

Christensen



№ 6.4/101

УНИВ. БИБЛИОТЕКА
Р и Е № 340

Sitzung vom 6. Mai 1871.

Philosophisch-philologische Classe.

Herr M. Jos. Müller legte vor eine Abhandlung des
Herrn Dr. Hermann Ethé:

„Alexanders Zug zum Lebensquell im Land
der Finsterniss.“

Eine Episode aus Nizāms Jekendernāme, übersetzt, commentirt und
besondere seinem mystischen Inhalt nach genauer beleuchtet.

Es ist meine Absicht nicht, in der vorliegenden Arbeit neue
Untersuchungen über die Alexandersage im Allgemeinen oder
über ihre Entstehung und weitere Verbreitung durch den Orient
im Besonderen anzustellen. Spiegel in seiner Schrift: „Die
Alexandersage bei den Orientalen“, Görres im „Heldenbuch
von Iran“ (B. 2, 360—400) und Mohl in seiner Ausgabe
des „Schāhnāme“ haben so ziemlich alles, was sich darüber
sagen oder muthmassen lässt, zusammengetragen und beson-
ders die Fassung der Sage bei Firdāsi genauer erörtert.
Während dieser Dichter in allen übrigen Theilen seines
grossen Epos aus einheimischen Quellen schöpfen konnte,
vornehmlich aus dem Chodkināme, in welchem Nāschirwān
die altpersischen Traditionen, wie sie im Munde des Volkes
cursirten, gesammelt hatte, musste er bei der poetischen



Müller

Gestaltung der Alexandersage zum grössten Theile fremden Ueberlieferungen folgen, da die angestregten Bemühungen der Sassaniden, den Stand der Dinge, wie er vor der macedonischen Invasion gewesen, zu erneuern, in Persien selbst das Angedenken an Alexander fast ganz verwischt hatten. Und dass Firdûsi diess gethan, dass er vor Allem aus der ihm wahrscheinlich in einer arabischen Uebersetzung vorliegenden griechischen Sagen Geschichte des Callisthenes geschöpft, haben Mohl und noch mehr Görres durch schlagende Belege nachgewiesen. Ob daneben auch das Chodhiânâ noch den einen oder anderen Zug der Sage fixirt und dem Dichter überliefert, lässt sich freilich nicht genau bestimmen; — ganz deutlich aber zeigt sich, dass ein paar von Firdûsi verarbeitete Episoden nicht griechischen, sondern durchaus muhammedanischen Ursprungs sind, die wahrscheinlich der arabische Uebersetzer aus Nationalsagen seines Volkes hinzugefügt hat, wie es ja auch jetzt ziemlich allgemein angenommen wird, dass der gewöhnliche Beiname Alexanders Dulkarmân, der Zweigebürnte, in einer Verschmelzung des grossen Macedoniers mit einem sagenhaften Eroberer dieses Namens aus der arabischen Vorzeit seinen Grund hat (sfr. Abulf. hist. antisl. ed. Fleischer 76 ff.). Zu diesen speciell muslimischen Bestandtheilen der Sage gehört ausser dem Besuch Alexanders in der Ka'ba, seinen Thaten in Arabien u. a. m., vor Allem sein merkwürdiger, vielleicht eine dunkle Reminiscenz an die romantische Wallfahrt zum Jupiter Ammon in sich bergender Zug in's Land der Finsterniss zum Lebensquell.

Firdûsi hat denselben zum ersten Male dichterisch gestaltet und gefolgt hierin ist ihm der grosse Romantiker Nizâm (gest. nach Einigen 597 d. H., nach Anderen 602, nach einer dritten Version erst 606) in seinem „Iskendername“, dem letzten Theil der *پنج گنج* (5 Schâtâ) oder des *خمسه* (Fünfer). Im Allgemeinen lehnt er sich an seinen

Vorgänger Firdûsi an, auf den er auch einmal (cf. V. 82) durch *گوینده دیگر* (ein anderer Dichter) hinweist, aber ein neues und originelles Moment ist von ihm zuerst in diese Episode hineingetragen und mit dem tatsächlichen Verlauf der Handlung auf's Kunstvolste verwebt, ein Moment, das bisher noch von Keinem genauer in's Auge gefasst und erörtert ist, nämlich das der süfischen Speculation. Hammer („schöne Redek. Pers.“ S. 406) stellt es geradezu in Abrede, dass sich mystische Anklänge in Nizâm's Epen finden, wenn er sie auch seinem lyrischen Diwan nicht ganz abzusprechen vermag, und auch sonst gilt Nizâm überall als ein von dem Einfluss des morgenländischen Pantheismus noch freier Epiker. Darzulügen nun, wie durch die ganze Episode hindurch theils in deutlichen Aussprüchen, theils nur in leisen Andeutungen und in der Benutzung bestimmter süf. term. techn. die Hauptlehren des pers. Mysticismus klar und verständlich entwickelt sind, ist der Hauptzweck dieser Untersuchung, die den Text der auch in Spieg. Chr. pers. abgedruckten Episode nach der 1812 mit einer Auswahl aus den besten Commentatoren veranstalteten Calcuttaer Ausgabe (C) S. 90 ff. mit allen Varianten der von mir verglichenen Teher. Gesamtausgabe (T) des Fünfers sowie der 4 auf der hiesigen Hof- und Staatsbibliothek befindlichen Handschriften des Iskenders. (C. pers. 21, 22, 23 und 26), eine wortgetreue metrische Uebersetzung, einen sprachlichen und sachlichen Commentar, sowie eine Analyse des mystischen Inhaltes liefert. Es wird sich daraus deutlich ergeben, dass auch der Epiker Nizâm — wenigleich nur in bescheidenem Masse — süfische Ideen verwerthet und den mystischen Dichtern Persiens einzureihen ist, wie sich auch gleich im Anfang des Iskenders. mannichfache Belege dafür finden. Es ist das übrigens um so weniger anlässlich, als einerseits der Dichter des mystischen *حديقة الحقيقة*, Hukim Sanâi,

den man gewöhnlich an die Spitze der süßlichen Poeten Persiens stellt, bereits ein älterer Zeitgenosse Nizâmî war (über sein Todesjahr schwanken die Angaben zwischen 524, 45 und 46 d. H.), und andererseits auch schon vor diesem sich vielfach mystische Ideen geltend machen. So hat Schack mit Recht darauf hingewiesen, dass selbst Firdûsi bereits gelegentlich dieser Theosophie verwandte Töne anschlägt, vor allem in der Erzählung von dem geheimnissvollen Verschwinden des Kai Chosru, der auf der Höhe seiner Macht so sehr von dem bedrückenden Gefühle der Vergänglichkeit alles Irdischen überwältigt wurde, dass er diese Welt zu verlassen und in die ewigen Heilsgärten jener unsichtbaren überzugehen beschloss, in Folge dessen er auf wunderbare Weise den Blicken seiner Begleiter entrückt wurde, ein Symbol jedenfalls für das völlige Aufgehen des Süß in Gott, den فنا, der ja das Hauptziel der persischen Mystiker ist. Ebenso ist der Dfwân des Dichters Mas'ûd b. Sa'd b. Selmân (gest. 525) nicht ohne mannichfache Anklänge an diese spirituelle Richtung, wofür z. B. folgender Vers aus einem seiner bei Dauletschâh (C. p. Mon. 1 fol. 16^b Z. 1 ff.) mitgetheilten Gedichte den Beweis liefert:

عزت جامع و قصب برمن | چون نرون شد خرد بکست کتون

„da die Herrlichkeit des Mönchskleides und Flötenrohres immer überwiegender bei mir geworden ist, hat sich mein Verstand nunmehr gemindert“, ein Gedanke, der ganz im Einklange mit einer der Hauptbedingungen des mystischen Lebens steht, der nämlich, den nüchternen Verstand von sich abzuthun und voll trunkenen Ekstase sich in das Meer der göttlichen Liebe zu stürzen.

Die Veranlassung nun zu dem Zuge Iskenders in das Land der Finsterniss zum Lebensquell ist bei Firdûsi und Nizâmî nicht gerade sehr verschieden. Nach Firdûsi (Schâh-

nâme ed. Mohl B. 5, 214 ff.) kommt Iskender, nachdem er die seltsame Stadt der Frauen هرزم, in der nur Weiber wohnen und kein Mann geduldet wird, passirt hat, zu streitbaren Männern mit rothen Haaren und blassen Gesichtern, und als er diese fragt, ob sie ihm hier irgend eine wunderbare Erscheinung nachweisen könnten, erwidert ein Greis, dass auf der anderen Seite der Stadt ein Bassin sich befinde, auf das die Sonne ihre glühenden Strahlen niedersende und in dessen tiefen Fluthen sie untergehe. Hinter dieser Quelle lagere sich Finsterniss über die Welt und alles sonst in ihr Sichtbare werde dort unsichtbar. In diesem Lande fliesset nun nach dem Ausspruch eines مرد بردان پرست خرد يانتہ ein Quell آب حيوان (das Lebenswasser) genannt, und jeder, der davon trinke, sei unsterblich; es ströme aus dem Paradiese hervor, und wer darin seinen Leib bade, von dem schwänden alle Sünden. Iskender macht sich auf den Weg, kommt zu einer grossen Stadt, geht dann am nächsten Morgen allein zu dem Bassin, bleibt daselbst bis zum Untergang der Sonne und sieht, wie diese wirklich in den Wogen desselben versinkt. Dann kehrt er zum Heer zurück, دلخیز دراز sein Herz voll von weitschweifigen Grübeleien, ruft Gott an und beschliesst nun, jenen Lebensquell aufzusuchen. Mit Lebensmitteln für mehr als 40 Tage versehen und von einer auserlesenen Schaar begleitet, bricht er denn auch alsbald auf. — Bei Nizâmî, wo sich dieser Zug Iskenders an die Erzählung von seiner Expedition nach Barda'a gegen die Russen zu Gunsten seiner Freundin Nâschâbe anschliesst, ist es ebenfalls ein alter Greis, der dem König in einer grossen Versammlung zuerst von der Lebensquelle Nachricht gibt und ihn dadurch anreizt, sie aufzusuchen. Die bezeichnendsten Verse aus der Rede des مرد بردان پرست lauten nach C. so:

که از هر سواد آن سیاهی به است
 که آبی در زندگانی ده است
 چو خواهی مانی (یابی T.) بسی روزگار
 سر از چشمه زندگانی برآر

„besser als alles Schwarz ist jene schwarze Finsterniss, in der ein lebenvertheilendes Wasser fließt, und willst du lange Zeit hienieden weilen, so (tanche in dasselbe ein und) laße das Haupt empor aus dem Lebensquell!“ Als die Uebrigen ganz verwundert ausrufen: „wie kann aber im finsternen Schwarz Leben wohnen?“ meint Iskender mit lüchtem Grüblergeist:

مگر کان سیاهی بر آن آبخورد
 سواد حروفست دست آزمای
 همان آب او معنی جانفرای

„vielleicht verhält es sich mit dem Schwarz um jene Quelle herum gerade so wie mit dem Schwarz der Buchstaben in der geschriebenen Schrift (دست آزمای n. d. Comm. عبارت از) und eben jenes in ihm befindliche Wasser gleicht dem (in diesen Buchstaben enthaltenen) seelenlehrenden Sinnesgehalt.“ Darauf erklärt ihm dann der Greis, dass es unter dem Nordpol einen **جاب** gäbe, einen gleichsam durch einen Vorhang abgeschlossen Raum (wie auch Kazwin von einem „Vorhang des Westens“ spricht), den man das Reich der Finsternisse **طلماک** nenne, und in diesem flüsse die reine Quelle voll krystallklarem Nass. Jeder nun, der von dem Lebenswasser triake, rette seine Seele vor dem **حيوان خوران جهان** (nach anderer

Lesart **حيوان خور این جهان** dem Lebensvorzöhrer dieser Welt, d. h. dem Tode.

Indem ich nun die meisten Abweichungen Nizâmîs von Firdûsî bis auf die bezüglichlichen Stellen der Erzählung selbst verspare, muss ich noch bemerken, dass Nizâmî in seiner Darstellung drei nebeneinander herlaufende Traditionen auführt, eine persische, eine griechische und eine arabische. Wieviel in den alten Parsenüberlieferungen von Alexander noch mitgetheilt gewesen sein mag, lässt sich, wie schon oben gesagt, nicht mehr bestimmen; möglich, dass dem Dichter noch einige zu Gebote gestanden, oder dass erst selbst wieder aus Firdûsî geflossene moderne Legenden ihm seinen Stoff geliefert haben. Dass er aber die Erzählung vom Propheten Chiser, um den es sich dabei hauptsächlich handelt, nicht aus griechischen entnommen haben kann, liegt auf der Hand, da diese mythische Person ganz der mohammedanischen Phantasie angehört. Wahrscheinlich ist also diese ganze Traditions-geschichte eine poetische Fiction Nizâmîs, und auch hierauf lassen sich wohl die Worte Mohls (Einleit. z. 5. B. des Schâhn.) anwenden: „Ce que les romanciers persans postérieurs nous donnent, est de la fable moderne, qui ne se rattache plus aux faits réels par aucun lien soit historique soit traditionnel. Si l'on veut savoir ce que devient à la fin un thème épique, qu'on prenne l'Iskender-nâme etc.“

Die Uberschrift unserer Episode lautet in Spieg. Chrest.:

داستان رفتن سکندر در همراهی خضر در طلماک
 داستان رفتن سکندر: in C.: و دیدن خضر چشمه حیوان
 رفتن سکندر بطلماک: in T.: در طلماک بطلب آبخوان
 رفتن سکندر در تاریکی طلماک: in Cod. 22 fol. 378:
 رفتن سکندر در تاریکی طلماک: in 23 fol. 145:
 [1871, S. Phil. hist. Cl.] 23

رفتن اسکندر بظلمات بطلب آب حیات
 رفتن سکندر بطلب آب حیات در تاریکی ظلمات
 21 fol. 311' einfach حکایت .

Dann folgt in allen noch ein Einleitungsvers:

درین فصل شرح زانو تا کهن | ز تاریخ دهقان سرایم سخن
 „in diesem beglückten Capitel lasse ich vom Neuen bis zum
 Alten den Sang ertönen nach der Chronik des Dihkân;“
 und darauf hebt die eigentliche Erzählung so an:

Erster Abschnitt. Vers 1—35.

- 1 گوارنده دهقان چنین در نوشت
 که اول شب از¹⁾ ماه اردی بهشت
- 2 سکندر بتاریکی آورد رای
 که خاطر بتاریکی آید²⁾ بجای
- 3 نیمین کزین قتل ز زمین کلید
 بتاریکی آرد³⁾ جوهر پدید
- 1 So hat der Dihkân uns den Vorfall hinterbracht:
 Im Mond Ardilbehischt, gleich in der ersten Nacht,
 2 Da trat zur Finsterniss den Weg Iskender an,
 Weil das Gemüth sich nur im Finstern sammeln kann.
 3 Auch aus des Himmels Schloss mit gold'nem Schlüssel
 bricht
 Hervor stets das Jewel im Finstren — siehst du's nicht?

1) 28: اول شب ماه. 2) 26: ز تاریکی; 22, 23 u. T. آرد بجای.
 3) 21: ز تاریکی آورد.

- 4 کسی کاب حیوان کند⁴⁾ جای خویش
 سرد گر چایی در آرد به پیش⁵⁾
- 5 نشینند⁶⁾ حوضه آبگیر
 بی⁷⁾ کز چایی ندارد گوهر
- 6 سکندر چو آمدن ظلمات کرد
 عنایت⁸⁾ به ترک مهتات کرد
- 7 عنان کرد سوی سیاهی رها⁹⁾
 نهان شد چو مه در دم ازدها
- 8 چنان داد فرمان در آن راه نو¹⁰⁾
 که خضر پیمبر شود¹¹⁾ پیشرو
- 4 Wer sich den Lebensquell zum Wohnsitz will erringen,
 Muss um sein Angesicht des Schleiers Hülle schlingen,
 5 Und wer den vollen Teich zum Sitzplatz will erwählen,
 Dem wird gewisslich auch der Schleier niemals fehlen!
 6 Die ird'schen Sorgen gab Iskender willig auf,
 Sobald zur Finsterniss gelenkt er seinen Lauf.
 7 Zum Schwarzen hatte nun den Zügel hingewandt er,
 Und wie der Mond im Schweif des Drachen, so ver-
 schwand er.
- 8 Alsdann gebot er so auf dieser neuen Bahn:
 „Geh Chiser der Prophet wegweisend uns voran!“
- 4) T.: بود جای. 5) T. u. 21—26: بر آرد ز پیش.
 6) Dieser V. fehlt in 21, in dem merkwürdiger Weise fast alle
 Verse mystischen Inhalts angeschlossen sind. Spieg.: نشانند.
 7) T.: بلایز. 8) 21: عنایت ترک. 9) 23: ز راه.
 10) 28: در آن شاه نو. 11) چنان داد فرمان ز راه شاه نو.
 11) 23: بود.

352 Sitzung der philol.-philol. Classe vom 6. Mai 1871.

- 9 شتابنده خنگی که در زین داشت
بدو داد کو رهرو شیر داشت
- 10 (12) بدان تا بدو ترکنازی کند
سوی آبخور چاره سازی کند
- 11 یکی گوهرش داد کاندز (18) معاک
بآب آرمودن شدی (14) تابناک
- 12 (10) بدو گفت کاین راه را پیش وپس
توتی رهرو (16) نیست بهش از تو کس
- 13 چریده بهر سو عدان تاز (17) کن
بهشیار مغری نظر باز کن

- 9 Den weissen Renner auch, den schnellen, der ihn trug,
Gab Jenem er, dess Herz voll Löwenkühnheit schlug,
10 Damit den Streifzug er auf diesem Ross beginne
Und zu erspähn den Quell ein Mittel so gewinne;
11 Dazu noch ein Juwel, das stets, wenn einen Quell
Es witterte im Schland, aufstrahlte licht und hell.
12 Dann sprach er: „überall auf diesem Wege hier
Führt du allein uns an und keiner ausser dir!
13 Kundschaftend sprengt du nach jeder Richtung hin
Und öffne wohl dein Aug' mit klug verständ'gem Sinn;

12) Dieser V. fehlt wieder in 21. 13) 28: داد اندز. 14) 21: شود.

15) T.: بدو داد کین راه را پیش وپس — توتی پیشرو
توتی پیشرو نیست: Spieg.; کیست غیر از تو کس

16) 21 u. 22: پیش از تو. 17) T.: ساز; 23 hat beide Male کرد.

- 14 کجا آب حیوان بر آرد فرود
که رخسندۀ گوهر نگویند (18) دروغ
- 15 بخور چون تو خوردی به نیک اختری
نشان ده مرا تا زمن بر خوری
- 16 بفرمان او خضر خضرا خرام
به آهنگ پیشینه بر داشت گام
- 17 رهتجار لشکر بییکسو فتاد
نظرها زهمت (19) بهر سو کشاد
- 18 چو بسیار جست آبر در نهفت
نمی شد لب تشنه با آب جفت

من را

- 14 Und wo der Lebensquell aufstrahlt, sagt ohne Feh!
Es dir in Wahrheit an das leuchtende Juwel.
15 Dann trink', und winkt beim Trunk ein lichter Glücks-
stern dir,
Auf dass auch meine Gunst dir werde, künd' es mir! —
16 So brach wegweisend nun er, der auf grünem Plan
Stets wandelt, Chiser, auf, sich seinem Ziel zu nahen;
17 Und hoher Andacht voll späht rings er in die Weite,
Indess vom graden Weg das Heer ablenkt zur Seite.
18 Doch schritt er noch so sehr quellsuchend auch fürbass,
Der Lippe, durstgequält, gesellte sich kein Nasse,

15) 23: ندارد. 19) 21: نظرهای همت زهر

20) نظر را بهمت. T.: بییکسو کشاد.

- 19 فرورنده گوهر دستش بتافت
 فرو دید خضر آنچه می جست یافت
- 20 پدید آمد آن چشمه سیم رنگ
 چو سیمی که پالاید از ناک سنگ
- 21 نه چشمه که آن زمین سخن دور بود
 وگر بود م چشمه نور بود
- 22 ستاره چگونگی بود صبحگاه
 چنان بود کو²² صبح باشد نگاه
- 23 شب ماه ناکسته چون بود
 چنان بود کز مه بر افزون بود²³
- 19 Bis plötzlich das Juwel aufstrahlt in seiner Hand,
 Und er hernieder sah und, was er suchte, fand!
- 20 Hervor trat jener Quell mit silberfar'nem Schein,
 Dem lautren Silber gleich, das sickert aus Gestein.
- 21 Doch war's kein blosser Quell — das Wort passt dafür
 nicht,
 Und war's ein Quell — nun wohl! so war's ein Quell
 — voll Licht.
- 22 Er war wie früh am Tag der Sterne licht Gefunkel,
 Wie wenn in Morgenroth sich wandelt nicht'ges Dunkel.
- 23 Er glich dem Mond, der voll in finstren Nächten thront,
 Und gar noch heller strahlt der Quell als selbst der Mond.

20) Dieser V. fehlt wieder in 21.

21) Dieser V. fehlt ebenfalls in 21. 28: نه چشمه که از

22) 21 u. 26: کُر; 23 u. T.: اکر; 22: چون.

23) T. u. 21 — 28: چنان بود کز مه به افزون بود.

- 24 ز جنبش نشد یکدم آرامگیر
 چو سیماب در²⁴ دست مفلوج پیر
- 25 ندانم که از پاکتی گوهرش
 چه ماندگی سازم از پیکرش²⁵
- 26 نیاید زهر جوهر²⁶ آن نور زتاب²⁷
 م آتش توان خواند زم آفتاب²⁸
- 27 چو با چشمه خضر آشنائی گرفت
 بدان²⁹ چشم او روشنائی گرفت
- 24 Kein Weilchen war er stüt — ohn' Unterlass bewegt,
 Quecksilber gleich, das gichtgellähmt ein Alter trägt.
- 25 Das aber weiss ich nicht, wem ich vergleichen soll
 An Reinheit der Substanz sein Bild, so anmuthvoll.
- 26 Aus keinem Edelstein strahlt solch' ein Licht und Glanz,
 Ganz gleich dem Wasser er und auch der Sonne ganz.
- 27 Als so dem Lebensquell sich Chiser nun gesellt,
 Ward licht durch ihn sein Aug' und strahlend aufgehell.

24) T., 21, 23 u. 26: هر دست. 25) 21 u. 26: گوهرش

statt ندانم که از پاکتی پیکرش; 22 u. 23 lesen: پیکرش;
 چه ماندگی سازم از گوهرش

26) T.: گوهر. 27) 26: و نور تاب.

28) 28: م آتش توان خواند یعنی م آب

نیاید زهر جوهر آنرا صواب

29) م آتش توان خواند یعنی چو آب

29) T., 22 u. 23: بدو.

- 28 فرود آمد و جامه بر کند ³⁰ چست
سر وتن بدان چشمه پاک شست
- 29 ³¹ وزان خورد چندان که بر کار شد
حیات ابتدا سراوار شد
- 30 همان خنکرا شست و سیراب کرد
می ناب در تفره ناب کرد
- 31 نشست از بر خنک صحرا نور
عبیداشت دیده بر آن آبخورد
- 32 که تا چون ³² شد آید بفرخندگی
بگوید ³³ که همان چشمه زندگی
- 28 Ablegt' er das Gewand, stieg flugs in ihn hinein
Und wusch so Haupt wie Leib im reinen Nass sich rein;
29 Trank drauf soviel von ihm, als dienlich seinem Streben,
Und so errang er sich ein Recht auf eu'ges Leben.
30 Dann wusch und tränk't er auch in ihm sein weisses Ross,
Indem er reinen Wein in reines Silber goss.
31 Und diess nun, das gewohnt, im Flüg durch's Feld zu
rennen,
Besteigend liess den Blick er nicht vom Quell sich trennen,
32 Damit er, nahe sich der König stolz und hehr,
Ihm flugs verkünde: „Hier, — hier ist der Quell —
schau her!“

30) 26: افکنند. 31) T., 22 u. 25: وزو خورد.

ازو خورد چندان که در کار شد

32) 26: که چون شد در آید.

33) 23: نباید بدو چشمه زندگی.

- 33 چو در چشمه يك چشمزد ³⁴ بنگرید
شد آن چشمه از چشم او ناپدید
- 34 بدانست خضر از سر آنچهی
که اسکندر از چشمه ماند تهی
- 35 ³⁵ زحجرومی او نه از خشم او
نهان گشت چون چشمه از چشم او
- 33 Doch als ein Wellchen er den Blick ihm zugewandt,
Urpötzlich jener Quell vor seinem Aug' entwand.
34 Und nun erkannt' er's wohl, da tief sein Wissen war,
Versagt sei jener Quell Iskender immerdar!
35 Und deshalb nur allein, nicht weil er Zorn empfunden,
War Jenes Blick er selbst, wie ihm der Quell ent-
schwunden! —

Commentar.

V. 1. Das Wort دهقان oder دهگان (کان und arab. (صاحب) صاحب) gleich dem arab. نسبت قان, das zunächst einen Landmann oder Landadelmann, der einen ganzen Gau unter sich hat, bedeutet, soviel wie رئیس القرية و متقدم الزراعة, wird von Burk. treffend so erklärt: عبارت از روستای است و بجزاز بر زارع اطلاق یافته و چون

34) 21: چو در چشمه زندگی بنگرید.

35) 26 hat fälschlich auch im ersten Heftisch چشم statt خشم.

اکثر دهاتین عجم تاریخ یادشاهان عجم میدانستند
بعنی موزن مستعمل شده ولهدا حکیم فردوسی وخواجہ
نظامی قصه را بہ پیر دستان نسبت داده اند.

„es ist das Wort Dikhân ein Ausdruck für: „Dörfler, Bauer“ und ist dann schlechthin übertragen worden auf den Begriff: „Säer, Ackersmann.“ Da nun aber die meisten der persischen Dikhâns in den Chroniken der persischen Könige erfahren waren, so ist es auch im Sinne von: „Chronist, Historiograph“ gebraucht. Deswegen haben der weise Fir-dûst und der Chodscha Nizâmî das (von ihnen) Erzählte stets mit dem alten Dikhân in Beziehung gesetzt (d. h. als aus der Ueberlieferung eines solchen fließend aufgeführt).“ Die letzten Worte geben einen leisen Hinweis auf das schon oben Angeführte, dass, besonders bei Nizâmî, nicht immer so fest auf die Angabe, als stamme das Erzählte wirklich aus einer ächten Dikhânsquelle, zu bauen ist. Dem Wortlaut nach ist hier übrigens von schriftlicher Ueberlieferung die Rede. — In Bezug auf den Ardîbehischt (den zweiten Monat im persischen Jahre, also ungefähr unserem April entsprechend) bemerkt der persische Commentar: „in den astronomischen Lehrbüchern steht geschrieben, dass unter dem 90zigsten Breitengrade 6 Monate Tag und zwar vom Anfang des Ferwerdin (etwa März) bis zum Schahrîr oder Schahrîwer (etwa August), und 6 Monate Nacht sei, nämlich vom Mihr (September) bis zum Asfendâr (Februar). Nach dieser Auffassung درین صورت stimmt der Sinn des Verses nicht mit den tatsächlichen Verhältnissen überein, es müsste denn der Fall sein, dass, wie man sagt, mit dem hier genannten Ardîbehischt der (von ihm verschiedene) Ardî der alten Zeitrechnung gemeint sei (da, wie Ideler in der

„mathematischen und technischen Chronologie“ es genauer ausführt, die neue Kalenderrechnung die alten Monate ganz verschoben hatte).“

V. 2. Der Commentar bemerkt, dass Alexander deshalb in's Reich der Finsterniss gezogen sei, weil nur mittelst der Finsterniss das Herz sich sammeln könne, جمع شدن, wie ja auch die Süßs, اهل دل, sich (zur Zeit ihrer Versenkung in mystische Speculationen) in einen finstern Winkel zu setzen pflegen. Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Euwerl (C. p. Mon. 17, fol. 54) in dem Schlussverse eines Gedichtes, in welchem er sich zum beschaulichen Leben aufordert: کوشه کبر و سر راه نیانی بطلب. Wir sehen also schon aus diesem Verse ganz deutlich, wie in der Reise Alexanders in's Reich der Finsterniss zum Lebensquell ein Symbol für den mystischen Weg des Süß zum Urquell alles Seins, zu Gott, gegeben ist. Nach der Lesart v. 22 und 23 lautet der V. so: „Da brach Iskender auf, in's Finstre einzudringen, um Sammlung dem Gemüth im Finstren zu erringen.“

V. 3. Ein treffendes Bild für den in V. 2 verwebten mystischen Gedanken, dass der wahre Süß im finstern Winkel, abgeschlossen von der Aussenwelt, sich dem glühenden Schen nach dem göttlichen Liebchen hingeben muss, weil nur so das Wasser des ewigen Lebens, d. h. die Liebesvereinigung ihm zu Theil werden kann. Nur die finstre Nacht vermag das leuchtende Juwel — wohl die Sonne (wenngleich allenfalls auch der Mond gemeint sein könnte) — hervorzubringen; gerade der Contrast, je stärker er auftritt, hebt um so stärker den Lichtglanz der Sonne hervor, ein Gedanke, wie er ähnlich in Schebister's گلشن راز (Ausg. von Hammer S. 6, 10 und 11) so ausgedrückt ist:

اگر خورشید بر يك حال بودی | شعاع او بیک منوال بودی

ندانستی کسی کین پرتو اوست

نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست

„wenn stets die Sonne sich in einem und demselben Zustande befände, und ihre Strahlen immer in gleicher Weise erfolgten, so würde Niemand wissen, dass das wirklich ihr (der Sonne) Strahl ist, und zwischen Kern und Schale würde gar kein Unterschied bestehen.“ Diese Verse erläutert ein Commentar

zum گلشن راز (C. p. Mon. 62, fol. 35^b Z. 7 ff. v. u.) so:

یعنی اگر خورشید چهارا حرکت و انتقال و طلوع و

غروب و زوال و تغیر از حال بحال نبودی و اصابت شعاع

نور وی علی الدوام بر يك منوال بودی بر خلاف آنچه حالیا

می بینیم که در واقعست هیچکس معلوم نکردی که این

روشنائی که در عالم است از پرتو آفتاب است و نور عالم

مستفاد از غیر است اما چون تغیر و انتقال و طلوع و غروب

واقعست معلوم میشود که البته آن نور آفتابست و در

هر وقت که این معنی روشنائی از آفتاب ظاهر نبودی

هیچ فرق و تمیز از مغز واصل که آفتابست تا پوست

و فرغ که عالم است نبودی و پنداشتندی که عالم بنور

خود روشنت و بجهت نورالیت محتاج به غیر نیست.

„hätte die Sonne der irdischen Welt keine Bewegung noch Wechsel, keinen Auf- und Niedergang, kein Abnehmen und Uebergehen aus einem Zustande in den andern, erfolgten vielmehr ihr Glanz und ihre Strahlen beständig in einer und derselben Weise, — im Gegensatz zu dem, was wir jetzt als etwas wirklich Thatsächliches sehen — so würde Niemand

sich vergewissern können, dass diese in der Welt existirende Helle vom Sonnenstrahl herrührt und das Licht der Welt eben von etwas Anderem (als sie selbst ist) hergenommen wird. Da aber die Veränderung und der Wechsel, der Auf- und Niedergang wirklich thatsächlich existirt (und damit eingeschlossen also auch der Gegensatz von Tag und Nacht im Allgemeinen), so wird daraus klar, dass es durchaus das Sonnenlicht ist. Sobald sich diese Idee von der aus der Sonne herrührenden Helle nicht deutlich (eben durch den Contrast) manifestirte, würde gar kein Unterschied zwischen dem Kern und Wurzelstamm, d. h. der Sonne, und der blossen Schale und Abzweigung jenes Stammes, der Welt, sein und man würde wähnen, die Welt werde durch ihr eigenes Licht erhellt und bedürfe hinsichtlich ihrer Erleuchtung keines andern.“ — Im höchsten mystischen Sinne ist diese Sonne, auch Sonnenquelle genannt, wofür in unserer Episode das Lebenswasser substituirt ist, natürlich Gott selbst, aus dem das All emanirt ist und in den zurück die Süßs mittelst des فنا sinken. In demselben راز گلشن است denn auch unser Bild von dem Lebensquell im Finstern selbst angewandt S. 8, 2:

سیاهی گر بدانی نور دانست | بتاریکی درون آب حیانتست

„das Schwarz (im Auge, wie der Zusammenhang lehrt) ist, wenn man es recht erkennt, nichts als das Licht des wahren Wesens selbst (d. h. des absoluten göttlichen Wesens, ذات مطلق, wie es auch der obengenannte Commentar

fol. 46^b Z. 6 ff. erläutert und hinzusetzt: که از غایت نزدیکی

تاریکی در بصیرت او پیدا آمد“ welches göttliche Wahrheitslicht nur in Folge seiner allzu grossen Nähe dem geistigen Auge des Mystikers als etwas Finsteres erscheint, wie man ja auch Gegenstände, die zu nahe an das physische

Auge oder gar in dasselbe hineingerückt sind, absolut nicht sieht); im Finstern drin fließt der Quell des Lebens“, d. h. nach dem Commentar *آب حیات بقاء اللہ کہ موجب حیات* das Lebenswasser des ewigen Bestehens Gottes, welches als nothwendige Folge das ewige Leben mit sich bringt. — Auch in dem mystischen Epos von Hilālī *شاد وکدا* (C. p. Mon. 109—111) finden sich manche ähnliche Gedanken, s. V. 436 und 437

شب که سر بر رندم از ظلمات | از سیاهی نماید آب حیات
نور معراج در دل شب یافت
مصطفی هرچه یافت در شب یافت

„wenn Nachts aus der Finsterniss das Haupt empor der Mond hebt, so ist das gerade so, als wenn aus der Finsterniss heraus das Lebenswasser erscheint; das Licht der Himmelfahrt Muhammeds ist im Herzen der Nacht (d. h. um Mitternacht) aufgestrahlt, und alles, was der Auserlesene erlangt hat, erlangte er so in der Nacht“, cf. meine metrische Uebersetzung von „König und Derwisch“ in den „morgem. Studien“ S. 226. In scherzhafter Weise und zum Zweck des Selbstlobes benutzt Hāfiz diesen Gedanken in einem seiner Ghazale (Buchst. L., 2 n. d. Ausg. v. Rosenz. B. 2, 186) am Schluss:

نقاب ظلمات از آن بست آب خضر که گشت
زطیع حافظ واین شعر عجبو آب جلال

Ein dem Schloss mit goldenem Schlüssel (d. h. mit der Sonne) ziemlich verwandtes Bild für Himmel liefert das oben genannte *شاد وکدا* in V. 359:

آسمان زد برسم هر روزه | قلم زر بلوح فیروزه

„der Himmel legte nach der Weise jedes Tages das goldene Schreibrohr auf die Türkistafel“ (nach der bekannten Ansicht der Orientalen, dass die Farbe des Himmels grün sei). Zu dem Inhalt des ganzen Verses unserer Episode fügt dann der Commentar noch hinzu: „ebenso (wie mit dem Himmel) verhält es sich auch mit Alexander, der in der schwarzen Nacht der Finsterniss das Juwel seines beabsichtigten Zieles ans Licht zu bringen sucht.“

V. 4 und 5. Derselbe mystische Gedanke, wie zuvor, nur in etwas anderer Fassung. Als rein äusserliche Erklärung für die Nothwendigkeit des Schleiers gibt der Commentar an: „es ist wohl am Platze, dass er sich einen Schleier oder Vorhang vornehme, um damit den Einfluss des bösen Blickes (*عین الکمال* = *چشم بد*, so genannt, weil er voll Neid stets auf das Vollkommene gerichtet ist) abzuwehren.“ Zu V. 3 bemerkt der Commentar dann noch, dass hier das Verschleiertein allgemein zu fassen sei in dem Sinne: „sich vor den Leuten verborgen“, d. h. „derjenige, der am Lebenswasser seinen Wohnsitz aufschlägt, wird durchaus dem Auge der Leute verborgen“. Hiermit lenkt er also wieder mehr auf den eigentlich mystischen Sinn ein, indem er einerseits die für den Sāfi nothwendige Absonderung von der Welt betont und andertheils zu verstehen gibt, dass der bis zu den höchsten Zielen, zur Vereinigung mit Gott vorgeschrittene Mystiker, der *اصل*, seine irdische Sonderindividualität verliert und somit also den profanen Blicken der Welt entrückt ist. Das *حوضه آبکبر* ist nach *اصناف عام بطرف خاص* eine genitivische Annexion des Allgemeinen an das Specielle, weil *آبکبر* gewöhnlich nicht mehr als Adjectiv, sondern selbst schon als Substantiv im Sinne von: „wasserreicher Ort,

Bassin“ gebraucht wird. Das *بلی* im 2. Halbvers vertritt einen ganzen Satz: „es ist gewiss, dass“, daher das folgende, in T. freilich fehlende *آک*. Statt desselben lesen übrigens nach dem Commentar einige Handschriften: *بکی از*.

V. 6. Hier geht die Erzählung der äusseren Facta weiter, aber auch hier ist der mystische Sinn nicht zu verkennen. Muss doch auch der Süfi beim Betreten der *طریقه* zunächst das *قطع علائق* vornehmen, d. h. sich von allen anhaftenden irdischen Sorgen und Angelegenheiten losmachen und seinen Sinn ausschliesslich auf das göttliche Lieben richten.

V. 7. Mit dem Wort *سیاهی*, Schwärze, das seinem wörtlichen Sinne nach nur ein anderer Ausdruck für *تاریکی* und *ظلمت* ist, wird für den Eingeweihten zugleich wieder auf einem term. tech. des Süfismus hingewiesen, nämlich auf die mit dem vollständigen Ausdruck *روسیاهی* oder *سیاد* *روژی*, arab. *سواد الوجه* Gesichtsschwärze benannte siebente Station des mystischen Weges nach der Einteilung des *Perid-eddün Attâr* in den *منطق الطیر* V. 3820 ff. Gesichtsschwärze ist zunächst Bezeichnung für Ekstasie, im Gegensatz zur Gesichtswaise *رو سفیدی* oder *سفید روژی*, und wird dann angewandt auf den *فنا*, das völlige Aufgehen des Süfi in Gott, und den *فقر*, die Gottesbedürftigkeit, wie diese Station auch heisst, *cf. Ta'rifât S. 149*. Den *اصل دل*, wie es im *Pend. ed. Sacy S. 183* heisst, sind beide Welten, diese und die künftige, versagt und verschlossen, sie sind gleichsam *chrios* in beiden, wie der wahre Süfi ja auch ganz unbekümmert um den guten Ruf und die Achtung der Menschen sein muss. Daher es im *Bostân ed. Graf S. 135, 2* heisst:

می صرف وحدت کسی نوش کرد | که دنیا و عقباً فراموش کرد
„den reinen Einheitswein schlürft nur der, welcher diese und jene Welt vergisst“, sich also gar nicht darum kümmert, ob er hier und dort gehört oder ehrlös ist. Speziell die Gesichtsschwärze wird dann noch erwähnt im *گلشن راز* S. 8 Z. 6, wo es heisst:

سواد الوجه فی الدارین درویش | سواد اعظم آمد بی کهو بیش
„die Gesichtsschwärze in beiden Welten, o Derwisch, ist das höchste Schwarz ohne ein minus noch plus“, d. h. ist unbestritten und richtig abgewogen das letzte Ziel des *سالک* oder Gotteswallers. — Anders Süfis identificiren diese *رو سیاهی* mit dem bei *Attâr* als fünfte Station des mystischen Weges bezeichneten *تجرید* und *تفرید* oder vollständiger *ظاهر باطن* und *تجرید باطن*, der äusseren Abstreifung und der inneren Isolirung, wofür man auch einfach den Ausdruck *تَوْحید* Einheit gebraucht, eine ebenfalls sehr vorgerückte Stufe der Süfis, auf der alle Individuen, wie es im *منطق الطیر* heisst, sich in Wahrheit nur als ein einziges darstellen. So fasst den Ausdruck *رو سیاهی* z. B. ein anderer Commentar des *گلشن راز* C. p. Mon. 61 fol. 15* Z. 6 ff.:
بباید دانست که روسیاهی بر دو نوعست تجرید : ظاهر و تفرید باطن تجرید ظاهر را کار عظیم و تفرید باطن را اعظم میگویند.

Danach heisst also diese äussere Abstreifung die *grosse*, und die innere Isolirung die *grösste* (d. h. letzte) That des Süfi. — Mit Berücksichtigung dieses in *سیاهی* versteckten mystischen Sinnes wollen also V. 4 und 5 unserer Episode sagen: „Iskender (als Typus des Menschen überhaupt gefasst)

began den mystischen Weg zu betreten, um zu den höchsten Zielen desselben vorzudringen.“ — Zu dem im zweiten Halbjahre erwähnten Drachenschweif, in dem der Mond verschwindet, ist zu bemerken, dass nach Kazwini B. 1, S. 14, Z. 17 ff. (vgl. meine Uebersetzung B. 1, S. 34) die Universal-sphäre des Mondes sich in vier einzelne Sphären theilt, von denen drei die Erde umfassen, eine vierte kleine aber nicht; von den erdumfassenden heisst nun die erste **لك الجوزهر** die Sphäre des Drachen-Kopfes und Schwanzes, deren oberste Fläche die unterste der Merkursphäre berührt. Im

Commentar zum **كلشن راز** (C. p. Mon. 62 fol. 82^a Z. 10 v. u. ff.) steht folgende ausführliche Erörterung darüber: **بدانکه آفتاب**

را مداريست که میان بوجها میگردد و آن مدار را منطقه البروج میخوانند زیرا که آن مدار در سمت منطقه البروج است و ماه را مداريست غیر مدار آفتاب که در دو موضع مقابل این دو مدار یکدیگر را تقاطع میکنند و آن دو نقطه تقاطع را عقدتین میخوانند و چون ماه و آفتاب را نیزین نیز می نامند پس يك نيمه از مدار ماه در جانب شمال از مدار آفتاب باشد و نیمه دیگر در جانب جنوب و آن عقده را که ماه چون از آن بگذرد شمالی شود رأس می خوانند و آن عقده دیگر را که چون ماه ازو بگذرد جنوبی شود ذنب میگویند از آن که در شکل بسر و دم ازدها می مانند.

„wisse, dass die Sonne einen Umlaufskreis hat, der mitten durch die Sternbilder geht, und diesen nennt man selbst den Zodiacalgürtel, weil er auf dem Zenith des Zodiacalgürtels liegt. Der Mond hat nun ebenfalls einen solchen, von dem der Sonne jedoch verschiedenen. Beide durch-

schneiden sich einander an zwei gegenüberliegenden Punkten, und diese beiden Durchschnittpunkte nennt man die „beiden Knoten“ und auch ebenso wie Mond und Sonne im Allgemeinen, so diese im Besonderen die „beiden leuchtenden“. Die eine Hälfte nun vom Umlaufskreise des Mondes liegt nördlich von dem der Sonne, die andere südlich; und der Knoten, der im Norden der Sonne steht, wenn der Mond an ihr vorübergeht, heisst der Kopf, der, welcher südlich steht, der Schwanz, deswegen weil beide in ihrer äusseren Form dem Kopf und Schweif eines Drachen ähnlich sind.“ Das Vorübergehen des Mondes an der Sonne ist jedenfalls identisch mit **اجتماع** Conjunction des Mondes, d. h. dem Zeitpunkt, wo sein Licht ganz erlischt und er nicht sichtbar ist, im Gegensatz zu **استقبال** oder **مقابله** der Opposition, wo er der Sonne gegenüber als Vollmond steht. Daher Kazwini bei der Definition der Mondfinsterniss B. 1, S. 14, Z. 4 v. u. ff. sagt: „wenn der Mond in einem der beiden Punkte des Drachen-Kopfes und Schwanzes steht oder ihm nahe im Zustande der Opposition, so geräth er, sobald die Erde zwischen ihn und die Sonne tritt, in den Erdschatten u. s. w.“

V. 8. Hier wird zuerst der Prophet Chiser, jeme bekannte mythische Person der Orientalen, die als Symbol der ewig neu schaffenden Naturkraft gilt und zugleich zum Hüter des Lebensquells bestellt ist, erwähnt und zwar in einer Weise, dass, wie auch der Commentar bemerkt, „er schon früher im Hecr des Iskender anwesend gewesen sein muss.“ Hier vertritt also Chiser (nach dem mystischen Sinne) gleichsam den **پیر**, den vorgeschrittenen Meister in der süfischen Doctrin, der deshalb auch mit dem Trank des ewigen Lebens begnadet wird, gegenüber dem blossen **مُرید** oder Schüler Iskender, der sich unter seiner Anleitung auf die **طریقه** begibt.

V. 9—11. Hier hat der Commentar den Sinn des letzten Verses nicht ganz richtig gedeutet, wenn er die im Text stehende Lesart *شدى* beibehält; er paraphrasirt denselben also: „Iskender gab dem Chiser ein Juwel, damit (تا) es, wo immer das Lebenswasser sich vorfinde, glänzend und hell werde.“ Das „damit“ kann aber nicht in *که* liegen, weil das folgende *شدى* = *می شد* als reines Imperfect das „Pflegen“, also die Gewohnheit des Edelsteins, überall beim Auffinden von Wasser zu orglänzen, ausdrückt. Richtig ist die Deutung nur, wenn man mit 21 liest: *شَرَدَن*.

V. 12—14. Zum V. 14 gibt der Commentar zwei Erklärungen, von denen ich die letztere adoptirt habe, nach welcher der erste Halbvers den Vorder- und der zweite den Nachsatz bildet. Es ist dann *که* das *کاف* *مفاجأت* *که*, das *که* des plötzlichen Eintretens einer Handlung, und *فروغ* *موجود شدن* steht in dem Sinn eines einfachen: *موجود* erscheinen. Die erste Erklärung des Commentars dagegen ist die, dass schon der erste Halbvers ein abgeschlossener Satz sei, in welchem *تجا آب حیوان* den Bedingungssatz mit ausgelassener *رابطه* und *برآرد فروغ* mit dem als Subject hinzuzudenkenden *نور* den Nachsatz bilde. Das *که* wäre dann das der Begründung *کاف تعلیل* und der V. lautete:

„Und wo der Lebensquell — da leuchtet das Juwel,
Denn volle Wahrheit spricht sein Strahl dir ohne Fehl.“
Zu *جَریده* in V. 13 vgl. mein „Schlafgem. d. Phant.“ Abthl. 1, S. 22.

V. 15. Im Schlußname entwickelt sich der Zug Iskenders folgendermassen. Er findet gleichfalls als Führer den Chiser, der anfangs als *آن نجمن* als das

Haupt der Grossen jener Gemeinde, später aber auch als Prophet bezeichnet wird, und zu ihm spricht der König alsdann:

اگر آب حیوان چینه آوریم | بسی بر پرستش درنگ آوریم
نمیرد کسی کو روان پرورد | بیزدان پناهد ز راه خرد
دو مهر است با من که چون آفتاب
بتابد شب تیره چون بیند آب
یکی زان تو بر گیر ودر پیش باش
نگهبان جان و تن خویش باش

دگر مهرد باشد مرا شمع راه | بتاریکی اندر شوم با سپاه
ببینیم تا کردگار جهان | برین آشکارا چه دارد نهان
توئی پیشرو کو پناه مندست | نماینده آب و راه مندست.

„wenn wir das Lebenswasser in unsere Gewalt bringen, so wollen wir dort lange weilen, um ihm Verehrung zu erweisen. Niemand stirbt, der seine Seele wohl nährt und auf verständige Weise bei Gott seine Zuflucht sucht. Ich habe hier zwei Siegelringe bei mir, die gleich der Sonne die finstre Nacht durchstrahlen, sobald sie Wasser erblicken. Einen davon nimme du, gehe voran und gib wohl Acht auf deine Seele und deinen Körper. Der andere wird mir als Leuchte des Weges dienen, und so will ich mit dem Heer in die Finsterniss hineinziehen. Wir werden ja sehen, was der allwaltende Weltenherr hier auf Erden augenscheinlich verborgen hält. Du gehst als Führer voran, du, der meine Zuflucht bildet und mir das Wasser und den Weg zeigen wird.“ (Mohl beginnt mit *کو* einen neuen Satz und übersetzt daher: „er aber, der meine Zuflucht ist, d. h. Gott, wird mir u. s. w.“) In dieser Schilderung Firdûsis ist also nichts, was gerade auf mystischen Sinn hinwiese, man müsste denn das *ز راه خرد* im 2. Verse

übersetzen: „weg vom Pfade des Verstandes“, d. h. mit Aufgeben desselben, wie der Sâfi es muss, will er sich mit wirklichem Erfolg der trunkenen Ekstase hingeben. — Sarîf in seinem Commentar zum Gulistan berichtet diesen Hergang auch; ich verweise auf den in Caspari's arabischer Grammatik abgedruckten Text und die wörtliche Uebersetzung desselben in Grafs: „Rosengarten Sadis“ S. 265 ff.

V. 16. Zu dem Beinamen Chisers **خسرا حرام**, soviel als **خرامنده سپردار**, stets im Grünen wandelnd, bemerkt der Commentar noch: „überall, wohin der heilsgesegnete Fuss seiner Hoheit gelangt, thut eine grüne Aue sich auf.“

V. 17. Nachdem in V. 9—16 dem epischen Erforderniss gemäss die rein äusserliche Handlung fortgeführt ist, wird hier der tiefere mystische Sinn wieder aufgenommen, wie sich das deutlich in der Anwendung des Wortes **همت** ausdrückt, der Andacht des Geistes zu Gott und speciell der Fürbitte, die ein **پیر** der Mystiker für das Gelingen irgend eines Unternehmens seiner **مُردان** zum Himmel richtet.

Wie nun aber der erste Halbrers ausspricht, biegt Alexander mit seinem Heer, die gegenüber dem bestenden Meister Chiser als die nacheifernden Schüler anzusehen sind, vom **سناچار**, dem geraden Wege (hier jedenfalls soviel als **طریقه** mystischer Pfad) ab, folgt also nicht in voller Ergebenheit den Schritten des Führers, geräth dadurch in die Irre und erreicht den Lebensquell, die Vereinigung mit Gott, nicht, sondern bleibt, wie die gewöhnlichen niederen Menschen, ausgeschlossen vom **توحید**. Dass dies nicht aus eigenem Willen geschieht, lehrt besonders V. 74, der deutlich aussagt, dass die ewige Vorherbestimmung Gottes dem Alexander das Erreichen des Lebensquelles versagt und sein Abirren vom rechten Pfade vorgezeichnet hatte. Der Ausdruck **بیکسو افتاد** lässt es

hier noch vollkommen in Zweifel, da derselbe zwar ursprünglich etwas durch den Zufall Herbeigeführtes bezeichnet, allmählich dann aber ebenso wie das arabische **وَقَعَ** auch geradezu für das absichtliche Beiseitegehen angewandt wird.

V. 18—20. Zu **بالاید** bemerkt der Commentar, dass in den Wörterbüchern **بالیدن** oder **پالائیدن** mit **صاف کردن** reinigen, läutern, umschrieben werde, transitiv; da diese Bedeutung hier aber nicht passe, hätten die meisten **شارحان** es intransitiv gefasst, in welchem Sinne es dann dem **شدن صاف** rein werden, rein hervorsickern, entspricht. Hierfür spricht auch die vom Commentar Chân Arzû adoptirte Lesart: **بیرآید** statt **بالاید**.

V. 21—23. Diese Beschreibung der Quelle zeigt ganz deutlich die mystische Allegorie. Gott (oder sächlich gefasst: die Gnosis) ist eben der Quell, dem alles Licht und Sein entströmt, daher er **چشمه آفتاب**, **چشمه نور**, auch schlechthin **آفتاب خورشید** genannt wird, wie es z. B. in dem süfischen Glaubensbekenntnis des Derwisches in Hilâlîs **شاه و کدا** V. 531 und 32 heisst:

اوست خورشید و عشق لایق اوست

عید ذرات کون عاشق اوست

پیش خورشید او جهانی نیست | غیر او هیچ آفتابی نیست
„er (Gott) ist die Sonne und ihm gebührt die Liebe; alle Atome des Seins sind in ihn verliebt; vor seiner Sonne gibt es keinen Schleier, und ausser ihm existirt überhaupt keine andere Sonne.“ So redet auch Châkân in einem mystischen Ghazel (Spieg. Chr. 120, letzte Zeile) Gott so an: „o welterleuchtendes Tageslicht,

das du bist!“ — Auch unser Commentar weist auf den höheren Sinn dieser Verse hin: „jener Quell war kein gewöhnlicher Quell; denn wäre er das gewesen, so würde die gegebene Beschreibung auf ihn nicht passen.“ چگونہ in V. 23 steht ganz im Sinne von چنانچہ so wie, und der Commentar erläutert den ganzen V. so: „er war so wie der Stern aufstrahlt aus der Morgenfrühe oder vielmehr die Morgenfrühe aufstrahlt aus dem letzten Theile der Nacht (آخر شب = پگاه).“ Das امزون lässt sich nach dem Commentar doppelt deuten, entweder als Adj. „mehr“, wobei dann das پر pleonastisch, زائد wäre, wie häufig — diese Deutung ist die bessere —, oder als Substantiv, wie Einige wollen, soviel wie فراوانی = arabisch زيادة, und dann ist مر Präposition, auf Mehrheit = mehr. Nach T. u. 21—26 lautet V. 23 so:

„Er glied dem Mond, der voll in finstern Nächten thronet,
Ganz so, wie wenn im Glanz, im höchsten, strahlt der
Mond.“

V. 24—26. Die ewig ruhelose Bewegung dieses Lebensquells deutet auf das sich unaufhörlich in neuen Erscheinungen manifestirende Wesen Gottes hin, wie es im گلشن راز S. 14, 19 und 11 heisst:

تو گوتی هست این املاک دوار
بگردش روز و شب چون چرخ تقار
وز هر لحظه دانای داور | ز آب و گل کند یک طرف دیگر
„man kann sagen, diese runden Sphären sind im Kreislauf begriffen Tag und Nacht wie das Töpferrad; und dadurch bildet denn auch der allgerechte Allweise jeden Augenblick

aus Wasser und Lehm (d. h. aus den Elementen عناصر überhaupt) ein neues Gefäß,“ und ebendasselbst S. 29, 10:

چو دریا نیست وحدت لبك پر خون

کزو خیزد هزاران مرجح مجنون

„einem Meere gleicht die göttliche Einheit, aber einem Meere voll Blut, aus dem tausende von tollen Wogen aufsteigen,“ wozu der schon mehrfach citirte Commentar fol. 179* Z. 11 ff. bemerkt: چو وحدت مانند دریا نیست بی پایان لبك پر „wenn die göttliche Einheit einem Meere gleich ohne Grenzen ist, so ist sie andererseits voll von Blut in Anbetracht der Schnelligkeit, mit der alle existirenden Wesen in derselben untergehen“, und weiter unten Zeile 14 und 15 in Bezug auf مجنون:

از آن بحر پر خون وحدت هزاران مرجح مجنون بر می آید و مژ
می نشیند و تشبیه به مجنون از جهت آن فرمود که امواج
مانند دیوانه ثبات و قرار ندارند و حرکات و سکنات ایشان
ند باختیار است و عقل نیز ندارند که عدلیت و نیستی خود را
بدانند „aus jenem blutvollen Meere der Einheit steigen
tausende von tollen Wogen auf und fallen wieder nieder; und
den Vergleich mit toll hat der Dichter deshalb für die Wogen
(als Symbol für alle irdischen Dinge) gewählt, weil sie ähnlich
einem Tollern keine Ruhe und keinen festen Bestand haben,
weil ferner, was sie thun und nicht thun, nicht aus ihrem freien Willen erwächst, und weil sie endlich keinen
Verstand besitzen, mittelst dessen sie ihre eigene Nichtigkeit
und Nichtexistenz erkennen könnten. Zu V. 24 bemerkt der
Commentar, dass mit مفلوج پیر hier nichts weiter
als دست زعشه دار gemeint
sei. Nach 21 und 23 lautet V. 26:

„Aus keinem Edelstein strahlte solch ein Licht und Glanz,
Ganz gleich dem Feuer er und auch dem Wasser ganz.“

V. 27—30. Das Eintreten Chisers in den **نار** wird hier sinnbildlich dargestellt durch das Waschen und Trinken aus dem Lebensquell, der demselben als einem nun mit Gott eins gewordenen folgerichtig auch zugleich die Unsterblichkeit verleiht. So heisst es bei Dschehl. Râmi ed. Rosenz. S. 98:

خضر گشتم آب حیوان یالتم در نیم شب
تا ابد عمر بقا دارم ازین صَهَبائی عشق

„Chiser ward ich und fand den Lebensquell am Mitternacht, so dass ich nun Leben von ewiger Dauer habe durch diesen Wein der (gütlichen) Liebe.“ Ueber den 2. Halbvers in V. 30 sagt der Commentar, dass hier ein doppelter **تشبیه** stattfindet, indem mit dem **ناب می** das lautere Wasser des Lebensquelles und mit dem **نقره ناب** das weisse Ross gemeint sei. **سزوار** gleicht in seiner doppelten Bedeutung: „einer, der ein Recht auf etwas hat“, und „einer, von dem man mit Recht etwas erwarten kann,“ ganz Ausdrücken wie **وَقِي** und **هَيْلَفَة**, wozu vgl. mein „Schlafgem. der Phant.“ Abth. 2, 61.

V. 31. Das **نستین از** erklärt der Commentar ganz richtig durch **بِلا**, und es gleicht hierin völlig dem arabischen **زَكَبَ** mit **من** sowohl wie mit **علی** auf einen Theil des Rosses setzen, wie **من** in dieser partitiven Bedeutung so häufig bei Orts- und Zeitbestimmungen angewandt wird.

V. 32. 33. Der Commentar bemerkt richtig, dass das eigentliche Verbum hier **بَنگَرِد** ist, von dem **چشمه** ab-

abhängt, während **چشمرد** als Substantiv gefasst werden muss: „Augenblick.“ Nach ihm drückt **زَدَن چَشم** zunächst den Begriff von **مَرغان بَهم بر زَدَن** die Augenwimpern zusammenschlagen, d. h. scharf das Auge auf etwas richten, aus.

V. 34. 35. Commentar: „in Folge des Ausgeschlossen-seins Iskenders von jenem Quell war Chiser (ebenso wie der Quell ihm selbst) dem Auge Iskenders entschwunden.“ — **فِرْدُوسِ** erzählt den weitem Verlauf der Sage seit Iskenders Betreten der Finsterniss so: Nachdem sie 2 Tage und Nächte dahingezogen, ohne etwas zu essen,

سَدِیْگَر بتاریکی اندر دَرِوَاه | پدید آمد و گم شد از خضر شاه
„da erschienen am dritten mitten in der Finsterniss zwei Wege, und nun verzirte sich der König von Chiser.“ Letzterer erreicht wirklich den Lebensquell, und von ihm heisst es dann weiter:

بدان آب روشن تن و سر بشت
نگهدار چو پاک بردان نجست
بجورد و بیاسود و بر گشت زود
ستايش همی بالربین بر نژود

„er wusch in jenem leuchtenden Nass sich Leib und Haupt und suchte keinen ausser dem heiligen Gott zu seinem Schützer; er genoss davon, ruhte aus und kehrte dann um; und seine Danksagung (gegen Gott) vermehrte er noch durch Lobpreis.“ Was Görres an dieser Stelle (Heldenb. B. 2, 361) von einem wirklichen Anlangen Iskenders beim Lebensquell erzählt, aus dem zu trinken er nur in Folge einer ernst warnenden Stimme unterlassen, muss entschieden einer späteren schlechten Redaction des Schänke entnommen

sein, da sonst nirgends, auch bei Surûri nicht, die geringste Andeutung gegeben ist, dass Alexander jemals die Quelle erreicht habe.

Zweiter Abschnitt. Vers 36—48.

- 36 درین داستان رومیان کهن
بنوعی دگر رانده اند¹⁾ این سخن
37 که الماس با خضر همراه بود
²⁾ بر آن چشمه کو³⁾ بر گذرگاه بود
38 چو با یکدگر⁴⁾ هم ورود آمدند
⁵⁾ بر آن آب چشمه فرود آمدند
39⁶⁾ کشادند سفره بر آن چشمه سار
که چشمه کند خورد را خوشگوار
36 Ganz anders trug sich's zu nach griechischem Berichte,
Und so erzählen uns Roms Alte die Geschichte:
37 Elias der Prophet war Chisers Weggenoss
Zu jener Quelle Rand, die dort vorüberfloss.
38 Und als nun beide lang dem Wasser nachgegangen
Und endlich niederwärts zum Nass der Quelle drangen,
39 Ward dort am Wasser auch die Tafel ausgebreitet,
Weil Speise nur allein durch Wasser niedergleitet.

1) T., 21 u. 26: گفته اند. 2) T., 21 u. 26: در آن.

3) 21: چو با همدگر. 4) 23: کو statt چون.

5) T.: بدان پاك. 21: بدان آب.

6) 21: کشادند چشمان بر آن چشمه سار
که چون میکنند آب چشمه گذار

23: بدین چشمه سار.

- 40⁷⁾ بر آن نان که بویاتر از مشک بود
نمک یافته ماهی خشک بود
41 دست یکی زان دو فرخ⁸⁾ جمال
در افتاد ماهی⁹⁾ در آب زلال
42¹⁰⁾ پسچینده در آب فیروزه رنگ
پسچیند تا ماهی¹¹⁾ آرد بچنگ
43 چو ماهی بچنگ¹²⁾ آمدش زنده بود
بزرهنده را فال فرخنده بود
40 Zum Brode — duftet doch selbst Moschus nicht so frisch, —
Gesellte sich gedürtt ein wohlgesalzt'ner Fisch.
41 Doch aus des Einen Hand von den Beglückten sank
Er plötzlich hin in's Nass, das wie Krystall so blank;
42 Im Wasser nun, das licht in blauer Farbe prungte,
Bestrebt' sich jener sehr, dass er zurück ihn langte,
43 Und sich! er lebte gar, als der auf's Neu ihn fing,
Dem Forscher doch fürwahr ein segensvoller Wink!

7) 21: در آن راه چیری که در مشک بود

نمک یافته ماهی خشک بود

8) جمال haben T. u. 21—26: بویاتر.

9) 21: به آب زلال. 10) 22 hat im ersten Halbvers
und im zweiten که تا بدان سان; 23 u. T. haben in beiden Halb-
versen پسچینده und im zweiten
بسی جست ماهی در آن چشمه جست; 21: بدان تا که تا
بسی دست خود را در آن آب شست

11) 23: آید. 12) 21: بدست آمدش.

- 44 بدانت کان چشمه¹³⁾ جانفرا
بآب حیات آمدش رعنا
- 45 بخورد آب حیوان بفرزندگی
بقای ابد یافت در¹⁴⁾ زندگی
- 46 همان یار خود را خبردار کرد
که او نیز¹⁵⁾ خورد آب از آن آخورد
- 47 شگفتی نشد کاب حیوان کهر
کند ماهی مرده را جانور
- 48 شگفتی در آن ماهی مرده بود
که¹⁶⁾ بر چشمه زندگی ره نمود

- 44 Klar war's, dass dieser Quell, der seelennührende,
Das Wasser ihm gezeigt, das lebensmehrnde.
- 45 Und nun vom Lebensnass trank er beglückt und fand
Im Leben so und Sein urewigen Bestand;
- 46 That dann zur selben Frist es kund auch dem Genossen,
Und bald war auch von dem der Quelle Nass genossen.
- 47 Kein Wunder, dass der Quell, in dem das Leben schlief
Als Kern, den todten Fisch zurück in's Leben rief;
- 48 Ein Wunder an dem Fisch, dem todten, war's allein,
Dass er den Weg gezeigt zum Lebensquell hinein! —

13) nach 26. زمان زندگی 14) مرده جانفراي

15) 20: خورد نیز. 16) در چشمه.

Commentar.

V. 36. 37. Elias und Chiser sind bei den Muhammedanern ein unzertrennliches Brüderpaar wie Castor und Pollux, das den Beruf hat, die Reisenden zu schützen und zwar der eine zu Lande, der andere zu Wasser. Freilich werden auch hin und wieder beide völlig miteinander identificirt, wie es sich sehr treffend z. B. an einer Stelle des türkischen Volksromans vom Saffid Bathál zeigt, wo der Cod. Lips. zwei Personen daraus macht, Cod. Dresd. 104 dagegen beide als Bezeichnung einer einzigen unverbunden nebeneinander stellt: „Chiser Elias.“

V. 38 — 40. Das Wort خُورد erklärt der Commentar einfach durch طَعَام Speise und غِذاء Nahrung, von denen das letztere eine bei Persern und Türken ganz geläufige Verschmelzung der beiden arabischen Worte قَدَام Frühmahlzeit und غِذاء Speise ist, und bemerkt dazu: „das Verzehren von Speise am Rand einer Quelle ist eine Annehmlichkeit speciell für Reisende.“ Nach 21 lauten V. 39 und 40 so:

„Da blickten offenen Augs sie hin auf jene Stelle,
Zu schau'n, wie niederrinnt das Nass aus jener Quelle;
Und was voll Moschusduft für ihren Wegkostisch
Sich bot, das war gedör't ein wohl gesal't'ner Fisch.“

V. 41. Statt des *جمال* in *جمال* von beglückte. Schönheit lesen T. u. 21—26 *عَمال*, wozu eine Randgloss in 22 bemerkt: *معنی توپین و همتا* und anbar وشبه ومانند باشد وبعتم اول هم آمده است

حَبَال und حَبَال im Sinne von: „Genosse“. Es müsste also lauten:

„Doch aus des Einen Hand von den Genossen sank u. s. w.“

V. 42. Das erste *پسچیدد* ist das Subject des Satzes, *اسم فاعل*, das zweite *پسچیدد* das im Perfect stehende Verbum. Nach 21 lautet er:

„Er suchte nach dem Fisch nun schnell und viel umher, Und netzte mit dem Nass des Quells die Hand sich sehr.“

V. 43. 44. Nach 21 lautet V. 44:

„Klar war's, der todt' Fisch, der seelennährende, Gezoigt hatt' er das Nass, das lebenmehrende.“

V. 45—47. In *حیوان کُتیر* (etwas, dessen Urstoff das Leben bildet) steht *حَیْوَان* noch ganz in seiner ursprünglichen abstract-infinitiven Bedeutung: „Leben“, wie denn die Form *نَعْلَان* nur eine Verkürzung aus der besonders bei Verbis, die eine heftige oder lang andauernde, intensive Bewegung ausdrücken, sich häufig findenden Form *نَعْلَان* ist (ebenso *سَبَلَان* statt *سَبَلَان*, *طَبَرَان* statt *طَبَرَان* u. s. w.) Erst später hat sich daraus die concrete Bedeutung: „lebendes Wesen“ und speciell: „Thier“ entwickelt. — Diese Verse sind zwar an und für sich ohne speciell ausgeprägten mystischen Inhalt, wie denn auch der wieder lebendig gewordene todt' Fisch nur eine poetische Ausschmückung des alles belebenden Quells ist, aber gerade sie haben nun ihrerseits den späteren Mystikern ein oft gebrauchtes Bild für ihre süßlichen Gedichte geliefert. So heisst es in Dechiel. Rūmi ed. Rosenzw. S. 60, 3 u. 2 v. u.:

آنسو که سنگهارا اوصاف گوهر آمد
آنسو که خشک ماهی شد پیدش خضر زنده

„Jene Seite (d. h. Gott im Gegensatz zu *اینسو* dem irdischen All), wo den Steinen Edelsteineigenschaften zu Theil geworden (cfr. weiter unten V. 78 ff.) — jene Seite, wo der trockene Fisch vor Chiser's Augen wieder lebendig geworden.“ — Ihren Ursprung hat diese Fischlegende in einer Stelle der 18. Koransure, wo berichtet wird, dass, als Moses mit seinem Diener, unter dem dann die späteren Commentatoren den Chiser verstanden haben, dem *جمع البحرین*, dem Zusammenfluss der beiden Meere nahe war, sie beide den als Wogkost mitgenommenen Fisch, der erst von der späteren Legende als ein goldörter bezeichnet wird, vergassen und dass dieser nun durch ein Gerinne in's Meer hineinschwam, cfr. daselbst V. 60 ff. Kazwini B. 1, 126 Z. 3 v. u. erwähnt sogar eines Fisches unter dem Namen: „Fisch des Moses und Josua“, welcher ein Sprössling dieses gebratenen Fisches gewesen, dessen eine Hälfte Moses und Josua (danach wäre also dieser der Begleiter gewesen) gegessen und dessen andere Hälfte von Gott wieder belebt und zur Verwunderung Aller in's Meer geschwommen sei (cfr. meine Uebers. d. Kazw. S. 258).

V. 48. Hier ist im Commentar (Spiegel Chr. 87, Z. 14) ein textlicher Fehler; statt *مردودا ماهی* muss es einfach *مردودا* heissen, da es Subject zu *نمود* ist.

Dritter Abschnitt. Vers 49—66.

49 *ز ماهی و آن آب (گوهر نشان)*
ذکر داد نارنج تازی نشان

49 Noch anders klingt, wie drob Arabiens Chronik spricht, Vom perlenstreuenden Quell und Fische der Bericht;

1) 21: *ز ماهی و از آب*; 22: *ز ماهی از آن آب*.

- 50 که بود آب حیوان دگر جایگاه
 محوسمی و رومی غلط کرده راه
 51 (۲) دگر آبی است روشن (۴) درین تیره خال
 غلط کردن (۵) آبخوردش چه بال
 52 چو الیلس و خضر آخورد یانند
 از آن تشنگان روی بر تافتند
 53 رشادانی کام (۶) آن سر گذشت
 یکی شد بدریا یکی (۷) شد بدشت
- 50 Es hat ganz andren Ort sich jener Quell erwählt,
 Der Parse hat den Weg, der Griechen auch verfehlt.
 51 Denn wenn's ein Wasser wär', das leuchtet hell und klar
 Durch diese Staubesnacht, wo lüge die Gefahr,
 52 Es zu verfehlen? nein! indess es Jene fanden,
 Nach andrer Richtung hin die Durstenden verschwandten.
 53 Doch sie, froh alles dess, was ihnen zugefallen,
 Begannen der auf's Meer, auf's Land hin der zu wälen.

21: 21 که بود آب حیوان دگر جایگاه
 که اسکندر از بهر آن کرد راه

3) Dieser V. fehlt in 21; 23: دگر اینست روشن.

4) 22: در آن تیره. 5) T.: غلط کرد آن.

6) Sgg.: رشادانی آن آب و آن سر. 26: رشادانی کام زان.

7) 23: یکی سوی دشت.

- 54 (۸) زیک چشمه رویا شده دانه شان
 دو چشمه شده آسیاخانه شان
 55 (۹) سکندر باتید آب حیات
 همی کرد در رنج و سختی ثبات (۱۰)
 56 (۱۱) سر خویشرا سبزی از چشمه جست
 که سیرابتر سبزه از چشمه رست
 57 چهل روز در جستن (۱۲) چشمه راند
 برو سایه ننگند (۱۳) و در سایه ماند
- 54 So nahm aus einem Quell ihr Korn des Wachsthums Trieb,
 Doch zwiefach war der Quell, der ihre Mühle trieb.
 55 Iskender blieb indess in Leid und Trübsal stehn,
 Voll Hoffnung immerdar, den Lebensquell zu sehn.
 56 Für sich sucht' er das Grün der Quelle unverwandt,
 Denn saftgeschwellter sprosst das Grün am Quellenrand.
 57 Doch ob der Tage so er vierzig auch verbracht,
 blieb unbeschattet er von ihr in Schattennacht.

8) Dieser V. fehlt in 21.

9) 21: سکندر باتید آب حیات

قدم زد به ظلمات و بر گشت مات

26 liest den zweiten Halbvers so:

همی گشت کز مرگ یابد نجات

10) 23 fälschlich wieder حیات.

11) T.: سر خویش از سبزی چشمه

که سر سبزی خویش از

12) 23: در جنبش. 13) T. u. 23 fälschlich: یکنند.

- 58 14) مگر گرمی در دل تنگ داشت
15) که بر چشمه وسایه آمدک داشت
59 چشمه نه سایه رسد بلکه نور
ولی کم فتد 16) سایه از چشمه دور
60 اگر چشمه با سایه بودی صواب
کجا سایه 17) با چشمه آفتاب
61 18) چو چشمه زخورشید شد خوشگوار
چرا زبر سایه شد آن چشمه سار

- 58 Gewiss schlug fieberheiss ihm sein geängstigt Herz,
Dass es ihm schmend zog so quell- wie schattengewirts!
59 Zwar Schatten wirft kein Quell — stets Licht nur, voll
und hell,
Doch fällt der Schatten wohl nur selten weit vom Quell.
60 Müsst' aber Schatten stets und Quell vereint sich finden,
Könnst' je dem Sonnenquell sich Schatten wohl verbinden?
61 Wird trinkbar doch der Quell erst durch der Sonne
Schein,
Wie sollt' er deshalb wohl gehüllt in Schatten sein?

- 14) Dieser V. fehlt in 21. 15) 23: چشمه و سیمه و چشمه.
16) T., 22, 25 u. 26: ولی کم بود; 21 weniger gut: ولیکن بود.
17) 23: کجا سایه و چشمه.
18) 23: چو بر چشمه خورشید شد خوشگوار
چه از زبر سایه شد آن چشمه سار
21 fälschlich: خوشگوار statt ناگوار.

- 62 19) بلی چشمه را سایه بهتر 20) ز کرد
21) که آن هست سورنده وین هست سرد
63 فرو ماند خسرو در آن سایهگاه
22) چو سایه شده روز بر وی سیاه
64 باتمید آن کاب حیوان خورد
23) هر آنکس که بینی غم جان خورد
65 از آن ره که او عمر پرداز گشت
چو نومید شد عاقبت باز گشت
62 Doch freilich eignete für ihn sich Schatten mehr
Als Sonnenbrand — denn heiss ist dieser — kühl ist er!
63 So blieb der Fürst nun stehn im finstren Schattenreich,
Es wurde schwarz ihm gar der Tag und schattengleich.
64 Zehrt Jeder, den man sieht, am Seelengrabe doch,
Er hofft, vom Lebensquell werd' einst er kosten noch.
65 Doch als Verzweiflung ihn ob jenes Pfades verzehrt,
Der lebens tödtend war, da macht er endlich Kehrt,

19) Dieser V. fehlt in 21; 20) 23: ولی چشمه بهتر که.

21) 22: کزان هست سورنده وین هست سرد;

23 ebenso, nur زان statt زین;

26: که این هست سورنده آن هست گرم wobei

dann گرم fälschlich für sein Gegentheil سرد gesetzt ist.

22) 26: چو سایه شد از روز بر وی سیاه.

23) T., 21, 22 u. 23: که هر کس که; 26: که هر کس که.

66 در آن غم که تدبیر چون آورد
کزان سایه خود را برون آورد

66 Und ganz füllt ihn der Gram, was weiter zu beginnen,
Um sicher jenem Reich des Schatzees zu entinnen!

Commentar.

V. 49—53. Mit diesem arabischen Bericht wird augenscheinlich vom Dichter der längere Zeit unterbrochene, aber doch deutlich sich überall hindurchziehende mystische Gedanke wieder aufgenommen, wie das vor Allem in V. 51 der Ausdruck *درین تیره خاک* (vom Commentar einfach durch *درینجا* umschrieben) in diesem dunklen Staube, d. h. im irdischen, als Gegensatz zu *در آن نور* in jenem ewigen Lichte da droben, zeigt. Der Commentar erläutert diesen Vers so: „wenn das leuchtende Wasser hier drunten wäre, was hätte es dann für Gefahr, den Quell zu verfehlen? Denn sobald man ihn nur suchte, würde man ihn ja stets finden.“ Das heisst also: Dieser Lebensquell, als Symbol für den unsichtbaren ewigen Gott, sprudelt eben nicht in der Staubeswelt, ist nicht mit profanen irdischen Augen zu entdecken, sondern nur mit dem durch das Licht der *حقیقت* und *معرفت* erhaltenen Geistesauge. Daher erklärt der Commentar denn auch V. 49 und 50 so: „Die (oben angeführten) altpersischen und griechischen Chronisten, die da behaupten, Chiser sei deswegen nicht vor Iskender getreten, weil die Quelle seinem Blick verloren gegangen sei, haben das richtige Ziel verfehlt, und V. 51 liefert den Beweis dafür. Das Richtige ist, dass, als Chiser und Elias zu jener Quelle gelangten, die Durstenden, d. h. die nach dem Lebensnass sehnsüchtig Begehrenden (nämlich Iskender und seine Genossen *صراهبان*

als Nische zu *صراه* wie im Arabischen *أَحْمَرِي* zu *أَحْمَر*) sich nach einer andern Richtung hingewandt hatten und dieses Ablenkens vom rechten Pfade wegen die Quelle nicht erreichten.“ Es nimmt das ganz mit V. 17, wo schon bemerkt war, dass Iskender und die Seinen, weil sie nicht gehorsam den Schritten des Meisters folgten, sich nicht ganz aus der Staubeswelt zur Stufe der wahren *اهل دل* der wahren Säffis emporzurufen vermochten, *عابدان خشک* trockene Gottesknechte, nüchterne befängene Menschen blieben und des *قنا* nicht theilhaftig wurden. Nach 21 lautet V. 50: „Weit anders war der Ort, wo jener Quell geflossen, Den zu erspüren fest Iskender sich entschlossen.“

V. 54. Hier ist ein Wortspiel zwischen *یک چشمه* und *دو چشمه* in dem Sinne: „Das Korn des Elias und Chiser wurde oben grün (*سر سبز*, wie man auch sagt *سبز* oben versiegelt) d. h. begann fröhlich aufzusprossen aus einem Quell, dem ihnen beiden Unsterblichkeit verlehendenden Lebenswasser; aber einem jeden der beiden fiel doch eine besondere Thätigkeit zu *کار علی حده*, und so ward ihre Mühle zweigetheilt *دو حصه*, d. h. von zwei verschiedenen Quellen getrieben, da ja Elias das feste Land, Chiser das Meer sich zum Tummelplatz seiner Wirksamkeit ersah.“

V. 55. Nach 21 lautet dieser Vers: „Doch er, der hoffnungsvoll, den Lebensquell zu sehen, Zur Finsterniss gewallt, muss schachmatt heinzwärts gehen.“ Nach 26: „Indes war immer noch, dem Tode zu entgehen, Iskender hoffnungsvoll, den Lebensquell zu sehen.“

V. 56. 57. In der Erwähnung von gerade 40 Tagen, *چهل روز*, auch *چهل* und verkürzt *چل* genannt, liegt

wieder ein Hinweis auf den süßlichen Gehalt dieser Episode, da besonders die Mystiker sich vor ihrer eigentlichen Einweihung in die höchsten mystischen Doctrinen 40 Tage der Meditation in der Einsamkeit hingeben müssen. Der 2. Halbvers bietet ein sehr treffendes Wortspiel: „sie, die Quelle, beschattete ihn nicht, und dennoch blieb er im Schatten,“ d. h., wie auch der Commentar bemerkt, die Lebensquelle ward ihm nicht zu Theil und doch blieb er im Schatten der Finsterniss, die durch kein Licht des Lebensquelles erhellt wurde oder auch — was der Commentar als zweite Möglichkeit hinstellt — im Schatten der Bekümmerniss des Zweifels. سایه افکندن Schatten werfen entspricht ganz dem arabischen أَظَلَّ und bedeutet oft nichts weiter als: „Obdach geben“, und dann ganz allgemein: „zu Theil werden,“ واصل شدن.

V. 58. Das Schmen Alexanders versucht nun hier der Dichter absichtlich, um den Leser, wie er es auch vorher schon öfter gethan, daran zu erinnern, dass er es a priori mit einem historischen oder sagenhaften Factum zu thun hat, in dem nur als innerster Kern süßliche Theorien schlummern, auf rein physico Gründe zurückzuführen. Daher sagt auch der Commentar: „es ist somit klar (مگر hier mehr in dem Sinne von: „sicherlich“ zu fassen), dass Alexander in seinem beängstigten Herzen Fieberhitze (خومی = arabischem حُمَة) barg, weil es so begierig nach Quelle und Schatten strebte; denn die Gewohnheit ganz (von allen Lebensbedürfnissen und Bequemlichkeiten auf der Reise) abgeschnittener Leute ist es, sich einem Quell und Wasser schneßlich zu zuwenden“.

V. 59—62. Man sieht aus diesen Versen ganz deutlich, wie ängstlich beflissen der Dichter ist, immer zwischen

den beiden Strömungen geschickt hindurch zu laviren, den mystischen Sinn nur von fern anzudeuten und dann gleich wieder in das Fahrwasser des rein Aeusserlichen und That-sächlichen einzulenken. Zu V. 59 bemerkt der Commentar in bloß sachlicher Weise: „von einer Quelle fällt auf Niemand Schatten, weil eine Quelle, worunter heftig sprudelndes Wasser zu verstehen ist, kein dichter Körper ist, der schattenhaltig wäre, es müsste denn der Fall sein, dass die Ursache zu der Saftgetränktheit der Quelle oben Bäume ringsum dieselbe wären und durch deren Vermittelung jener Schatten auch auf der Quelle selbst ruhte.“ Wie leicht کم wenig in den Begriff der reinen Negation übergeht, zeigen z. B. folgende Stellen des Pendsäme ed. Sacy 71, 9: دل کشاده دار ای پسر کم گوی با مردم 73, 9: درشت دوشته o Sohn, sprich nicht harte Worte zu den Leuten. Auch کمترک in gleichem Sinne findet sich ebendasselbst 55, 3: کمترک بیند از ایشان همدمی (oder niemals) wird er von solchen Leuten wahre Freundschaft erleben. Daher کم ردن gering achten, verachten, und geradezu nicht gebrauchen, کم ریش شانه مشترک gebrauche nicht für deinen Bart einen Kamm, der dir noch mit Anderen gemeinschaftlich ist, im Gegensatz zu بیش هر کس را بیش ببین: z. B. ebendasselbst 93, 3: دیدن و کم مزین betrachte alle Leute von der günstigsten Seite und verachte Niemand! — Nach 21 lautet V. 59 so:

„Zwar Schatten wirft kein Quell, stets Licht nur voll und hell,

Doch schattig pflegt's zu sein meist weiter ab vom Quell.“

V. 60 drückt nach dem Commentar einen **اِسْتِدْرَاك**, eine ad-
versative Wendung aus: „wäre aber der Schatten dem Quell
durchaus nothwendig, so müste ja auch der Sonnenquell
Schatten haben, während doch die wahre Sachlage die ist,
dass er keinen hat. Und ein sicherer Beweis für diese
Beobachtung liegt in der allgemein angewandten Zwei- und
Mehrdeutigkeit des Ausdrucks **چشمه**, die sich die Dichter
von jeher erlaubt haben“. Mit diesen Worten, die vor Allem
dadurch gerechtfertigt werden, dass die Dichter z. B. ganz
kurzweg von einer „Sonnenquelle“ auch im gewöhnlichen
Sinne des Wortes reden, d. h. die Strahlen der aufgehenden
Sonne mit denen eines sprudelnden Quells vergleichen, z. B.
in **شاه رُکدا** v. 319:

شست دوران بآب چشمه مهر | ظلمت شب زکارگاه سپهر
„es wusch der Zeitenlauf mit dem Nass der Sonnenquelle
die Finsterniss der Nacht aus der Werkstatt des Sphären-
kreises“ und V. 321:

آفتاب از نلک هویدا شد | قطرها ریخت چشمه پیدا شد
„hervortrat am Himmelszelt die Sonne; Tropfen goss nieder
die Quelle und ward sichtbar“ hat nun auch der Commentar
selbst schon den mystischen Inhalt dieser Verse angedeutet.
Die Sonnenquelle (als identisch mit dem Lebensquell Symbol
für Gott oder die **معرفت**) soll an und für sich kein ange-
nehmes Gefühl gewähren, weil ja der Sâfi sich zu ihr durch
tausend Schmerzen durcharbeiten muss, wie Dschelâl Rûmî
(Rosenz. 62, 7) singt: **با درد باش تا درد انسويت ره نماند**
„sei immer mit dem Schmerz verbunden, damit er dir den
Weg zu jener Seite, d. h. zu Gott zeige“, sondern nur licht-
volle Erkenntnis; aber in dem Gefühl, diese erreicht zu
haben, liegt dann der wahre Genuss für den Denker. Daher

muss diese Sonnenquelle auch vollständig schattenlos sein,
äusserlich frei von angenehmer Kühle, innerlich frei von dem
Schatten irgend eines Fehls oder Makels. Diese Idee
drückt auch das **رُزگار گلشن** S. 22, Z. 10, 11 und 13 so aus:

زمان خواهد خط استوا بود | که او از ظل ظلمت مصطفی بود
بخط استوا بر قامت راست
ندارد سایه پیمش و پس چپ دراست

نبردش سایه کو دارد سیاهی | زهی نور خدا ظل الهی
„die Zeit des Chodscha (d. h. Muhammads als Sinnbild der
höchsten Stufe des Mysticismus, wie ja die Sâfis den ganzen
Islam nur als eine Offenbarung ihres pantheistischen Systems
ansehen und alle ihre Sätze durch Korancitate belegen) war
die Aequinoctial- oder Mittagslinie (d. h. der höchste Sonnen-
stand), denn er war rein vom Schatten der Finsterniss (wie
ja auch in der äusseren Natur zur Zeit, wo die Sonne im
Zenith steht, jeglicher Schatten verschwindet). Auf dieser
Mittagslinie (also in seiner Stellung auf der höchsten Stufe
sâfischer Vollkommenheit) hat er auf Grund seiner geraden,
aufrechten Statur (mit Bezug auf den Koranvers 11, 114
فَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ variirte auf dem geraden, rechten Pfade,
wie dir geboten ist) weder rechts noch links, weder vorn
noch hinten Schatten. So mangelte ihm also der Begriff
des Schattens, der stets Finsterniss und Schwärze in sich
trägt — Heil dir, Licht Gottes, göttlicher Schatten (d. h.
Chalîf, Stellvertreter des Höchsten auf Erden)!“ — Zu V. 61
und 62 unserer Episode bemerkt der Commentar: „in ihnen
beiden spricht der Dichter den Grund des Verschwindens der
Lebensquelle vor Iskender aus, indem er zunächst sagt: wenn
das Quellwasser erst durch Sonnenglanz trinkbar und ver-
daulich wird, weshalb sollte denn der Lebensquell unter

Schatten versteckt bleiben? dann aber hinzugefügt: Das ist zwar richtig, aber für die Quelle passt doch der Schatten mehr als die Sonnenscheibe, weil ihr das Prädicat: glühend d. h. warm und heiss zukommt, ersterem dagegen das Prädicat: kühl.“ Nach 22 und 23 lautet V. 62:

„Doch freilich eignete für ihn sich Schatten mehr;
Indess ihn Sonnenbrand wild aufregt, kühlt ihn der.“

V. 63—66. Nach der Lesart von 21—23 ist die Construction der V. 63 und 64 so zu fassen:

„So blieb der Fürst nun stehn im finstren Schattenreich,
Es wurde schwarz ihm gar der Tag und schattengleich,
Denn von dem Lebensquell zu kosten hofft' er noch;
Zehrt Jeder, dem man sieht, am Seelengrabe doch.“

Als *مَتَعَلَّقِي* von *در آن کم*, das ausgelassen ist, muss in V. 66 ein *بُود* ergänzt werden. Nach dem Commentar: „er befand sich in Gram darüber, was für einen Plan er fassen solle, um sich wohlbehalten aus jenem Schattenreich herauszubringen.“

Vierter Abschnitt. V. 67—94.

67 ¹⁾ سروشی در آن راهش آمد به پیش
بمالید بر دست او دست خویش

67 Da trat ein Serosch ihn auf jenem Pfade an
Und rieb an seiner Hand die eig'ne und begann:

1) Statt dieses V. steht in 21:

چو جانش به اندوه وغم گشت جُفت
یکی هانفش داد آواز و گُفت

68 جهان گُفت یکسر گُرفتی تمام
2) نشد سیر مغز از هوسهای خام
69 بدو داد سنگی کم از يك يشم
3) که این سنگرا دار با خود عزیز
70 که در آن کوش از خانه سنگبست
4) که همسنگ این سنگ آری بدست
71 همانا کز آشوب چندین هوس
5) بهمسنگ (این سیر گردی و بس
72 ستد سنگ ازو شهریار جهان
6) سپارنده سنگ ازو شد (نهان

68 „Noch hat nicht, ob du ganz die Welt auch überwunden,
Dein Mark die Sättigung von roher Lust gefunden.“
69 Er gab ihm einen Stein — nicht an Gewicht so klein
Ist die Obol' — und sprach: „werth halte diesen Stein!
70 Und mühe wohl dich ab, dass deine Hand erreiche
In jenem Bau von Stein, was an Gewicht ihm gleiche!
71 Vielleicht kannst daraus du die Sättigung dir holen
Von solcher Lüste Drang — und damit Gott befohlen!“
72 So nahm der Weltenfürst den Stein aus seiner Hand,
Indess, der ihn gebracht, vor seinem Aug' entschwand.

2) T. u. 26: نه سیر مغز.

3) بدو هانفی داد سنگیش نیز.

4) Dieser V. fehlt in C.; T.: در آن کوش کز; 21 u. 26:

ار. 5) T., 23 u. 26: 22 u. 23: در آن کوش زمین

6) شد زو نهان 21:

- 73 (آشتابنده میشد⁸) در آن تهرگی
 خطر در دل و در نظر خیرگی
 74 یکی هانف از گوشه آواز داد
 که روزی بهر کس⁹ خطی باز داد
 75 سکندر¹⁰ چو جست آب حیوان ندید
 11) نجسته بخضر آب حیوان رسید
 76 سکندر بتاریکی آرد شتاب
 ره روشنی خضر¹² یابد¹³ بر آب

- 73 Und eilends stürmt er fort, das Herz von Angst erfüllt,
 Durch jene Finsternisse, die Blicke trüb umhüllt.
 74 Da scholl vom Winkel her ihm zu ein Himmelsruf:
 „Ein ew'ger Schicksalsbrief sein Loos Jedwem schuf!“
 75 Indess Iskender ihn nicht sah trotz seines Strebens,
 Ward Chiser ungesucht zu Theil der Quell des Lebens;
 76 Durch Finsternisse muss in Eil' Iskender ziehn,
 Den lichten Pfad zum Quell — es findet Chiser ihn!

7) Dieser V. fehlt in 23. 8) T.: از آن. 9) Spg.: حطی.
 10) T. u. 21—26: کح.

11) 21: نجسته خضر آب حیوان چشید (also خضر zwei-
 silbig gehr.) 12) 21: دارد. 13) Spg., 21 u. 22: به آب
 hinter diesem V. steht in T. u. 21—26 noch folgender:

بخلوا پزی صد کس آتش کند
 بخلوا یکی زان دهن خوش کند

T. hat beide Male کتند und im zweiten Halbvers:
 22: بخلوا دهانرا یکی.

- 77 14) دگر هاتفی گفت کای اهل روم
 13) فرورنده کی شد این سنگبوم
 78 پشیمان¹⁶ شد آنکس که بر داردش
 پشیمانتر آنکس که بگداردش
 79 از آن هر کس افکند¹⁷ در رخت خویش
 باندازه طالع و بخت خویش
 80 شگفتی بسی دید شه در نهفت
 که نتوان از آن دهیکی باز گفت
- 77 Auf's Neu erscholl ein Ruf: „wem lutz wohl je gebracht
 Dies Steinfeld, Leute Râms, schon Gluth und Licht-
 glanzpracht?
 78 Wer Steine trägt von hier, den wird die Reu' erfassen,
 Doch stärker noch bereits, wer gänzlich sie gelassen!“
 79 Soviel in's Bündel warf ein Jeder sich darauf,
 Als ihm Geburtsgestirn vergünnt und Schicksalslauf.
 80 Noch sah im Finstern viel der Schâh des Wunderbaren,
 Doch lässt kein Zehntel selbst sich davon offenbaren.

14) T.: هاتفی.

15) T., 21 u. 22: فرورنده ریکی شد این ریکبوم, wobei am
 Bande v. 23 die andere Lesart: این ریکبوم ver-
 zeichnet steht; 23 ebenso, nur فرورنده ریکبست این u. 26:
 بود.

16) T.: فرورنده ریکی ازین مرز و بوم.

17) 21: بر رخت.

396 Sitzung der philol.-philol. Classe vom 6. Mai 1871.

- 81 حدیث سرائیل و آواز صور
 شکستم که (28) ره میشد از راه دور
- 82 (19) چو گوینده دیگر آن کان کشاد
 (20) اساسی دگر باز نتوان نهاد
 83 (21) چو با چشمه شاه آشنائی نیامت
 سوی چشمه روشنائی شناخت
- 84 سپه نیز بر حکم فرمان شاه
 بجز آمدن بر گرفتند راه
- 85 همان پویه در راه نو شد که بود
 همان (22) مادیان پیشرو شد که بود
- 81 Auch das verschwieg ich wohl, dass Isrä'el er fand
 Und ihm sein Horn erscholl — weitab liegt's vom
 Verstand!
- 82 Ein andrer Dichter schon erschloss ja jenen Schacht,
 Und neu zu legen hier den Grund fehlt mir die Macht.
- 83 Da so vertraut nicht ward der Fürst mit jener Quelle,
 Eilt' unverweilt er heim zum Quell der Tageshelle;
- 84 Und auch das Hoer brach nun zur Rückkehr auf sofort,
 Im Einklang mit des Schahs gebieterischem Wort.
- 85 Man nahm ganz ebenso den Lauf jetzt wie zuvor,
 Dieselbe Stute ging vorauf jetzt wie zuvor.

19) Dieser V. fehlt in 21.

19) C. u. T.: رو; 21: شه.

20) 26: ی اساس دگر ohne ی.

21) 21: چو آن چشمه آشنائی نیامت.

22) 22 u. 26: یادیان.

- 86 چهل روز دیگر (23) که رفت از شمار
 پدید آمد آن تیرگی را کنار
- 87 بیرون آمد از زور ابر آنتاب
 زبی آبی اندام خسرو (24) بتاب
- 88 دوید (25) از پی آنچه روزی نبود
 چو روزی نباشد دویدن چه سود
- 89 بدنبال روزی (26) نشاید دوید
 تو بنشین که روزی (27) خود آید پدید
- 90 یکی تهمکار و یکی بدرود
 همایون کسی کین سخن بشنود

- 86 Der Tage vierzig so verfloßen abermals,
 Da kam das Ende erst herbei des finstren Thals,
 87 Und aus Gewölk hervor trat heil der Sonne Strahl,
 Doch litt durch Wassernoth der Leib des Königs Qual.
 88 Was Gott ihm nicht bescheert, dem hatt' er nachgejagt,
 Doch frommt die Jagd auf das, was das Geschick versagt?
 89 Nicht ziemt's sich, dass der Mensch sein Loos errennen will,
 Von selbst kommt jedes Loos — sitz du nur ruhig still!
 90 Der streut den Samen aus und jener mäht die Saat,
 Beglückt, wer für dies Wort sein Ohr noch offen hat!

23) stat. در آب. 24) T., 21 u. 23: nach 23. چو رفت 25)

23) از پس آنکه. 24) T.: از پس آنچه. بتاب.

25) T., 21 u. 23: چه باید دوید.

26) T. umgestellt: خود روزی.

[1871, 8. Phil. hist. Cl.]

- 91 نشاید همه کشتن از بهر خویش
که روزی خوراند از انداره بیش
- 92 رباهی که پیشینگان کاشند
پس آیندگان ²⁸⁾ بهره بر داشتند
- 93 چو کشته شد از بهر ما چند چیز
ز بهر کسان ما بکاریم نیز
- 94 چو ²⁹⁾ در کشتکار جهان بگنریم
³⁰⁾ همه ده کشاورز یکدیگریم

- 91 Man soll ja säen nicht für sich nur immerdar,
Denn übers Mass hinaus geht der Verzehr der Schaar;
92 Der Garten, dessen Saat bestellt in frühern Tagen,
Hat er doch Früchte stets der Nachwelt erst getragen!
93 Und wie gar Manches so gesü't ward unsretwegen,
So werden wir nun auch für Andre Saaten legen.
94 Denn wenn wir recht beschau'n das Saatfeld dieser Welt,
Nur für einander all bestellen wir das Feld! —

28) T. n. 21—26: *بهره* statt *میه*.

29) T.: *چو در کشت و کار*; 21, 23 u. 26: *و کار*;

22: *همه ره*; 21: *همه* statt *همان*; 30) T.: *چو در کشتزار* statt *ده*; an diesen V. schliesst sich in 21 noch folgender:

بکشتند وما بهره بر داشتیم | ز بهر کسان نیز ما کاشتیم.

Commentar.

V. 67—76. In diesen Versen, die einen poetisch nur von Nizâmî gestalteten, daneben aber auch in jüdischen Schriften sich findenden Theil der Alexandersage behandeln, ist nun

ganz deutlich die Ursache ausgesprochen, weshalb Alexander den Lebensquell nicht fand und nicht finden konnte. Nach V. 74 war es ihm eben durch das von Gott seit Ewigkeit her jedem Sterblichen bestimmte Schicksal verwehrt, und daher von seiner Seite rohe Lust und Begier, etwas, was ihm nicht als *روزی* von Gott zu Theil geworden, dennoch erringen zu wollen, wie es treffend in einem Ghazel des Emir Schâhi (C. p. Mon. 5 fol. 149) heisst:

بسعی پیش تو قدری نیافتم چه کنم

که شرمسارم ازین جست وجوی نامقدور

„trotz meiner Mühen habe ich in deinen Augen niemals Geltung gefunden — was soll ich nun thun? Denn ich erröthe vor Scham ob dieses Hin- und Hersuchens nach etwas, was mir nun einmal nicht von Ewigkeit her bestimmt ist.“ Gott hatte ihn eben nicht dazu berufen, die höchste mystische Stufe zu erklimmen, er musste sich als bescheidener Gottesknecht mit dem Loose des gewöhnlichen nüchternen Menschen begnügen. Darauf weisen auch V. 69 und 70 hin, und deshalb habe ich letzteren, obgleich er in C. aus guten Gründen fehlt, während er bei Spieg. und in sämtlichen Cod. sich findet, mit aufgenommen. Jenes steingefügte Haus ist die Ka'ba, in der er nach des Serosch Gebot sich etwas dem von ihm geschenkten Steine Gleichwiegendes suchen, d. h. in der er durch Erfüllung der positiven Satzungen des Islâm seine Befriedigung finden soll, wie es alle nicht zur höheren Gnoâsî Erlesenen thun müssen. Freilich wird in der auf unsere Episode folgenden Erzählung von Nizâmî dieser Ka'ba in keiner Weise mehr gedacht und nur einfach berichtet, dass, als der König aus der Finsterniss heimgekehrt sei und auf einer Wage die Schwere des Steins erprobt habe, selbst hundert andere Steine dem Gewicht dieses winzigen nicht gleichzukommen im Stande gewesen wären.

Auf Chisera's Rath habe er dann endlich eine kleine Handvoll Staub genommen und diese habe wirklich jenen Stein aufgewogen. Daraus ersieht Alexander, dass er trotz der Macht und Herrlichkeit selbst nur Staub ist und erst, wenn er dem Staube gesellt, d. h. gestorben ist, die rechte Sättigung von Lüsten und Begierden finden wird. Hier ist also der Geschichte mit dem Steine eine viel allgemeinere Wendung gegeben; dass das aber nicht geradezu die Unächtheit von V. 70 beweist, geht aus dem sich vielfach geltend machenden Umstande hervor, dass orientalische Dichter zuerst gewisse Töne anschlagen, sie dann später aber ohne besonders zwingende Gründe wieder ausser Acht lassen und für die weitere Entwicklung nicht mehr berücksichtigen. Wollen wir übrigens diese spätere Wendung mit der in V. 70 in Einklang bringen, so bietet sich dazu eine Vermittelung sehr leicht in der Fassung, dass die Erfüllung der positiven Religionsgesetze, die Alexander die wahre Befriedigung geben soll, zwar an und für sich etwas grosses ist, im Vergleich mit der höhern Gnosis aber doch soviel wie nichts gilt und eitlem Staube gleicht, wie es im Dschel. Rûmî (Rosenzw. S. 14)

heisst: **گر مرده و زنده هم زنده شوی باما** ob leblos oder lebendig, das wahre Leben wirst du doch erst im Verein mit uns (Sâfi) finden“, und weiter unten: **اطلس بمر** **اندازی در زنده شوی باما** „ob du die Brust auch in Atlas hüllst, bei uns wirst du doch in zeretztem Gewande dastehen.“ — Nach 21 lautet V. 67 so:

„Als seine Seele so mit Gram und Schmerz verwoben,
Rief eine Stimme ihm unerbötlich zu von oben“,
und demgemäss heisst es in V. 69: „sie (diese himmlische Erscheinung) gab“ statt des Sorocch. V. 74 lautet nach der Lesart Spieg. (خطی statt حظی) im 2. Halbvers so: „ein vorbestimmtes Loos das Schicksal Jedem schuf.“ Der hinter V. 76 in T. und 21—26 stehende V. lautet:

„Von hundert, die es schwer durch Lippenbrennen büssen,
Wird einem nur den Mund das Zuckerwerk versüssen.“
Ich fasse dabei das ganz deutlich stehende **پزی** als verkürzt aus **پوزی** eine Lippe.

V. 77 und 78. Das Steinfeld **سنگبوم**, vom Commentar durch das synonyme **سنگستان** erklärt, ist natürlich ein Bild für das starre und kalte irdische Jammerthal, das keinem wirkliche Wärme in's Herz strahlt, vielmehr Leid und Trübsal dadurch dem Menschen bereitet, dass alle, die irdische Güter erringen, von Reue gefoltert werden, weil sie nicht noch mehr erreichen können, und anderseits die, welche unbekümmert um Erwerb mässig in den Tag hinein leben, es noch mehr bereuen, weil sie bei der dereinstigen Rechenschaftsablegung vor Gott nichts aufweisen können, was sie mit dem ihnen verliesenen Pfande erworben. Sehr scharf drückt das die Sage dadurch aus, dass, wie später berichtet wird, und wie auch Firdûs und Surûri erzählen, die mitgenommenen einfachen Steine sich in kostbare Edelsteine verwandeln, als ihre Träger wieder an's Tageslicht kommen. Auch mystisch liegt darin eine treffende Lehre: wer sich mit den Gütern des irdischen Lebens, mit der Welt überhaupt befasst, sündigt leicht und deshalb soll der Sâfi soviel wie möglich davon absehen und sein Sinnen allein auf Gott richten. Dennoch darf er es nicht ganz vernachlässigen, hienieden Gutes zu üben, wie es bei Dschel. Rûmî S. 54, 7 ff. heisst:

هست سرمایۀ تو هم گر انبایۀ تو
تا برین مایۀ سرمایہ چنگ آری سوز
نیکوئی کن تو درین شهر چو هستی عائل
انک از نیکوئی تو قدر تو خواهد فزود



„dein Kapital bildet dein schwerwiegendes Leben, damit du auf Grund dieser Hauptsumme dir Gewinn erwerbest. Thue Gutes in dieser Welt, wenn du verständig bist, weil durch dein Wohlthun dein Werth (in Gottes Augen) sich mehren wird.“ Ebenso bezeichnend sind die Stellen daselbst S. 96,

1 und 2: *نو بنو هر روز از کویند ذره الح* und 132, 1—4: *نو بنو هر روز از کویند ذره الح*. Das *کی* in V. 77 ist, wie häufig in der Poesie, wo das Metrum es erfordert, an die Stelle von *که* getreten und steht in Iskfe mit *مورزنده*. Nach T. u. 21—26 lautet der Vers übrigens:

„Auf's Neu erscholl ein Ruf: „Dies sand'ge Erdenland,
Ihr Leute Rüss, ist nichts als brennend heisser Sand,“
der also wohl die Füße versengt, aber durchaus kein Labsal
gewährt.

V. 79—82. Der persische Commentar bemerkt hierzu: „zu dem Wunderbaren, das Iskender in der Finsterniss sah, gehört auch der Vorfall mit dem Todesengel Isráfil, der das Horn am Munde hält, und die betreffende Geschichte ist im Schâhnâme Firdûsis beschrieben. Mit dem *کوینده* in V. 82 ist also Firdûs gemeint.“ Dieser erzählt nämlich, dass Iskender, nachdem er vergeblich die Lebensquelle gesucht und dann mit einigen weisen Vögeln kluge Gespräche geführt, in der Finsterniss Isráfil erblickte, ein Horn in der Hand haltend und auf Gottes Befehl: *بسم* blasend harrend. Der stieß einen donnerähnlichen Schrei aus und rief ihm zu:

که ای بنده آرز چندین مکوش
که روزی بگوش آیدت یک خروش
که چندین مرغ از چندین تاج و کنج
برفتن بیاری و مفرای رخ

„o Sklave deiner Begierde, mühe dich nicht so sehr ab, denn eines Tages wird ein gewaltiger Laut (das Gebot des Todes) dir in's Ohr tönen, mühe dich nicht so sehr um eine solche (d. h. so wertlose) Krone und solche Schätze, bereite dich lieber vor zum Hinscheiden und plage dich nicht weiter ab!“ Worauf dann der König erwidert, es sei ihm nun einmal vom Schicksal zum Lebenslosse bestimmt, dass er keine andere Aufgabe für sich erblicken könne, als ein ewiges, ruheloses Hin- und Herziehen auf der Erde. Der Commentar Chân Arzû bemerkt dann noch zu V. 82: „Der Ausdruck *دور از راه* ist nicht frei von einer Art Corruptel. Ganz augenscheinlich ist daher das zweite *دور* nichts als *درا* im Sinne von Verstand, d. h. die Geschichte, dass Iskender den Isráfil mit dem Horn am Munde gesehen haben soll im Land der Finsterniss, habe ich (sagt Nizâmî) deshalb verschwiegen, weil diese Sache sich doch als zu weit abliegend vom menschlichen Ermessen und vom überlegenden Verstande erwiesen hat. Denn was für einen Sinn hätte wohl die Anwesenheit eines dieser Classe angehörigen, dem Tode vorgesetzten Engels seiner göttlichen Majestät hier auf Erden?“ Es liesse sich übrigens das zweite *دور* auch ganz gut in dem sehr gewöhnlichen Sinn: „wahrer Pfad“ auffassen, und der V. lautete dann:

„Auch lass ich's, dass zu ihm dort Isráfil noch trat
Und ihm sein Horn erscholl, abbiegt's vom rechten Pfad“.

V. 83. Nach 22 lautet derselbe:

„Da so der Schâh nicht fand der Gottvertrauthet Quelle,
So eilt' er flugs zurück zum Quell der Tageshelle.“

Die Gottvertrauthet ist dann die Verschmelzung des Süß mit dem göttlichen Lieben.

V. 84—87. Den letzten Vers erläutert der Commentar so: „weil er das Lebenswasser nicht gefunden, befanden

sich des Pädichschäs d. h. Alexanders Glieder in Qual und Martern, weil Kummer, sobald er die Glieder ansteckt, Körperschwäche mit sich bringt.“ Ein hübsches Wortspiel zwischen Wasser des Quells und Wasser des Schweisses in Folge von Fieberhitze bietet die Lesart von T., 21 und 23: „Die Sonn' trat aus Gewölk, doch fern dem Wasser war Des Königs Leib benetzt mit Wasser ganz und gar.“

V. 88—94. Der Commentar bemerkt: „der (in den letzten Versen ausgesprochene) Gedanke gründet sich auf die Betrachtung, dass der Mensch von Natur aus ein civiles Wesen ist (مَدَنِيّ, wovon das vulgäre تَمَدُن Civilisation, Cultur, entsprechend dem altarabischen عَمْرَان), und Alle hinsichtlich des Lebensunterhaltes Aller bedürfen.“ Denselben Gedanken führt auch Firdäsi zu öfteren Malen im Schāh-nāma aus, so in dem Vers (Spieg. Chrest. S. 45, 5 und 6):

کسی دیگر از رنج ما بر خورد | نماند برو نیز و هم بگذرد
„Ein Anderer genießt die Frucht unserer Mühen, aber auch ihm verbleibt sie nicht, und auch er geht dahin!“ — Hinter V. 93 hat 21 folgenden mit demselben in Sinn und Ausdruck fast ganz übereinstimmenden eingeschoben:

„Sie streuten aus die Saat, die Frucht genossen wir,
Und so ward auch von uns gesü't für Andre hier.“ —
Abgeschlossen wird die vorliegende Episode Nizāmis durch folgende, sich ganz ähnlich mehrfach am Ende von Capiteln wiederholende Verse:

بیا ساتی آن می که (1) او دلکش (2) است
(3) بمن ده که می در جوانی خوش است

1) 21: بس T.; او statt آن 2) سرکش 3) بمن ده که بس در جهان رخوش است T.

مگر چون (4) بدان می دهان تر کنیم (5)
بدو بخت خود را جوانتر (6) کنیم

Drum, Schenke, reich den Wein, der Herzen labt, mir her,
Wohl mundet uns der Wein in jungen Jahren sehr;
Vielleicht auch, nets' ich mir den Mund mit diesem Wein,
Kann meinem Schicksal so ich gröss're Jugend leihn!

4) 22: از آن 23: بدین . 5) 21—26: کم .
6) 26: جوان بانتم .

Sitzung vom 4. März 1871.

Historische Classe.

- 1) Herr-Friedrich hält einen Vortrag über den Reichstag von Worms.
- 2) Herr Rockinger macht eine Mittheilung über den fränkischen Geschichtschreiber Lorenz Fries.

Beide Abhandlungen werden in den Denkschriften erscheinen.

Verzeichniss der eingelaufenen Büchergeschenke.

Von kirchlich-historischen Verein der Erzdiocese Freiburg für Geschichte und Alterthumskunde etc. in Freiburg i/Br.:

Freiburger Diöcesan-Archiv. Bd. 1—5. 1865—70. 8.

Vom Verein für mecklenburgische Geschichte und Alterthumskunde in Schwerin:

Mecklenburgisches Urkundenbuch. 6. Bd. 1870. 4.

Von der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur in Breslau:

- a) Abhandlungen. Philosophisch-historische Abtheilung. 1870. 8.
- b) 47. Jahresbericht über das Jahr 1869. 1870. 8.

Von der k. preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin:

- a) Monatsberichte. 1871. 8.
- b) Verzeichniss der Abhandlungen von 1700—1870 in alphabetischer Folge. 1871. 8.
- c) Corpus inscriptionum latinarum. Vol. IV. Inscriptiones parietarie Pompeianae Herculaneenses Stabianae. Ed. Zangemeister etc. 1871 in fol.

Vom historischen Verein für Steiermark in Graz:

- a) Mittheilungen. 18. Heft. 1870. 8.
- b) Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 7. Jahrgang. 1870. 8.

Vom vogtländischen alterthumsforschenden Verein in Hohenleuben:
Mittheilungen aus dem Archive nebst dem 40. Jahresbericht. Weida
1871. 8.

Vom litterarischen Verein in Stuttgart:

Zum 100. Bande der Bibliothek des litterarischen Vereins. Eine Denkschrift vom Präsidenten des Vereins Adalbert v. Köller. Tübingen 1870. 8.

Vom Verein von Alterthumsfreunden im Rheinlande in Bonn:

- a) Jahrbücher. Heft 49. 1870. 8.
- b) Der Grabfand von Wald-Alpöheim erläutert von Ernst aus'm Weerth. Festprogramm zu Winckelmanns Geburtstag am 9. December 1870. 4.

Von der Universität in Heidelberg:

Heidelberger Jahrbücher der Literatur. 1871.

Von der Redaktion des Correspondenzblattes für die gelehrten und Besuchscollegien Württembergs in Stuttgart:

Correspondenzblatt. 1871. 8.

Vom historischen Verein für Oberpfalz und Regensburg:

Verhandlungen. 27. Bd. Stadthof 1871. 8.

Von der schleswig-holstein-lauenburgischen Gesellschaft für vaterländische Geschichte in Kiel:

Jahrbücher für die Landeskunde. Bd. 9. 1867. 8.

Von der Gesellschaft für die Geschichte der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg in Kiel:

Zeitschrift. Erster Band. 1871. 8.

Von der serbischen gelehrten Gesellschaft in Belgrad:

- a) Glasnik srpskog učenog društva (Bote der serbischen gelehrten Gesellschaft) Bd. 10—18. 1870. 1871. 8.
- b) Glasnik etc. 2. Abtheilung. Materialien zur neuen Geschichte Serbiens. 2. Buch. 1870.

Von der Académie royale des Sciences in Amsterdam:

- a) Verhandlungen. (Aflösing Letterkunde). 5. Doel. 1870. 4.

- b) Verslagen en Mededeelingen. (Afdeling Letterkunde). 12 Deel, 1869. 8.
- c) Jaarboek voor 1869. 8.
- d) Urania. Carmen didascalium Petri Essiva Friburgensis Helvetii cui certaminis poetici praecidium e legato Jacobi Henrici Hoesuffi adiudicatum est. 1870. 8.

Von der Asiatic Society of Bengal in Calcutta:

- a) Journal. New Series. Vol. XXXIX, Nr. 162—165. 1870. 8.
- b) Proceedings. Nr. VII—IX. 1870. 8.
- c) Bibliotheca Indica: A Collection of oriental Works. New Series Nr. 180. 184—205, 207—210, 222—224. 1870. 8.

Von Volks- und Landes-Museum in Agram:

Viestnik narodnoga zemaljskoga muzeja u Zagrebu za godinu 1870. Nachricht des Volks- und Landes-Museums in Agram für das Jahr 1870). 1871. 8.

Von Verein für Kunst und Alterthümer in Ulm und Oberschwaben in Ulm:

Verhandlungen. Neue Reihe. Heft 2 und 3. 1870. 71. 4.

Von Verein für sassanische Alterthumskunde und Geschichtsforschung in Wiesbaden:

- a) Annalen. 10. Band. 1870. 8.
- b) Urkundenbuch der Abtei Eberbach im Rheingau. 2. Band. 2. Abtheilung. 1870. 8.

Von historisches Verein für das Grossherzogthum Hessen in Darmstadt:

- a) Regesten der bis jetzt gedruckten Urkunden zur Landes- und Ortsgeschichte des Grossherzogthums Hessen von H. F. Scriba. 2. Ergänzungsheft zu den Regesten der Provinz Starkenburg. Von Ernst Wörner. 1870. 4.
- b) Geschichte der Reichsstadt Wimpfen, des Ritterstifts St. Peter zu Wimpfen im Thal, des Dominikanerklosters und des Hospital zum heil. Geist zu Wimpfen am Berg. Von Ludwig Frohnhäuser. 1870. 8.

Von historischen Verein zu Osnabrück:

Mittheilungen. 9. Band. 1870. 8.

Von historischen Verein für Oberfranken in Bamberg:

32. Bericht über das Wirken und den Stand des Vereins. 1869. 8.

Von der k. k. Akademie der Wissenschaften in Wien:

- a) Denkschriften. Philosophische Classe. 19. Band. 1870. 4.
- b) Sitzungsberichte. Philosophisch-historische Classe. Bd. 58—66.
- c) Almanach. 20. Jahrgang 1870. 8.
- d) Tabulae codicum manuscriptorum praeter graecos et orientales in bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum. Vol. IV. 1870. 8.
- e) Archiv für österreichische Geschichte. Band 42—44. 8.
- f) Fontes rerum Austriacarum. Diplomataria et acta. 30. und 33. Band. 8.

Von der siebenbürgischen Muzaeum-Gesellschaft in Klausenburg:

Az Erdőlyi Muzaeum-Egylet Évkönyvei. Band 5. Heft 2 und 3. 1870—71. 4.

Von der Magyar Tudományos Akadémia in Pest:

- a) Magyarországi régészeti emlékek. (Ungarische Alterthumsdenkmäler.) Kötet I. 1869. 4.
- b) Archaelogiai Közlemények. (Archäologische Mittheilungen.) Kötet VIII. 1870. 4.
- c) A. M. T. Akadémia Évkönyvei (Jahrbücher der Ungar. Akad. d. Wissensch.) Bd. 13. 1870.
- d) Magyar nyelv szótára. (Wörterbuch der ungar. Sprache.) Kötet V. Füzet 2—4. 1868—70. 4.
- e) Budapesti szemle. (Ofen-Pester Revue.) Füzet 40—50. 1868—70. 8.
- f) Magyar Történelmi Tár. (Ungarische Geschichte-Magazin.) Kötet 14. 1870. 8.
- g) Monumenta Hungariae historica. Diplomataria. Vol. XII. 1869. 8.
- h) Türk-magyarokori történelmi emlékek (Geschichtsdenkmäler aus der türkisch-ungarischen Zeit.) Bd. 3—5. 1868—70. 8.

- l) Magyarország helyrajzi története (Topographische Geschichte Ungarns). Kötet I. 1870. 8.
- k) Statistikai közlemények. (Statistische Mittheilungen.) Bd. V, 2. VI. 1869. 8.
- l) Nyelvtudományi közlemények. (Sprachwissenschaftliche Mittheilungen.) Bd. VII und VIII. 1866—70. 8.
- m) Értésítő (Intelligenzblatt). II—IV. 1868—70. 8.
- n) Almanach. 1869—70. 8.
- v) Alapszabályai (Statuten). 1869. 8.

Von der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften in Görlitz:
Noues Lausitzisches Museum. 48. Band. 1871. 8.

Von Verein für Geschichte der Deutschen in Böhmen zu Prag:

- a) Mittheilungen. 7—9. Jahrgang. 1869. 70. 8.
- b) 7. und 8. Jahresbericht. 1869. 70. 8.
- c) Mitglieder-Verzeichnis des Vereins. 1870. 8.
- d) Die Vorschuss- und Credit-Vereine (Volksbanken) in Böhmen. Ein Beitrag zur Vereinsstatistik Böhmens von J. U. D. John. 1870. 8.

Von der 2. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen:

Abhandlungen. 15. Band von J. 1870. 1871. 4.

Von der Less- und Bolcholle der deutschen Studenten in Prag:

Jahresbericht. Vereinsjahr 1870—71. 8.

Von der Regia Accademia di scienze, lettere ed arti in Modena:

- a) Memoria. Tomi X. XI. 1869. 70. 4.
- b) Le Finanze dei comuni e delle provincie. 1868. 8.

Von Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere in Mailand:

- a) Memorie. Classe di lettere e scienze morali e politiche. Vol. XII. 1870. 4.
- b) Rendiconto. Serie II. Vol. VIII. 1870. 8.

Von der südslavischen Akademie der Wissenschaften in Agram:

Rad Jugoslavenske Akademije. (Arbeiten der südslavischen Akademie.) Band XIV. 1871. 8.

Von der Royal Institution of Great Britain in London:

- a) Proceedings. Vol. VI. 1870. 8.
- b) List of the Members, Officers and Professors, with the report of the Visitors, Statement of accounts and Lists of lectures and donations in 1869. 1870. 8.

Von der Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab in Kopenhagen:

- a) Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie. 1871. 8.
- b) Tillæg til aarbøger. Aargang 1870. 8.

Von Herrn Franz Palacky in Prag:

Zur böhmischen Geschichtschreibung. Aktenmäßige Aufschlüsse und Worte der Abwehr. 1871. 8.

Von Herrn M. Garcin de Tassy in Paris:

La langue et la littérature Hindoustanies en 1870. Revue annuelle. 1871. 8.

Von Herrn M. H. Schwerman in Lüttich:

- a) Inscriptions Belges à l'étranger. 1868—70. 8.
- b) Inscriptions Romaines provenant de l'étranger et recueillies en Belgique. 8.
- c) Intaille en Jaspe trouvée à Liérechies (Hainaut). 8.
- d) Rapport adressé à M. le Ministre de l'Intérieur sur une inscription trouvée à Hoeylaert (Brabant). 8.

Von Herrn Georg Ludwig von Messer in München:

Geschichte der Städte-Verfassung in Deutschland. 4. Band. Erlangen 1871. 8.

Von Herrn J. S. Seibertz in Arnberg:

- a) Walter von Plettenburg, Heermeister des deutschen Ordens in Livland. Münster 1858. 8.
- b) Wilhelm von Fürstenberg, Heermeister des deutschen Ordens in Livland. Münster 1868. 8.
- c) Gotthard Ketteler, letzter Heermeister des deutschen Ordens in Livland und erster Herzog von Kurland. Münster 1871. 8.

Von Herrn W. Schlägel:

Zur Philosophen-Versammlung in Leipzig 6—8. September 1870.
Gruss an die Herbartianer von einem Dapirten. Hamburg 1871. 8.

Von Herrn E. W. West in London:

The Book of the Mainsyo-i-khard. 1871. 8.

Von Herrn Charles Schöbel in Paris:

Étude sur le rituel du respect social dans l'état Brahmanique. 1870. 8.

Von Herrn Eraldo Mantegazza in Modena:

L'articolo 53 del regolamento di disciplina. Commedia in cinque
atti. 1868. 8.

Von Herrn Giovanni Scolia in Catania:

La filosofia scolastica ed il panenteismo biblico del P. M. Leonardi.
1871. 8.

