

Götz König

Die Erzählung
von Ṭahmuraš und Ğamšid

Edition des neupersischen Textes
in Pahlavi-Schrift (MU 29)
nebst zweier Parallelfassungen

2008

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

ISSN 0944-1271
ISBN 978-3-447-05694-6

Inhalt

Vorwort	VII
Einleitung	1
Die ʾahmuraš-Ġamšid-Erzählung	1
Zu den einzelnen Textfassungen	2
T(ext)1	2
T(ext)2a	4
T(ext)2b	4
Zum Verhältnis von T2a und T2b	5
T(ext)3	5
Das Verhältnis der Textfassungen zueinander	6
Die Texte	23
T1	23
T2a und T2b	50
T3	61
Anmerkungen zu T3	89
Zu einzelnen Motiven der ʾahmuraš-Ġamšid-Erzählung	95
Der Ritt auf dem Teufel	95
Das Motiv der hinterlistigen Frau	105
Der Tod des ʾahmuraš	108
Die Befreiung des ʾahmuraš aus dem Leib des Ahreman	109
Das Angebot der <i>mawājerīh</i>	118
Das Motiv der faulenden Hand	121
Anhang: Zu einigen sprachlichen Besonderheiten von T3	127
Diakritika	127
Verbindungswörter	130
Ezafe	130
ZYš/i-š	130
APš/u-š	132
<i>kū/kē/ka</i>	133
Prä- und Postpositionen	134
Die Postposition <i>rāy</i>	134
Präpositionen	135
Einfache Präpositionen	135
Doppelte Präpositionen	143

Neupersisches	146
<i>ēnak</i>	146
Neupersische Schreibungen, Lautungen, Bedeutungen, Konstruktionen	147
Zur Schreibung des Namens Tahmūraf	149
Dialektale Besonderheiten; Fehler	151
Kurzvokale	151
Einige andere Besonderheiten	151
Arabischer Wortschatz	153
Zum Verb	153
Glossar zu T3	155
Stellenindex	163
Abkürzungen	165
Allgemeine Abkürzungen	165
Siglen der Quellen	165
Periodica, Editionen und Standardwerke	166
Bibliographie	167

Vorwort

Der mittelpersischen Literatur der Zoroastrier war kein günstiges Geschick zuteil. Sind die Textzeugnisse der sasanidischen Zeit weitgehend verlorengegangen, so zeigt sich das (fast ausschließlich theologische) Schrifttum des 9.–11. Jahrhunderts vielfach kaum mehr als Exzerpt des Verschollenen. Wo es eine gewisse Eigenständigkeit aufweist, kann es nur selten etwa gegen die zeitgleiche philosophische Literatur arabisch schreibender Iraner bestehen. Vollends im Bereich der Dichtung hat das Wenige, das auf uns gekommen ist, wohl nur historischen Wert.

Dieser anachronistische Zug einer an der Hochkultur nicht länger teilhabenden Literatur verliert sich ebenfalls dort nicht, wo die Zoroastrier den Schritt zu neupersischer Sprache und Schrift vollziehen. Auch in dieser Periode, die uns seit dem 13. Jahrhundert greifbar wird, bleiben die Texte dem Gedanken bloßen Tradierens verhaftet. Ihre bedeutendste Neuerung, die Übernahme der quantitativen Metrik, geht über Ferdousi nirgends hinaus. Ohne jene Artistik der klassischen persischen Poesie und deren vom Arabischen her zugeführten Wortreichtum wirken die zoroastrischen Versdichtungen schon in ihrem Entstehen museal.

Für den Literaturhistoriker dürfen diese Mängel jedoch bisweilen außer Betracht bleiben. Was sich an der nachsasanischen zoroastrischen Literatur sehr klar studieren läßt, sind die Bewegungen (denn von Entwicklungen ist kaum zu sprechen) des Textgutes einer schwindenden Religionsgemeinschaft, die sich dem Fremden und Neuen grundsätzlich zu verweigern suchte und dann historisch verweigern mußte.

Die hier vorliegende Edition der bisher bekannt gewordenen Textzeugen der Erzählung von „Tahmuras und Ğamšid“ bildet ein Exemplum solcher Bewegungen. In den einzelnen Bestandteilen teilweise ältestem Erzählstoff entlehnt, scheint die Erzählung in Gänze doch ein erst spätes Erzeugnis zu sein. Neben einer schmucklosen Prosafassung steht eine ausufernde, ästhetisch freilich zweifelhafte Versifizierung. Ein weiterer Textzeuge, dem besondere Aufmerksamkeit zukommt, ist schließlich eine in Pahlavi-Schrift notierte Fassung der Erzählung, die eine späte Retranskription einer neupersischen Vorlage sein dürfte. Ungefähr eintausend Jahre nach dem Untergang der Sasaniden und der damit verbundenen privilegierten Stellung der Zoroastrier sucht in ihr ein persischer Literat, den Gang der Geschichte zu bannen und zu verkehren. Die grammatikalischen Fehler, die ihm dabei unterlaufen, werden zu Signa des Scheiterns einer ganzen Literaturtradition. Zu dem Zeitpunkt, da die europäische

Wissenschaft sich anschickte, die zoroastrische Literatur zu rekonstruieren, wird in dieser selbst die Wahrung der Tradition von der Fälschung ununterscheidbar.

Eine Freude ist es mir, an dieser Stelle all denen zu danken, die am Zustandekommen dieser Arbeit beteiligt waren. Zu besonderem Dank bin ich Frau Prof. MARIA MACUCH verpflichtet, die meine Arbeit nicht nur mit Interesse und Anregungen verfolgte, sondern auch die Aufnahme in die Reihe *Iranica* ermöglichte. Danken möchte ich sodann Dr. ALBERTO CANTERA und Prof. OCTOR SKJÆRVØ für ihre begleitenden Anmerkungen und Ermutigungen, Frau KATRIN GRÜNEPÜTT und Frau TATSIANA HARTING, die die Studie lektorierten, sowie schließlich Herrn CLAUDIUS NAUMANN, der für Layout und Anfertigung der Druckvorlage verantwortlich war.

Berlin, im März 2008

GÖTZ KÖNIG

Einleitung

Es wäre sehr wichtig zu wissen, wie viel davon alt, wie viel spätere Fabelei ist.
(WINDISCHMANN 1863, S. 202)

Die ʾahmuraš-Ġamšid-Erzählung

Die Erzählung von ʾahmuraš und Ġamšid ist in mehreren neupersischen Fassungen überliefert, von denen mir drei bzw. vier bekannt geworden sind. Diese Fassungen unterscheiden sich teilweise in der formalen Anlage (eine Fassung ist im Metrum des *šāhnāme* geschrieben, dem 11silbigen *babr-e motaqāreb*, die übrigen in Prosa) und in der Notation (T1–2b in neupersischer Schrift mit – teilweise quantitativ beachtlichen – Einsprengseln von Pāzand-Schreibungen, T3 ist in Pahlavi-Schrift notiert). Sie bilden Erzählvarianten ein- und derselben Sage, die uns folgendes berichtet:

Der Urkönig ʾahmuraš reitet auf dem von ihm gefangen genommenen Ahreman 30 Jahre um die Welt. Aufgrund einer Verführung der Frau des ʾahmuraš gelingt es jedoch dem Teufel, sich zu befreien und den König zu verschlingen. Ġam, der Bruder des ʾahmuraš, sucht nach dem Verschwundenen und wird durch den Engel Soruš über die Geschehnisse aufgeklärt. Um den toten Bruder aus dem Bauch des Ahreman zu befreien, rät ihm der Engel zu einer List: Er solle dem Teufel ein sodomitisches Angebot machen, im entscheidenden Moment aber mit der Hand in dessen Hintern greifen und den ʾahmuraš herausziehen. Durch diesen Befreiungsakt zieht sich Ġam jedoch ein schweres Lepraleiden an der Hand zu, das ihn zu einer Isolation in der Wüste zwingt. Seine Krankheit wird erst geheilt, als zufällig ein Rind über die erkrankte Hand harnt – woraus die Erzählung den Ursprung der purifizierenden Verwendung des heiligen Rindsurins ableitet.

Einzelne Erzählmotive sind in den verschiedenen Fassungen unterschiedlich stark ausgeprägt. So verharret etwa der metrische Text bei der Episode der Verführung der Frau und bringt dabei eine Rodomontade über die allgemeine Schlechtigkeit dieses Geschlechts, die in allen anderen Versionen fehlt. Der Text MU 29 hebt hingegen besonders das Moment der Heilkraft des Urins (*gōmēz*¹, *šāš*²) hervor, und die ganze Sage wird ausdrücklich nur zu dem Zwecke angeführt,

1 Zu *gōmēz* s. CHACHA 1936, S. 67–70, DHABHAR 1932, S. 297 (Stellenindex S. 644), BOYCE 2003, S. 120f., MODI 1937, S. 87ff. Zum Urin in den avestischen Texten s. SKJÆRVØ 2001, S. 360f., sowie SKJÆRVØ 2004.

2 Das Wort *šāš* (s. dazu S. 12) wird von CHACHA 1936, S. 69, N. 4, nicht unter den Synonymen von *gōmēz* aufgeführt.

der zoroastrischen Urinreinigung historische Beweiskraft zu verleihen, sie ist also deren Ätiologie.³ Da keine der Fassungen dieser zoroastrischen Einbettung entbehrt, läßt sich schwer sagen, ob eine alte Sage in diese Legitimationspflicht genommen wurde, oder aber, ob eine solche Sage erst aufgrund eines Legitimationsbedürfnisses (aus schon vorfindlichen Motiven) erfunden bzw. zusammengesetzt wurde. In ihrer formalen Anlage ist die Erzählung erstaunlich durchkomponiert. Sie besitzt eine Doppelstruktur:

- a) Tāhmuraš unterwirft den Teufel – der Teufel täuscht und tötet Tāhmuraš
- b) Ğam täuscht den Teufel – Ğam erkrankt an der Lepra (bedingt durch den Kontakt mit dem Teufel)

Die Erzählung beschreibt somit einen wechselhaften Prozeß der Superioritätsgewinnung zwischen guten und einem bösen Wesen. Beide Seiten bedienen sich dabei derselben Mittel, Täuschung und Unterwerfung.⁴ Die Lösung des Konflikts wird erst durch das Hinzutreten eines Dritten, außerhalb dieser Dialektik Stehenden bewirkt, im Fall von Ğams Erkrankung durch das Wunder des Rindsurins, welches derart als ein notwendiger Bestandteil der gesamten Erzählung erscheint.

Zu den einzelnen Textfassungen

T(ext)1

Die Tāhmuraš-Ğamšid-Erzählung ist der iranistischen Forschung allgemein bekannt seit SPIEGELS Textveröffentlichung im 2. Teil seiner *Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen* von 1860, S. 317–326, wovon der Autor auf S. 158f. eine Inhaltsangabe gibt. Es handelt sich dabei um 195 neupersische Verse (V im folgenden) im *bahr-e motaqāreb*, die den *Rivāyats* entstammen. SPIEGELS Text stimmt allerdings nicht mit UNVALAS *Dārāb Hormazyār's Rivāyat I* überein,⁵ welches nur 118 Verse bringt, wovon wiederum einige bei SPIEGEL fehlen (die Verse bei UNVALA entsprechen dem Pariser Suppl.Pers.46 327r 11–328v 16). SPIEGELS Text war Jahrzehnte später Grundlage von CHRISTENSENS fast vollständiger Übersetzung der Verserzählung in seinem Werk *Les Types du Premier Homme et du Premier Roi* von 1917 (S. 184–189). CHRISTENSEN fügt den *Rivāyat*-Text dabei

- 3 Dem Ğamšid, der hier im Zentrum der ätiologischen Sage steht, werden ja zahlreiche Einführungen zoroastrischer Feste und Bräuche zugeschrieben, in unserem Text etwa noch die Astōdāns (T1 V 159); zu diesen und den anderen Inventionen s. CHRISTENSEN 1934a, S. 65, 69, 86, 90, 92, 96f., 101, 103.
- 4 Kennlich bleibt der Gute lediglich dadurch, daß er aus der Anwendung schlechter Mittel nicht unbeschadet hervorgeht, eine Figur, die DUMEZIL bis in die indogermanische Zeit hat verfolgen wollen (s. u.).
- 5 UNVALA 1922, I, 311.15–315.3.