gebiete den Nachbarn auf Jahrhunderte hinaus feststand und deren Leistungen, aber auch deren sprachliches Gewand, ihnen Vorbild wurde.

So müssen also wenigstens die Grundlinien der persisch-sprachigen Geschichtsschreibung auch ausserhalb Irans in den Kreis unserer Betrachtungen einbezogen werden, ohne dass hier alle Einzelheiten oder auch nur alle Autoren und Werke besprochen werden könnten. Übertrifft doch z. B. allein die Zahl der in Indien verfassten Geschichtsdarstellungen in persischer Sprache alles andere zusammen, was daneben an historischer Literatur in diesem Idiom überliefert ist. Ausserdem ist aus Indien vieles noch nicht veröffentlicht, vielmehr nur handschriftlich überliefert, in Manuskripten, die in Europa nur schwer oder gar nicht zugänglich sind und die noch der Erschliessung harren.

Das gilt mindestens im gleichen Masse für das nicht unbeachtliche geschichtliche Schrifttum, dass die Schicksale Mittelasiens, vor allem Transoxaniens, beschreibt und sich zumeist in Handschriften niedergeschlagen hat, die auf dem Gebiete des Rätebundes lagern. Wenn diese Landschaften gesondert von der neueren iranischen Reichsgeschichte betrachtet werden müssen, so ist das eine Folge vor allem der Mongolenstürme im 13. und im 14. Jh., die das hier blühende, bis um 1220 ausserordentlich hoch entwickelte geistige Leben weitgehend vernichteten und durch Tötung und Vertreibung der iranischen und iranisierten Bewohner dieses Gebiet in verhältnismässig kurzer Frist die schon früher einsetzende Türkisierung dieser Landschaften zum Abschlusse brachten. Zwar wurden die Türken hier kulturell weitgehend iranisiert und (z. B. in den iranisierenden Mundarten des Özbekischen) auch sprachlich beeinflusst, aber die hier entstehenden Staaten waren doch türkisch und fügten sich nicht in den Rahmen des seit 1500 entstehenden iranischen Šafaviden-Staates, umso weniger, als mit dessen geschlossener (vielfach erzwungener) Hinwendung zur Schi'a nun jene tiefgreifende Trennung endgültig wurde, die seither das iranische Hochland nicht nur von den meisten ausserhalb lebenden Iranern,¹ sondern gerade und vor allem von Türkentum (mit Ausnahme der von den Šafaviden überwiegend zur Schi'a hingeführten Aserbaidshaner) schied, nachdem sich das Osmanische Reich seinerseits wenigstens in seinen führenden Schichten und hinsichtlich der weitaus überwiegenden Mehrzahl seiner Be-

¹ Schiiten sind z. B. auch die zahlreichen jetzt iranisch sprechenden, eigl. mongolischen Házārās in Afghanistan.

wohner einer ganzen Reihe von zur Schi'a neigenden Strömungen entledigt hatte. Zwar hat dieser Einschnitt in der iranischen nationalen Entwicklung der Verbreitung der iranischen Sprache vorderhand keinen Abbruch getan; mochte man sich doch nun jenseits des şafavidischen Bereiches vielfach gerade als Fortführer der echten, gemeinislamisch-sunnitischen Tradition des Persertums fühlen. Aber die endgültige religiöse Spaltung verhalf vor allem jenen geistigen Erzeugnissen Persiens zu Einfluss und zu stilistischer, auch inhaltlicher Nachahmung, die aus der vor-şafavidischen Periode stammten. Auch die Geschichtsschreibung machte dabei keine Ausnahme, umso weniger, als das typisch Schiitische oder Şafavidische in Indien nur auf ein (durch konfessionelle Zugehörigkeit bedingtes) sehr beschränktes, in der Türkei und Mittelasien aber auf kaum irgendein Interesse rechnen konnte.

MITTELASIEN

Wenn wir also die Darstellungen der Geschichte der mittelasiatischen islamischen Staaten in iranischer Sprache nicht einfach mit den Darstellungen einzelner iranischer Gaue zusammenstellen dürfen, so darf doch nicht vergessen werden, dass deren Blickfeld naturgemäss oft beschränkter ist als das der gesamt-iranischen historischen Schilderungen. Sie stehen also den Provinz-Darstellungen mit ihrer oft begrenzten gesamt-historischen Sehweise, aber ihrer Eingliederung örtlicher politischer, aber auch wirtschaftlicher und sozialer Gegebenheiten zur Seite. Es handelt sich dabei — neben Werken in türkischer Sprache (zu denen z. B. auch Bāburs Erinnerungen gehören) — in erster Linie etwa um folgende Arbeiten (wobei die Einschätzung der Bedeutung natürlich von Forscher zu Forscher schwankt und der Unsicherheitsfaktor der mangelnden Einsicht in das handschriftliche Material einzubeziehen ist)¹:

Von den vielen noch ungedruckten, häufig in Versen und weitaus überwiegend iranisch verfassten Darbietungen der *Geschichte Buchārās* vom 16. bis zum 19. Jh.² sind einige, besonders durch russische bzw. (später) sowjetische Gelehrte, herausgegeben oder wenigstens im Auszuge mitgeteilt worden, so SCHARAF AD-DĪNS von 1336 bis 1645 (in einigen Handschriften noch weiter) reichende *Ta'rich-i Mīr Sajjid Scharif*

¹) Zu diesem Abschnitte vgl. grundsätzlich Bertold SPULER: Geschichte Mittelasiens seit dem Auftreten der Türken, in: Handbuch der Orientalistik, I. Abt., V/5, Leiden/Köln 1966, S. 123-310, bes. S. 232 ff. mit den Literatur-Angaben S. 299 ff.

²) St. II/2, S. 371/88, Nr. 497, 499, 501, 503, 504, 508, 512, 515, 519, 522, das Verzeichnis unter Nr. 528; II/4, S. 1278, 1301. — Einiges ist neuerdings ins Russische übersetzt worden: Amīn-i BUCHĀRI: Taschkent 1957; Muḥammad Jūsuf MUNSCHĪ: ebd. 1956.

Rāqim mit vor allem biographischem Inhalte.¹ Über Buchārā hinaus reicht 'ABD AL-KARĪM BUCHĀRĪS Geschichte, die auch *Kābul*, *Chīwa* und *Choqand* (für 1747 bis 1818) einschliesst.² Von weiteren Werken dieser Art sei noch MĪRZĀ SCHAMS BUCHĀRĪS *Choqand* und *Kāschgar* mitumfassende Arbeit (für 1740 bis 1859) genannt.³ In dem noch nicht veröffentlichten Werke des MAḤMŪD IBN WELĪ aus Balch: *Baḥr al-asrār fī manāqib al-achbār* (auch mit anderem Titel; für 1597/98 bis 1640/41), das breiter angelegt war, aber nur in Teilen bekannt (verfasst?) ist, werden auch berühmte Männer aus Balch berücksichtigt; dazu ist eine 1624/25 vom Verfasser unternommene ausgedehnte Reise beschrieben.⁴

Während die Geschichtschreibung in *Chīwa* sich meist des Türkischen bediente, so schon das *Tschingiz-Nāmā* des ÖTEMISCH ḤĀDDSCHĪ,⁵ dann ABŪ 'L-GHĀZĪS *Schadscharat al-Atrāk* (Stammbaum der Türken) aus dem 17. Jh., des MU'NIS (eigl. Schīr Moḥammād) *Firdaus al-iqbāl* (bis 1812), dazu einige nur handschriftlich erhaltene Werke, besitzen wir für Fergana bzw. Choqand verschiedene kleinere, meist ungedruckte iranische Werke⁶ (teilweise mit gleichzeitiger türkischer Übersetzung), von denen hier die 1885 von N. N. PANTUSOV in Kazań herausgegebenen *Tavārich-i Schāhruchijā* (für 1709/10 bis 1871/72) des NIJĀZ MOḤAMMĀD CHOQANDĪ genannt seien.⁷ Eine bedeutende Bereicherung erfuhr die Wissenschaft von der Geschichte Mittelasiens übrigens dadurch, dass die Regierung des Rätebundes in den letzten Jahren verschiedentlich Archive mittelasiatischer Herrscher wenigstens in Auswahl der Öffentlichkeit erschlossen hat, so Teile des *Archivs der Herrscher von Chīwa*,⁸ der *Dschūibārī-Schaiche*⁹ usw. Auch *Chrestomathien* wie die *Materialien zur Geschichte der Özbekischen, Tadschikischen und Türk-*

¹ Ausg.: am Rande von Qārī Raḥmat-Allāhs „Tuḥfat al-albāb“, Taschkent 1913/14. — St. II/2, S. 376/78, Nr. 506; II/4, S. 1301.

² Ausg. u. frz. Übers.: *Histoire de l'Asie Centrale* . . ., hrsg. von Charles SCHEFER, 2 Bände, Paris 1876; E I^a, I 71 (W. Barthold).

³ Ausg. des neuzeitlichen Abschnitts: O nekotorych sobytijach v Bucharē . . ., hrsg. von Vasilij Vasil'evič GRIGOR'EV, Kazań 1861. — St. II/2, S. 385 f., Nr. 525.

⁴ St. II/2, S. 375 f., Nr. 505; im Einzelnen vgl. Barthold, Iran 91 mit Anm. 3/6.

⁵ Ta'rich-i Dost Sultān, aus dem 17. Jh., Handschrift im Besitze Zeki Velidī TOGANS in Konstantinopel; andere Handschrift in Taschkent; vgl. Wilhelm BARTHOLD: Otčet o komandirovkē v Turkestan (Bericht über eine Kommandierung nach Turkestan), in den „Zapiski Vost. otd. Imp. Russk. Archeol. Ob-va“, Bd. XV (St. Petersburg 1904), S. 226/32.

⁶ Aufzählung bei St. II/2, S. 389/92, Nr. 529/41 (541 ist zu streichen, vgl. S. 534, Z. 21); II/4, S. 1301 f. (mit Nr. 541a); Barthold, Iran 94, Anm. 2/3.

⁷ St. II/2, S. 391, Nr. 538.

⁸ M. Ju. JULDAS'EV: Gosudarstvennyj archiv feodal'noj Chivy XIX veka (Das Staatsarchiv des feudalen Chiwa im 19. Jh.), in den „Doklady Sovetskoj Delegacii na XXIII . . . Kongresse Vostokovedov, Sekcija Irana . . .“, 1954, S. 211-23.

⁹ Eugen (Evgenij Eduardovič) BERTHELS: Iz archive šejchov Džujbari . . . XVI v. (. . .), Moskau 1938; Pavel Petrovič IVANOV: Chozjajstvo džujbarskich šejchov (Die Wirtschaftsführung der Dschūibārī-Schaiche), Moskau/Leningrad 1954.

menischen Rätorepublik¹, die *Materialien zur Geschichte der Türkmeneu und Türkmeniens*² oder die von Woldemar, Freiherrn von TIESENHAUSEN³ gesammelten Texte erweisen sich als ausserordentlich nützlich.

Freilich handelt es sich hierbei oder auch bei Sammlungen und Darstellungen zur *aserbaiädschanischen* Geschichte⁴ um eine Auswahl, die vielfach auch von gerade herrschenden politischen Strömungen abhängt.⁵

Für die Geschichte *Käschgars* in der Periode 1347/48 bis 1541 ist sehr bedeutsam MOHAMMÄD HAIDAR DUGHLÄTS (1499/1500 — 1551) zuverlässige und unparteiische, auch in ihrem geographischen Teile klare *Ta'rich-i Raschidī*. Sie wurde von einem politischen Flüchtling aus Käschgar in Kaschmir 1541 verfasst und durch persönliche Erinnerungen des Verfassers bereichert: eine bedeutsame und weitsichtige historische Leistung, die es verdient, der thematisch weiter ausgreifenden Geschichte an die Seite zu treten (in Kaschmir ist sie zweimal ins Türkische übersetzt worden).⁶ Von dieser Arbeit hängen spätere Darstellungen der *Geschichte Kaschmirs* ab.

AFGHANISTAN

Das im 18. Jh. endgültig staatlich verselbständigte Afghanistan hat neben dem *Machzān-i Afghānistān* des NI'MÄT ALLÄH von 1613, einem Werke in 7 Abschnitten mit einem Anhang (Darstellung des Lebens von 68 afghanischen Heiligen)⁷ erst seit etwa 1740 Sonderschilderungen hervorgebracht.⁸ Von ihnen darf die aus dem 19. Jh. stammende *Ta'rich-i Ahmād* des 'ABD AL-KARĪM erwähnt werden, eine Biographie des Gründers der afghanischen Dynastie der Durrānī (1747/73)⁹, die nur eine Umschreibung von 'IMÄD AD-DĪN TSCHĪSCHTĪS Darlegung *Husain-*

¹ Materialy po istorii Uzbekskoj, Tadžikskoj i Turkmenskoj SSR, Teil I, Leningrad 1933.

² Materialy po istorii Turkmen i Turkmenii, Band I: Arabische und persische Quellen vom 7. zum 15. Jh., hrsg. von A. A. ROMASKEVIČ und Aleksandr Jur'evič JAKUBOVSKIJ, Moskau 1939.

³ Sbornik materialov odnosjaščichsja k istorii Zolotoj Ordy (Stoffsammlung zur Geschichte der Goldenen Horde), Band I: Arabische Berichte, St. Petersburg 1884; Bd. II: Persische Berichte, hrsg. von P. P. IVANOV, Moskau 1941.

⁴ Die einschlägigen Arbeiten sind bei ROEMER, Vorschläge, S. 365, Anm. 2; verzeichnet.

⁵ Zu diesem Fragenkreise, den auch der Erforscher der iranischen Geschichte nie ausser Acht lassen sollte, vgl. Klaus MEHNERT; Weltrevolution durch Weltgeschichte, 2. Aufl. Kitzingen/Main 1953 und „Ost-Probleme“ III (1951), S. 49-52, 375-80, 984-87, 990-92, 1088 f., 1149-53.

⁶ Engl. Übers.: The Tarikh-i-Rashidi . . . A history of the Moghuls of Central Asia, übers. v. E.

Denison Ross, London 1895/98. — St. II/2, S. 273/76, Nr. 349; II/4, S. 1273: E I, *III 317 (W. BARTHOLD).

⁷ Ausgabe in 2 Bänden, Dakka 1962 (Asiatic Society of Pakistan; Pakistan Publications nr. 10). Verkürzte engl. Übers.: History of the Afghans, . . . übers. von Bernhard DORN, 2 Bände, London 1829/36. — St. II/2, S. 393/95, Nr. 544 (1 und 2 = längere und kürzere Fassung); II/4 S. 1302.

⁸ Die von W. Barthold getadelten Angaben H. Ethés 362 hat Barthold wohl nicht ganz richtig verstanden, da Ethé a.a.O. ja die historische Literatur der letzten Jahrhunderte geschlossen behandelt.

⁹ Ausg.: Lakhnau 1850. — St. II/2, S. 402/4, Nr. 570 (bes.: Nr. 2); II/4, S. 1304.

Schāhī aus dem Jahre 1798 bildet.¹ Bedeutsamer ist die Arbeit von Aḥmāds Zeitgenossen MAḤMŪD AL-ḤUSAINĪ (reicht bis 1757/58), die freilich nur handschriftlich (u.a. im Britischen Museum) bekannt ist.² Schliesslich seien zwei *Selbstbiographien* genannt: von Aḥmād Durrānis Enkel SCHUDSCHĀ' AL-MULK (reg. 1773/93) und von 'ABD AR-RAḤMĀN CHĀN (reg. 1880/1901) (auch englisch erschienenen).³ Die in solchen Werken gegenüber stets notwendige Kritik wird durch die Veröffentlichung von allerlei (auch europäischen) Quellen und Urkunden⁴ unterstützt.

INDIEN

Die nachhaltigste Wirkung hat das iranische geistige und künstlerische Schaffen (z. B. die Malerei, die hier nach persischen Vorbildern auch zur Personendarstellung übergang und eine bedeutsame kulturgeschichtliche Quelle bildet) in Indien gefunden. Freilich war diese Halbinsel keineswegs von Anfang an ein Bezirk persischen Kultureinflusses. Die ersten islamischen Vorposten im Fünfstromlande um Multān (seit 711/13) standen offensichtlich zu sehr im Abwehrkampfe um ihre Selbstbehauptung, als dass sie sich wissenschaftlich (und künstlerisch) hätten entfalten können. Erst die Feldzüge Maḥmūds von Ghazna, der trotz Firdōsis hämischen Bemerkungen über die Vergänglichkeit seines Ruhmes durch die Eingliederung des Pandschābs in den islamischen Bereich weltgeschichtliche Bedeutung erlangte (mag man sie nun als Glück oder Unglück ansehen), und dann der Fortbestand der Ghaznaviden haben hier zugleich mit dem Aufblühen einer nun iranischen islamischen Kultur in Iran selbst den Grund für das Einströmen persisch-islamischer Vorstellungen in weite Teile Indiens gelegt. Aber erst unter ihren Nachfolgern, den Herrschern von Dehli im 13. Jh., entstanden die ersten Landesgeschichten für diese Stadt und für Sind in iranischer Sprache, zum Teil beachtliche Leistungen, wie die *historischen Arbeiten* des grossen Dichters CHOSRAU DIHLAWĪ (1253 — 1325), *Preisgedichte* oder auch schwülstige Prosa auf einzelne Herrscher von Dehli.⁵ Neben diesen zahlen-

¹ St. II/2, S. 399, Nr. 558; II/4, S. 1303.

² St. II/2, S. 395, Nr. 549; II/4, S. 1303. — Das Urteil über dieses dem Vf. unbekannte Werk gibt Wilhelm BARTHOLDs Meinung wieder.

³ Ungenügende engl. Übers.: Biographical sketch of Shah Soojah, . . . , übers. von BENNET, Kalkutta 1839; bzw. engl. Übers.: The life of Abdur Rahman, . . . übers. v. Mir Munshi Sultan Mahomed Khan, 2 Bände, London 1900. — Vgl. St. II/2, S. 400 f., Nr. 562, bzw. S. 405 f., Nr. 575; II/4, S. 1304. — E I, ¹ I 87 (C. Collin Davies).

⁴ Im übrigen vgl. für Afghanistan: St. II/2, S. 393/407, Nr. 544/77; II/4, S. 1302/5.

⁵ Verschiedentlich hrsg., vgl. St. II/3, S. 495/505, Nr. 665; II/4, S. 1310 f.; E I, II 1053 f. (M. Hidayet Hosain); Br. III 108/10 (dichterische Leistung) — Firdōsis Urteil über Maḥmūd von Ghazna: Br. II 95.

mässig geringen (erhaltenen?) Arbeiten war es aber auch hier erst die überquellende Fülle der Darstellungen aus der Periode einer fremden, nicht indischen und nicht iranischen Dynastie, nämlich der von Timürs Urenkel gegründeten Gross-Moguln, die das muslimische Indien für Jahrhunderte zu einer Provinz der iranischen Kultur werden liess. Gerade der Geschichtschreibung in persischem Gewande ist dabei eine besonder Rolle zugefallen. Das Persische als für den von Hause aus arische Sprachen redenden (Nord- und Mittel-) Inder (und nur diese waren wesentlich vom Islam erfasst) strukturell nicht allzu fremdartige Sprache bot sich als ein ebenso bequemes allgemeines Verständigungsmittel an wie vor Jahrtausenden im Achämenidenstaate das Reichsaramäische und wie später in Gesamt-Indien das Englische. Auf iranisch verfasste „Weltgeschichten“ vermittelten über die inner-indischen Sprachgrenzen hinweg den Muslimen die Kenntnis der (auch islamisch-iranischen) Vergangenheit, und persische Darstellungen einzelner Perioden (einschliesslich der wie stets quellenkritisch fast allein bedeutsamen Zeitgeschichte) verbreiteten die Kenntnis des gesamt-indischen oder des einzelstaatlichland-schaftlichen Schicksals über die engeren Grenzen hinaus (und nach Persien hin, soweit man sich dort mit Indien befasste, da ja auch im Verhältnisse Indien: Iran der religiöse Gegensatz weithin hinderlich wirkte).

Seit BÄBURS Zeiten (reg. 1526/30) darf das Persische als die tragende Kultursprache des muslimischen Indiens betrachtet werden, und schon Kaiser HUMĀJŪN (reg. 1530 — 1539/40 und 1555 — 56, lebte dazwischen als Flüchtling in Iran) hat der Überlieferung zufolge Chōndāmīr seine *Erinnerungen* in iranischer Sprache diktiert. Unter solchen Voraussetzungen erblühte in Indien eine iranische Geschichtsliteratur, die an Umfang schon bald die in Persien selbst entstehende übertraf und die nun als ein weiterer Strom des Erbes aus der grossen Zeit der Historiographie des 13./15. Jh.s parallel neben der šafawidischen, innerasiatischen und (bald versiegenden) türkischen Geschichtschreibung in iranischer Sprache herläuft.

Aus der Vielzahl der geschichtlichen Arbeiten können hier nur einige besonders umfängliche und gewichtige genannt werden.¹ Die erste grosse Darstellung der gesamten indisch-muslimischen Geschichte (unter Hervorhebung der islamischen Territorien) sind NIZĀM AD-DĪN AḤMĀDS (1530? — 1594) 1592/93 verfasste und fast bis zum Tode des Verfassers 1594 fortgeführte *Ṭabaqāt-i Akbarī* (eigl. *Ṭ-i Akbar-Schāhī*). Sie

¹ Eine Aufzählung aller bekannten Werke — Handschriften, Drucke, Übersetzungen — bietet auch hier St. II/3, S. 431/780, Nr. 612/1087 = History of India, mit Nachträgen II/4, S. 1309/34. — Grundsätzlich vgl. man HARDY (siehe Lit.-Verz.).

beginnen sinngemäss mit den Ghaznaviden und behandeln dann in 9 Abschnitten (*Ṭabaqāt*), mit Dehlī 1178 einsetzend, die einzelnen islamischen Gebiete Indiens (nämlich fernerhin: Dekkan, Gudschrāt, Mālwa, Bengalen, Dschaunpūr, Kaschmir, Sind und Multān); den Beschluss bildet eine (bislang unveröffentlichte) geographische Übersicht.¹ Das Werk, das 27 Quellen benützt, wurde zum Vorbilde einer ganzen Reihe weiterer Darstellungen, die seiner Einteilung folgten.

Einen noch grösseren Zeitraum behandelt das *Muntachab at-tavāriḥ*, das mit Maḥmūd von Ghazna 997 einsetzt und bis 1595/96 reicht, also den grössten Teil von Akbars Regierung noch einschliesst: das Werk eines streng orthodoxen Sunniten ‘ABD AL-QĀDIR BADĀ’ŪNĪ (1540 — 1597/98 oder 1615), der es in der Stille sein Privatgemachs wagte, die auf die Durchsetzung der Dīn ilāhī gerichtete Religionspolitik seines grossen Kaisers zu kritisieren. Sein Werk geht also nicht völlig in der sonst so häufigen Lobpreisung für den gerade regierenden Herrscher auf, konnte aber erst viel später bekannt gemacht werden.² Neben ihm hat sich FIRISCHTĀ († nach 1623/24 nach einem sehr bewegten Leben im Dienste verschiedener Fürsten) sozusagen als der „Normal-Historiker“ der muslimisch-indischen Geschichte bis auf Akbar durchsetzen können, etwa in dem Sinne, wie Mīrchōnd und Chōndāmīr gewissermassen das Handbuch der iranischen Geschichte für die folgenden Jahrhunderte geschaffen haben. Firischts Werk wurde (angeblich?) auf Bitten eines indischen Fürsten als umfangreiche Kompilation in Angriff genommen und führt eigentlich den Titel *Gulschan-i Ibrāhīmī*, ist aber allgemein als *Ta’riḥ-i Firischṭā* bekannt geworden. Es zerfällt, wie die *Ṭabaqāt-i Akbarī*, in „Abschnitte“ (*Maqālā*; diesmal 12) aufgegliedert, die die Geschichte der einzelnen Landschaften und Fürstentümer unter besonderer Berücksichtigung des Dekkans behandeln, ohne auch hierfür immer zuverlässig zu sein. Die beiden Rezensionen des Werkes wurden 1606/7 bzw. 1609/10 unter Dschāhāngīrs Regierung abgefasst; das Werk ist mehrmals (ganz und in Teilen) gedruckt und übersetzt worden.³

An späteren allgemeinen Geschichten Indiens dürfen erwähnt werden: SUDSCHĀN (Sandschān?) RĀIS schwülstige, aber als Arbeit eines Hindu besonders interessante *Chulāṣat at-tavāriḥ* (1695/96 abgeschlossen; reicht

¹ Ausg.: Lakhnau 1870, 1875; Kalkutta 1913/31 (drei Teile; Bibliotheca Indica). — St. II/3, S. 433/35, Nr. 612; E I, III 1006 (E. Berthels).

² Ausg.: Kalkutta 1864/69, Lakhnau 1868. — Über Badā’ūnī vgl. auch oben S. 136. — St. II/3, S. 435/40, Nr. 614; II/4, S. 1309; E I, II/577 (T. W. Haig).

³ Mehrere Ausg., z. B. Lakhnau 1864/65, Kanpur 1874, 1884. — St. II/3, S. 442/50, Nr. 617; E I, ³ III 921/23 (P. HARDY).

bis Aurangzēbs Thronbesteigung 1658);¹ des vielgereisten Beamten CHĀFĪ CHĀN (um 1663/64 — um 1731/32) zuverlässiges und vorurteils-freies *Muntachab al-lubāb* (vom Beginn der muslimischen Herrschaft bis 1731; ausführlich erhalten [und verfasst?] ist nur die Timuriden-Zeit),² eine meist gut lesbare, solide Leistung, die z.T. auf eigenen Beobachtungen und Mitteilungen seines Vaters und Bruders beruht; dann noch aus dem 19. Jh. AḤMĀD CHĀNS ("Sir Sajjids") (1817 — 1898) *Dschām-i Dscham* (1839 für einen englischen Regierungsbeamten verfasst),³ eine Art von Nachschlagewerk zur indischen Geschichte. Zwar es ist nicht das allerletzte Werk der iranischen Geschichtsschreibung in Indien, bedeutet aber doch ungefähr den geistigen Abschluss dieser Art von Historiographie, die nach dem Bekanntwerden der europäischen Weise der Geschichtsbetrachtung in einer veränderten Umwelt nicht mehr haltbar war.

Von den zahllosen Geschichtswerken, die nur einzelne Staaten (Landschaften) oder einzelne Herrscher in Indien behandeln, können (nach CHOSRAU DIHLAWĪ, s. o. S. 159) nur ganz wenige hervorgehoben werden, die alle aus der Mogul-Periode stammen: wegen der Bedeutung seines Verfassers ist an das osttürkisch niedergeschriebene und auch ins Persische übersetzte Erinnerungswerk des grossen Eroberers BĀBUR (lebte 1483 — 1530) zu erinnern.⁴ Weiter kommen in Betracht: ABŪ 'L-FAẒL 'ALLĀMĪS (1551 — 1602) lange vorbildliches *Akbar-Nāmā* (von 1596, mit einer „Ergänzung“ = *Takmila*)⁵ sowie *Ā'in-i Akbarī*, eine ins einzelne gehende Darstellung der Verwaltung von Akbars Reich, mit statistischen, kulturgeschichtlichen und religiösen Angaben⁶; Moḥammād Ma'sūm NĀMĪ († etwa 1607) mit seiner *Ta'rich-i Sind*, die von den Geschicken dieser Landschaft seit der muslimischen Eroberung bis 1599 handelt⁷; 'ALĪ NĪ'MĀT CHĀNS (später: DĀNISCHMĀND CHĀN; † 1710) teilweise

¹ Ausg.: The Khulasatu-t-Tawarikh . . ., hrsg. von M. Zafar Hasan, Dehli 1918. — St. II/3, S. 453/58, Nr. 662; II/4, S. 1309; E I, IV 161 f. (M. Shafī').

² Ausg.: Bd. II: The Muntakhab al-lubāb . . ., hrsg. v. Kabīr al-dīn Aḥmed, 2 Teile, Kalkutta 1860/74; Bd. III: hrsg. von Sir Wolsley HAIG, Kalkutta 1909/25 (Bibliotheca Indica). — Das Werk tadelt wiederholt die Gewalttaten der Herrscher und warnt vor der Rache dafür selbst an Kindern und Enkeln der Tyrannen. — St. II/3, S. 460/70, Nr. 627; II/4, S. 1310; E I, II 930 f. (H. Beveridge).

³ Ausg.: Akbarābād (Āgra) 1840, Dehli 1851/52. — St. II/3, S. 483/88, Nr. 654; II/4, S. 1310.

⁴ Facsimile des osttürk. Textes: The Babar-nama, . . ., hrsg. von A. S. BEVERIDGE, Leiden und London 1905 (Gibb Mem. Series I); dazu pers. Bearbeitungen u. versch. Übersetzungen, vgl. St. II/3, S. 529/35, Nr. 698; II/4, S. 1313; Br. III 452/58.

⁵ Mehrere Ausg., u. a.: Lakhnau 1913 und Kalkutta 1873/87 (Bibliotheca Indica). — St. II/3, S. 541/48, Nr. 709; II/4, S. 1313 f.

⁶ Mehrere Ausg., u. a. von H. BLOCHMANN, Kalkutta 1867/77 (Bibliotheca Indica), dazu Übers. — St. II/3, S. 548/51, Nr. 709; II/4, S. 1314 f.; E I, ²I 116 f. (Nurul Hasan).

⁷ Ausg.: Ta'rikh-i-Sind . . ., hrsg. v. Umar M. DAUDPOTA, Puna 1938. — St. II/3, S. 651/53, Nr. 824; II/4, S. 1323 f.

ironische *Darstellung von Aurangzēbs Feldzügen*¹; schliesslich noch GHULĀM ḤUSAIN CHĀN ṬABĀṬABĀ'īs (1727/28 — 1815?) *Sijar al-muta'achchirīn*, eine Beschreibung der Jahre 1707 bis 1781 für die Grossmoguln und Bengalen.²

KAUKASIEN

Blieb also in Indien auf historiographischem Gebiete das Iranische lange das bevorzugte Ausdrucksmittel, so wandelten sich westlich und nordwestlich des iranischen Sprachgebietes die Verhältnisse rascher. In Kaukasien und seinen Randgebieten war das Persische als ein über dem Sprachengewirr stehendes Umgangsidiom vor allem in der Zeit bedeutsam, als Iran hier auch politisch die vorherrschende Macht war, also im 16. und 17. Jh. Von historiographischem Gewichte ist hier neben dem erst aus dem 17./18. Jh. bekannten *Dārbānd-nāmā* (von der Sassanidenzeit bis 1044/45)³: 'ABBĀS QULY AGHAS (1794 — 1846): *Gulistān-i Irām* (Schīrwān und Dāgestān; reicht bis 1813)⁴. Später trat hier das Türkische bzw. das Aserbaidshanische (Āzerī) sowie das Russische, auf religiösem Gebiete auch das Arabische in die Stellung einer Verkehrssprache ein: viele Geschichtswerke auch einheimischer Verfasser sind in diesen Sprachen geschrieben worden und also hier nicht zu berücksichtigen.

TÜRKEI

Die Verhältnisse in der Türkei nahmen — aufs Ganze gesehen — einen ähnlichen Verlauf. In Kleinasien hatte das Iranische im 13. und 14. Jh. eine bedeutende Rolle als Kultursprache gespielt (ähnlich wie es innerhalb des mongolischen Reiches zeitweise eine Art von Diplomatensprache war) und das Entstehen einer Reihe von iranisch geschriebenen Geschichtswerken zur Folge gehabt, wobei von Aqsarā'i schon (S. 125) die Rede war. Grössere Bedeutung als er besitzt IBN BĪBĪS (1272) in gekünsteltem Persisch geschriebene Chronik *al-Awāmir al-'Alā'ija fī 'l-umūr al-'Alā'ija* (*'Alā ad-Dīn Ğovainīs Weisungen zu den Begebnissen unter*

¹ Mehrere Ausg., u. a. von Otto ROTHFELD, Kalkutta 1915. — St. II/3, S. 589/92, Nr. 751; II/4, S. 1318; E I, III 996 (E. Berthels).

² Mehrere Ausg., u. a. Lakhnau 1866 und 1897. — St. II/3, S. 625/40, Nr. 802; II/4, S. 1322; E I, II 176.

³ Ob das Original persisch war, ist nicht bekannt; Ausg. des türk. Textes mit engl. Übers.: *Derbend-nāme, or the history of Derbend*, übers. . . v. Mirza Alexander KAZEM-BEG, St. Petersburg 1851. — St. II/2, S. 422/25, Nr. 602; II/4, S. 1307; E I, I 985 lks. (W. Barthold); Wilhelm BARTHOLD in der Ztschr. „Iran“ I (Leningrad 1927), S. 42/58.

⁴ Russ. Übers. (vom Vf. selbst): Bākū 1926 (*Trudy Ob-va Obsledovaniia i izučeniia Azerbajdžana* IV). — St. II/2, S. 425 f., Nr. 603; II/4, S. 1307.

'*Alā' ad-Dīn Kaiqobād*; so ist der korrekte Titel), deren Name schon darauf hinweist, dass sie vor allem die Zeit des (ersten) Herrschers dieses Namens (1219-1236) behandeln. Von diesem Werk liegt auch eine kürzere Fassung und eine alte türkische Übersetzung vor¹. Aber auch in der früh-osmanischen Zeit, als selbst ein so erbitterter Gegner Irans und der Schī'a wie der türkische Sultan Selīm I. (1512-1520) persisch dichtete², behielt das Persische noch Bedeutung für die Niederschrift geschichtlicher Arbeiten, von denen hier neben einigen poetischen Bearbeitungen³ zu nennen sind: IDRIS BIDLISİS († 1520) *Häschit Bihischit* (Sieben Paradiese), 1502 auf Wunsch Sultan Bājezids II. in blumigem Stile in Angriff genommen und den ersten acht osmanischen Herrschern gewidmet (reicht bis 1506; ergänzt bis 1515), sowie sein *Selīm-Nāmā*, eine Verherrlichung Selims I., die infolge von des Verfassers Ableben unvollendet blieb (1566 ergänzt)⁴; die anonyme *Beschreibung der Feldzüge Süleimāns II.* (des Prächtigen) gegen Belgrad 1521 und gegen Wien 1529⁵; endlich LUQMĀNS poetische *Darstellung* der Regierungen *Selīms II.*, *Murāds III.* und *Mehmeds III.* (1566 bis 1603) in einzelnen *Schāhanschāh-nāmās*, die in offiziellem Auftrage entstanden.⁶ Während dieser Periode entstand sogar (1516) eine *Beschreibung Chinas* (von 'ALĪ AKBAR CHITĀ'Ī⁷) und (1590/93) eine *Geschichte* und *Topographie Medinas* (von 'ABD AL-ḤAQQ DIHLAWĪ),⁸ die in wissenschaftlicher Hinsicht in gewisser Weise Curiosa sind. Schliesslich gibt es einige Fürstenspiegel, so für Selīm I. (1512-1520) die *Risālā-ji sijāsijā* von Schams ad-Dīn DSCHAHRAMĪ.

Zu Ende des 16. Jh.s hörte aber für die Geschichtsschreibung im Osmanischen Reiche (mit wenigen, unbedeutenden Ausnahmen) der Gebrauch des Persischen auf. Das Osmanisch-Türkische hatte sich nach einer Entwicklung von mehreren Jahrhunderten zur vollgültigen Li-

¹ Hrsg. von Necati LUGAL und Adnan Sadik ERZİ [sowie Modschtabā Mīnovī], 1. Band, Ankara 1957 (Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınlarından XIX). — Die verkürzte Fassung erschien unter Leitung Martinus Theodorus HOUTSMA's im „Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoudes", Band IV, Leiden 1902. — In der gleichen Sammlung, Band III, ist die türkische Übersetzung abgedruckt, die zeitlich früher endet und die Mongolen kaum noch erwähnt. — Deutsche Übersetzung von Herbert (Wilhelm) DUDA: Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibi, Kopenhagen 1959.

² Hrsg. v. Paul HORN, Berlin 1904. — E I, IV 229-34 (H. J. Kramers).

³ St. II/2, S. 412/16, Nr. 587; II/4, S. 1306; E I, I 745 (C. Huart).

⁴ MA'ALIS Hunkārname verherrlicht Mehmeds II. Wirken; 'ARİFS Beschreibung der Thronkämpfe zu Beginn von Bājezids II. (1481-1512) Regierung.

⁵ Ausg.: Histoire de la campagne du sultan Suleyman 1^{er} ..., hrsg. von Felix TAUER, Prag 1924. — St. II/2, S. 417 f., Nr. 591.

⁶ St. II/2, S. 418/20, Nr. 594; II/4, S. 1306.

⁷ Der Verf. war als Kaufmann wiederholt in China und stammte eigentlich aus Turkestan: St. II/2, S. 431 f., Nr. 610. — Ausg. einer türk. Übers.: Konstantinopel 1853/54.

⁸ Die Motive der Abfassung waren in erster Linie religiös. — St. II/2, S. 427 f., Nr. 607; E I, I 60 f. (MOH. SHAFI'). — Mehrere Ausg., u.a. Kanpur 1893.

teratursprache herangebildet, die allen Ansprüchen auch einer wissenschaftlichen Darstellung genügen konnte (wobei freilich die Zahl der arabischen und persischen Fremdwörter auf bis zu 88 v. H. des Textes anstieg). Das Türkische hatte sich in der gleichen Zeit in Kleinasien, Konstantinopel und Teilen der Balkanhalbinsel als Volks- und Umgangssprache endgültig durchgesetzt (unter Verdrängung vor allem des Griechischen) und war als Idiom der Verwaltung und des herrschenden Volkes so weit bekannt, das es nun auch als Sprache der Geistigkeit Verwendung finden konnte. Das galt nur für die Nordhälfte des Osmanischen Reiches; im Süden blieb natürlich wie auf allen andern Gebieten des kulturellen Lebens, so auch für die Geschichtsschreibung, das Arabische herrschend. Damit war also bei den Türken das Persische als angewandte Sprache der Bildung wesentlich früher untergegangen als in Indien; seine Bedeutung als verstandene, gelesene und in vielem bewunderte Sprache blieb davon freilich noch auf Jahrhunderte hinaus unberührt.

Damit findet der Überblick über die historisch-geographische Literatur in persischer Sprache an dieser Stelle sein Ende. Das Wachsen und Blühen dieses Schrifttums hat sich für weite Strecken als ein Kriterium für den Ablauf der Auseinandersetzung Irans mit dem Islam und der inneren und äusseren Bereicherung erwiesen, die diese Religion seitens des Iranertums erfahren hat. So ist dieses Idiom weit über seine Sprachgrenzen hinaus zu Einfluss gelangt und hat sich zu einer der tragenden Kultursprachen des Islams entwickelt, deren Erzeugnisse wiederholt weltliterarische Bedeutung erlangten. Wenn iranische Geschichtswerke nicht — wie viele Dichtwerke dieses Volkes — in das Bewusstsein auch der abendländischen Menschheit eingetreten sind, so ist wenigstens bei den Spitzenleistungen nicht ein Mangel an Qualität, sondern nur der dem Abendlande bis weit in die Neuzeit hinein fern liegende Gegenstand der islamischen Geschichte schuld, der diese Werke von einer Tiefenwirkung ausserhalb ihres Kulturkreises ausschloss. Ihre Bedeutung für die Historiographie schlechthin und für die Kulturgeschichte der Menschheit ist darum aber nicht geringer als etwa diejenige der persischen lyrischen, mystischen oder didaktischen Dichtkunst.

ABKÜRZUNGEN

Babinger	= Babinger, F.: Die Geschichtsschreiber (s. Lit.-Verz.).
Barthold, Iran	= Iran. Istoričeskij Obzor (s. Lit.-Verz.).
Barthold, Turk.	= Turkestan down . . . (s. Lit.-Verz.).
Br.	= Browne, A literary history of Persia (s. Lit.-Verz.)
Brockelmann, GAL	= Gesch. der arab. Literatur (s. Lit.-Verz.)

- BSO(A)S = Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.
 E I = Enzyklopädie des Islām, 4 Bände u. Ergänzungsband, Leiden 1913/38;
 E I^a = 2. Auflage, Leiden und London 1954 ff.
 Ethé = Ethé, Die neupersische Literatur (wie Lit.-Verz.) — Wird hier nur mit
 Seitenzahlen angeführt.
 GAL = Brockelmann, Geschichte der arab. Literatur (wie Lit.-Verz.).
 hrsg. = herausgegeben.
 Ī A = Islām Ansiklopedisi, Konstantinopel 1940 ff. (z. Zt. bis S).
 JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
 Spuler, Iran = Iran in früh-islamischer Zeit (s. Lit.-Verz.).
 St. = Storey Persian Literature (wie Lit.-Verz.).
 übers. = übersetzt.
 ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen (Gesellschaft.).

LITERATUR-VERZEICHNIS

STOREY, Charles Ambros: Persian Literature. A bio-bibliographical survey, Section I: Qurʾānic Literature, London 1927; Section II: History, Fasciculi 1-4¹, London 1935/53. — (Das unentbehrliche Nachschlagewerk).

BROWNE, Edward Granville: A literary history of Persia, 4 Bände, London 1902/Cambridge 1928. — (Die grosse Schilderung vor allem der schönen Literatur Irans; die Historiker werden nur sporadisch behandelt).

KRYMSKIĬ, Agafangel Efimovič: Istorija Persii, eja literatury i dervišeskoj teosofii, Band I, Moskau 1903. — Mir nur zugänglich in der ukrainischen Übersetzung: Istorija Persii ta її piśmenstva, I: Jak Persija, zvojojvana Arabami, vidrodilasja polityčno (IX ta X vv.) (Gesch. Persiens und seines Schrifttums, I: Wie Persien, von den Arabern erobert, seine politische Wiedergeburt erlebte; 9./10. Jh.), Kiev 1923 (Zbirnyk istorično-filolohičnoho viddilu ukraїnskoї Akademii nauk, Nr. III, vyp. 1). — Band II soll (nach einer frdl. Mitteilung Jan RYPKAS in Prag), hektographiert erschienen sein: Ot Sel'džukidov do Mongolov s obščim očerkom istorii sufijstva (Von den Seldschuken bis zu den Mongolen mit einer allgemeinen Skizze des Sufitums), Moskau 1912 (Trudy po vostokovědeniju, izdavaemye Lazarevskim institutom vost. jazykov XVI) (Mir unzugänglich).

ETHÉ, Hermann: Die neupersische Literatur, im „Grundriss der iranischen Philologie“, hrsg. von Wilhelm GEIGER und Ernst KUHN, Band II (Strassburg 1904), S. 212-368 (bes. Abschnitt VIIb, c, d, e = S. 334/63 [Historiker 355/63]). — (Die Darstellung der Historiker ist nach Barthold, Iran 63 „sehr kurz und unzuverlässig“).

BARTHOLD, Wilhelm [Vasilij Vladimirovič]: Iran. Istoričeskij obzor (Iran: Geschichtlicher Überblick), Taschkent 1926. — (Enthält einen Überblick über die Geschichtschreibung, der wertvolle Angaben über Umfang und Bedeutung der einzelnen Historiker, besonders des Mittelalters, gibt, ohne sie in den Zusammenhang der persischen geistesgeschichtlichen Entwicklung einzuordnen. Im vorliegenden Abriss durchgängig, auch ohne ständigen Hinweis, verwertet).

BARTHOLD, Wilhelm: Turkestan down to the Mongol invasion, Oxford und London 1928 (Gibb Memorial Series, N.R. V). — (Gibt auch einen Abriss der für die Darstellung in Frage kommenden Quellen). — Die Neuauflage des russischen Originals „Turkestan v epochu mongol'skogo našestvija“ (in: Sočinenija, Band I, Moskau 1963) ist durch Hinweise auf neuere Literatur und ergänzende — z.T. berichtende — Anmerkungen vermehrt worden.

AS-ŠAWĀRIBI: Mašādir fārisija fi 't-ta'riḥ al-islāmī, in „Madschallat Kullijāt al-ādāb“ VII/1 (Juli 1944), S. 89-124 (Beschreibung von Dschuwainī bis Chondāmīr).

RIEU, Charles: Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, 3 Bände, London 1879/83 (Supplement 1895).

ROEMER, Hans Robert: Vorschläge für die Sammlung von Urkunden zur islamischen Geschichte Persiens, in der ZDMG 104/II (1954), S. 362/70.

SPULER, Bertold: Iran in früh-islamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055, Wiesbaden 1952.

¹ In Band II/4 ist dann die koranische Literatur und die Geschichte als „Band I“ zusammengefasst, deren (durchgehend paginierten) 2. Teil (part) die Geschichte bildet. Beim Zitieren wird hier der Bequemlichkeit halber die alte Zählung beibehalten, und die vier geschichtlichen Hefte werden als II/1 bis II/4 bezeichnet.

—	(²)	b	p	t	s̥	dsch	tsch	ɸ	ch		
d	z̥	r	z	sh	s	sch	ʃ	ž	ʈ	ʂ	
c	gh	f	q	k	g	l	m	n	w	h	j

SURVEY OF THE HISTORY OF IRANIAN STUDIES

(Wissenschaftsgeschichte der Iranistik)

BY

M. J. DRESDEN

„Si l'on voulait éviter les énumérations, il fallait opérer un choix entre les aspects du sujet et en sacrifier un certain nombre. Qui dit choix, dit arbitraire. L'auteur admet que l'on pouvait pratiquer un choix différent du sien et tout aussi justifiable.” (FRANÇOIS L. GANSHOF, *Histoire des relations internationales* I, 1950, p. 1).

„Wenn der Mensch daran denken soll von Ereignisse, die ihm zunächst betreffen, künftigen Geschlechtern Nachricht zu hinterlassen, so gehört dazu ein gewisses Behagen an der Gegenwart, ein Gefühl von dem hohen Werthe derselben.” (GOETHE, *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständniss des west-östlichen Divans*, Akademie-Verlag, Berlin 1952, p. 40).

I. INTRODUCTION

The above quotations set the approximate limitations within which the following remarks on the history of Iranian Studies were conceived. On the one hand little or no doubt existed that in the face of the abundance of materials a drastic selection determined by subjective standards as well as the allotted space had to be made. On the other a marked preference for the incorporation of data referring to the last fifty years will be readily detected; this emphasis has been considered acceptable and will be found profitable as well as justified, it is hoped.

As a further preliminary remark it should be borne in mind that in accordance with the editor's wish Iranian Studies, contrary to the usage of that term in some contexts, is taken to comprehend primarily the linguistic and literary, but also, to a certain extent, the historical and other aspects of both pre- and post-Islamic Iranian culture and civilization. Judgment over a marked lopsidedness in favor of the pre-Islamic period is left to the reader. It is understood, of course, that for more information the respective sections of this and other volumes of the *Handbuch der Orientalistik* have to be continuously consulted.

Finally, it will appear that Iran, and Iranian, is used in some cases as a term which refers to a geographical area which both in eastern and western direction extends beyond the present-day political boundaries of the Kingdom of Iran. The acceptability of this wider meaning does not seem to need justification.

One of the consequences of Iran's geographical location is the fact that for an understanding of its cultural make-up constitutional elements originating in a variety of other cultures besides its own have to be analyzed, utilized and taken into account. This circumstance imposes on the student of Iranian culture the necessity to equip himself with the various techniques required for the evaluation of these extraneous elements. Given the considerable number of Iranian languages ¹, written in some thirty different scripts, the linguistic toolshop of the Iranianist has to be unusually well implemented. It is also the reason for certain references to matters not strictly Iranian.

2. ARCHAEOLOGY AND ART

Interest in archaeological exploration of Iran and Iranian antiquities roughly dates from the beginning of the nineteenth century. For travellers in various capacities like the OUSELEYS, SIR GORE and his brother WILLIAM (*Travels in various countries of the East*, 1819-23), E. FLANDIN and P. COSTE (*Voyage en Perse*, 1840-41, 1851), H. C. RAWLINSON, C. A. DE BODE (*Travels in Luristan and Arabistan*, 1845), A. H. LAYARD and others, archaeology was only part of their interests and their efforts were not focussed on archaeology alone. They remain pioneers, however, and much of the information they collected is still of value and some of it unique.

From the middle of the nineteenth century onward archaeological exploration was undertaken in a more systematic fashion as well as for its own sake alone. W. K. LOFTUS (*Travels and researches in Chaldaea and Susiana*, 1857), F. C. ANDREAS ² and F. STOLZE (*Persepolis*, 1882), and M. DIEULAFOY (*L'art antique de la Perse*, 1884-85) paved the way for the full-scale investigations and expeditions of the last decades of the nineteenth and the beginning of the twentieth centuries of J. DE MORGAN

¹ Survey by H. W. BAILEY in *EI* (article *Persia*), I. GERSHEVITCH in *Chambers Encyclopedia, New Edition* (article *Iranian languages*), and G. REDARD, *Panorama linguistique de l'Iran, Asiatique Studien/Etudes Asiatiques* 1-4, 1954, 137-48.

² On ANDREAS see W. LENTZ, *ZII* 8, 1931, 1-17, G. VON SELLE, *IJb* 15, 1931, 366-76, and E. SIEG, *NGGW* 1931, *Geschäftsberichte*, 6-8.

(*Mission scientifique en Perse*, 1894-1904), R. DE MECQUENEM, F. SARRE (*Denkmäler persischer Baukunst*, 1901-10; *Iranische Felsreliefs*, 1910 with E. HERZFELD) and E. DIEZ (*Churasanische Baudenkmäler*, 1918); E. HERZFELD¹ continued his activities after 1914-18 (*Archaeological history of Iran*, 1935; *Iran in the Ancient East*, 1941). Further archaeological work in the period 1918-1940 and after 1945 was conducted by E. F. SCHMIDT (*Persepolis I*, 1953 and *II*, 1956)², A. GODARD and R. GHIRSHMAN³ (*L'Iran des origines à l'Islam*, 1951; English translation in the Pelican series, 1954) to mention only some of the most prominent names⁴. R. GHIRSHMAN also worked in Afghanistan (*Bégram, recherches archéologiques et historiques sur les Kouchans*, 1946); the results of the discoveries made in Afghanistan in recent times (L. BARTHOUX, A. FOUCHER, J. and R. HACKIN, D. SCHLUMBERGER) are to be found in the *Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan*. In this connection the recent discoveries in Khwarezm (S. P. TOLSTOW, *Auf den Spuren der alt-choresmischen Kultur*, 1953), Nisa and Panjikent (Sogdiana)⁵ also deserve to be mentioned.

A survey however concise of the history of the professional study of and the amateur interest in Iranian art falls outside the scope of this article. A reference to such recent works as A. UPHAM POPE's six-volume *A survey of Persian art from prehistoric times to the present* (1938-39), K. ERDMANN's *Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden* (1943), G. WIET's *Soieries persanes* (1947) and D. N. WILBER's *The architecture of Islamic Iran: the Il Khānīd period* (1955) may suffice. On Persian painting, for instance, BASIL GRAY, *Persian painting*, Editions d'Art Albert Skira, 1961 (with bibliography).

¹ Bibliography in *Ars Islamica* 7, 1940, 82-92 and in *Archaeologica Orientalia in memoriam E. Herzfeld*, G. C. MILES ed., 1952.

² Persepolis attracted the attention of western travelers as early as the fourteenth century when it was visited by ODORIC OF PORDENONE. Since then, from the fifteenth through the nineteenth centuries, a succession of such eminent visitors as BARBARO, DELLA VALLE, DE SILVA FIGUEROA, HERBERT, VAN MANDELSLO, CHARDIN, TAVERNIER, THÉVENOT, DE BRUIN, NIEBUHR, MORIER, PORTER, TEXIER and FLANDIN and COSTE reported on the majestic remains of Achaemenian civilization. In the last quarter of the nineteenth century ANDREAS and STOLZE, the DIEULAFOYS and MU'TAMADU'D-DAULA, the then governor of Fārs, initiated the investigations which were carried out by E. F. SCHMIDT (Oriental Institute of the University of Chicago) and the Iranian Archaeological Service (A. GODARD, M. T. MUSTAFAVI).

³ See also R. GHIRSHMAN, *Die französische archäologische Forschung in Iran und Afghanistan*, *Saeculum* 4, 1953, 115-23.

⁴ Survey by L. VANDEN BERGHE, *De stand van de archaeologische onderzoekingen in Iran*, *Jaarbericht Ex Oriente Lux* 13, 1953-54, 347-93. A more fully developed study of the same subject with bibliography is L. VANDEN BERGHE, *Archéologie de l'Iran ancien*, 1959 (*Documenta et Monumenta Orientalis Antiqui*, VI).

⁵ For a short report see *BiOr* 13, 1956, 176. On the Parthian documents found in Nisa, M. SZNYCER, *Ostraca d'époque parthe trouvés à Nisa*, in *Semitica* V, 1955, pp. 65-98. On Panjikent, for instance, *Živopis' drevnego Pyandžikenta*, 1954.

3. OLD PERSIAN INSCRIPTIONS

The existence of the inscriptions of the Achaemenian kings, which span a period of a little less than two centuries between the reigns of Cyrus the Great and Artaxerxes III, was already known to HERODOTUS (IV. 87); they drew the attention of western visitors such as GARCIA DE SILVA FIGUEROA (1618), PIETRO DELLA VALLE (1622) and others; J. CHARDIN (*Voyages en Perse*, 1711) and C. NIEBUHR (*Reisebeschreibung nach Arabien*, etc., 1778) provided the first copies of a small number of them. In the first half of the nineteenth century the cumulative perspicacity of G. F. GROTEFEND (in a memorable series of papers presented to the Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1802), R. RASK, CHR. LASSEN, E. BURNOUF and others resulted, in 1911, in F. H. WEISSBACH's *Die Keilinschriften der Achämeniden*; shortly after, A. MEILLET¹ was the first to publish a grammar of the Old Persian written within the framework of the Indo-European language group (*Grammaire du vieux-perse*, 1915; 2nd edition with E. BENVENISTE, 1931). Whatever new epigraphical materials became known since were used by R. G. KENT for his *Old Persian* (grammar, texts and lexicon, 1950, 2nd. edition 1954)².

4. THE AVESTA

If we disregard THOMAS HYDE's unsuccessful attempt to unravel the secrets of Zoroaster's teachings (*Historia religionis veterum Persarum*, etc., 1700) it can be said without prejudice that French scholarship initiated and has been most prominent in early western study of the Avesta. The existence of the canonical books of the Zoroastrians had been known to the west since the Greeks³. The name of ANQUETIL DU PERRON (1731-1805)⁴ is forever connected with the introduction of the Avesta to the western world (*Zend-Avesta . . . traduit en François sur l'original Zend*, 1771); half a dozen years later a German translation appeared (J. L. KLEUKER, *Zend-Avesta*, etc., 1776-77). The excitement caused by this work and the doubts raised as to the authenticity of the Avesta and the Zend (*zand*), its Pahlavi translation and commentary, contributed less to its interpretation and understanding than the efforts

¹ On MEILLET's studies in Iranian see the bibliography by E. BENVENISTE, *BSL* 38, 1937.

² A volume on Old Persian is planned for the *Corpus Inscriptionum Iranicarum*. Of the parallel versions, which were omitted and almost entirely disregarded by KENT, the Elamite was recently studied from the structural point of view by H. PAPER (*The phonology and morphology of Royal Achaemenid Elamite*, 1955).

³ See in general J. BIDEZ and F. CUMONT, *Les mages hellénisés*, 1938 and also J. BIDEZ, *Éos ou Platon et l'Orient*, 1945.

⁴ Biography by R. SCHWAB, *Vie d'Anquetil-Duperron*, 1934.

of the Danish scholar R. RASK who as one of the results of a trip to Persia and India in 1819-22 was able to remove any such doubts (*Über das Alter und die Echtheit der Zend-Sprache und des Zend-Avesta*, etc., 1826, German translation from the Danish original (1826) by F. H. VON DER HAGEN) and also secured for the library of the university of Copenhagen the nucleus of the invaluable collection of Avesta and Pahlavi manuscripts which a century later were published in facsimile under the editorship of A. CHRISTENSEN¹ and K. BARR (*Codices Avestici et Pahlavici*, 1931-44).

Systematic study of the Avesta was begun by the Frenchman E. BURNOUF (1801-52; „la traduction d'ANQUETIL DU PERRON n'est vraiment bonne à rien.”), rightly called “the father of Avesta philology”, in his monumental *Commentaire sur le Yaçna* (1833-35); for his interpretation BURNOUF used the manuscripts brought to Paris by ANQUETIL DU PERRON and NERIOSANGH's Sanskrit translation of the Yasna. FRANZ BOPP (1791-1867) did not fail to grasp the value of BURNOUF's work for his comparative grammar of the Indo-European languages.

Publication of text editions (N. L. WESTERGAARD, *Zendavesta*, etc., 1852-54; F. SPIEGEL, *Avesta . . . im Grundtexte sammt der Huzvaresch-Übersetzung*, 1853-58; K. F. GELDNER², *Avesta*, etc., 1886-95), recognition and establishment in its own right of Pahlavi studies (N. L. WESTERGAARD, *Bundehesh*, 1851; F. JUSTI, *Der Bundehesh*, 1868; HOSHANG, WEST, HAUG, *The book of Arda Viraf*, 1872; E. W. WEST, *Pahlavi Texts*, five volumes in the *Sacred Books of the East* series), discussion of the value of the Pahlavi commentary between „traditionalists” and „anti-traditionalists”, similar to the contemporaneous debate on the significance of SĀYANA's commentary for the interpretation of the R̥g-Veda, and increased interest in the utilization of the Iranian data for the purpose of comparative study of the Indo-European languages, mark some of the general trends in this field of studies in the second half of the nineteenth century. Another Frenchman, J. DARMESTETER (1849-94), surpassed in vastitude of information, soundness of method and originality of thought the previous attempts at translation of the Avesta in his *Le Zend-Avesta, traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique* (1892-93). A photographically produced re-edition of DARMESTETER's work was published in 1960.

In 1895 the vast enterprise of the *Grundriss der Iranischen Philologie*

¹ On CHRISTENSEN (1875-1945) see K. BARR in *Oversigt over Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab Virksomhed 1945-46*.

² On GELDNER see E. SIEG, *Deutsches Biographisches Jahrbuch* 11, 1929 (1932), 110-13.

(1895-1904) got under way under the joint editorship of W. GEIGER¹ and E. KUHN. In this standard work, the basic handbook for further studies, the leading Iranianists of the time cooperated in dealing with the languages (CHR. BARTHOLOMAE, W. GEIGER, V. V. MILLER, C. SALEMANN, A. SOCIN), literature (H. ETHÉ, K. F. GELDNER, TH. NÖLDEKE, F. H. WEISSBACH, E. W. WEST), history (P. HORN, F. JUSTI), geography (W. GEIGER), and religion (A. V. WILLIAMS JACKSON)² of Iran. The merits of this outstanding work are as little in need of praise as its antiquation is natural.

5. NEW DISCOVERIES

At about the time further results of research were being published among which CHR. BARTHOLOMAE's *Altiranisches Wörterbuch* (1904; *Zum altiranischen Wörterbuch*, 1906; Bartholomae's dictionary was reproduced photomechanically in 1961. A re-edition of *Zum Altiranischen Wörterbuch. Nacharbeiten und Vorarbeiten* (1906) by J. DUCHESNE-GUILLEMIN has been announced), one of the best and most complete dictionaries written of any language, is of eminent importance and the main source of inspiration for H. REICHELT's *Awestisches Elementarbuch* (1908) and F. WOLFF's translation (*Avesta*, 1910), the sand-buried ruins of the oases of Chinese Turkestan, Turfan in particular, thanks to the discoveries made by AUREL STEIN, GRÜNWEDEL and VON LECOQ, PELLIOU and others, began to yield the mass of new Iranian materials by means of which part of the lost linguistic and literary heritage of Iran was recovered in a dramatic fashion. See M. BOYCE, *A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichean script in the German Turfan collection*, Berlin, 1960 (*Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientalforschung*, Nr. 45).

Since 1904 (F. W. K. MÜLLER, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, 1904), knowledge of the Middle Iranian language period has been enriched by an abundance of fresh materials. The known varieties of Middle Iranian fall, as is well-known, into a western and an eastern group. The principal representatives of the first are known as Pahlavi, the south-western, and Parthian, the north-western dialect. The Turfan manuscripts contained texts in both these dialects. The development of the study of these documents can be best summarized, perhaps, by mentioning the following publications: C. SALEMANN, *Manichäische Studien I* (1908) and

¹ On GEIGER see W. WÜST, H. H. SCHAEFER and H. v. GLASENAPP, *ZDMG* 98, 1944, 169-88.

² On JACKSON see *JAOS* 58, 1938.

Manichaica 1-5 (1907-13); E. WALDSCHMIDT and W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus* (1926) and *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten* (1933); W. B. HENNING, *Das Verbum des Mittelpersischen der Turfanfragmente* (1933); F. C. ANDREAS and W. B. HENNING, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan* 1-3 (1932-34); A. GHILAIN, *Essai sur la langue parthe* (1939); M. BOYCE, *The Manichaean hymn-cycles in Parthian* (1954). New data on the Middle Iranian, both Persian and Parthian, versions of the Sassanian inscriptions the existence of which had long been noticed (C. NIEBUHR, W. OUSELEY, E. FLANDIN and P. COSTE, see p. 169; S. DE SACY, *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse* (1793); J. MORIER, *A journey through Persia, Armenia and Asia Minor*, etc. 1812) became available through the publications of E. HERZFELD (*Paikuli* (1924), already discovered by H. C. RAWLINSON in 1836), W. B. HENNING (*The great inscription of Šāpūr I*, BSOAS 9, 1937-39, 823-49) and M. SPRENGLING (*Third century Iran*, 1953). A complete edition of these inscriptions is planned as part of the *Corpus Inscriptionum Iranicarum* ¹.

The eastern group comprises (1) Sogdian, (2) Khotanese and (3) Khwarezmian. The Sogdian language ² determined as such by F. C. ANDREAS is known in three varieties (a) Buddhist (R. GAUTHIOT ³ and E. BENVENISTE, *Essai de grammaire sogdienne*, 1914-29; R. GAUTHIOT, P. PELLIOU and E. BENVENISTE, *Le Sūtra des Causes et des Effets*, 1920-28; E. BENVENISTE, *Textes sogdiens*, 1940 and *Vessantara Jātaka*, 1946), (b) Manichean (W. B. HENNING, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, 1936; I. GERSHEVITCH, *A grammar of Manichean Sogdian*, 1954), and (c) Christian (F. W. K. MÜLLER ⁴, *Soghdische Texte* 1, 1913; O. HANSEN, *Berliner Soghdische Texte* 1, 1941 and 2, 1955). Documents in Sogdian were published by H. REICHELT (*Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums* 2, 1931) and A. A. FREIMANN (*Datirovannye sogdijskie dokumenty s gory Mug v Taġikistane*, 1936). The manuscripts written in (2) Khotanese (Saka or Indo-Scythian) ⁵ contain documents (H. W. BAILEY, *Indo-Scythian studies, being Khotanese Texts Volume II*, 1954; *Volume III* and *Volume IV* appeared in 1956 and 1961 respectively, the fifth and final volume is expected shortly) and Buddhist literary and medical

¹ The first volume containing a set of plates of the inscription of Sar-Mašhad was published in 1955, the second (Naqš-i Rostam) in 1957. Two more volumes were published in the *Corpus Inscriptionum Iranicarum* series, *Ostraca and Papyri* (1957) and *Saka Documents* (1960).

² M. J. DRESDEN, *Bibliographia sogdiana concisa*, *Jaarbericht No. 8 van het Voor-Aziatisch-Egyptisch Gezelschap Ex Oriente Lux* 1942, 729-34.

³ On GAUTHIOT see A. MEILLET, *Linguistique historique et linguistique générale* 2, 194-99.

⁴ On MÜLLER see F. WELER and B. SCHINDLER, *Asia Major* 2, 1925.

⁵ M. J. DRESDEN, *Introductio ad linguam hvatanicam*, *Jaarbericht No. 9 . . .* 1944, 200-06.

texts (E. LEUMANN¹, *Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus*, 1933-36; H. W. BAILEY, *Khotanese Texts I*, 1945 and *Khotanese Buddhist Texts*, 1951. See also J. P. ASMUSSEN, *The Khotanese Bhadracāryadeśanā*, København, 1961); an older and later stages in the development of the language are clearly distinguishable (S. KONOW, *Khotansakische Grammatik*, 1941; also in English *Primer of Khotanese Saka*, 1949; M. J. DRESDEN, *The Khotanese Jātakastava*, 1955). The (3) Khwarezmian language materials are found in sentences in legal books such as the *Qunyatū 'l-munyah* and in glosses in the *Muqaddimatu 'l-adab*; these materials form the basis of the investigations of A. ZEKI VELIDI TOGAN, W. B. HENNING (*The structure of the Khwarezmian verb*, *Asia Major*, N. S. 5, 1955, 43-49; also, *The Khwarezmian language*, in *Zeki Validi Togan'a Armağan*, 1955, pp. 1-16) and A. A. FREIMANN² (*Zap. Inst. Vostok*. 4, 1939 and after).

The importance of these new materials can hardly be overestimated. Since only part of them, however, is available in published form, more remains to be done before their eventual total contribution can be assessed. As it was put by H. W. BAILEY (*Suniti Kumar Chatterji Volume*, 1955, 114): "In the work of the last century the contribution of the Old Indian vocabulary to the clarification of the Old Iranian texts was of decisive importance. Great part of the Old Iranian vocabulary had been lost and at that time the residue in New Persian and other modern Iranian dialects was insufficient to fill the lacunae. Since that time so much of the Middle Iranian vocabulary has been recovered, partly from the loan-words in neighbouring languages, as Syriac and Armenian, but more particularly from the manuscripts containing the forgotten languages of Parthians, Sogdians and the Scythian tribes of the Saka, together with the recently discovered Old Persian words, that we can expect our Old Indian texts to be illumined in their turn from the Iranian vocabulary". As a result the simultaneous study and use of both Iranian and Indian sources has, once more, become a necessity³. The interpretation of Zoroastrian and Manichean literature has made progress. The Iranianist's field has widened and greater demands are made upon the basic techniques he has to have at his disposal. The study of Khotanese

¹ On LEUMANN see W. SCHUBRING, *ZDMG* 87, 69-75.

² Bibliography by I. M. ORANSKII, *Izv. Ak. Nauk, otd. lit. i yaz.* 13, 1954, 469-74.

³ In this connection the importance of the Indo-Iranian frontier languages should also be mentioned. See G. MORGENSTIERNE's *Indo-Iranian frontier languages* (1929-56) and his articles in *NTS*. Old, Middle and Modern Iranian languages are discussed in *Handbuch der Orientalistik* I. 4. 1 (*Iranistik I, Linguistik*), 1958. See also I. M. ORANSKII, *Vvedeniye v iranskuyu filologiyu*, 1960. Work on Old Iranian (Avestan and Old Persian) was surveyed by J. DUCHESNE-GUILLEMIN in *L'étude de l'iranien ancien au XXème siècle*, in *Kratylos* VII, 1962, pp. 1-44.

and Sogdian Buddhist texts requires thorough familiarity with Buddhism. Problems of Manichean religion, studied in the West since I. DE BEAUSOBRE's *Histoire de Manichée et du Manichéisme* (1734-39) ¹, often find their solution only by a comparison of the Iranian with the non-Iranian, western (Coptic) as well eastern (Uigur, Chinese, etc.), sources ².

6. THE INTEGRATION OF OLD AND NEW MATERIALS

It is obvious that full integration of the older materials known to the authors of the *Grundriss* and the new materials should be the Iranianist's ultimate ideal target. Progress in publication has been slow for a variety of reasons, however, and consequently incorporation of the new data proceeded at a slow pace and in a piecemeal fashion. After the older studies on Zoroaster for instance (A. V. WILLIAMS JACKSON, *Zoroaster*, 1899; H. LOMMEL, *Die Religion Zarathustras*, 1930) only the second of the two most recent monographs (E. HERZFELD, *Zoroaster and his world*, 1947 and W. B. HENNING, *Zoroaster, politician or witch-doctor?*, 1949) stressed the importance of the new materials and showed their value. Old Iranian religion ³ was analyzed in a brilliant and imaginative way by H. S. NYBERG ⁴ (*Die Religionen des alten Iran*, 1938) who by his bold theses provoked both critical repercussions and inspired studies on Iranian religion (G. WIDENGREN, S. WIKANDER) in which an effort was made to apply the methods and techniques of the 'Religionshistoriker' to Iranian and Indian materials. In this connection G. DUMÉZIL's (*Les dieux indo-européens*, 1952; *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958) attempt to shed light on the complex problems of ancient Iranian religion by viewing it within the framework of Indo-European religious concepts deserves to be mentioned; J. DUCHESNE-GUILLEMIN (*Zoroastre, étude critique avec une traduction nouvelle des Gāthā*, 1948; English translation by Mrs. H. HENNING, *The hymns of Zarathustra*, 1952) accepted and developed a number of DUMÉZIL's theories.

New translations of parts of the Avesta appeared (H. LOMMEL, *Die Yāshts des Avesta*, 1927; K. BARR, *Avesta*, 1954; also, H. HUMBACH, *Die Gathas des Avesta* I [Text, Übersetzung, Paraphrase] and II [Kommen-

¹ The most recent comprehensive treatment is S. H. TAQIZADEH's *Mānī va dīn-i ū* (1335) which contains a series of lectures delivered by the author and a collection of original documents on Manichaeism. Also, G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus*, 1961, and A. ADAM, *Manichäismus in Handbuch der Orientalistik* I. 8. 2 (*Religion II, Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*), 1961, pp. 102-119.

² See H.-C. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, 1949.

³ Survey by G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der Iranischen Religionsgeschichte*, 1955.

⁴ See *Donum Natalicium H. S. Nyberg oblatum*, 1954.

tar], 1959; another recent German translation is W. HINZ, *Zarathustra*, 1961, pp. 166-241) and Pahlavi studies received fresh impulses from BARTHOLOMAE's studies on jurisprudence (*Zum sassanidischen Recht*, 1918-23), H. S. NYBERG's indispensable textbook (*Hilfsbuch des Pahlavi*, 1928-31) and new text publications (J. C. TAVADIA, *Šāyast-ne-šāyast*, 1930; J. DE MENASCE, *Škand-gumānik vičār*, 1945). In his *Zoroastrian problems in the ninth-century books* (1943) H. W. BAILEY convincingly showed to what use the old and new Middle Iranian materials can be put for the interpretation of the Zoroastrian texts and R. C. ZAEHNER dealt with the unorthodox elements in Sassanian Zoroastrianism (*Zurvan, a Zoroastrian dilemma*, 1955). A recent study of the development of Zoroastrianism is R. C. ZAEHNER, *The dawn and twilight of Zoroastrianism*, 1961. Also, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Symbolik des Parsismus*, 1961.

7. HISTORY AND GEOGRAPHY

The history of the Achaemenian and Sassanian periods found its able annalist in A. CHRISTENSEN¹ (*Die Iranier*, 1933 and *L'Iran sous les Sassanides*, 2nd ed. 1944) following the older studies on the pre-Islamic history of Iran of G. RAWLINSON (1862-73), F. SPIEGEL (*Erânische Alterthumskunde*, 1871-78), TH. NÖLDEKE (*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, 1879), A. VON GUTSCHMID (1888), F. JUSTI (in the *Grundriss*), J. V. PRAŠEK (*Geschichte der Meder und Perser bis zur Makedonischen Eroberung*, 1906-10) and others. A recent study on the Sassanian state is F. ALTHEIM and R. STIEHL, *Ein asiatischer Staat, Feudalismus unter den Sasaniden und ihren Nachbarn* 1 (1954).

The geography of Iran in historic times was the subject of the investigations of such scholars as F. JUSTI (1869-70), V. TOMASCHEK (*Zur historischen Geographie von Persien*, 1883-85), W. GEIGER (in the *Grundriss*) and J. MARKWART² (*Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, 1901; *A catalogue of the provincial capitals of Ērānšahr*, 1931).

8. THE RISE OF INTEREST IN PERSIAN STUDIES

The rise of interest in the Orient has been connected with two factors, (1) the expansion of the economic and political relations of the west with

¹ See note 1, p. 172.

² On MARKWART (MARKWART until 1922) see E. DENISON ROSS and V. MINORSKY in *BSOS* 5, 1928, 897-902 and V. MINORSKY in *JAs* 1930, 313-24.

the east and (2), linked with it, the development of missionary activities ¹. In other words commercial and religious, both of a propagandistic and apologetic nature, interests are the godparents of 'Oriental Studies'. J. J. REISKE's (1716-74) statement "Wolle man dem Arabischen aufhelfen, so müsse man es nicht als Theologie treiben" but rather „die Historie, Geographie, Mathematik, Physik und Medizin daraus aufklären und bereichern" gives expression to the tendency towards secularization of, in this case, Arabic studies which started in the eighteenth century. More and more attention was paid to non-religious subjects. The discovery of the physical existence of the non-western world was followed by the disclosure of its cultural value.

To whatever motives one might want to attribute the above mentioned interest in pre-Islamic Iran, it seems clear that the study of Islamic Iran followed *mutatis mutandis* the general pattern just outlined. As Sir WILLIAM JONES (1746-94), the 'father of Persian studies in the West' among many other qualifications, put it in the preface of his *Grammar of the Persian language* (1771) "the servants of the [East India] Company received letters which they could not read, and were ambitious of gaining titles of which they could not comprehend the meaning; it was found highly dangerous to employ the natives as interpreters, upon whose fidelity they could not depend; and it was at last discovered that they must apply themselves to the study of the Persian language, in which all the lettres of the Indian princes were written".

ST. FRANCIS XAVIER's (1506-52) stay at Fatehpur during the reign of Akbar (1556-1605) resulted in such early Persian printings as LUDOVICUS DE DIEU's editions of XAVIER's *Dāstān-i Masīh* (*Historia Christi . . . persice conscripta*, L. B., 1639) and *Dāstān-i Pedro* (*Historia S. Petri . . . persice conscripta*, L. B., 1639); as a companion volume the Officina Elseviriana published DE DIEU's *Rudimenta linguae persicae* (L. B., 1639), the earliest western venture at writing a grammar of the Persian language, which contained in an appendix the first chapter of Genesis, in Persian characters, taken from JACOB BEN JOSEPH TAWUS's Judaeo-Persian version of the Pentateuch, which was published in Hebrew characters (Constantinople, 1546) ². The importance attached by the Dutch East India Company to the study of Persian for the operation of its factories in Persia (Gamron, Isfahan) and India (Gujarat and elsewhere) is reflected

¹ See J. ROMEIN, *Het ontstaan van het oriëntalisme in Nederland*, in *Het onvoltooid verleden*, 1937, 213-29.

² See WALTER J. FISCHER, *The Bible in Persian translation, a contribution to the history of Bible translations in Persia and India*, *Harvard Theological Review* 45, 1952, 3-45.

in the activities at the university of Leiden of THOMAS ERPENIUS (1584-1624), "Arabicae, Persicae et caeterarum linguarum orientalium in Academia Leidensi professor" ¹, JACOB GOLIUS (1596-1667), who lectured, in 1659-60, on the *Rosarium Sadis* ², and LEVINUS WARNER, author of *Proverbiorum et sententiarum persicarum centuria* (L. B., 1644) and founder of the manuscript collection known as the *Legatum Warnerianum*.

The middle and second half of the seventeenth century, then, witness further interest in works of various aspects written in Persian, as shown for instance by the edition, in 1650, of ULUGH BEG's astronomical tables (*zīj*) ³ by JOHN GREAVES (1602-52) (*Epochae celebriores, astronomis, historicis, chronologis Chataiorum. . . usitatae; ex traditione Ulug-Beigi. . .* J. Gravius, Londini, 1655), who also wrote an outline of Persian grammar (*Elementa linguae persicae*, 1649), DAVID SAHID OF ISPAHAN's attempt at translation of the first four chapters of the *Anvār-i Suhailī* (1644), GENTIUS's editio princeps, with Latin translation, of SA'DĪ's *Gulistān* (1651), which was rendered into German by OLEARIUS (1654) ², and MENINSKI's Latin translation of the first ode of ḤĀFĪZ (1680) ⁴.

In the eighteenth century interest in things Persian made a modest appearance also in France, which had entered by that time, after and in competition with Holland and England, the Middle East scene, as can be seen from such different publications as PETIS DE LA CROIX's translation of TAMERLANE's biography (Šarafu'd-din Yazdī's *Ẓafar-nāma*, 1722) and, within that century's climate of curiosity of such minds as DIDEROT and Madame ROLAND, VOLTAIRE's *Zadig ou la Destinée* (1748). Scholars of Persian were few, however, and Persian studies were lagging behind Arabic and Turkish both of which, the latter in particular, were, for utilitarian reasons, important items of the curricula of such dragoman institutions as the École des jeunes de langue (since 1700), the early École spéciale des langues orientales vivantes (since 1795), both in Paris, and the Orientalische Akademie (since 1754) in Vienna.

¹ Among the reasons leading to the decision to establish a chair for Arabic at Leiden the following consideration was mentioned „dat de ingesetenen deser landen, mits de Oost-Indische scipvaert, genegen sullen zijn die Arabische spraecke, die aldaer veel gebruyct wort, te leren."

² The story of the subsequent study of Sa'dī's oeuvre is related by H. MASSÉ in his *Essai sur le poète Saadi*, 1919.

³ See E. KENNEDY, *A survey of Islamic astronomical tables*, *Trans. Amer. Philos. Soc., N. S.*, 46, 2, Philadelphia 1956.

⁴ See introduction of A. J. ARBERRY, *Fifty poems of Ḥāfiẓ*, 1947.

9. THE ORIENTAL SOCIETIES

It is only with WILLIAM JONES (1746-94) ¹ that Persian studies came into their own. His translation (London, 1773) of MAHDĪ ḤĀN's life of Nādir Šāh, his *Poeseos Asiaticae commentariorum libri sex* (1774) in which, among other things, the genius of ḤĀFIZ was clearly realized ², his edition of HĀTIFĪ's *Lailā and Majnūn* (1788) are as many pioneering achievements and with that of CHARLES WILKINS, librarian of the East India Company and designer of the *nasta'liq* printing founts used, since 1781, in numerous publications, JONES's name stands at the beginning of a long series of illustrious names.

The foundation of the (Royal) Asiatic Society of Bengal (1784) in which JONES and his friends had an active part, of the College at Fort William in Calcutta (1800), of the East India College in Hertford (1806), of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (1823) and, in France, of the Société Asiatique (1822), followed a few decades later by the Deutsche Morgenländische Gesellschaft (1844) and the establishment of a faculty of oriental languages at the University of St. Petersburg ³, provided strong impulses to the study of oriental languages among which Persian held a place of distinction. At the same time, these institutions and societies became the centers around which practical training and research revolved.

10. FRANCE IN THE 19TH CENTURY

Around the turn of the century oriental studies in France were dominated by the inspiring and imposing personality of SILVESTRE DE SACY (1758-1838) ⁴. Although better known for his other achievements, his importance for the development of Persian studies can hardly be overestimated. Author of the first attempt to interpret the thorny Sassanian inscriptions (*Mémoires sur diverses antiquités de la Perse . . . etc.*, 1793), successor to L. M. LANGLEÈS (1763-1824), who strongly advocated the foundation of chairs for Arabic, Persian and Turkish in Paris and elsewhere, as director of the École spéciale des langues orientales vivantes ⁵, professor of Persian at the Collège de France, he became by the manifold-

¹ See LORD TEIGNMOUTH, *Memoirs of the life, writings, and correspondence of Sir William Jones*, Philadelphia, 1805; his collected writings were published in six volumes, London, 1799 ff.

² JONES's rendering of some odes came three years after his friend REVISKY's edition of sixteen ghazals (*Specimen poeseos Asiaticae*, 1771).

³ See ZDMG 10, 518-20 and 18, 308.

⁴ See H. DEHÉRAIN, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, 1938.

⁵ The Ecole had a chair for Persian since 1795.

ness of his talents the undisputed leader of the orientalist of his time, whose advice was sought in matters of learning as well as organization¹. Most of the leading French scholars and publications on Persia in France in the nineteenth century such as A. L. DE CHÉZY (1773-1832), E. QUATREMÈRE (*Histoire des Mongols de la Perse*, 1836), J. MOHL (1800-76)², C. A. BARBIER DE MEYNARD (*Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse . . . extrait du Modjem el-Bouldan de Yaqout*, 1861; *Maçoudi, Les prairies d'or*, 1861-77, with A. PAVET DE COURTEILLE), H. ZOTENBERG, (*Chronique de . . . Tabarî, traduite sur la version persane de Bel'amî . . . etc.*, 1867-74), CH. SCHEFER (*Sefer namêh*, 1881; *Chrestomathie persane*, 1883-85; *Siasset namêh*, 1891-93)³ and others, were directly or indirectly connected with de SACY's far reaching and long lasting influence. Besides his basic work on the Avesta (see p. 172) J. DARMESTER (1849-94) devoted his exceptional talents to the exploration of many aspects of Iranian studies such as religion (*Haurvatât et Ameretât*, 1875; *Ormazd et Ahriman*, 1877), grammar, linguistics⁴ and literature (*Études iraniennes*, 1883; *Chants populaires des Afghans*, 1888-90).

¹ The well-known Count UVAROFF came to seek de SACY's counsel and a DE SACY pupil taught Persian in St. Petersburg.

² The editor and translator of FIRDAUSI's *Šāh-nāma* (1838-78). The history of the study of FIRDAUSI from the pioneering efforts of J. CAMPION (1785), M. LUMSDEN (1811) and TURNER MACAN (1829) is to be found in T. KOWALSKI's *Studia nad Šāh-nāme*, 1952-53. — On this period see also MOHL's *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales*, 1879-80.

³ His extraordinary manuscript collection was described by E. BLOCHET, *Catalogue de la collection des mss arabes, persans et turcs formée par M. Ch. Schefer* (1900).

⁴ After WILLIAM JONES (see p. 233) Persian grammar was studied, to mention only few out of many, in France by A. CHODZKO (1852), Cl. HUART (1899), in England by J. T. PLATTS and G. S. A. RANKING (1911), D. C. PHILLOTT (1919), ANN K. S. LAMBTON (1953), in Germany by VULLERS (1870), P. HORN (1898), H. JENSEN (1931), while C. SALEMANN and V. SHUKOVSKI's *Persische Grammatik* (1889) has been the reliable *livre de chevet* of those seeking initiation into Persian ever since its publication.

With regard to lexicography it may be said that in spite of the often excellent results of the efforts of J. A. VULLERS (1855-67), F. STEINGASS (1892), S. HAIM (1934-36), M. MO'IN (revision of *Burhān-i Qāṭi'*, 1951 and foll.) and A. A. DIKHUDA's recent *Luġat-nāma*, no Persian dictionary is yet in existence which measures up to the standards commonly accepted for a language of the literary importance of Persian.

The study of Iranian contemporary dialects is of recent date and consequently still in its beginning. V. SHUKOVSKY (*Materials for the study of Persian dialects*, in Russian, 1888-1922) was among its pioneers and the *Grundriss* contained sections on Afghan (W. GEIGER), Baluci (idem), Kurdish (A. SOCIN), Ossetic (W. MILLER) etc. After H. G. RAVERY (1867), E. TRUMPF (1873) and J. DARMESTER (1888-90), Pashto was studied by G. MORGENSTIERNE (*An etymological dictionary of Pashto*, 1927) and H. PENZL (1955); Kurdish materials were published and analyzed by A. VON LECOQ (1903), O. MANN and K. HADANK (1909-32), R. LESCOT (1940-42) and B. NIKITINE; studies on Ossetic were written by A. CHRISTENSEN (1923), V. I. ABAEV (1923 and after) and H. W. BAILEY (1946 and after), while an Ossetic-Russian-German dictionary was published by W. MILLER and A. FREIMANN (1927-34); G. MORGENSTIERNE (*Indo-Iranian frontier languages*, 1929 ff.) investigated the Indo-Iranian border dialects.

II. ENGLISH SCHOLARSHIP

"The magnitude of the contribution to Persian studies made by [the] British servants of the East India Company" in the interpretation of Persian historical texts and poetry between 1770 and 1840 has already been outlined¹ and there is no need for repetition. The continuation of these activities in the second half of the nineteenth century may be seen, for instance, from the numerous additions to the *Bibliotheca Indica*, the publications of the Baptist Mission Press (Calcutta), the host of lithographs put out by the Indian presses and the editions and translations of Persian poetical works in England. The eight volumes of ELLIOT and DOWSON's *History of India as told by its own historians* (1866-77) may be regarded as one of its outstanding products.

Among the often excellent accomplishments of other scholars (E. H. PALMER (1840-82), G. LE STRANGE (1854-1933), CH. RIEU (1820-1902)² and others) and the recognized merits of EDWARD FITZGERALD (1809-83)³ and GERTRUDE BELL (1868-1926)⁴ as translators of Persian poetry the achievements of E. G. BROWNE (1862-1926)⁵, "the man universally acknowledged, in Iran as elsewhere, to have been the best-informed, best-read and most sympathetic interpreter of the Persian mind and genius who has ever lived," rank high. After a thorough training in oriental studies and a year spent in Iran (*A year amongst the Persians*, 1893) he became SIR THOMAS ADAMS professor of Arabic in Cambridge (1902), but devoted most of his time and energy to Persian philology. Solid text editions and the four volumes of his *Literary history of Persia* (1902-24)⁶, a collection of literary essays, remain among the most remarkable of his scholarly output.

The names of two other scholars, R. A. NICHOLSON (1868-1945)⁷ and E. D. ROSS (1871-1940)⁸, deserve to be mentioned together with and immediately after BROWNE. The first, a pupil of BEVAN and NÖLDEKE

¹ By A. J. ARBERRY, *British contribution to Persian studies*, 11-7.

² RIEU was of Swiss origin and worked in the British Museum where he catalogued the Arabic, Turkish and Persian manuscript in a masterful fashion.

³ See A. J. ARBERRY, *Omar Khayyām, a new version based upon recent discoveries*, 1952.

⁴ See F. BABINGER, *Der Islam* 16, 126-29.

⁵ See R. A. NICHOLSON, *A descriptive catalogue of the oriental mss belonging to the late E. G. Browne*, 1932, vi-xv.

⁶ BROWNE's four volumes are the only attempt to embrace all of Iran's literary history in one work and the culmination of similar efforts by J. VON HAMMER-PURGSTALL (*Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, 1818), G. OUSELEY (1846), H. ETHÉ (in the *Grundriss*) up to RİPĀ QŪLĪ ḤĀN (*Majma'u'l-fuṣṣahā'*, 1295 and *Riyādu'l-ʿarīfin*, 1305).

⁷ See A. A. FYZEE, *JRAS Bombay Branch*, N. S. 22, 1946, 63-6.

⁸ See J. A. CHAPMAN, *DNB* 1931-1940 (1949), 750-51.

and successor to BROWNE, soon turned his attention to Sufism (RŪMĪ's *Divān-i Šams-i Tabriz*, 1898; 'AṬṬĀR's *Taḍkiratu'l-auliya'*, 1905-07; RŪMĪ's *Maṭnavī-i ma'navī*, 1925-43). His interpretation is based on strict philological methods on the one hand and the conviction that Islamic thought in order to be fully grasped should be approached with something else than the traditional rationalism of the nineteenth century. The results of this approach, combined with the individual art of the interpreter, appear from his *Studies in Islamic poetry* and *Studies in Islamic mysticism* (1921). A wider public is aimed at in *Mystics of Islam* (1914) and *The idea of personality in Sufism* (1923). The realization of the importance of MUHAMMAD IQBAL led to the translation of the *Asrār-i ḥudī* (1920). D. E. ROSS, a student of SCHEFER and NÖLDEKE, after a varied career as professor of Persian in London (1896-1901), principal of the Calcutta Madrasah (1901-11) and curator of oriental art in the British Museum, became the obvious choice for the directorship of the School of Oriental Studies which post he combined with the chair of Persian until 1937. His manifold talents appear from his work in historical and literary texts, his staunch promotion of oriental studies and the inspiring leadership given to colleagues and pupils¹.—A. J. ARBERRY, *Oriental essays, portraits of seven scholars*, 1960, gives biographies of Ockley, Jones, Lane, Palmer, Browne, Nicholson and the author's autobiography.

12. GERMANY

If we turn our attention to Germany, it appears that oriental studies in general and Persian studies in particular received a strong impulse from GOETHE's interest in the Orient which resulted in his *West-östlicher Divan* (Cotta, 1819)². Or, perhaps, it would be better to look upon this relationship in reverse. However this may be, among those who served GOETHE with counsel and advice were such men as J. VON HAMMER-PURGSTALL (1774-1856)³, F. VON DIEZ and others, who set themselves the task to use their knowledge of the near eastern Orient acquired through direct and intimate contact in the diplomatic service for the purpose of reappraising the position of the three Islamic languages within the university curriculum. This position had been of secondary importance in the German universities and von HAMMER's *Fundgruben*

¹ His autobiography *Both ends of the candle* was published in 1943.

² See H. H. SCHAEFER, *Goethe's Erlebnis des Ostens* (1937) and his essay in E. BEUTLER's edition of the *Divan* (1943).

³ See R. BACHOFEN VON ECHT, *Fontes Rerum Austriacarum*, 2. Abt., 70. Bd., 1940, for excerpts from his autobiography.

des Orients bearbeitet durch eine Gesellschaft von Liebhabern (Wien 1809-18), which intended to include „was nur immer aus dem Morgenlande kommt oder auf dasselbe Bezug hat“, aimed at remedying this situation. The shortcomings of his scholarly contributions do not outweigh the more permanent merit of his enthusiastic mind.

F. RÜCKERT (1788-1866) studied Persian with VON HAMMER and became professor of oriental languages, first at Erlangen (1826) at his teacher's recommendation, and then at Berlin (1840). Among the many, often highly successful products of his indefatigable energy and unusual talents as a translator his *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser* (re-edition, 1874) deserves to be mentioned.

Of greater importance for the development of Persian studies in Germany is the fact that in the second half of the nineteenth century Islamic studies was put on a firm basis thanks to the efforts of such eminent scholars as TH. NÖLDEKE (1836-1930), J. WELLHAUSEN (1844-1918), I. GOLDZIHER (1850-1921) and the Dutchman C. SNOUCK HURGRONJE (1857-1936)¹. Of these men whose merits and accomplishments have been often evaluated and praised Nöldeke devoted a considerable part of his wide interests to Iranian studies. His edition and translation of ṬABARĪ's section on the history of the Sassanians (*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, 1879) and his study of Firdausi (*Das iranische Nationalepos*, first in the *Grundriss* and later separate, 1920), to mention only these two, were and still are as many solid and often brilliant contributions to Iranian history and literature. His interest in these subjects, however, constituted only part of his more general concern with oriental studies as was the case *mutatis mutandis* with not a few scholars of the preceding and following generations. For good reasons, to be sure, Persian to them was one and only one of the three means of communication for the study of Islamic culture.

Of other scholars besides those already mentioned before (see p. 172) who, in the same period, directed their attention to Iranian and Persian philology and literature the names of P. HORN (*Grundriss der neupersischen Schriftsprache*, in the *Grundriss*), H. ETHÉ (1844-1917), who wrote the chapter on Persian literature in the *Grundriss* and made an exemplary catalogue of the Persian manuscripts in the India Office in collaboration with E. EDWARDS², and F. JUSTI (*Kurdische Grammatik*, 1880; *Iranisches Namenbuch*, 1895) should be mentioned.

¹ For NÖLDEKE see C. SNOUCK HURGRONJE, *ZDMG* 85, 1931, 239-81.

² Lists of the printed catalogues of Persian manuscript collections are to be found in C. A. STOREY's monumental *Persian literature*, 1927-58.

13. RUSSIA

In conclusion of this too rapid survey after nationalities mention should be made of at least the names of a number of scholars who inaugurated Iranian and Persian studies in Russia, such as M. A. KAZEM-BEK (1803-70) ¹, who taught Persian at Kazan and St. Petersburg, B. DORN (1800-81) and, in the latter half of the century, C. SALEMANN (see p. 173), V. A. SHUKOVSKY (see p. 181, fn. 4) and V. R. ROSEN (1849-1908). A student of ROSEN, V. V. BARTHOLD (1869-1930) ², who wrote extensively and with great authority on Central Asia (*Turkestan down to the Mongol invasion*, 1928) and while exposing the lack of proportion between the sections devoted to 'ancient' and 'modern' history in the *Grundriss* ³ showed perfect mastery in the handling of Persian primary sources and complete familiarity with both the modern and classical aspects of Persian literature, history and geography.

14. PRESENT DAY ACTIVITIES

The delicate task of evaluating work of recent date and of mentioning scholars who are still active would, perhaps be best left to future generations, if it were not that we have fallen into fault, if fault it is, already while dealing with pre-islamic Iran.

a) Within the limits of this survey an appraisal of the importance of the Turfan and other recently unearthed manuscript materials has already been given and some of the major publications have been mentioned (see p. 173-176). At the present the main centers of this kind of studies are to be found in England (H. W. BAILEY, MARY BOYCE, I. GERSHEVITCH, W. B. HENNING), France (E. BENVENISTE) and Germany (W. LENTZ), countries in which the libraries (London, Paris and Berlin) contain the largest manuscript collections, and to a smaller extent in Denmark (K. BARR), Norway (G. MORGENSTIERNE) — a commemorative volume for Morgenstierne is to be published under the title *Indo-Iranica* — the U.S.S.R. (A. A. FREIMANN) and the U.S.A. (G. G. CAMERON, B. GEIGER, R. G. KENT). In addition, a small group of Iranian scholars has recently shown to realize the profit to be won from the interpretation and utilization of the new materials for a fuller understanding of their country's culture. To date S. H. TAQIZADEH's contributions are among the most

¹ See ZDMG 8, 375-78.

² See S. F. OLDENBURG, *Izv. Ak. Nauk SSSR, serie 7, old. obšt. nauk* 3, 1931, 1-6 and also *Four studies on the history of Central Asia*, translated by V. and T. MINORSKY (1956) for further references.

³ *La découverte de l'Asie*, 173-74.

prominent. A volume in honor of Taqizadeh was published under the title *A locust's leg* in 1961. The too short-lived *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, and among the other periodicals the *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies* and the *Transactions of the Philological Society* (London) have carried important articles; the recently started *Central Asian Journal* and *Indo-Iranian Journal* promise to devote considerable space to problems belonging to Iranian studies. Special groups such as the *Société des Études Iraniennes* in France and the *Iran Society* in England issued regular publications on Iran. The first volume of a new serial publication, *Iranica Antiqua*, devoted to the archaeology and art of Iran and "exterior" Iran appeared in 1961.

b) In the footsteps of the preceding generations research on the various aspects of Iranian and civilization and culture in the Islamic period has been carried out in the course of the last decades. In history notable progress has been made. ¹ Primary sources were made available (JUVAINĪ by M. QAZVINĪ, 1916-37; RAŠĪDU'D-DĪN by K. JAHN, 1940, 1941, 1951; TADKIRATU'L-MULŪK by V. MINORSKY ²; H. H. ROEMER, *Staatsschreiben der Timuridenzeit*, 1952; W. HINZ, *Die Resālā-ye Falakiyyā des 'Abdollāh Ibn Moḥammad Ibn Kiyā al-Māzandarānī*, 1952) and narratives, based on primary and secondary sources and dealing with special periods or personalities, were written (W. HINZ, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im 15. Jahrhundert*, 1936; L. LOCKHART, *Nadīr Shah*, 1938; B. SPULER, *Die Mongolen in Iran*, 1939 and *Iran in früh-islamischer Zeit*, 1953). Juvainī's *Tārīḥ-i Jihān-guṣā* was translated by J. A. BOYLE, *The history of the world conqueror*, I-II, 1958. — H. W. DUDA translated Ibn Bibī, *Die Seltshukengeschichte des Ibn Bibī*, 1959. — F. TAUER published the second volume of his text edition of NIZĀMU'D-DIN SĀMĪ's *Zafarnāma*, 1956. — A facsimile edition of the text of MUḤAMMAD KĀZIM's *Nādir-nāma* (*Nāme-yi 'Ālamārā-yi Nādirī*) appeared in Moscow in 1960. — Two volumes of a critical edition of FIRDAUSI's *Šāhnāma* under the redaction of E. Ē. BERTEL's were published in Moscow in 1960 and 1962.³

Since the turn of the century and before, during, between and after the

¹ See V. MINORSKY's surveys of historical and geographical publications in *Acta Orientalia* 1932 278-93; 1937, 49-58; 1951, 108-23; 1957, 105-17.

² On MINORSKY's publications see the bibliography in *Studies presented to V. Minorsky*, BSOAS, 14, 3, 1952, 669-81.

³ For the work of the Czech scholars J. RYPKA and F. TAUER see the volume dedicated to the first (*Charisteria orientalia*, 1956) and the article on the second by J. RYPKA (*Les soixante ans de Felix Tauer*, *Arch. Or.* 22, 1954, 32-7). — Besides the work of E. E. BERTELS, and other Russian scholars in the field of Persian literature, historiography and Iranian linguistics I. P. PETRUŠEVSKY's publications on Iran's economic history, N. V. FIGULEVSKAYA's studies (*Byzantium and Iran at the turn of the 6th and 7th centuries*, 1946; *Iran's cities in the early Middle Ages*, 1956) and I. M. DYAKONOV's recent *Istoriya Midii* (1956) deserve to be mentioned.

two world wars the increasing importance attached to Iran for economic and strategic reasons in world politics gave rise to the visit of persons who after the travellers of previous times, though sometimes for different reasons, came to study Iran. Their impressions found expression in publications which though of a different order and inspiration than those just mentioned contain valuable information for the careful student of twentieth century Iran. Persian political scientists also showed their concern and gave their own points of view.¹ Several attempts have been waged to relate all of Iran's history single-handedly beginning with JOHN MALCOLM's *The history of Persia* (1815) and leading via the chapters devoted to history in the *Grundriss* to PERCY SYKES's *History of Persia* (1915 and after). None of these early essays have proved entirely satisfactory in spite of their obvious qualities. Today the subject has become too unwieldy to attract many historians. A composite volume or volumes, written by a team of specialists, seems to be one way to solve this problem.

In the field of geography² there is no need of reduplicating A. GABRIEL's *Die Erforschung Persiens* (see bibliography). This book, the only monograph dealing with one particular aspect of Iran's habitus, is as reliable a guide as can be expected for those who want to follow the development of the information about Iran's geography which came to the west through various channels in the course of the centuries. In addition to those works mentioned above (see p. 177) P. SCHWARZ's *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen* (1896-1936) for medieval and the survey prepared by the Geographical Bureau of the Iranian Army Staff (*Farhang-i juġrāfiā-yi Īrān*, 1949 ff.) for modern times, deserve to be mentioned.

With regard to *belles lettres* it can be safely stated that with due deference to the often excellent efforts and the long tradition of Persian *érudits* and western scholars in the way of edition technique, interpretation and analysis Iranian literature is still at a fair distance from the situation which exists for other literatures of equal standing. The lack

¹ We may mention G. N. CURZON, *Persia and the Persian question*, 1892; W. M. SHUSTER, *The strangling of Persia*, 1912; L. C. DUNSTERVILLE, *The adventures of Dunsterforce*, 1920; A. C. MILL-SPAUGH, *The American task in Persia*, 1925; O. V. NIEDERMAYER, *Unter der Glutsonne Irans*, n. y. 1925; PAIFORCE, *The official record of the Persia and Iraq command*, 1941-46, 1948; T. H. VAIL MOTTER, *The Persian corridor and aid to Russia*, 1952; G. LENCZOWSKI, *Russia and the West in Iran*, 1918-48, 1949. Of the inexhaustible literature on the oil conflict only W. LENTZ, *Iran 1951/52*, 1952 may be mentioned here. Persian political scientists trained in France and Germany in the thirties wrote on such subjects as politics, world politics, economics, agriculture, administration jurisprudence, etc.

² See note 1, p. 186.

of reliable text editions of a considerable number of the major authors of poetry as well as prose ¹ will continue to hamper, it seems, the development of Persian studies for some time to come. Though this is also true, unfortunately, for other categories of written documents, it is particularly regrettable that the instruments, which admittedly are among the most efficient for gaining insight into a nation's mind, are still deficient. No matter how well-equipped the modern analyst of literature may be otherwise, he will be helpless without his prime tools: the texts.

The scholarly outlets for this kind of studies are too well-known to justify listing. In addition to the reputable periodicals issued in the western world the publications of the Maison Franco-Iranienne in Teheran (H. CORBIN) and the series issued by the faculties of literature of the universities of Teheran and Tabriz may be singled out for special mention.

c) Recently and especially in the U.S.A. the so-called area studies approach, initiated during the second world war by the American Council of Learned Societies (Washington, D. C.) under the pressure of war-time exigencies, has also been applied to Iran. One of the results of this procedure is L. P. ELWELL-SUTTON's *A guide to Iranian area study* which was published for the A. C. L. S. in 1952, another the preparation of intensive courses in colloquial and written Persian by among other institutions the Institute of Languages of the Department of State (Washington, D. C.). A similar attempt at popularizing knowledge about Iran is the rather inadequate bibliography *Iran* which was published by the Library of Congress (Washington, D. C.) ². These publications bear the clear imprint of the primarily practical motives by which they were inspired. The merits and demerits of the approach which *per se* is of an ideal nature should, perhaps, not be judged from these first attempts. Also, *Iran*, HERBERT H. VREELAND ed., 1957 (*Human Relations Area Files, County Survey Series*), and *Sovremennyyj Iran, Spravočnik*, Moskva, 1957.

¹ There are, of course, notable exceptions such as NICHOLSON's RŪMĪ edition (see p. 236). The point is that the scholar of Persian literature is in a far less favorable position than his colleagues in the departments of classical, Romance, Germanic, etc. studies. In order to write his brilliant study of 'Aṭṭār (*Das Meer der Seele*, 1956) H. RITTER had to use a large number of manuscript materials. From the editorial and critical work of such scholars as H. MASSÉ, E. E. BERTEL's, M. QAZVINI, M. A. FURŪĠI, A. A. HIKMAT, S. NAFĪSĪ and others their full understanding of this problem is apparent.

² In this connection attention may be drawn to the absence of an even approximately satisfactory bibliography on Iran in spite of the laudable compilations of M. SCHWAB (*Bibliographie de la Perse*, 1875) and A. T. WILSON (*A bibliography of Persia*, 1930).

15. THE FUTURE OF IRANIAN STUDIES

The drawing of a list of desiderata necessary for the future development of Iranian studies should be left to the individual reader. Two of the most important and most obvious conclusions may be drawn by this author whose qualifications, perhaps, do not equal his idealistic zeal. They are:

(1) The necessity of emancipation of Iranian from the traditional patronage of the rest of Islamic studies. It cannot be denied that this situation, which, it was seen, developed in a natural way and still is justifiable to the extent that realization of the unity of Islamic civilization and culture remains a necessary requirement for any scholar engaged in Iranian studies, has not been advantageous. With regard to civilizations and cultures belonging to the western hemisphere this kind of situation is no longer in existence in our educational system and institutions. In other words the extremely small number of research and teaching positions should be increased. And, if we may stay in this ideal dream world for still a little longer, language conscious political scientists should be added to this imaginary staff ¹.

2) The necessity of devoting full time and energy to the publication of source materials after taking complete stock of these materials and of the available specialists. A satisfactory realization of these ambitious projects should be carried out by enlisting the cooperation, on an international scale, of the qualified scholars.

LITERATURE

No comprehensive study of the subject has appeared in print and little preparatory work has been done. The following titles, in alphabetical order after the author's name, are useful for orientation. References to the biographies and bibliographies of individual scholars are to be found in the text.

- A. J. ARBERRY, *English contributions to Persian studies*, London-New York-Toronto 1942.
- V. V. BARTHOLD, *La découverte de l'Asie, histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, traduit du Russe et annoté par B. Nikitine, Paris 1947; a second impression of the original Russian version, which was translated into German (Leipzig 1913), appeared in Leningrad in 1925.
- E. G. BROWNE, *A literary history of Persia*, in four volumes, Cambridge 1902 and foll.; re-issued and reprinted in 1928 and foll.
- J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, in three volumes, Paris 1892-93, photographic reprint, Paris, 1960; volume I, pp. viii-xxxvi deals with the history of Zoroastrian studies.
- J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *The western response to Zoroaster*, 1958, pp. 1-19, deals with the "pre-history" of Iranian studies. The same author announces a book under the title *La religion de l'Iran ancien* in which the history of the study of Iranian religion will be discussed.
- A. A. FREIMANN, *Iranian studies at Leningrad State University in the hundred and twenty-five years of their existence*, Leningrad 1944; inaccessible for the present.

¹ A model example of the rare phenomenon of a fully trained philologist whose attention is turned towards the social sciences is ANN K. LAMBTON's *Landlord and peasant in Persia*, 1953.

- A. GABRIEL, *Die Erforschung Persiens, die Entwicklung der abendländischen Kenntnis der Geographie Persiens*, Wien 1952.
- J. FÜCK, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955.
- W. B. HENNING, *Bibliography of important studies on Old Iranian subjects*, Teheran 1950.
- E. LITTMANN, *Der deutsche Beitrag zur Wissenschaft vom Vorderen Orient*, Stuttgart-Berlin 1942.
- A. MEILLET, *Le livre du centenaire (1822-1922) (de la Société Asiatique)*, Paris 1922, 211-17; on (Old) Iranian studies in France in that period.
- Očerki po istorii russkogo vostokovedeniya* 1-2, *Ak. Nauk SSSR*, 1953-56; bibliographies of such Russian scholars as B. A. DORN, V. V. BARTHOLD, V. R. ROSEN and C. SALEMANN.
- A. PAGLIARO and A. BAUSANI, *Storia della letteratura persiana*, Milano, 1960; discusses pre- and post-islamic literature; with bibliography.
- J. RYPKA e.o., *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959; this revised and enlarged translation from the original Czech version deals with pre- and post-Islamic Iranian literature and also contains chapters on Tajik literature; with extensive bibliography.
- R. SCHWAB, *La renaissance orientale*, Paris 1950.
- C. A. STOREY, *Persian literature, a bio-bibliographical survey*, London 1927-1953.
- B. SPULER and L. FORRER, *Der Vordere Orient in islamischer Zeit*, Bern 1954.
- SIR ARNOLD T. WILSON, *A bibliography of Persia*, Oxford 1930.
- E. WINDISCH, *Geschichter der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, Strassburg 1917, 1920; of importance for the biographies of scholars of both Indian and Iranian such as ANQUETIL DU PERRON, BURNOUF, WESTERGAARD and others.

NOTE: This survey was written in 1957; additions were inserted in 1962. No literature published after 1962 has been incorporated.

REGISTER

In allen Registern sind Ξ und ϑ wie e, θ wie th, χ (= h, ch, kh) wie lateinisches x eingeordnet. Ein kurzer Strich vor dem Namen ersetzt den arabischen Artikel „al-“ [also: —Ahri = al-Ahri]. Die „Fachausdrücke“ deutsch und englisch geschriebener Beiträge sind getrennt. Diese Ausdrücke (auch in ihrer persischen Form) sind also gegebenenfalls in beiden Registern nachzusehen. Die Personen- und Ortsnamen sowie die Buchtitel aus allen Beiträgen sind hingegen in jeweils einem Register zusammengefasst. Dabei sind bei geographischen Namen sowie bei persischen Namen der Antike die deutschen Formen zugrundegelegt, also Ägypten, nicht Egypt, oder Kyros und Herodot, nicht Cyrus und Herodotus.

Das Register wurde zusammengestellt von Ursula STEIER.

a. Personennamen und Dynastien

(Moderne Verfasser in KAPITÄLCHEN)

- | | | |
|---|---|--|
| ABAEV, V. I. 4, 181 ⁴ | ‘Alā-i Tābrizī 146 | ‘Aṭṭār 144, 183, 188 ¹ |
| Abāliš 44 ³ | Alexander der Große 11, | ‘Aufī 118, 129, 141 |
| Abaqa 125 | 59, 83 | Aurangzēb 162 f. |
| ABAYEV, V. I. s. Abaev | ‘Alī Akbar Chitā’ī 164 | |
| ‘Abbās II. 148 | ‘Alī ibn Schihāb ad-Dīn 140 | BABINGER, F. 182 ⁴ |
| Abbasiden (Dyn.) 103 f. | ‘Alī Riżā Schirāzī 150 | Bābur 160, 162 |
| ‘Abbās Quly Agha 163 | ‘Alī Schir 142 | BACHOFEN VON ECHT, R. 183 ⁸ |
| ‘Abd al-Karīm 158 | ‘Alī Schirāzī 146 | Badā’ōnī 136, 161 |
| ‘Abd Allāh al-Māzandārānī | ‘Allāmī 162 | Bagaios 5 |
| 146, 146 ⁶ | Alp Arslan 110 | Bahā’ ad-dīn al-Baghdādī |
| ‘Abd Allāh Ibn ‘Omar 137 | ALTHEIM, F. 177 | 113, 146 |
| ‘Abd Allāh Marwārid 146 | Amīn Gulistānā 150 | Bahār 110 ¹ |
| ‘Abd Allāh Schūschṭānī 153 | AMIN-1 BUCHĀRĪ 156 ³ | Bahdra 78 |
| ‘Abd al-Karīm Buchārī 157 | Amīn Rāzī 142 | —Baidāvī 131 |
| ‘Abd ar-Raḥmān Chān 159 | Ammō 74 | —Baihaqī 107 f., 119, 124, |
| ‘Abd ar-Razzāq Beg 151 | ANDREAS, F. C. 11, 91 f., | 137 |
| ‘Abd ar-Razzāq as-Samar- | 169, 174 | BAILEY, H. W. 4, 25, 78-82, |
| qandī 133 | Angares 3 | 169 ¹ , 174 f., 177, 181 ⁴ , 185 |
| ‘ABD UL-GHAFŪR, M. 114 ¹ | ANQUETIL DU PERRON 171 f. | Bakrān, N. 115 |
| Abū ‘l-Faḏl Muḥammad 111 | —Anšārī 143 | —Bal‘amī 104-106, 114 f. |
| Abū ‘l-Ghāzī 157 | Aq Qojunlu (Dynastie) 139 | Bānākātī 128 |
| Abū Sa‘īd 125, 129 | Aqsarā’ī 125, 163 | Bārbad 55 |
| Achāmeniden 58, 101 ¹ , 171, | ARBERRY, A. J. 179 ⁴ , 182 ¹ , ³ , | BARBIER DE MEYNARD, C. A. |
| 177 | 183 | 181 |
| ADAM, A. 176 ¹ | Ardašīr 11, 60. | BAR HEBRAEUS, G. 124 ¹ |
| ADAMS, Sir THOMAS 182 | ARENDs, A. K. 107 ³ | BARR, K. 172, 176, 185 |
| Ādurbād ī Ēmēdān 44 | Aristoteles 36 | BARROS, J. DE 138, 138 ³ |
| Ādurbād ī Mahraspandān 52 | Arsakiden (Dyn.) 11, 58 | Bar Šabbā 95 |
| Ādurfarnbag ī Farroxzādān | Artaeus 2 | BARTHOLD, W. 157 ⁵ , 166, |
| 44 f., 52. | Artaxerxes I. 6 | 185 |
| Æxsærtæg 4 | Artaxerxes II. 6, 18-20 | BARTHOLOMAE, CHR. 9, 173, |
| Aflākī 144 | Artaxerxes III. 171 | 177 |
| Agathias 101 | ‘Asadī 141 | BARTHOUX, L. 170 |
| Agrippa 96 | Āsafchān 136 | Batradz 4 |
| Aḥmād Chān 162 | ASMUSSEN, J. P. 175 | BAUSANI, A. 103 ³ |
| —Ahri 139 | Aśoka 80 | BEAUSOBRE, I. DE 176 |
| Akbar 161, 178 | Astyages 3 | BEČKA, J. 144 ⁴ |

- BEDJAN, P. 96
 BELENICKIJ, A. M. 123¹
 BELL, G. 182
 BENVENISTE, E. 5 f., 87 f., 90, 171, 174, 185
 BERTHELS, A. E. 108³
 BERTHELS, E. E. 108³, 157³, 186, 186³, 188¹
 —Bērūnī 91, 102, 106
 BEUTLER, E. 183³
 BEVAN 182
 Bhaiṣajyaguru Vaiḍūryaprabhārāja (= Buddha) 88
 BIDEZ/CUMONT 171³
 Bilghrāmī 136, 142, 149
 —Birūnī s. Bērūnī
 BLEICHSTEINER, R. 4
 BLOCHET, E. 181³
 Bodhiruci 87
 BOLDYREV, A. N. 104¹
 BOPP, F. 172
 BOYCE, M. 2, 25, 173, 185
 BOYLE, J. A. 186
 BRAUN, H. 148³
 BROWNE, E. G. 106, 182
 BRUNSVIG, R. 106¹
 Buddha 79, 88, 90
 Buddha Śākyamuni 79
 Bujiden (Dynastie) 109
 —Bundārī 113
 BURNOUF, E. 171 f.
 Burzōē 54, 65

 CAMERON, G. G. 185
 CAMPION, J. 181³
 Chāfi Chān 162
 CHARDIN, J. 147, 171
 Chares von Mytilene 2
 CHÉZY, A. L. DE 181
 CHODŹKO, A. 181⁴
 Chōndāmīr 133 f.
 Choqandī, N. M. 157
 Chorsrau I. Anōscharwān s. Xosrau
 Chorsrau Abarqūhī 129
 Chorsrau Dihlawī 159, 162
 CHRISTENSEN, A. 10, 23, 25, 27, 172, 172¹, 177, 181⁴.
 Chūrschāh 148
 Chwārizm-Schāh 113, 115, 122, 128
 Clavijo, R. G. de 147
 CLEAVES, F. W. 145⁴
 COUTO, O. DE 138³
 CORBIN, H. 188
 COSTE, P. 169, 174
 CURZON, G. N. 187¹
 Cyrus s. Kyros

 Daniel 96

 Dānischmānd Chān s. Ni'māt Chān 162
 Darius 2, 5-9, 19, 58
 DARMESTER, J. 172, 181, 181⁴
 Daulātschāh 141
 Dāwānī 139⁵
 DE BODE, C.A. 169
 DEHÉRAIN, H. 180⁴
 Deiokes 2
 DE LA VALLÉE POUSSIN 90
 Della Valle, P. 147, 171
 Demetrios Phalereus 3
 Diakonov s. D'jakonov
 DIDEROT 179
 DIEU, LUDOVICUS DE 178
 DIEULAFOY, M. 169
 DIEZ, E. (VON) 170, 183
 DIHKHUDA, A. A. 181⁴
 Dihlawī 164
 —Dinavarī 102 f.
 Dinon 2 f.
 D'JAKONOV, I. M. 2, 186³
 DORN, B. 139⁴, 185
 Dorotheos von Sidon 36
 DOWSON 182
 DRESDEN, M. J. 80, 174³, 175
 Dschāhāngir 161
 Dschāhānschāh 117
 Dschahramī 164
 —Dschaihanī 115
 Dschāmī 141, 144
 Dschānī Kāschānī 151
 Dschuvainī 123-127, 186
 Dschūzdschānī 130 f.
 DUBEUX, L. 104¹
 DUCHESNE-GUILLEMIN, J., 173, 175³, 176 f.
 DUDA, H. W. 164¹, 186
 DUMÉZIL, G. 176
 DUNSTERVILLE, L. C. 187¹
 DYAKONOV, I. M. s. D'jakonov

 EDWARDS, E. 184
 Eghbals. Iqbāl
 ELLIOT 182
 ELWELL-SUTTON, L. P. 188
 Ēmēd i Ašawahištān 44³, 46
 ERDMANN, K. 170
 ERPENIUS, Th. 179
 ETHÉ, H. 166, 173, 182³, 184
 Evagrius 97
 Ezra 2, 5

 Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār 144
 Fachr al-Mulk 118
 Farroxmard i Wahrām 62
 Faṭḥ 'Alī Chān Šabā 151

 Faṭḥ Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad 140
 Fātimiden (Dyn.) 108
 Faṣl Allāh 139
 Firdōsī (Firdausī) 60, 90, 101, 104-106, 109, 114, 154, 159⁵, 181³, 184, 186
 Firischṭā 161
 FISCHER, W. J. 178³
 FITZGERALD, E. 182
 FLANDIN, E. 169, 174
 FOUCHER, A. 170
 Franz Xaver 178
 FREIMANN, A. A. 174 f., 181⁴, 185
 FRYE, R. N. 111¹, 115¹
 FÜCK, W. 105³
 FURŪGHĪ, M. A. 152, 188¹

 GABRIEL, A. 147³, 187
 Gardēzi 107, 129
 GAUTHIOT, R. 87 f., 90, 174
 GEIGER, B. 185
 GEIGER, W. 173, 177, 181⁴
 GELDNER, K. F. 12, 172 f., 172³
 GENTIUS 179
 GERSHEVITCH, I. 169, 174, 185
 Ghaffārī 148
 Ghaznaviden (Dyn.) 107, 109, 122, 129, 159
 —Ghazzālī 154
 GHILAIN, A. 174
 GHIRSHMAN, R. 170, 170³
 Ghōriden (Dyn.) 113, 118, 130
 GIBB, (Sir) HAMILTON A. R. 106⁵
 GODARD, A. 170
 GOLDZIEHER, I. 106⁵, 184
 GOLIUS, J. 179
 GRAVIUS, J. 179
 GRAY, B. 170
 GREAVES, J. s. Gravius, J.
 GRJAZNEVIČ, P. A. 104¹
 GRÜNWEDEL, A. 173
 Gurgānī 57
 GROTEFEND, G. F. 171
 GUTSCHMID, A. VON 177

 HACKIN, J. 170
 —, R. 170
 HADANK, K. 181⁴
 Hāfiẓ 179 f., 179⁴
 Hāfiẓ-i Abrū 131 f., 134
 HAGEN, F. H. VON DER 172
 Haidar Dughlāt 158
 Haidar Rāzi 149
 HAIM, S. 181⁴

- Hamd Allāh Mostaufi 128 f.
HAMMER-PURGSTALL, J. VON 182^a, 183 f.
HANSEN, O. 86, 96, 174
Ḥasan Beg Rūmlū 148
Hātifi, 180
HAUG, M. 172
Hekataios 10
HENNING, H. 176
HENNING, W. B. 10, 27, 175 f., 185
Hermes 36
Herodot 1-5, 9 f., 27, 171
HERZFELD, E. 170, 174, 176
Hidājāt 142
HIKMAT, A. A. 188¹
HINZ, W. 147, 177, 186
HORN, P. 173, 181⁴, 184
HOERNLE 79
HOSHANG 173
Hüan-tsang 82
HUART, Cl. 181⁴
Humājūn 160
HUMBACH, H. 176
HUMBERT, P. 105³
Ḥusain 133 f.
Ḥusain Hamadani 152
—Ḥusaini 113
Ḥusaini Qazvini 130
HYDE, TH. 171
- Ibn al-Balchī 111, 115 f.
Ibn al-Muqaffa^c 60¹⁰, 65, 103
Ibn an-Nadīm 60, 64 f., 69
Ibn Bībī 163, 186
Ibn Chaldūn 120
Ibn Challikān 143
Ibn Hischām 150
Ibn Isfandijār 60¹¹, 138
Ibn Sa'd 143
Ibn Sinā 116
Ibrāhīm Sulṭān 132
Ichtijār al-Ḥusaini 140
Idris Bidlist 164
—Iḍrisī 111
Ilchane 124-126, 145.
‘Imād ad-dīn Iṣfahānī 112 f.
Iqbāl, ‘Abbās 152
Iqbal, M. 183
Iṣfahānī s. ‘Imād ad-Dīn Iṣfahānī
Isfizārī 137
IṣILTAN, F. 125^a
Iskandār Munschī 135³, 148
I‘timād ad-Daulā 151
IVANOV, P. P. 157⁹
- JACKSON 173^a
JAHN, K. 186
Jāmāsp 49
- Jazdagird II. 93
Jazdagird III. 60, 102
JENSEN, H. 181⁴
Johanān Dailōmayā 96
JONES, Sir WILLIAM 178
JULDAŠEV, M. Ju. 157⁸
JUSTI, F. 172 f., 177, 184
Jūsuf Chāṣṣ Ḥādschib 118
Juwānjam 41, 62¹
- Kadusioi 2
Kaikāvūs ibn Iskandar ibn Qābūs 117
Kama Asa von Cambay 46
Kämpfer, E. 147
Kaniška 77
Kāschānī 112
Kasrawī Tābrizī 152
—Kātib al-Dschuwainī 113
Kavi 10
Kayaniden (Dyn.) 56, 58
KAZEM-BEK, M. A. 185
KÄZIM, M. 186
KAZVINI, M. 150³ (s. auch Qazvini)
KENNEDY, E. 179³
KENT, R. G. 171, 185
Kirmānī, Nāṣir ad-Dīn Mon-schi 138, 138⁴
Kirmānī, Nāzīm al-Islām 152
KLEUKER, J. L. 171
KONOW, S. 77-82, 175
KOWALSKI, T. 103¹, 105³, 181⁸
KRYMSKIJ, A. E. 166
Ktesias 2 f., 10
KUHN, E. 173
Kuṇāla 80
Kuṣāna (Kuschan) 77
Kyaxares 3
Kytos (der Große) 3, 5 f., 10, 60, 171
- LALOU, M. 81
LAMBTON, A. K. S. 181⁴, 189¹
LANGLÈS, L. M. 130
LASSEN, CHR. 171
LAYARD, H. C. 169
LE CLERK 96
LE COQ, A. VON, 173, 181⁴
LENCZOWSKI, G. 187¹
LENTZ, W. 86-88, 96, 144², 152⁹, 174, 185, 187¹
LESCOT, R. 181⁴
LE STRANGE, G. 182
LEUMANN, E. 77-79, 175
Lisān as-Saltānā 153
LOCKHART, L. 186
LOFTUS, W. K. 169
LOMMEL, H. 176
- LÜDERS, H. 77
LUMSDEN, M. 181⁸
Luqmān 164
- Māfarruchī 114
Mahdī Chān Āstārābādī 150, 180
Mahmūd al-Ḥusaini 159
Mahmūd ibn Welī 157
Mahmūd ibn ‘Abd Allāh 139
Mahmūd von Ghazna 105, 112, 159, 159⁸, 161
MALCOLM, J. 187
Mālikschāh 110, 117
Mani 69-72, 75
MANN, O. 181⁴
Manoharā 80
Manuščihr 42 f., 61
Mār Abbā 92 f.
Mar‘aschī 139
Marco Polo 147
Mardānfarrox I Ōhrmazd-dādān 46 f.
MARQUART, J. [seit 1922: MARKWART] 107¹, 177
MASSÉ, H. 179³, 188¹
Mas‘ūd von Ghazna 107
MATSUNAMI, S. 85 f.
MECQUENEM, R. DE 170
MEHNERT, K. 158⁸
MEILLET, A. 9, 171, 174³
MEIER, F. 144³
MENASCE, J. DE 177
MENINSKI, F. 179
MIKLUCHO-MACLAY, N. D. 150³
MILARASPA 81⁸
MILES, G. 96
MILLER, V. V. = W. 173, 181⁴
MILLSPAUGH, A. C. 187¹
MINORSKY, V. 115, 115¹, 124¹, 145⁴, 147, 152⁴, 186, 186¹, ²
Mīrchōnd 133 f.
Moḥammād Jūsuf Vālih 149
Moḥammād Kāzīm 150
MOHL, J. 181, 181⁸
Mo‘īn, M. 181⁴
MORGAN, J. DE 169
MORGENSTIERNE, G. 175³, 181⁴, 185
MORIER, J. 174
MORLEY, W. H. 107³
Mubārakschāh 114
Muḥammad 104, 133
Muḥammad II. 115, 128
Muḥammad ibn Hindūschāh 146⁴
Mu‘īn al-Fuqarā³ 143

- MÜLLER, F. W. K. 86-88, 93 f., 96, 98, 173
 Mu'nis 157
 MUNSCHI, M. J. 156^a
- Nādir 150, 180
 NAFĪSĪ, S. 188¹
 Nāmī 150, 162
 Nanaros 2
 NANJIO, B. 85
 Narschachī 111
 Nasafi 111
 Nāsir ad-Dīn 151
 Našir ad-Dīn Ṭūsī 139
 Nāšir-i Chosrau 108, 108³
 Nāvā'i s. 'Alī Schīr
 NAZIM, M. 107¹
 Nebukadnezar 96
 Neriosangh 172
 NICHOLSON, R. A. 182, 182^a
 NIEBUHR, C. 171, 174
 NIEDERMAYER, O. VON 187¹
 NIKITINE, B. 181^a
 Nikostratos 96
 Ni'māt Allāh 158
 Ni'māt Chān 162
 Nizām ad-Dīn Aḥmād 160
 Nizām al-Mulk 117 f.
 Nizāmī 114, 154
 Nizāmī (-ji) 'Arūzī 118, 141
 NÖLDEKE, TH. 103¹, 105^a, 173, 177, 182-184, 184¹
 Nūr Allāh Schüschtarī 145
 NYBERG, H. S. 23, 176 f.
- Odatīs 2
 ŌHARA, K. 86
 ŌHASHI, K. 83
 Ōldschāitū 125
 Olearius, A. 147, 179
 Omajjaden (Dyn.) 119
 Onesikritos 8
 ORANSKY, I. M. 175^{a, b}
 Oroites 5
 Ōsnar der Weise 52
 Ōtemisch Hāddschī 157
 OUSELEY, Sir GORE 169, 182^a
 —, WILLIAM, 169, 174
- PAGLIARO, A. 103^a
 PAIRFORCE 187¹
 PALMER, E. H. 182
 PANTUSOV, N. N. 157
 PAPER, H. 171^a
 Parsondes 2
 PAVET DE COURTEILLE, A. 181
 PELLIOU, P. 79, 87, 173 f.
 PENZL, H. 181^a
 PÉTIS DE LA CROIX 179
- PETRUŠEVSKIJ, I. P. 123¹, 137^a, 186^a
 PHILLOTT, D. C. 181^a
 PIGULEVSKAJA, N. V. 186^a
 Pišdadier (Dyn.) 58
 PLATTS, J. T. 181^a
 Polyphem 4
 POPE, A. U. 170
 Prasenajit 88
 PRÁŠEK, J. V. 177
 PRITSAK, O. 143^a
 PRZYLUŚKI 80
 Ptolemäus 36
 PUECH, H.-C. 176^a
- Qāschānī 128
 QUATREMÈRE, E. 181
 QAZVINI, M. s. Ḥamd Allāh Mostaufī 128 f., 186, 188¹
 —Qommi 137
- Raḥmat-Allāh 157¹
 RANKING, G. S. A. 181^a
 Raschid ad-Dīn 125-134, 186
 RASK, R. 171 f.
 RAVERTY, H. G. 181^a
 Ravigupta 82
 —Rāwandī 113, 125
 RAWLINSON, H. C. 169, 174, 177
 REDARD, G. 169¹
 REICHELT, H. 28, 86-88, 90, 173 f.
 REISKE, J. J. 178
 REMPIS, C. H. 130^a
 RENAN, E. 103¹
 Riḍā QŪLĪ ḤĀN 182^a
 RIEU, C. 166, 182
 RITTER, H. 143¹, 144^{a, b}, 188¹
 Riḍā Schāh 152
 RÖHRBORN, K. M. 148^a
 ROEMER, H. R. 146^a, 147, 166, 186
 ROLAND 179
 ROMEIN, J. 178¹
 ROSEN, V. R. 185
 ROSS, E. D. 182 f.
 RÜCKER 96
 RÜCKERT, F. 184
 Rūdākī 76
 Rūmī 183
 Rustam 5, 59 f., 90
 RYPKA, J. 103^a, 186^a
- Saadi s. Sa'dī
 SACHAU, E. 93, 95
 SACY, S. DE 175, 180 f., 181¹
 Sa'd 117
 Sa'dī 116, 141, 179^a
 Sa'd ibn Zāngī 149
- Šafaviden (Dyn.) 118, 147, 155
 SAHIB, D. 179
 Saifi 137
 SALEMANN, C. 173, 181^a, 185
 Sallāmi 106 f.
 Sam'ānī 143
 Samaniden, samanidisch (Dyn.) 104, 106, 115, 129
 Šāmī s. Schāmi
 Sām Mirzā 142
 Sandschar 118
 Sānī ad-Daulā 151
 SARRE, F. 170
 Sassaniden, sassanidisch (Dyn.) 101-103, 114, 119, 177, 180
 Satana 4
 ŠAWĀRIBĪ 166
 Šāyana 172
 SCHABINGER, K. E., Freiherr von Schowingen 118¹
 SCHAEDEER, H. H. 7, 183^a
 Schähruch 132 f.
 Schāmi 132, 132¹, 186
 Schams Buchārī 157
 Scharaf ad-Dīn 156
 Scharaf ad-Dīn 'Alī Jazdī 132
 Schārāf (ad-Dīn) Bidlisī 153
 SCHEFFER 183
 SCHLUMBERGER, D. 170
 SCHMIDT, C. 95
 SCHMIDT, E. F. 170
 Schudschā' al-Mulk 159
 SCHWAB, M. 188^a
 SCHWAB, R. 171^a
 SCHWARZ, P. 187
 Seldschuken (Dyn.) 106, 109 f., 112 f., 117 f., 122, 125
 Selīm I. 164
 Serapion Sidonita 96
 Sergius 101
 SHUKOVSKI, V. 181^a, 185
 SHUSTER, W. M. 187¹
 SILVA FIGUEROA, G. DE 171
 Simon Magus 96
 Siphir Kāschānī 151
 Šir 95
 Sirdon 4
 Sir Sajjid 162
 Smerdis 8
 SNOUCK HURGRONJE, C. 184
 SOCIN, A. 173, 181^a
 SOHRWEIDE, H. 148^a
 Soslan 3 f.
 SPIEGEL, F. 172, 177
 SPRENGLING, M. 174
 SPULER, B. 123¹, 156¹, 166, 186

- STEIN, Sir AUREL 82, 173
 STEINGASS, F. 181⁴
 STIEHL, R. 177
 STOLZE, F. 169
 STOREY, C. A. 166, 184³
 Strabo 8, 10
 Stryangaios 3
 Sudhana 80
 Sudschân Râi 161
 SYKES, P. 187
 SZNYCER, M. 170⁸
- Tabarî 102-106, 123, 133, 184
 Tabâtabâ'î 163
 Tâdsch as-Salmânî 133¹
 Tâhîr Marwazî 115
 Tâhîr Wahîd Qazvînî 148
 TAQIZADEH, S. H. 176¹, 185
 Tatnai 5
 Tattavî 136
 TAUER, F. 131³, 186, 186³
 TAVADIA, J. C. 177
 Tavernier, J. B. 147
 TAWUS, JACOB BEN JOSEPH 178
 TEIGNMOUTH, Lord 180¹
 Teixeira, P. 138, 138³
 Teukros 36
 TEMIR, A. 145⁴
 TERAMOTO 83
 —Tha'âlibî 101, 103
 Tharbô 97
 THOMAS 81
 Tîmûr 128, 132 f.
 TIESENHAUSEN, W., Frh. v. 158
 Tîhrânî 139
 TOGAN, A. Z. V. 106³, 114³, 175
 TOLSTOV, S. P. 106³, 108³, 170
 TRUMPF, E. 181⁴
 Tschingiz Chân 123
 Tschischtlî 158
 TURNER MACAN 181²
- ‘Ubaid Allâh Chân 140
 Udayana 78
 Ulugh Beg 179
 Uruzmağ 4
 —‘Utbi 106, 112, 129
 VAIL MOTTER, T. H. 187¹
 Valle, P. della s. Della Valle
 VANDEN BERGHE, L. 170⁴
 Vaşşâf 124-126, 131, 136
 Vetticus Valeus 36
 Vijaya Sambhava 77
 Vištâspa 9 f., 23, 25
 Vologeses 11
 VOLTAIRE, F. M. 179
 VREELAND, H. H. 188
 VULLERS, J. A. 181⁴
- Wahrâm Čöbîn 50, 60
 Wahrâm i Warčâwand 50
 WALDSCHMIDT, E. 174
 WARNER, L. 179
 Warrâq 108
 Wehšâbuhr 34, 48⁵
 WEISSBACH, F. H. 171, 173
 WELLER, F. 84 f., 174⁴
 WELLHAUSEN, J. 184
 WEST 172 f.
 WESTERGAARD, N. L. 172
 WIDENGREN, G. 176, 176¹,³
 WIET, G. 170
 WIKANDER, S. 176
 WILBER, O. N. 153¹, 170
 WILKINS, CH. 180
 WILLIAMS JACKSON, A. V. 173, 176
 WILSON, A. T. 188³
 Wirâz 48
 WOLFF, F. 173
 Wuzurgmîhr i Bôxtagân 52, 63
 Xæmic 4
 Xenophon 10
 Xerxes 6 f., 30
 Xosrau I. 34, 52, 60, 63-65, 116
 Xosrau II. 55, 60, 63
 Yaša 80
 Yazdâgird s. Jazdagird
 Yazdî 179 (s. auch Jazdî)
 YAZICI, T. 144¹
- Zâdspram 41 f.
 ZAEHNER, R. C. 177
 Zâkâ al-Mulk 152
 Zaratûstra, Zarathustra 9 f., 14-18, 22, 25, 49, 52, 171, 176 f.
 —, author of the Gâthas 11
 —, mythologization of Z. 23
 — speaks in the first person 11, 18
 Zardušt s. Zaratûstra
 Zarēr 56, 60
 Zariadres 2, 10, 59
 Zarinaia 3
 Zartuscht ibn Bahrâm 130
 Zopyrus 10
 Zoroaster s. Zaratûstra
 ZOTENBERG, H. 104¹, 181

b. Geographische Bezeichnungen, Völker und Sprachen

- Abendland, christliches 125
 Afghanistan, afghanisch 109, 155¹, 159⁴, 170, 181⁴
 Ägypten 8, 130
 Ägyptische Übersetzung 6
 Akkadisch 6
 Alamût 124
 Alanen 1
 Alt-Indisch 175
 Alt-Persisch 2, 5 f., 30, 171, 175 (s. auch „*Old Persian epos, traditions*“ im Sachverzeichnis)
 Araber, arabisch 100-106, 101 f., 113 f., 119 f., 129, 163
 Aramäisch (Schreibung u. Schrift) 5 f., 30
 Ariamaspes 3
 Armenier, armenisch 101, 122, 175
 Aryana Vaējah, 1, 9-11, 19
 Aserbaidshanisch (Äzeri) 163
 Äthiopien 8
 Awadh (Oudh) 149
 Babylon 2, 36
 Bagdad 110
 Baltimore 81
 Beg(h)râm 170
 Behistun 6, 30
 Bengalen 149, 161, 180
 Berlin (Handschriften zu) 85-89, 185
 Bihâr 149
 Bosporianisches Reich 4
 Buchârâ 103, 111, 140, 156 f.
 Byzantinisch 101
 China, Chinesen, chinesisch 77¹, 82-87, 91³, 124-126, 164⁷, 176
 Chinesisch-Turkestan 84, 173
 Chîwa 157

- Choqand 157
 Chorāsān 107 f., 133, 137, 153
 Chotan, Chotaner, chotanisch 1, 5, 77 f., 77¹, 81, 83, 174 f.
 Chotansakisch 77 f., 82
 Chüzistān 98, 153
 Chwārizm, Chwārizmier, chwārizmisch 10, 106, 170, 174 f.

 Dehlī 159
 Dekkan 161
 Dschaunpūr 161

 Ekbatana 2
 Elamisch(e Sprache) 6, 30, 171
 Elvend 7

 Fārs 133, 153 v (s. auch Pars)
 Fatehpur 177

 Ghazna 159
 Griechenland 36, 53
 Gudschrāt 161
 Gundešābūr 37
 Gurgān 117

 Hāzārā (Volksstamm) 155¹
 Hamburg (Handschriften zu) 85
 Herāt 10
 Hertford 180

 Indien, Inder, indisch 8, 36 f., 65 f., 78, 85, 105, 109, 125, 130, 160
 Indo-iranische Grenzdialekte 181⁴
 Iran, Iraner, iranisch passim
 Iran, nord-östliches 32
 Iranische Dialekte 181⁴
 Innerasien 115
 Işfahān 114, 153
 Issedonen 3

 Japaner, japanisch 83
 Juden, jüdisch 125, 127¹

 Kābul 157
 Kairo 110
 Kalkutta 180, 182
 K'ang-kü 85
 Kāschān 153
 Kāschgar 157
 Kaschmīr 81, 158, 161

 Kaukasien, Kaukasus 1, 115
 Khotan s. Chotan 1
 Kirmān 133
 Kleinasien 113, 125
 Kopten, koptisch 176

 Leningrad (Handschriften in) 89
 London (Handschriften in) 79, 86 f., 89 f., 185
 Lop-nor 84
 Lydien 8

 Mālwa 161
 Marv 10
 Massageten 9
 Māzāndārān 117, 153
 Meder, medisch 1f.
 Mittelpersisch 31-76 (passim) 175
 Mongolei, Mongolen 101, 111, 113, 118, 120, 122-126, 129, 130, 133
 Multān 159, 161

 Naqš-i Rustam 6-8, 30, 174¹
 Nil 8
 Nisā 170
 Nīschāpūr 139
 Nordarisch 77

 Osseten, ossetisch 1, 3 f., 181⁴
 Ost-türkisch 132
 Özbeken, özbekisch 140, 155

 Pahlavi 32, 177
 Pamirgebirge 83
 Pāndschāb 1, 159
 Pāndschikānt 170, 170⁶
 Paris 87 (Handschriften in), 179, 185 (École des langues orientales vivantes)
 Pars 32, 42, 44 f., 48, 60, 63 (s. auch Persis und Fārs)
 Parther, parthisch, 32, 56 (singers), 71 (letter), 91, 175
 Paschtu 181⁴
 Peking 126
 Persepolis 2, 5, 7, 9, 169 f.
 Perser, Persien, persisch passim
 Persis 8, 19 (s. auch Pars)

 Qarašahr 73
 Qomm 153

 Rotes Meer 8
 Russisch 163

 Saken, sakisch; Saka 1 f., 8, 77, 91, 175
 Samarqand 83
 Sanskrit 78, 84
 Sar-Mašhad 174¹
 Sarmaten 1
 Sarmatisch-Alanische Stämme 4
 Sauromaten 1
 Schirāz 124
 Seistan s. Sistān
 Seleukia und Ktesiphon 96
 Semirečiye 92¹
 Sind 161
 Sinkiang 83 f.
 Sistān 10, 63
 Skythen, skythisch 1, 3, 175
 Sogdiane, Sogd(i)er, sogdisch 5, 83-85, 88, 91, 94-99
 St. Petersburg 180
 Suez 7
 Susa 2, 7 f.
 Syrisch 94, 97-99, 101, 175

 Tābriz 153
 Talas 92¹
 Tarimbecken 84
 Tausend—Buddha—Höhlen 84
 Tibetisch 80-82
 T'ien-schan nan lu-'weg 84
 Tigris 98
 Transoxanien 123
 Tsch'ang-an 84
 Tumšūq 1
 Tun-huang 78, 84
 Turfan 67, 93, 173
 Türkei 154
 Türken, türkisch 106, 108, 113⁴, 114 (s. auch Ost-Türken)
 Turkestan 84, 164⁷
 Tūs 141

 Uiguren, uigurisch 176

 Varāvīn 117

 Weh-andyök - šābuhr 37
 Wien, Orientalische Akademie in 179

 Xvārizm 10

 Yaynābtal 83

 Zentralasien 1
 Zweistromland 109

c¹. Fachausdrücke (auch Religionen) *deutsch*

- Adab-Literatur 119
 Adel 114
 Alphabet 85, 100
 Altan Debter 126
 Altes Testament 94, 97
 Anekdoten 148
 apokryphe Petrusakten 95
 Archiv 126, 153, 157
 Arzt (Biographien) 129
 Assassinen 124
 Astrologisches 89
 avidyā 79
 Azhar 110

 Behistün—Inscription 101
 Bewässerung 137
 Bibel 97
 Biographien, biographische
 Sammelwerke 141-145,
 152, 157
 Bodenschätze 129
 Bodhisattva 88
 Buddhahild 79
 Buddhismus 77-99 passim

 Canones s. Kanones
 Chalif, Chalifat 104, 107, 120,
 149
 Chrestomathie 157
 Christentum 93
 christliche Literatur 91-99,
 91^a
 Chronik 119, 148

 Dēv 90
 dharmakāya 79
 Dhuta-Gesetz 87
 Dichter, Dichtung, Dicht-
 kunst 104, 129, 142, 144 f.
 didaktische Poesie 116
 Dihkān 102
 Dīn ilāhi 135
 Diplomaten-sprache 163
 Diwan 146
 Dokumente 82

 Epos 104 f.
 Erdkunde, erdkundlich s. Geo-
 graphie
 Erinnerungen 156, 160
 Erzählkunst 89
 Erzählungsstoffe 89
 Ethik 140

 Finanz 140
 Formelbuch 145 f.
 Fürstenspiegel 116, 118, 135,
 139

 Gau, Gaugeschichten 136 f.,
 153
 Gebete 94
 Geheime Geschichte 126
 Geistesleben 135
 Geographie, geographisch
 129, 131, 133, 149, 151, 158,
 161
 Gesandte 145
 Geschichtsschreibung, -Deu-
 tung, -Bild 102 f.
 Gesetzblätter 153
 Grab 143

 Ḥadīth-Wissenschaft 101
 Handel 129
 Handschriften 77-79, 85,
 91 f., 95, 99, 155
 Handstellungen 90
 Handwerk 137, 137^a
 Heilige, Heiligenviten 98,
 111, 143 f., 149
 Heldensage 115
 Herrscher 145
 historischer Inhalt 98
 historische Werke 82
 Homilien 94, 96

 Idealbegriffe 79
 Imām 144
 Inschā-Schriften, I.-Werke
 146
 Iranisierung 110, 114
 Islam, islamisch 105-130 pas-
 sim, 160
 Ismailiten, ismailitisch 108-
 110.

 Jazdagirdische Ära 102

 Kalender 108
 Kanones 93, 98
 Kanzlei(en) 101
 Kanzlei-Schrifttum 146
 Kārdēr-Inscription 101
 Kaufmann 164⁷
 Kirche 91, 91^a
 kirchengeschichtliches Werk
 98
 Kirchenpoesie 93
 Kloster 99
 Koran, koranische Vorschrif-
 ten 116
 Kreuzesauffindung 95
 Kriegszug 130
 Kritik 149, 151

 Kulturgeschichte 124, 138,
 141, 143
 Kunstgeschichte 137^a

 Landadel 104
 Landessprache 109
 Landwirtschaft 129
 Lebensbeschreibung 135,
 144
 Lebensregeln 116
 Lehrgedichte, Lehrtexte 80 f.
 Liebeslied 81
 Literatur, Literaturgeschichte
 135, 141
 Liturgie 93
 lyrische Dichtung 81

 Maler, Malerei 145, 159
 Martyrium 96
 Martyrologien (Martyrer-
 legenden) 94, 96 f., 149,
 Marzbān 102
 Maße 129
 medizinische Texte 89, 96
 medizinische Werke 82
 Medresse 109
 Memoiren 152
 Mēmra 94
 Minister 145
 Mission 77¹, 85, 91, 93, 109
 Moral, Morallehren 116, 125,
 140
 mudrā 90
 Mundart 155
 Münzen 129
 Mystik, Mystiker, mystisch
 105, 108 f.

 Naturforscher 145
 Nestorianer, nestorianisch
 91^a, 92, 99
 Neues Testament 94
 Nizāmija 110
 Nordstraße 84

 Offizier 145

 Paikuli-Inscription 101
 Papiergeld 127
 Parlamentsberichte 153
 Parsen 122
 Patriziat 137
 persische Tempel 91^a
 Philosophen 145
 Pilger 144
 Poesie 80

- poetische Quellen, p. Texte 88, 148
 Pothblätter 88
 Pothihandschriften 85
 Prakritdialekt 78
 Preisgedichte 159
 Provinzdarstellungen, Provinzgeschichte 136, 156
 Psalm 98
- Quellen, Quellenkritik 127, 146
- Recht 101
 Reisen, Reiseberichte 151, 151^a
 Reisende 144, 147
 Religion, religiöses Bekenntnis 129, 145
 Rhetorik 131, 134, 136
 Riḥlāt 135
- Schī'a, Schiiten, schiitisch 102, 106, 109 f., 122, 144 f., 149, 155 f., 155^a, 164
 Schönschreiber 145
 Schriftsprache 77
 Schu'ūbīja—Bewegung 106
- Sekte, sektiererisch 111, 120
 Selbstbiographie 142, 159
 siebenfacher Bodhi 79
 Siedlung 129
 Sippe 145
 soziales Verhalten 116
 Sozialgeschichte 138
 śraddhā 79
 Staatengeschichte 139
 Staatskanzlei 100
 Staatsschreiben 146⁷
 Staatsschriften 116
 Stadt 145, 153
 Stadtgeschichten 136
 Stadtpatriziat 123
 Stamm 145, 153
 Stammesgeschichte 139
 Steuer 129
 Sunniten, sunnitisch 110, 117, 122, 149
 śūnyatā 79
 Sūtra 78-80, 86, 88
- Taqīja 145
 Taqlid 131
 Tempel von Ta-ts'in 90^a
 Terminologie 84
 Theokratie 104, 120
- Theologie, Theologe 101 f., 110, 131, 143-145, 154
 Türkisierung 155
- Überlieferer 144
 Übersetzung 119
 Übersetzungsliteratur 77
 Umgangssprache 108
 Urkunden 120, 136, 145
- Verkehrswege 129
 Verwaltungshandbuch 119
 Verwaltungstradition 103
- Wein 116
 Weltgeschichte 131, 133, 135 f., 136^a, 149
 Wesir 135
 Wirtschaftsgeschichte 137¹, 138
- Zauberanweisungen 90
 Zehn Gebote 98
 Zeitgeschichte 152
 Zeitung 153
 Zoroastrismus, zoroastrisch, Zoroastrier 105, 108, 122, 130

c². Technical terms (incl. Religions) *in English*

- Ā(frīnakān) 13
 Ahura Mazdāh, god of the Iranians 6-10, 12, 15, 18 f., 22
 ahura miθra 20
 ahuric language 22
 Alexander-Romance 59
 allusions, autobiographical 16
 Ameša Spəntas, see Entities 12
 Anāhitā 6, 18, 21 f.
 andarz 45, 51-53
 Aog(əmadaēčā) 13, 26
 Apam Napāt 22
 Apaoša 22
 Archeology,—logical 169
 ariya 6
 Art 170
 Arya 1 (s. auch Aryāna)
 Aryāna 2
 Aryāna 1
 Aryāna Vaējah 10, 25
 Aši 21-23
 Aśoka inscription 2
 Aspects, see Entities 12
 auramazdāha^adugam 8
 Avesta cf. index of book-titles
- Avestan alphabet 34
 Avestan language 27
 Avestan Prophetic Tradition 49
 Avestan verse-lines 11
 Aži 22 f.
- Babylonian astronomical works 37
 Babylonian theories 38
 Behistun inscription 6 f., 30
 belles lettres 187
 bibliography 188
 Buddhism, Buddhist 175 f.
- calendar 19
 Canonical Works of the Manichaean 69-71
 Čim i Kustig 47
 Činvat bridge 16
 clay tablet 5 f.
 confessional 73
 cosmogonic myth 22
 court poets 26
 cuneiform inscription 6
 cuneiform script 5
- Cyropaedia 10
- daēnā- 15, 21
 daēvic parlance 22
 "Daiva" tablet 6
 dead, Pāzand liturgy for 26
 dead, Saka cult of 5
 Didactic Prose-Works 62-64
 divine interaction 23
 Drvāspā 21
 dualism 22
- Elamite language 30
 Entities 12 f., 15, 17, 30
 epic 56
 Epigraphy, -phical 171
 Fraxša 23
- falsehood 8 f., 15 f.
 Fatalism 53, 59
 Fraŋrasyan 23
 Fravašis 21 f.
- G(āh) 13
 Gandarawa 23
 Gathas, Gāthās cf. book-titles
 Gāthic dialect 12

- Gāōic language 24
 Geography, geographical 25, 177, 187
 Glossaries 64, 75 f. (Manichaean)
 god of love 2
 Greco-Roman system of measures 27
 Greek medicine 37
 Greek philosophy 42
 Greek writings known to the Sasanians 36
 Greek and Indian teachings 38
 grāhma(h)- 14 f.
- Haoma 21, 23
 —, pagan and zoroastrianized 25
 Haosravah 23
 H(ādxōt Nask) 13, 26
 heroic legends 26
 History, historical 25, 57-60, 177
 homilies 26
 Hymns (Manichaean) 73-75
 Hvōvas 23
 hypostases of Zoroāstrian notions 22
- Indian learned works traced in Middle Persian writings 36
 Indian medical theory in Sasanian works 37^a
 Indian fables 61
 Indian medicine 37
 Indo-Aryan 1
 Indo-European 1
 Indo-European poetic technique 17
 Indo-Iranian 1
 Indo-Iranian poetry 17
 Inscriptions, Old Persian 7, 171
 Introduction of Old Persian inscriptions 7
 Invasion, Arab 11
 invocations 26
 Iranian 1
 isosyllabic metric 17
- karde 21
 Kārnāmag I Ardašir 60
 kərəsāspa 23
 Kayanian cycle 10, 25
- Law-Books 61 f.
 learning of ancient Iran 41
 leather 5
- Leviticus 26
 litanies 13, 26
 literature of entertainment 24
 loan-translation 5
 lyrical 22
- Magi 3, 19, 27 f.
 main text of Old Persian inscriptions 8
 Manichaeans 72 (Church History), 173, 175 f.
 Manichaean texts 66-76
 Mantic Literature 49
 Manticism in Middle Persian Texts 48
 Manuscript Tradition 65 f.
 Mazdāh, see Ahura Mazdāh 22
 Median court poet 2
 Median epic narrative 2
 Median tale 10
 medicine 45
 metre 21
 metric 17
 Middle Iranian (language, prose) 71, 173
 Middle Persian prose 72
 Middle Persian verification 55, 73
 Minstrel-Poetry 55 f.
 Minstrels, Sasanian 25
 Miθra 6, 18-22
 miθra ahura 20
 miθra Yašt 21 f.
 monotheism 12
 mythical incidents in the Yašts 22
- Naotaras 23
 narrative poem 56
 Nart 4
 Nart Saga 3 f.
 nask(s) 34, 36, 45
 New-Persian Zoroastrian literature 47^b
 nixās 4
 Non-Didactic Poetry 55-57
 Ny(āyišn) 13
- Old Persian epos 10
 Old Persian traditions 32 (cf. also "Alt-Persisch")
 oral literature, oral-literary 1, 4
- pagan hymns 24
 Pahlavi commentaries 18 (Pahlavi, cf. Geographical terms)
- Pahlavi literature 23, 25
 Pahlavi manuscripts 172
 Pahlavi script 33¹
 Pahlavi texts 25
 Pahlavi translation 14, 171 f.
 painting 170
 papyrus 5
 parables 72 f.
 paraḍāta 23
 parchment 6
 Parsis, Parsism(us) 177
 paθman- 14
 Pāzand 47
 Pāzand liturgy for the dead 26
 Peroration of Old Persian inscriptions 7
 Persian loanword 5
 poem of narratives 3
 Political Treatises 60 f.
 practical manuals 64
 prayers 13, 26
 pre-Zoroāstrian divinities 23
 priestly schools 41
 Prophecy in Middle Persian Culture 49
 Prose Works of Entertainment 64 f.
- radan- 9 (cf. razan-)
 razan- 9 (cf. radan-) (cf. also Titles)
 religious lyric 17
 religious poets 26
 rhetorical parenthesis 17
 Rig Veda 24
 Rivāyāt 23
 romantic tale 2
- Saka cult of the dead 5
 Saka epic cycle 4
 Sanskrit translations of Pahlavi texts 47¹
 Sasanian astronomy 37
 Sasanian canon 12
 Sasanian Zoroastrian tradition 11
 Scytho-Sarmatian 3
 secular oral literature of entertainment 25
 secular poetry 24
 S(ih rōčak) 13
 speakers of the Avestan language 10
 Spells 51
 S(penta) M(ainyu) 16
 Sraoša 13, 15, 21 f.
 story-telling 65

- stress of intensity 21
stress metre 17
- text editions 188
Tištrya 20-22
traditional lore 41
tribute-bearer 9
truth 7, 15 f.
- Vayu 21
Vedic 17
Vərəθraϥna 20-22, 24
Vərəθraϥna, metamorphoses of 22
Visionary and Apocalyptic Texts 48-51
V(is)pr(at) 13
- vratyidiy 8
Vulgate of the Avesta 11 f.
- Wisdom Literature 51-55, 63
- xrafstra 27
X^varənah 21 f., 24
Xšaθra 4
- yama 24
Y(asna) 13
Yasna Haptañhāiti 13
Yašt, Yascht cf. Book-titles
Yima 15, 23 f., 27
Younger Avesta (chronology of ...) 12 f., 18 f., 20
- Younger Avestan language (translation into ...) 24
- Zand cf. book-titles
Zaraθuštra's dualism 15
Zaraθuštrian s. Zoroastrian
Zoroastrian 11
Zoroastrian Church, creed 11, 13, 20
— figures 22
Zaraθuštrianism see Zoroastrianism
Zoroastrianism, Zoroastrians 9, 11, 12, 18 f., 20, 171, 175, 177
Zoroastrian priests 23 f., 27
Zoroastrian texts 20

c³. Greek terms

- *Ἀριοι 1
βασιλικαὶ διφθέραι 10
- ἔργα θεῶν 26
Θεογονίαι 3, 19
- παράδεισος 6
φῆδοι

d. Buchtitel

(Titel aus islamischer Zeit: *kursiv*)

- ‘*Abbās-nāmā* (von Ṭāhir Waḥīd) 148
Abdīh ud saḥīgīh ī Sagistān 62
Abhidharma 86
Achlaq-i Humājūn (von Ich-tijār al-Ḥusainī) 140
Achlaq-i Nāsiri (von Našīr ad-Dīn Ṭūsī) 139
Achlaq-i Sulṭānī (von Faṭḥ Allāh) 140
Acta Petri cum Simone 95
Ādāb as-saltānāt vā ’l-vizārāt 117
Āfrinagān Artākfravaxš 34¹ (auf S. 35)
Aḥsan al-tavāriḥ (von Ḥasan Beg Rūmlū) 148
Ā’in-i Akbarī 162
Ajjām al-‘Arab 101
Akbar-nāmā (von ‘Allāmī) 162
Amoghapāśamantrahṛdayasūtra 87
Andarj-i Aoshnar-i Dānāk 52²
Andarz-nāmā (= *Qābūs-nāmā*) (von Kaikāvūs) 117
Angad Rōšnān 74
Aṅgulimālasūtra 87
- Antirrhetikos des Evagrius Pontikos 97
Anvār-i Suhailī 179
Aogmadaēča 47⁶
Aparimitāyuhṣūtra 79
Apophthegmata patrum 97
Apostolische Canones 98
Ārdahang 70
Ārdāy Wirāz Nāmag 48, 172
‘Arz-nāmā (von Dāwānī) 139⁵
Avesta 181
— *Awāmir al-‘Alā’ija fī ’l-umūr al-‘Alā’ija* (von Ibn Bībī) 163
Asokāvadāna 80
Ausgewählte Aussprüche eines Rabban Šem’on 97
Avadānas 80, 88
Avadāna von Nanda 80
Avalokiteśvara-Dhāraṇī 82
Avesta 11, 33-38, 33², 42, 45, 171-173, 176 (vgl. auch „Speakers of the Avestan language’’)
Ayādgār ī Jāmāspīg 50
Ayādgār ī Zarērān 56
- Babur-nāmā 162⁴
Bāhārīstān (von Dschāmī) 141
- Balauhar ud Būdāsaf 65, 76
Baršabbā-Fragmente 95
Beschreibung der Feldzüge Süleimans II. (= *Histoire de la campagne du Sultan S.*) 164, 165⁶
Bhadrakalpikāsūtra 79
Bhaiṣajyaguruvaīdūryaprabhātāthāgatasūtra 87
Biographie des Imāms ‘Alī ibn Muṣā ar-Riḏā (von Ibn Bābawaih) 144
Book of Enoch (manichäisch) 72
Book of the Giants 69
Book of Secrets 69
Brahmajālasūtra 88
Buddhadhyānasamādhisāgarasūtra 84-86
Bundahišn 40, 44, 172
Burhān-i Qāṭi’ 181⁴
Būstān (von Sa’dī) 141
- Canones des „Ebedyesu’’ 98
Christianisierungslegende von Merw 95
Chulāṣat al-achbār fī bajān aḥwāl al-aḥjār (von Chōndāmīr) 134
Chulāṣat al-tavāriḥ (von Sūdšān Rāī) 161, 162¹

- Chuld-i barin* (von Moḥammad Jūsuf Vālih) 149
Chvādhāt-nāmagh 57, 58^a, 59 f., 101.
 Čidag andarz i pōryōstkešān 52^b
 Corpus Inscriptionum Iranicarum 174
- Dādistan i dēnīg 43, 46 (Pahlavi Rivāyat)
 Dādistan i Mēnōg i Xrad 54
 Daniel-Fragment 96
Dārbānd-nāmā 163, 163^a
Dāstān-i Masīḥ 177
Dāstān-i Pedro 177
Dastūr al-Kātib fī taʿjīn al-marātib (von Hindūschāh) 146, 146^a
Davrā-ji muchtašar-i Taʿrich-i Irān (von Furūghī) 152^a
 Dēnkard, Dēnkart 11, 43 f., 46, 52
Denkwürdigkeiten des Schāhs ʿAḩmāsp I. 148
Dhachīrat al-Mulūk (von ʿAlī b. Schihāb ad-Dīn) 140
Dhail-i Dschāmiʿ al-tawāriḩ (von ḩāfiḩ-i Abrū) 131^a
 Dhammapada 78
 Dhāraṇī 81, 90
 Dhutāṅgas 87
 Dhuta-Text 87
 Dhyāna-Text 85
 Dirghanakhasūtra 84, 87
Divān-i Sams-i Tabriz 183
 Draxt i asūrīg 55
Dschām-i Dscham (von Sir Sajjid Aḩmād Chān) 162
Dschāmiʿ al-ḩisāb (aus Konya) 145^a
Dschāmiʿ al-tavāriḩ (von Rasḩīd ad-Dīn) 128, 131
Dschawāmiʿ al-ḩikājat (von ʿAufī) 141, 141^a
Dschihān-nāmā (von Bakrān) 115
Durrā-i Nādirā (von Mahdī Chān Āstārābādī) 150
Dustūr al-wuzarāʿ (von Chōndāmīr) 135
- Elementa lingua persicae 179
 Epistles (manichaeen) 69
 Epistles of Mānūschīḩar 42^a
 Ermahnung zu christlicher Geduld 96
 Evangelion 69
- Farhang-i ǧuǧrāfiā-yi Irān* 187
Fārs-nāmā (von Ibn al-Balchī) 111, 116
Fihrist (von Ibn an-Nadīm) 150
Firdaus al-Iqbāl (von Muʿnis) 157
 Frahang i oīm-ēwag 64
 Frahang i pahlawīg 64
 Fundgruben des Orients 183 f.
Futūr zamān aš-šudūr wa šudūr zamān al-futūr (von Kāschānī) 112^a
- Gāḩās, Gathas 9, 13, 17, 23, 176
Geheim Geschichte der Mongolen 101, 126
Geschenk aus der Seldschukengeschichte (Das G.) (von ḩusainī) 113^b
 Geschichte vom Landmann und vom Fischer 89
Geschichte von Tabaristan, Rujan und Masanderan (von Marʿasḩī, hrsg. von B. Dorn) 139, 139^a
 Gespräch zwischen Meister und Schüler über Noah und Maria Magdalena 98
 Gōwišn īǧ grīw rošn 74
 Gōwišn īǧ grīw zīndag 74
Gulistan (von Saʿdī) 141, 179
Gulistan-i Irām (von ʿAbbās Qulī Agha) 163
Gulshan-i Ibrāḩīmī (von Firischṩā) 161
 Guzastag Abālīš 44^a
 Gyān wifrās 72
- ḩabīb as-sijar* (von Chōndāmīr) 135
ḩadīqat al-aqālīm (von Bilghrāmī) 136, 148
ḩāḩṩ Iqlīm (von Amīn Rāzī) 142
Häschṩ Bihischṩ (von Idris Bidlist) 164
 Haurvatāt et Ameretāt 181
 Hazār Afsān 65
 Hērbadistān 39
 Hirt des Hermas (Shepherd of Hermas) (manichäisch) 72
Histoire des Conquêtes de Tamerlan (von Schāmī) 132^a
Histoire des Seldjoucides de l'Iraq (von -Bundārī) 113^a
- History of India as told by its own historians 182
 Hōm Yašt, Sanskrit Version of 34^a
ḩudūd al-ʿālam (hrsg. v. Minorsky) 41, 115, 129
ḩumājūn-nāmā (von Chōndāmīr) 135
Hunkār-nāmā (von Maʿālī) 164
ḩusain-Schāḩī (von Tschischṩī) 158 f.
 Huwīdagmān 74
 Hymnenanfänge 98
- Jāmāsp Nāmāg 50
 Jāṩaka(s) 80, 88
 Jāṩakastava 80, 175
 Jīvapakustaka 82
 Jñānolka-Dhāraṇī 82
 Johanan Dailōmayā 97
- Kallīg ud Dimnag 65
 Kārnāmāg i Ardašīr 32
 Kawān 69
 Kephalaia (Manichaeen) 70
Kitāb al-Ansāb (von —Samʿānī) 143
Kitāb-i Mollā-zādā (von Muʿīn al-Fuqahāʿ) 143
Kitāb nuṣrat al-fatra wa-ʿusrat al-fitra (von Iṣfahānī) 113^a
- Lailā wā Maǧnūn* 180
 Laṅkāvatārasūtra 87
Laṩāʿif-nāmā (von Nāwāʿī) 142
 Légende de l'Empereur Ačoka 80
 Lehrgedicht des Buddhismus 78
 Letter of Tansar 54, 60 f., 65
Livre de Zoroastre (von Zartuschṩ) 130^a
 Li-yul-gyi-lo-rgyus 77
Lubāb al-Albāb (von —ʿAufī) 141
Lubb al-tavāriḩ (von Qazvīnī) 135, 135^a
Lughat-i Furs (von Asadī) 141
 Lughat-nāma 181^a
- Maʿāšir al-Mulūk* (von Chōndāmīr) 135
Maʿāšir-i Sulṩānījā (von ʿAbd ar-Razzāq Beg) 151
Machzān-i Afǧhānistān (von Niʿmāt Allāh) 158
 Mādiyān i Hazār Dādistan 61
 Mādiyān i Jōišṩ i Fryān 54

- Madschälis al-Mu'minin* (von Schüschtari) 145
Madschälis an-nafā'is (von Nāvā'i) 142
 Mahākaruṇapundarikasūtra 86
 Mahāpīrvānaparamasūtra 87
 Mahāpīrvānapasāstra 79
 Mahāpīrvānapasūtra 86
 Māh i Frawardin rōz i Hordad 63
 Maitreyasamiti 79
 Mağma'u'l-fusahā' 182^a
 Mal'fūzāt-i Timūri 132
 Manāqib al-'ārifin (von Aflākī) 144
 Märtyrerlegenden 96
 Martyrium des heiligen Miles 96
 Martyrium des heiligen Serapion Sidonita 96
 Marzbān-nāmā 117
Materialy po istorii Turkmen i Turkmenii 158^a
Materialy po istorii Uzbekskoj, Tadžikskoj i Turkmenskoj SSR 158^a
 Maṭla' as-Sa'dain (von 'Abd ar-Razzāq) 133, 133^a
 Maṭla'-i Schāms 151
 Maṭnavi-i ma'navi 183
 Mazārāt-i Buchārā (von Mu'īn al-Fuqahā') 143
 Mémoires sur diverses antiquités de la Perse 180
 Mēmrā des Mari Babai 97
 Mēnōg i Xrad 54
 Midolla delle istorie (von P. della Valle) 135, 135¹
Mudschmal at-tavārich-i ba'd Nādirija (von Amīn Gulistāni) 150, 150^a
Mudschmal at-tavārich 110
Muntachab al-lubāb (von Chāfi Chān) 162, 162^a
Muntachab at-tavārich (von Bada'oni) 161
Muqaddima (von Ibn Chaldūn) 120
Musāmarat al-Achbār (von Aqsarā'i) 125
Nādir-nāmā (von Moḥammad Kāzim) 150, 186
Nafahāt al-uns min ḥadārāt al-Quds (von Dschāmi) 144
 Nāmāgīha i Manuščīhr 42
 nāmāg-nibēsišnīh 64
 Naqš-i Rustam siehe geographisches Verzeichnis
Naṣā'ih-i Niṣām al-Mulk 118
Nāsich at-tavārich (von Sipihr Kāschāni) 151
 nigēz i wēhdēn 44
 N(īrangistān), Nirangistān 13, 26 f., 34^a (auf S. 35), 36, 39
 Niyān i zindagān 69
Niṣām at-tavārich (von —Baidāvi) 131^a
Nuqat al-Kāf (von Dschāni Kāschāni) 151, 151^a
Nusach (von Ghaffāri) 148
Nuzhat al-Qulūb (von Qazvinī) 129
 Nyaishes (Zoroastrian Litanies) 34^a
 Oratio de humilitate des Abbas Jesaja 97
 Ormazd Yašt, Pahlavi Text of 34¹
 Ormazd et Ahriman 181
 Pahlavi Yasna aud Visperad 34^a
 Pandnāmag i Zardušt 52
Pānd-nāmā-ji Luqmān-i Hākim 117
 Paymān i zan grifan 62
 Perikopenbuch, P.-sammlung 93 f.
 Pešittā 92
 Petrusakten 96
 Poeseos Asiaticae commentariorum libri sex 180
 Preislied auf die früheren Geburten des Buddha 80
 Preislied auf die 108 Namen des Avalokiteśvara 88
Qābūs-nāmā (von Kaikāvūs) 117 f.
 —*Qandija* (von —Idrīs u. Nasafi) 111
Qišaṣ al-anbijā' 149^a
 Qšūdagān Āfriwan 70
Qutadghu Bilig (von Jūsuf Chāṣṣ Ḥādschib) 118
Rāḥat aš-šudūr vā ājat as-surūr (von —Rawandī) 113, 113^a, 125
 Rāmagedicht 80
 Rauschtrank - Abwehr - Sūtra 87
Raušāt al-dschannāt fi auṣāf madīnat Herāt (von Isfizāri) 137
Raušāt aš-šafā (von Mīrchōnd) 133
Raušāt aš-šafā an-Nāširi (von Lalabaschy) 134
 Rāzān 69
Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjucides (von M. Th. Houtsma) 164¹
 Rīgveda [Rg-Veda] 172
Risālā-i fālākijā (von —Māzandarāni) 146, 146^a, 186
Risālā-ji sijāsijā (von Dschahramī) 164
 Rivāyat of Emēd i Ašawahištān 46 (s. auch Dādīstān)
 Rivāyat of Kama Asa of Cambay 46
 Riyāqū'l-'ārifin 182^a
 Rudimenta linguae Persicae 178
 Rustam-Fragmente 90
Sā'ādāt-nāmā (von 'Alā-i Tābrizi) 146
 Šābuhragān 70 f.
Sāfūr-nāmā (von Nāšir-i Chosrau) 108
Safinat al-aulijā' (von Dārā-Schukōh) 144
 Šāhnāma s. Schāhnāmā
 Šabristānīhā i Ērān 62
Sakīnat al-aulijā' (von Dārā-Schukōh) 144
 Saṃghāṭasūtra 79
 Šayist nē-šayist 39, 45, 177
Sbornik materialov otnosjaščichsja k istorii Zolotoj Ordy (von Tiesenhausen) 158^a
Schadscharat al-Atrāk (von Abū 'l-Ghāzī) 133¹, 157
Schāhanschāh-nāmā (mehrere) 128, 164
Schāhanschāh-nāmā (von Faṭḥ 'Alī Chān Šabā) 128, 151
Schāh-nāmā 10, 23, 25 f., 58 f., 90, 114, 181^a, 186
Schahrījārān-i gumnām (von Kasravī Tābrizi) 152
 Schājist s. Šayist
Schams al-Ḥusn (von —Sal-māni) 133¹
Schams as-sijāq (von 'Alī Schīrāzī) 146
Schārāf-nāmā (von 'Abd Al-lāh Marwārid) 146
Schārāf-nāmā (von Bidlisī) 153, 153^{1b}
 Sedasārā 82
Selim-nāmā (von Idrīs Bitlisī) 164
 Serapionlegende 97

- Siddhasāra (śāstra) 82
Sijar al-muta'achchirīn (von Ṭabāṭabā'i) 163
Sijāsāt-nāmā (von Nizām al-Mulk) 117 f.
 Simon-Fragment 95
Šimt al-ʿulā li 'l-hazrāt al-ʿuljā dār ta'rich-i Qarachūtā-ʿijjān-i Kirmān (von Kirmānī) 138, 138⁴
 Sindbād Nāmag 65
 Škand-Gumānig Wizār 46 f., 65, 177
 smgyh⁷ 69
 Sūdgar Nask 49
 Sudhana Avadāna 80
Sulūk al-Mulūk (von Faẓl b. Rūzbahān) 140
 Sumukha-Dhārānī 82
 Sūramgamasamādhisūtra 79
 Sūtra der Ursachen und Wirkungen 87
 Suvarṇabhāsa-sutra 79
 Suvarṇaprabhāsa 87
- Ṭabā'i al-ḥajawān* (von Ṭāhir Marwazī) 115
Ṭabaqāt-Literatur 143
Ṭabaqāt-i Akbarī (T-i Akbar-Šchāhā) (von Nizām ad-Dīn Aḥmād) 160 f.
Ṭabaqāt-i Nāsiri (von Dschūz-dschānī) 130, 130⁴
Ṭabaqāt aš-Šūfiya (von —An-sārī) 143
Tadhkirat al-auliā (von 'Aṭ-ṭār) 144
Tadhkirat al-Mulūk (hrsg. v. MINORSKY) 147, 186
Tadhkirat asch-schu'arā (von Daulātschāh) 141, 141⁸
Tadhkiratu'l-auliā 183
Tadhkkirā-i Schūschṭār (von 'Abd Allāh Schūschṭārī) 153¹⁰
Ṭahārat an-nafs (von Našīr ad-Dīn Ṭūsī) 139
 Taishō 86
Ta'rich-i Aḥmād (von 'Abd al-Karīm) 158
Ta'rich-i ʿālam-ārā-i ʿAbbāsī (von Iskāndār Munschī) 148
Ta'rich-i Alfī (von Badaʿōnī u. Aṣafchān) 135
Ta'rich-i Balch (von 'Abd Allāh b. 'Omar) 137
Ta'rich-i bīdārī-ji Irānījān (von Nāẓim Kirmānī) 151
- Ta'rich-i Dijārbakrija* (von Tihrānī) 139
Ta'rich-i Dost Sultān 157⁸
Ta'rich-i dschādīd (von Ḥu-sain Hamadānī) 152
Ta'rich-i dschahān-guschā 186
Ta'rich-i Firischṭā (von Firischṭā) 161
Ta'rich-i Giti guschā (von Nāmī) 150⁷
Ta'rich-i guzidā (von Qazvinī) 129, 129¹
Ta'rich-i Haidari (von Ḥaidar Rāzi) 149
Ta'rich-i Irān (von Furūghī) 152⁸
Ta'rich-i Mir Sajjid Scharif Rāqim (von Scharaf ad-Dīn) 156 f.
Ta'rich-i muṣaṣṣal-i Irān āx istilā-ji Mughūl tā i'lān-i māschrūṭijāt (von Iqbāl) 152
Ta'rich-i Mūluk-i Kurt (von Saifi) 137
Ta'rich-i muntaẓam-i Nāsiri (von Sānī ad-Daulā) 151, 151⁸
Ta'rich-i Nādiri 150
Ta'rich-i Qadschārijā (von Si-pihr Kāschānī) 151
Ta'rich-i Qom (von —Qom-mi) 137, 138¹
Ta'rich-i Raschīdī (von Ḥaidar Dughlāt) 158, 158⁸
Ta'rich Rūjān (von Aulijā² Allāh) 139
Ta'rich-i Schaich Uvais (von —Ahrī) 139, 139¹
Ta'rich-i Sind (von Nāmī) 162, 162⁷
Ta'rich-i Turkmānījā (von Maḥmūd b. 'Abd Allāh) 139
Ta'rich ar-rusul wa 'l-mulūk (von Ṭabarī) 103
Ta'rich-i Zāndījā (von 'Alī Rizā Schirāzi) 150, 150⁸
—Tawaṣṣul ilā 't-tarassul (von —Baghdādī) 146
 Testament of Ardašīr 60
Topographie der Stadt Schūsch-tār (von 'Abd Allāh Schūsch-tārī) (Tadhkirā-i Schūschṭār) 153
 töxm-ušmārišnīh hangardīg nibīg 42
 Treasure of Life 69
Tschāhār Māqālā (von Nizāmī 'Arūzi) 118, 141
Tschingiz-nāmā (von Ötemisch Ḥāddschi) 157
- Tuhfā-i Sāmi* (von Sām) 142
Tuhfat al-albāb (von Raḥmat Allāh) 157¹
Tuhfat al-Kirām (von Tat-tavi) 136
 Turfanpsalter 92 f.
 Tūti Nāmag 65
Tūzūkāt-i Ṭimūri 132
- 'Urāda fi 'l-hikājāt as-Saldschūqija (von —Ḥu-sainī) 113
- Vajracchedikā 84, 87
 Vajracchedikāsūtra 87
 V(endidād), Vendidād 13, 26 f., 36, 39 (Zand of), 41
 Vendidād, Pahlavi 34⁴
 Vessantarajātaka 88, 174
 Vidēvdāt 26 (sonst vgl. Vendi-dād)
 Vimalakīrtinirdeśasūtra 84, 86
 Vimalakīrtisūtra 79
- Wahman Yašt 49
 Wāmiq wa 'Adhrā 64
Wāgi'āt-i Ṭimūri 132
 West-östlicher Divan 183
 Wis u Rāmin 57
 Wizārišn i Čatrang 63
 Wizidagihā i Zādspram 41 f.
 Wizirkird i dēnig 46⁴
 Wuzargān Āfriwan 70
- Xosrau ud Rēdag 63
 Xwadag Nāmag s. Chvadaī Nāmā
 xwēškārīh i Rēdagān 64
- Yasna VIII und IX, Pahlavi Version of 34⁴ (vgl. auch auf S. 35), 172
 Yašt, Yāscht 3, 13, 20-23, 34⁴ (auf S. 35), 176
 —, mythical incidents 22
 —, stories inserted in the ... 23
- Zadig ou la Destinée 179
Zafar-nāmā (dem Ibn Sīna zugeschrieben) 116
 — (von Jazdī) 132, 132⁴
Zafar-nāmā (von Qazvinī) 128 f.
 — (von Schāmi) 132, 186
 Zand 35, 38-42, 44, 47, 171
 Zand i Khūrtak Avistāk 34⁴
 Zand i Wahman Yašt 49 f.