

5. Analyse des *Kišanbilās* im Adaptationskontext

Im Folgenden wird davon ausgegangen, dass ein literarischer Text „Eigenarten manifestiert, die ihm mit der Gruppe der literarischen Texte oder mit einer der Untergruppen der Literatur (die man genauer als Gattung bezeichnen würde) gemeinsam sind“¹, und dass sich bei jedem Text ein „Bezug zu den Werken der Vergangenheit“² manifestiert, der darin besteht, dass ein Text nicht nur „das Produkt einer vorgegebenen Kombinatorik (einer Kombinatorik, die sich aus den virtuellen literarischen Eigenarten konstituiert)“³, sondern auch „eine Transformation dieser Kombinatorik“⁴ sein kann.

Da Akteure beim Übertragen von Texten Entscheidungen treffen müssen, ob diese oder jene Variante vorzuziehen sei, kann man davon ausgehen, dass sich Entscheidungsträger bewusst oder unbewusst, nach Anweisung oder in Bezug auf einschränkende Faktoren wie Zensur, in Relation zu vorhandenen literarischen Werken positionieren, indem auf eine „vorgegebene Kombinatorik“ Bezug genommen, oder diese transformiert wird. Diese Entscheidungen, also Übersetzungstechniken⁵, können innerhalb eines Werks variieren, weswegen für ein Gesamtwerk nicht immer eine homogene Übersetzungsmethode nachzuweisen ist.

Im Folgenden soll der *Kišanbilās* in Bezug zu Werken der persischen Literatur untersucht werden, um sichtbar zu machen, ob *Kišandās* die Texttransformation in Relation zu einem Code des Zielsystems vollzogen hat. Dabei wird davon ausgegangen, dass die Unterscheidung zwischen Gattungen nicht als absolut zu verstehen ist, da das „[gleichzeitige] Vorhandensein mehrerer Merkmale“⁶ bei komplexen Gattungen nicht nur für zeitgenössische, sondern auch für vormoderne Werke nachgewiesen werden kann. Die Betrachtung bezieht sich auf den verbalen Aspekt, der in den „konkreten Sätzen [liegt], die den Text konstituieren“⁷, sowie dem semantischen Aspekt, den „Themen eines Buches“⁸.

1 TODOROV 2013, S. 11.

2 Ebd., S. 11.

3 Ebd., S. 11.

4 Ebd., S. 11.

5 Die Definition Übersetzungstechnik und Übersetzungsmethode lehnt sich an SCHREIBER 1993, S. 54 an: „Unter *Übersetzungsmethode* verstehe ich [...] eine allgemeine Strategie der Übersetzung [...], die m. E. vor allem vom Texttyp und vom Übersetzungszweck abhängt, aber immer auch historisch bedingt ist [...] und in der Regel innerhalb der Übersetzung eines Textes nicht (zumindest nicht ständig) geändert wird: z. B. wörtliche, freie, verfremdende oder einbürgernde Übersetzungen. [...] Unter Übersetzungsverfahren verstehe ich hingegen spezielle ‚Techniken der Übersetzung‘, die m. E. vor allem vom Sprachenpaar abhängen und die meist nur kleine Textabschnitte, z. T. einzelne Wörter betreffen.“

6 TODOROV 2013, S. 11.

7 Ebd., S. 27.

8 Ebd., S. 27.

5.1 Sprache

Der *Kišānbilās* ist in einfacher Erzählprosa mit eingestreuten Versen verfasst. Im Unterschied zu formalisierter Prosa (*sağʿ*), die aus komplexen Parallelismen besteht, viele intertextuelle Bezüge und Verweise enthält, scheint die Sprache stellenweise wie ein mündlicher Vortrag. Der *Kišānbilās* kann als Populärliteratur bezeichnet werden, da sowohl die Rezeption nicht durch einen literarisierten Duktus nur auf Connaisseurs beschränkt war,⁹ als auch zahlreiche persische Fassungen existierten, die in vielen Abschriften überliefert¹⁰ sind.

Die Sprache des *Kišānbilās* weist einige Besonderheiten auf. Als Pluralformen von Personalpronomen kommen neben den geläufigen Formen *mā* und *šumā* für die erste und zweite Person Plural auch die Sekundärbildungen *māyān* und *šumāyān* vor. Die Kongruenz zwischen Verb und Subjekt bei Personen wird nicht durchgehend ausgeführt. Es findet sich die Kombination aus einem Zahlwort und dem Bezugswort im Plural.¹¹ Richtungsangaben werden stellenweise ohne die Angabe der Präposition *ba* gemacht. Als Ordinalzahlen finden sich die Formen *duyyum* und *sayyum*. Die Konjunktion (*va*) *illā* aus dem Arabischen in der Bedeutung „andernfalls“ kommt ebenfalls in der Form (*va*) *illā-na*¹² vor. Ferner werden ungeläufige Verbformen verwendet wie die Denominativbildung *foutīdan* (in der 3. Pers. Sg. *foutīd*) und die Kausativform *kunānidan*¹³. Konverben werden häufig verwendet. Auf der Ebene des Wortschatzes seien hier einige Besonderheiten hervorgehoben. So verwendet *Kišāndās* *sīyāhī*¹⁴ für „Tinte“ (statt *ğauhar*), *ğānīm*¹⁵ für Feind statt *dušman*. Statt der Form *mutavallid šuda* wird mehrfach *tavallud šuda* verwendet.

9 Dies bezieht sich auf die Definition der Populärliteratur nach HANAWAY 1971, S. 59: „Popular literature [...] differs from polite literature in several important ways: Stilistically, its vocabulary is less heavily Arabicized than that of the polite literature contemporary with it in any given period and its syntax is usually less complicated and closer to that of everyday speech. Its prose is less formally rhetorical than court prose.“

10 Diese Aussage bezieht sich auf die Definition der Populärliteratur nach MARZOLPH: „[...] the term ‘popular literature’ has been developed to denote any literary product which is comparatively easy available or accessible to a larger audience. Thus, ‘popular literature’ not only encompasses [...] ‘the traditional stock of narrative and non-narrative genres, but also the huge bulk of literary production aimed at popular reception, such as devotional and trivial literature, chapbooks and penny-magazines, tracts on the interpretation of dreams or leaflets containing printed charms.“ U. MARZOLPH: „Social Values in the Persian Popular Romance Salīm-i Javāhīrī.“ In: *Edebiyāt* 5 (1994), S. 79.

11 KB, fol. 6b: *čand kanīzakān hamrāh girifta*; Ebd., fol.26b: *ān čahār la’lhā rā az gil sāhta*.

12 Vgl. WEBER 2017, S. 233 für diese Form.

13 Ebd., S. 213 zu Kausativformen wie *kunānidan*, die „zwar nicht durchweg, aber doch oft mit der Grundform des entsprechenden Verbums [...] identisch ist.“

14 STEINGASS, s.v. *sīyāhī*: „Blackness; darkness; shade; night-mare; ink.“

15 Ebd., s.v. *ğānīm*: “ „Plunder, spoil; the acquisition of a thing without toil and trouble; taker of spoil, plunderer; enemy, foe, adversary.“

Im *Kiṣanbilās* kommen mehrere Wörter indischen Ursprungs vor, die Berufsgruppen wie „Kaufmann“ (KB: *mahāḡan*)¹⁶ und Personengruppen wie „Brahmane“ (KB: *barahman*)¹⁷ bezeichnen. Außerdem werden Begriffe verwendet, die Gegenstände bezeichnen wie „Perlenkette“ (KB: *māla*)¹⁸, „Angel?“ (KB: *bansī*)¹⁹, „Betelblatt“ (KB: *bīra*)²⁰ oder „Frucht“ (KB: *phal*)²¹. Weiterhin finden sich Wörter für Abstrakta wie „Unterwelt“ (KB: *pātal*)²², „Zauberschuhe“ (KB: *ḡukpāvari*), „Elixier“ (KB: *rasāyan*)²³ oder „Physiognomie“ (KB: *sāmudrik*)²⁴ sowie die „32 Eigenschaften [eines großen Mannes]“ (KB: *battīs laḡhan*)²⁵. Komplexe Verben, bestehend aus einem indischen Vorderglied in Kombination mit einem persischen Hilfsverb kommen ebenfalls vor, wie „herrschen“ (*rāḡ nimūdan*) oder „ein Feueropfer verrichten“ (*hūm kardan*). Auch die Verbindung aus einem indischen Sustantiv in einer Eḡāfa-Verbindung mit einem persischen Verb. In der Bedeutung „frühere Existenz“ wird sowohl *ḡanam-i ṡābiq*²⁶, als auch *āfarīda-yi ṡābiq* verwendet. Für „Zauberspruch“ wird sowohl das persische Wort *afsūn* als auch das indische *mantra*, als *mantar* wiedergegeben, gebraucht. Die Tatsache, dass die indischen Wörter im *Kiṣanbilās* sowohl ohne Glossierung verwendet werden, als auch in Kombination mit persischen Elementen und als Synonyma zu diesen, weist darauf hin, dass sie zur Zeit der Abfassung zum gängigen Indo-Persischen Lexikon²⁷ gehörten.

Die Erzählung (*récit*) des *Kiṣanbilās* ist von etlichen iterativen Elementen geprägt. Nach den stereotypen Einleitungselementen beginnt es mit der Anfangsformel: „die Rezitatoren überliefern folgendermaßen“ (*rāvīyān ṡunīn*

-
- 16 McGREGOR 2001, s.v. *mahājan*, m. „an eminent personage: a money-lender, banker; merchant.“
- 17 Barahman für Brahmane war bereits etabliert, daneben findet sich die Bezeichnung *zunnārdār*. Vgl. STEINGASS, s.v. *zunnārdār*: Belted; a Brahman.
- 18 McGREGOR 2001, s.v. *māla*, f. „1. garland. 2. a necklace; string of beads.“
- 19 Ebd., s.v. *bāmsī*¹, adj. „having to do with, or made of, bamboo“ und *bāmsī*²: f. „a reed of which hookah tubes and mouthpieces are made (...)“. Dem Kontext nach muss das etwas sein, womit ein Fisch gefangen wird, vgl. KB, fol. 132b: *ṡūn ṡand martaba bansī andāḡt, hīṡ māhī dar band nayāmad. Bikarmāḡīt az dast-i rānī bansī girift, dar laḡza-tī du si māhī girift*.
- 20 M. GATZLAFF-HÄLSIG: *Handwörterbuch Hindi-Deutsch*. Hamburg 2002, s.v. *bīrā* m. „Bira m. (zum Kauen zubereitetes, d.h. gewürztes und zusammengerolltes Betelblatt).“
- 21 McGREGOR 2001, s.v. *phal* m. „1. fruit.“ *Phal* wird im *Kiṣanbilās* synonym zu dem persischen *mīva* gebraucht.
- 22 Ebd., s.v. *pātāl*, m. „mythol. 1. one of the seven subterranean regions; the underworld.“
- 23 Ebd., s.v. *rasāyan*, m. see s.v. *ras*: „a draught, elixir.“
- 24 Ebd., s.v. *sāmudrik*², m. „the art of interpreting the marks (*mudrā*) of the body: palmistry, fortune-telling.“
- 25 Kombination aus „zweiunddreiḡ“ (*battīs*) und *lakṡaṡ*: „a sign, indication; mark or spot (on the body). *2. a characteristic feature.“ (McGREGOR 2001, s.v. *lakṡaṡ*)
- 26 GATZLAFF-HÄLSIG 2002, s.v. *jan*^m, *jann*^m: Geburt.
- 27 Vgl. S. A. H. ABIDI/ R. GARGESH: „Persian in South Asia.“ In: B. B. KACHRU/Y. KACHRU/ S. N. SRIDHAR (Hrsg.): *Language in South Asia*. Cambridge [u.a.] 2008, S. 103-120.

āvarda-and).²⁸ Diese gängige Einleitungsformel in persischer narrativer Prosa suggeriert eine mündliche Überlieferungsvergangenheit und knüpft an den Stil tatsächlich zum mündlichen Vortrag durch einen Erzähler gedachter Werke an.²⁹ Ein öffentlicher Vortrag brachte formelhafte sprachliche Elemente als Versatzstücke mit sich, die ursprünglich auf Mnemotechniken zurückgehen, die auch in verschriftlichten Geschichten beibehalten werden konnten. Dazu gehören sowohl Anfangs- und Schluss- als auch Binnenformeln.

Die 32 Metaerzählungen der Statuetten im *Kišānbilās* beginnen jeweils formalisiert mit Wendungen wie „so wurde es überliefert“ (*čūnīn āvarda-and*) als auch stereotypen Settings wie „als Bikarmāgīt auf dem Thron saß“ (*vaqtī ki rāgā bikarmāgīt bar taht nišasta būd*)³⁰ sowie „als Bikarmāgīt auf der Reise durchs Land war“ (*rāgā bikarmāgīt ba sair-i vilāyat barāmada būd*)³¹. Auch innerhalb der Geschichten finden sich Binnenformeln wie „kurz gesagt“ (*al-qišša*)³², ferner „als plötzlich“ (*ču bīnad*)³³ sowie stellenweise eine kommentierende Erzählerstimme, wie in der Phrase „bis hierhin geht die Geschichte“ (*īn hikāyat hamīngā mānd*)³⁴ oder „nun soll die Wahrheit über die Statuetten erzählt werden“ (*hālā haqīqat-i lu‘batān bāyad guft*)³⁵, oder am Ende einer Geschichte: „das war die Geschichte König Nands“ (*īn hikāyat-i rāgā nand*)³⁶.

Bei Beschreibungen von Reisen werden Wege immer „Etappe für Etappe“ (*manzil ba manzil*)³⁷ zurückgelegt, Unterhaltungen fast ausschließlich mit gängigen Wortverbindungen wie „Worte und Erzählung“ (*harf-u*

28 KB, fol. 2a: *nāqilān-i bilāgat-dišār-u rāvīyān-i šīkar-guftār īn dāstān rā ba laqab-i hindavī singhāsanbatīsi nām nihādand*.

29 Zu solchen konventionellen Textanfängen vgl. W. L. HANAWAY: „Popular Literature in Iran.“ In: P. CHELKOWSKI (Hrsg.): *Iran: Continuity and Variety*. New York 1971, S. 67. Ebf. C. SHACKLE: „The Story of Sayf al-Mulūk in South Asia.“ In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 17, 2 (2007), S. 119.

30 Mit dieser Floskel beginnen die Metaerzählungen 6, 7, 20, 29 und 30.

31 So beginnen Metaerzählungen 21, 23, 27 und 28.

32 Ebd., foll. 25a, 114b, 117a.

33 Die Floskel *ču bīnad* hat insges. 20 Belegstellen.

34 Ebd., foll. 19b, 22a und 150b.

35 Ebd., fol. 19b.

36 Ebd., fol. 42a.

37 Ebd., foll. 59b: *manzil ba manzil tay nimūda*; 78b: *manzil ba manzil rāh tay karda, dar hamān dēvāla rasīdand*; 83a: *rāgā manzil ba manzil rāhī šud, čūn čand manzil raft, ba gāy rasīd*; 101b: *manzil ba manzil dar āngā rasīdand*; 129a: *manzil ba manzil ūgāin rasīd, ba mulāzimat-i rāgā raft*; 145a: *manzil ba manzil ba ūgāin rasīd, dar mulāzimat-i rāgā raft*; 152b: *bā gāmī‘ laškar-i hūd mutavaḡgīh-i ān šahr šud, manzil ba manzil bidān gā rasīd, du‘ā kard*.

ḥikāyat)³⁸ oder „erzählte ausführlich“ (*ba taḥṣīl bayān nimūd*)³⁹ bezeichnet. Auch die Charakterzeichnung geht auf Erzählkonventionen zurück, stereotype Beschreibungen von Figuren wiederholen sich: Frauen sind immer „schön“ (*ṣāhib-i ḡamāl*)⁴⁰, Ungeheuer (*dīv*) immer „gewieft“ (*zibardast*).

5.2 *Kišanbilās* als narrative Prosa

Im *Kišanbilās* wird sowohl die Bezeichnung *qiṣṣa* als auch *dāstān* und *ḥikāyat-i afsāna* für die gesamte Erzählung, die Kombination aus Rahmenhandlung und den 32 Metaerzählungen, verwendet. Pārvaṭī wird in den Mund gelegt, dass sie von Mahādev eine wundersame Geschichte (*ḥikāyat-i afsāna*) hören möchte. Die Metaerzählungen der Statuetten werden als *ḥikāyat* aber auch als *qiṣṣa* bezeichnet. Dies weist darauf hin, dass die genannten Termini unterschiedslos verwendet werden konnten. Der Terminus *dāstān* für eine Haupterzählung, in die mehrere Einzelerzählungen eingeflochten werden können, taucht bereits im *Šāhnāma* auf.⁴¹ Die Begriffe *qiṣṣa* und *dāstān* haben sich auch in indischen Regionalsprachen etabliert.⁴² Im Urdu gibt es einen typologischen Unterschied zwischen *qiṣṣa* und *dāstān*, der darin besteht, dass *dāstān* als Bezeichnung für episodenhafte Erzählungen verwendet wird, während *qiṣṣa* kürzere Formen meint.⁴³ Der Begriff *afsāna* wird meist als Volksmärchen im Gegensatz zur Volkserzählung (*qiṣṣa*) übersetzt.⁴⁴ Der Begriff *ḥikāyat* bezeichnet meist kürzere anekdotenhafte Geschichten, die ein zuvor theoretisch behandeltes Thema durch ein Exempel illustrieren.⁴⁵

38 Ebd., fol. 38a: *dar ḥarf-u ḥikāyat būdand*; 39a: *bā mā ḥarf-u ḥikāyat kunad*; 42a: *ba ḥarf-u ḥikāyat maṣḡūl bāṣam* (auch foll. 79a 162b, 171a); 95a: *ba kaṣī ḥarf-u ḥikāyat namīkunad*; 106a u. 140b: *dar ḥarf-u ḥikāyat āmadand*; 162b: *dar ḥarf-u ḥikāyat dar āmadand*; *ḥarf-u ḥikāyat mīkard*.

39 *Ba-taḥṣīl bayān nimūd* hat sieben Belegstellen.

40 Ebd., foll. 7a: *yakī az kanīzakān ṣāhib-ḡamāl būd, ba ū mīmānd*; 58a: *dar rū-yi zamīn hargīz ūṭūr zanān-i ṣāhib-ḡamāl dar ‘umr-i ḥūd nadīda-am*; 58b: *ba zanān-i ṣāhib-ḡamāl ṣuḥbat bidār*; 59a: *yikṣad kanīzak-i ṣāhib-ḡamāl*; 93b: *duḥtarī ṣāhib-ḡamāl dīd*; 101b: *dar ān šahr, yik duḥtarī ṣāhib-ḡamāl ḥākīm būd*; fol. 144: *az zanān-i ṣāhib-ḡamāl dar āngā ḡam‘ būdand*.

41 J. T. P. DE BRUIJN, s.v. „Fiction. i. Traditional Forms.“ In: EIr online.

42 Vgl. K. SANGARI: „Unsettled Boundaries, Trickster Women. Reading a Nineteenth-Century Qissa.“ In: S. H. BLACKBURN u.a. (Hrsg.) *India’s Literary History: Essays on the Nineteenth Century*. Delhi 2004.

43 Vgl. F. W. PRITCHETT: *The Romance Tradition in Urdu: Adventures from the Dāstān of Amīr Ḥamzah*. New York [u.a.], Bd. I, S. 1.

44 Vgl. U. MARZOLPH: *Typologie des Volksmärchens*. Wiesbaden 1984.

45 Vgl. J. T. P. DE BRUIJN, s.v. „Fiction.“ In: EIr online.

5.2.1 Elemente des Wunderbaren

Die Dimension des Wunderbaren⁴⁶ ist ein wesentliches Element in der Vikramageschichte. Die gesamte Erzählung geschieht im Rahmen eines Fluches, den Indra über den „Paradiesjungfrauen“ (*hūrān-i bihišt*) ausspricht, wodurch sie in Form von steinernen Statuetten an den Thron gebannt werden. Bikarmāḡīts Vater ist ein Halbgott, der durch einen Fluch in einen Esel verwandelt wird, der titelgebende Löwenthrone ist mit magischen Fähigkeiten besetzt und wird dem Fürsten vom Gott Indra geschenkt. Der Protagonist Bikarmāḡīt ist mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestattet und bewältigt weite Entfernungen, indem er seine Zauberschuhe (*ḡūkpāvarī*) benutzt. Er fliegt durch die Luft und unternimmt Reisen in andere Sphären wie die Unterwelt oder zur Sonne. Diese Reise wird als Metaerzählung der 19. Statuette erzählt:

Die Statuette sagte: Als der Fürst einstmals in der Versammlungshalle war, kam ein Brahmane, sprach ein Bittgebet und sagte: „Fürst – mögest Du lange leben – ich habe etwas Merkwürdiges gesehen, als ich zum Udayāḡal-Badeplatz ging. Dort befindet sich das Bassin eines großen Tempels. Der Boden des Tempels und des Beckens besteht aus Candrakānta-Stein. Zum Zeitpunkt des Sonnenaufgangs steigt eine goldene Säule inmitten des Bassins auf. Oberhalb der Säule ist ein Thron angebracht. Jedes Mal, wenn die Sonne aufsteigt, erhebt sich auch die Säule. Bis zum Mittag ist die Säule aufgestiegen und erreicht ihr Ziel. Wenn die Sonne wieder herabsteigt, versinkt auch die Säule wieder im Bassin.“ Bikarmāḡīt war erstaunt, als er diese wundersame Geschichte hörte. Der Fürst wollte diesen Ort unbedingt sehen. Er zog seine Zauberschuhe an und erreichte sofort den Ort. Er sah alles genau so, wie es der Brahmane beschrieben hatte: Die Sonne war erschienen und die Säule aus dem Bassin emporgestiegen. Als die Sonne weiter aufstieg, stieg auch die Säule auf. In diesem Moment begab sich Bikarmāḡīt mit seinen Zauberschuhen auf die Säule. Er kam zur Stätte der Sonne und von der Hitze der Sonne wurde der Fürst bewusstlos. Der Sonnengott erbarmte sich des Fürsten und besprenkelte ihn mit Lebenswasser (*āb-i ḡayāt*)⁴⁷. Der Fürst wurde wiederbelebt und erlangte seinen ursprünglichen Zustand. Er warf sich ehrerbietig nieder und faltete die Hände. Der Sonnengott gab ihm einen Ohrring, der die Eigenheit hatte, dass er [seinem Träger] Tag für Tag Gold verschafft. Erneut warf der Fürst sich nieder. Als die Sonne im Westen stand, stieg auch die Säule wieder herab ins Bassin. Sie ragte gerade noch aus dem Wasser, da stieg der Fürst von der Säule herab und machte sich auf den Weg nach Uḡain.⁴⁸

Die 12. Geschichte erzählt, wie Bikarmāḡīt einen Zauberspruch von einem Yogi erhält, mittels dessen bei einem Feueropfer eine Gestalt aus dem Feuer erscheint und ihm eine magische Frucht überreicht:

46 Zur Definition des Wunderbaren vgl. Kap. 2, FN 13 dieser Arbeit.

47 Die Suche nach dem Lebenswasser (*āb-i ḡayāt*) ist ein Topos der narrativen Literatur, besonders der Alexanderlegende. Vgl. De BRUIJN 2012, S. 237.

48 KB, fol. 136a-138a.

[...] Als der Yogi Abschied nahm, brachte der Yogi dem Fürsten einen Zauberspruch (*afsūn*) bei. Er sagte: „Wenn du beim Feueropfer (*hūm*)⁴⁹ diesen magischen Spruch (*mantar*) sprichst, dann wird sich durch diesen magischen Spruch ein Mann aus dem Feuer erheben und dir etwas geben, von dem man wieder jung wird, wenn man es isst, und das noch weitere Eigenschaften hat, die dir jener Mann beschreiben wird.“ Der Fürst nahm Abschied vom Yogi und ging nach Hause. Am folgenden Tag rief er die Brahmanen, die den Veda studiert hatten, herbei und sagte: „Legt eine günstige Stunde für ein Feueropfer fest, damit ich es vollziehen kann.“ Die Brahmanen ermittelten sofort eine günstige Stunde und der Fürst begann das Feueropfer genau zu jener Zeit. Die Brahmanen rezitierten den Veda und vollzogen das Feueropfer und der Fürst sprach den magischen Spruch. Als die Brahmanen mit dem Feueropfer fertig waren, erhob sich ein Mann aus dem Feuer, der rötlich-golden war und eine Frucht (*anbarat phal*)⁵⁰ in den Händen hielt, die er dem Fürsten gab, und sagte: „Fürst! Iss diese Frucht, denn durch den Verzehr dieser Frucht wird ein alter Mann wieder jung. Du wirst die gesamte Lebenszeit lang nicht krank werden und deine Lebenszeit wird sich um ein Vielfaches verlängern.“ Der Fürst nahm die Frucht aus den Händen des Mannes entgegen und dieser verschwand. Alle Brahmanen waren erstaunt über dieses merkwürdige Ereignis, aber niemand merkte, dass der Mann durch einen Zauberspruch des Fürsten entstanden war [...].⁵¹

Elemente des Wunderbaren finden sich vor allem in der persischen Abenteuerliteratur und epischen „Romanzen“. Vor allem Indien, China und „Regionen jenseits von China“ (*čīn-u māčīn*) etablierten sich als imaginierte Länder dieses exotisch Wunderbaren. Geographische Beschreibungen, die im Kontext von Reisen entstanden, enthielten Abschnitte über „Wundersames und Merkwürdiges“ (*āğāib-u garāib*), das in entlegene Gegenden projiziert wurde. Im Kontext solcher Reisen enthielten Erzählungen Berichte von exotisch Wunderbarem (*ağāib*)⁵², das nach TODOROV folgendermaßen definiert werden kann:

Hier wird von übernatürlichen Ereignissen berichtet, ohne daß sie als solche vorgestellt würden. Man geht davon aus, daß der implizite Empfänger der Geschichten die Gegenden nicht kennt, in denen die Ereignisse ablaufen; folglich hat er auch keinen Grund, diese zu bezweifeln.⁵³

Die Toponymie von Erzählungen bediente sich der durch Berichte von Geographen oder Seefahrern berichteten Mirabilia. Reisen in Länder wie China oder Indien dienten erzähltechnisch dazu, besonders weite

49 Nach Skt. *homa* (m.): „das Giessen —, Schütten in’s Feuer, Spende, Opfer“ (BÖHTLINGK).

50 *Anbarat* ist im Persischen unklar, es kommt auch die Form *amrat* vor. Möglicherweise ist diese Form aus dem Abstraktum Skr. *amaratva* („Unsterblichkeit“) entstanden. Vgl. MR: EDGERTON 1926, II, S. 97-98 (BR): [...]*phalaṃ dattvāmaratvāya* [...].

51 KB, fol. 104a-104b.

52 M. GAILLARD, *Le livre de Samak-e ‘Ayyār. Structure et idéologie du roman persan medieval*. Paris: 1987, S. 113: „le merveilleux“ und Ebd., S. 115: „le merveilleux exotique“.

53 Vgl. TODOROV 2013, S. 71.

Entfernungen auszudrücken. Einen Versuch der Typologie der persischen Erzählliteratur (*dāstān*) anhand formaler und inhaltlicher Elemente hat HANAWAY für vor-safavidische Beispiele zwischen dem 12. und frühen 16. Jahrhundert unternommen. Ursprünge dieser populären Erzählungen seien in Heldenlegenden und mündlich überlieferten Stoffen mythologischen oder historischen Ursprungs zu sehen.⁵⁴

Meist handelt es sich um Prosawerke mit eingestreuten Versen, die sich durch Charakteristika wie eine stereotype sprachliche Struktur mit dem Gebrauch formelhafter Wendungen, einem linearen Plot und einer eindimensionalen Erzählperspektive sowie stereotyper Zeichnung der Figuren und eines bestimmten Settings auszeichnen. Der Plot ist als Heldenreise angelegt. Der Aktant, meist ein Prinz, bewältigt auf der Suche nach einer von Widersachern entführten Geliebten, mit der er schließlich nach verzweigten Episoden vereint wird, zahlreiche Probleme. Dabei muss er meist weite Strecken zurücklegen, die ihn in weit entfernte Gebiete wie China oder Indien führen konnten. Auch Zauber kann ein wesentliches Element solcher Erzählungen sein.⁵⁵ Als Beispiel nennt HANAWAY die Erzählungen *Darabnāma*⁵⁶ und Fassungen der Alexanderlegende, weiterhin *Firūz Šāh-nāma*⁵⁷, die Geschichte von Hamza (*Qiṣṣa-yi Hamza*)⁵⁸ und *Samak-i ‘Ayyār*⁵⁹.

Die letztgenannte Erzählung ist eine der ältesten erhaltenen Prosaerzählungen, die auf einem professionell mündlich überlieferten Narrativ beruht. Protagonisten sind neben dem titelgebenden Samak mit dem Beinamen ‘*ayyār*⁶⁰ der Prinz Ḥuršīd Šāh, Sohn des Herrschers von Aleppo, Marzbān Šāh.

54 Ebd., S. 59.

55 Der Genrecode wurde, ebenfalls mit der Bezeichnung *dāstān* für epische Narrative mit einem romantischen und abenteuerlichen Moment in Kombination mit Elementen des Wunderbaren der Urdu-Literatur aufgegriffen: „The dastan hero lives in a world full of marvelous events. [...] Magicians work through spells and charms to create their enchantments. But the dastan hero is aided by the arcane powers of *pirs*, *faqirs*, and other holy personages and divine emissaries. He may be given a magic object, a talisman which grants some power or wards off some danger [...]. He may be told the secret name of God [...] which when recited destroys any enchantments; in which case his enemies will try to prevent him from remembering or reciting it.“ PRITCHETT 1985, S. 9.

56 A. T. ṬARSŪSĪ: *Dārābnāma-yi Ṭarsūsī*. Hrsg. v. Z. ŠAFĀ. Tih-rān 1344-46§/1965-67. 2 Bde.

57 Dieses wurde unter dem Titel *Dārābnāma* herausgegeben. Anonymus: *Dārābnāma*. Hrsg. von Z. ŠAFĀ. Tih-rān 1339-41§/1960-63. W. L. HANAWAY (Übers.): *Love and War: Adventures from the Firuz Shah Nama*. New York 1974.

58 Die Erzählung von Ḥamza war auch im indischen Kulturraum sehr populär, vgl. F. W. PRITCHETT: *The Romance Tradition in Urdu: Adventures from the Dāstān of Amīr Ḥamzah*. New York [u.a.], 2 Bde.

59 Der Text der Erzählung *Samak-i ‘Ayyār* ist nur in einer einzigen Hs. überliefert, die in der Bodleian Library, Oxford aufbewahrt wird. Vermutlich wurde der Text in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts schriftlich fixiert.: F. I. Ḥ. ARRAĠĀNĪ: *Samak-i ‘Ayyār*. Hrsg. v. P. N. ḤĀNLARĪ. Tih-rān 1367-1369§/1989-1990 (5 Bde.).

60 Als ‘*ayyār* konnten, grob gesagt, Männer bezeichnet werden, die meist in Bünden agierten, die einem bestimmten Verhaltenskodex unterstanden, der keine spirituelle oder religiöse Konnotation hatte. Der Begriff war Bedeutungswandel unterworfen und die Bezeichnung ‘*ayyār* kann je nach Kontext positiv oder negativ konnotiert sein, so kann sie etwa für

Das brüderliche Ethos der beiden, die unterschiedlichen gesellschaftlichen Schichten entstammen, ist ein wesentliches Thema des Werks, welches von großem kulturgeschichtlichen Interesse ist. Der Prinz Marzbān Šāh wirbt um die Liebe der Tochter des Herrschers von China, Māh parī, die von einer Amme mit Zauberkräften bewacht wird, die die Prinzessin mit ihrem eigenen Sohn verheiraten möchte. Die Protagonisten erleben gemeinsam verschiedene Abenteuer, auf denen sie Schwierigkeiten zu bewältigen haben, wobei sie im Verlauf der Handlung wundersame Welten bereisen, die von übernatürlichen Wesen bevölkert sind.

Die literarische Form des *Kiṣānbilās* lässt sich als populäre Erzählprosa beschreiben, allerdings wird kein geschlossenes, episches Narrativ im Sinne einer Heldenreise erzählt. Es handelt sich um mehrere aneinander gereihte, kürzere Erzählungen, die lediglich durch den Rahmen der Frage Bhojas nach den Eigenschaften Vikramas zusammengehalten werden, nicht jedoch durch einen kausalen inhaltlichen Zusammenhang.

Auch weitere Elemente, die in der epischen Erzählprosa vertreten sind, werden im *Kiṣānbilās* nur angedeutet oder sind gar nicht vorhanden. Das Element des Romantischen etwa, welches in anderen Erzählungen dominant ist und ihnen daher insgesamt die Bezeichnung als Romanze oder Prosaromanze eingebracht hat, fehlt.

Auch Schilderungen von Kämpfen oder Schlachten sind nur in manchen Metaerzählungen in Kurzform vorhanden oder nur angedeutet. Die Beschreibung von Festlichkeiten (*bazm*), in Metatexten ebenfalls als wesentliches Element einer Erzählung genannt wird,⁶¹ fehlt ebenfalls und ist nur als Versatzstück in Binnen- oder Schlussfloskeln von Metaerzählungen erhalten, in denen erwähnt wird, dass Protagonisten „die Zeit mit fröhlichen Festlichkeiten verbrachten“ (*ba ‘aiš-u ḡaiš guzarānīdand*). Das Abenteuerhafte kann nicht als wesentliches Element der Metaerzählungen gelten und ist allenfalls angedeutet. Anstatt auf physischer Heldenhaftigkeit basiert die Dominanz des Protagonisten vor allem auf seiner moralischen Überlegenheit. Neben dem Wunderbaren dominiert ein frommes Element, das vor allem dadurch erreicht wird, dass der Protagonist in jeder Metaerzählung seine Großzügigkeit gegenüber anderen bis zur Selbstaufgabe praktiziert. Das moralisierende und fromme Element, das sich im *Kiṣānbilās* manifestiert, situiert den Text im Sinne von Textgruppenreferenz in genretechnischer Nähe zur sog. Weisheitsliteratur.

Robin Hood-ähnliche Figuren ebenso verwendet werden wie für umherziehende Banditen. Vgl. GAILLARD 1987 und DE FOUCHÉCOUR 2009, S. 354.

61 P. M. KHAN erwähnt, dass in Metatexten wie Handbüchern für Erzähler am Beispiel *Tirāz al-akhbār* als wesentliche Elemente einer Erzählung (*qiṣṣa*) Kampfszenen (*razm*), Schilderung von Festlichkeiten (*bazm*), Sinnliches (*husn-u-‘iṣq*) sowie Abenteuerhaftes (*‘ayyārī*) genannt werden. In andern Definitionen wird als viertes Element Wunderbares (*ṭilism*) genannt. Vgl. P. M. KHAN: „A Handbook for Storytellers: The *Tirāz al-akhbār* and the Qissa Genre.“ In: F. ORSINI/K. B. SCHOFIELD (Hrsg.): *Tellings and Texts: Music, Literature and Performance in North India*. Cambridge 2015.

5.3 Die persische Vikramageschichte als Weisheitsliteratur

Bikarmāḡīt im *Kišānbilās* und den anderen Versionen zeichnen die Eigenschaften Großzügigkeit (*siḡāvat*) und Mut (*šūḡā'at*) aus. Ibn Harigarbhdās nennt in der Einleitung seiner *Singhāsanbattīsī* den „Zuwachs der Eigenschaften Großzügigkeit und Mut“⁶² als Grundmotivation für die Übertragung seiner Vikramageschichte. Im *Kišānbilās* wird in der Metaerzählung, die von der Geburt Vikramas handelt, angekündigt, dieser „werde für Großzügigkeit und Mut, sein Bruder Bhartarī für Mäßigung und Festigung“ (*zuhd-u taqvīyat*)⁶³ bekannt werden. Die Bereitschaft des Weggebens von erhaltenen Gaben an Andere ist in der Schlusssequenz jeder Metaerzählung enthalten, wobei Bikarmāḡīts Großzügigkeit bis zur Selbstaufgabe reicht. Auch Hochherzigkeit (*himmat*) wird Bikarmāḡīt zugeschrieben, der darin „noch Ḥātīm-i Ṭā'i übertrifft“ (*himmataš biš zi ḡātām-i ṭā'i*)⁶⁴, sowie Mitgefühl (*šafaqat*).

5.3.1 Persische Weisheitsliteratur

Die Aneinanderreihung von kurzen Erzählungen, die bestimmte Eigenschaften illustrieren und das Projizieren dieser Eigenschaften auf Herrscher und andere vorbildhafte Prototypen als idealisierte Akteure findet sich in Werken der persischen Literatur, die als Weisheitsliteratur bezeichnet werden können. Weisheitsliteratur als Genre-Oberbegriff umfasst Werke, die eine edukative Absicht mit ethisch-moralischer Komponente in unterschiedlichen literarischen Formen vermitteln und sich an verschiedene Rezipienten richten. Obwohl die Werke der Weisheitsliteratur stilistisch und inhaltlich heterogen sind, weisen sie Textgruppenreferenz auf. Die Grenzen zur Spruchdichtung und anderen didaktischen Werken sind allerdings fließend, die Frage, welche Werke zur Weisheitsliteratur zu rechnen sind, richtet sich nach dem der jeweiligen Definition zugrunde gelegten Fokus. MEISAMI sah die Funktion des Ratgebens in der Figur eines Weisen, der einen Herrscher ermahnt oder belehrt, als konstituierend an:

“Wisdom literature” is a broad (and an ancient) literary category. An important subcategory comprises works explicitly designed for the instruction of rulers; these may consist of compendia of maxims (both moral sententiae and rules of government) written by, or attributed to, authoritative figures (rulers, viziers, philosophers, sages); story-collections containing exemplary fables or/and historical anecdotes; mirrors for princes; treatises on government and administration. What links these varied works generically (and connects them with other didactic and homiletic works (...)) is the principle that a just ruler

62 Hs. IO Islamic 1229, foll. 140-141.

63 KB, fol. 42b.

64 KB, fol. 42b.

requires an advisor, whether this advisor be an authoritative figure from the past, or a contemporary with the requisite credentials.⁶⁵

Je nachdem, ob man die literarischen Werke unter dem verbalen⁶⁶, dem syntaktischen⁶⁷, oder dem semantischen⁶⁸ Aspekt untersucht, können unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund treten und als konstituierend für einzelne Genres der Weisheitsliteratur gelten. Obwohl der Oberbegriff gewisse Schwierigkeiten mit sich bringt, da man unter der verschwimmenden Gattungsbezeichnung „Weisheitsliteratur“ sehr viele heterogene Genres fassen könnte, soll er als eine Konstruktion beibehalten werden, die mehrere Werke beschreibt, die Systemreferenz aufweisen.

Als Weisheitsliteratur können demnach sowohl Kompendien gelten, die Strategeme für das politische Handeln durch Fabeln vermitteln wie *Kalīla-u-Dimna* und die verschiedenen Bearbeitungen davon⁶⁹ oder *Marzbānnāma*⁷⁰, die meist als Fürstenspiegel bezeichnet werden. Diese können in Reimprosa (*sağ‘*) verfasst und mit zahlreichen Verweisen wie Versen aus der persischen und arabischen *adab*- und Spruchliteratur bestückt sein und so die Gelehrsamkeit der Autoren demonstrieren. Auch an Regenten gerichtete Rat- oder Mahnschriften (*naṣīḥatnāma*) wie das *Qābūs-nāma*⁷¹ oder von Sekretären oder Nahestehenden eines Herrschers verfasste Kompendien wie das *Sīyāsatnāma*⁷²

-
- 65 J. S. MEISAMI: „Genres of Court Literature.“ In: J. T. P. DE BRUIJN (Hrsg.): *General Introduction to Persian Literature*. London [u.a.] 2009, S. 255.
- 66 TODOROV versteht als den verbalen Aspekt erstens den Stil eines Werks (*régistres de la parole*), zweitens die Beziehung zum implizierten Leser, die Perspektive (*point-de-vue*), vgl. TODOROV 2013, S. 27.
- 67 Nach TODOROV die „Komposition“ eines Werks, die „Wechselbeziehungen, in denen die einzelnen Teile eines Werkes zueinander stehen“, nämlich „logische, zeitliche und räumliche“ Beziehungen, vgl. EBD., S. 27.
- 68 Der semantische Aspekt meint die „Themen eines Buches“, vgl. Ebd., S. 27.
- 69 Vgl. z.B. C. VAN RUYMBEKE: *Kashefi's Anvar-e Sohayli: Rewriting Kalīla wa Dimna in Timurid Herat*. Leiden [u.a.] 2016.
- 70 *Marzbān-nāma* wurde in den Jahren 1210-25 (607-22 A.H.) von Sa'd al-Dīn Varāvīnī verfasst. Es handelt sich um Erzählungen zur Thematik der Lebensklugheit. Mehrere in einer Rahmenhandlung gefasste Metaerzählungen in Form von Tierfabeln und Erzählungen mit menschlichen Protagonisten werden vom Prinzen Marzbān erzählt. VARĀVĪNĪ: *Marzbānnāma*. Hrsg. v. M. RAUŠAN. Tihān 2535ŠŠ/1976. 2 Bde.; R. LEVY (Übers.): *The Tales of Marzuban*. London 1959.
- 71 Das *Qābūs-nāma*, das der Verfasser Amīr Abū al-Mā'ālī Kai-Kā'ūs b. Iskandar b. Qābūs b. Vušmgīr, ein Lokalregent der nordiranischen Dynastie der Ziyariden, seinem Sohn Gīlānšāh im Jahr 1082 gewidmet hat, wird oft als einer der ersten neupersischen Fürstenspiegel bezeichnet. Es ist eine Mischung aus in Prosa verfassten Ratschlägen (*paṇd*) und Anekdoten, die Verhaltensregeln illustrieren, sowie allgemeinen Sentenzen. Aufgrund dieses Charakters einer Mahn- oder Belehrungsschrift ist das Werk auch als *Naṣīḥatnāma* oder *Pandnāma* bekannt. In 44 Abschnitten verhandelt es unterschiedliche Themenfelder wie religiöse Vorschriften, Verhaltensregeln, Bildung, Politik und Strategie, gesellige Unterhaltung, Etikette, Handel und Erwerbstätigkeit. KAIKĀ'ŪS IBN ISKANDAR: *Qābūs-nāma*. Hrsg. v. Ğ.-H. YŪSUFĪ. Tihān 1345Š/1967; R. LEVY (Übers.): *A Mirror for Princes: The Qābūs-nāma*. London 1951.
- 72 H. DARKE (Übers.): *The Book of Government or Rules for Kings*. Richmond 2002.

können als Fürstenspiegel⁷³ verstanden werden. Oft enthalten diese Schriften Anekdoten, in denen pseudo-historische oder historische Herrscher von einem klugen Ratgeber (*sage conseiller*)⁷⁴ unterwiesen werden.

Neben diesen Schriften, die an Regenten gerichtet waren, existieren Werke mit einer allgemeineren Ausrichtung, die eher weltlich ausgerichtete Lebensklugheit vermitteln. Dazu können Sa'dīs Werke wie *Būstān* und *Gulistān* gezählt werden und ihre zahlreichen Nachahmungen wie *Nigaristān*⁷⁵. Zahlreiche Anekdoten im *Gulistān* untermauern die Anwendung von Erlerntem und die Notwendigkeit, sich mit der Welt bekannt zu machen. So möchte z.B. ein Faustkämpfer seinen Vater von der Absicht zu reisen, überzeugen, indem er sagt:

Vater, die Vorteile des Reisens sind mannigfaltig: angefangen damit, dass Reisen das Gemüt erfreut und man Nutzen daraus ziehen kann. Weiterhin sieht man auf Reisen merkwürdige Dinge und hört von eigenartigen Begebenheiten, man ist in fremden Ländern unterwegs und kommt mit Freunden zusammen. Man erlangt Rang und Anstand und der Wohlstand vermehrt sich, man lernt neue Gefährten kennen und macht neue Erfahrungen. Wie schon diejenigen, die sich auf dem rechten Weg befanden, gesagt haben: „Solange du noch mit Haus und Geschäft involviert bist, solange wirst du, Unerfahrener, kein [richtiger] Mensch sein. Mach dich auf und bereise die Welt, bevor du diese Welt wieder verlassen musst“.⁷⁶

Daneben können Moralia (*aḥlāq*) in Form theoretisch-philosophischer Abhandlungen wie Našīr al-Dīn Ṭūsī *Aḥlāq-i Nāširi*⁷⁷ und die zahlreichen auf Ṭūsī folgenden *Aḥlāq*-Werke als Weisheitsliteratur gelten. Oft werden diese allerdings ebenfalls als „Fürstenspiegel“ bezeichnet.

73 Zum Fürstenspiegel allg. vgl. C.E. BOSWORTH, s.v. „Našīḥat al-Mulūk.“ In: EI² und S. LEDER: „Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel: Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft.“ In: A. De Benedictis (Hrsg.): *Specula principum. A cura di Angela De Benedictis con la collaborazione di Annamaria Pisapia*. Frankfurt a. M. 1999, S. 21-50. LEDER unterscheidet die Autoren von Fürstenspiegeln nach sozialer Zugehörigkeit in vier Gruppen: „Inhaber leitender Funktionen in der Staatsverwaltung [...], Angehörige der Herrschaft ausübenden Schichten [...], Rechtsgelehrte bzw. Theologen und schließlich Philologen und Literaten.“ In der „Stellung der Adressaten“ sieht er einen „Einfluß auf die Anlage des Fürstenspiegels“. Ebd., S. 25.

74 Auch DE FOUCHÉCOUR sah dieses Element als konstituierend an: „L'oeuvre de culpabilisation des moralistes a visé l'homme (mard; vir), mais surtout le prince. On rencontra celui-ci dans tous nos chapitres; la morale de la littérature persane est, dans une proportion importante, le harcèlement de l'homme au pouvoir. Qualifié des plus hauts titres, ombre de Dieu ou dépositaire de la gloire divine, il a été chargé de tous les maux du peuple. [...] il a été pourtant confronté a un autre pouvoir, initialement informel, celui du sage conseiller. Celui-ci, dans la mouvance de l'Islam, deviendra le docteur de la Loi.“ C. H. DE FOUCHÉCOUR: *Le Sage et le Prince en Iran Médiéval. Les textes persanes de morale et politique (IXe – XIIIe siècle)*. Paris 2009, S. 12-13.

75 Das Werk *Nigaristān* wurde 1335 von Muṭīn al-Dīn Ġuvainī verfasst, vgl. A. MUNZAVI: „Tatabu' dar Gulistān-i Sa'dī.“ In: *Vahīd* 113, 1352š/1973, S. 171-172.

76 SA'DĪ: *Gulistān-i Sa'dī*. Hrsg. v. Ġ.-Ḥ. YUSŪFĪ. Tihṙān 1369š/1990, S. 120.

77 ṬŪSĪ: *Aḥlāq-i Nāširi*. Hrsg. v. 'A. R ḤAIDARĪ/M. MINUVĪ. Tihṙān 1356š/1978; G. M. WICKENS (Übers.): *The Nasirean Ethics*. London 1964.

Moralhandbücher in ungekünstelter Prosa für einen breiteren Rezipientenkreis oder in einfache, thematisch geordnete Merkwürdige Werke wie das „Buch der Ratschläge“ (*pandnāma*) als Unterrichtsliteratur für Kinder können auch zur Weisheitsliteratur gezählt werden.⁷⁸

Neben Werken, die ausschließlich Rat für Fürsten oder die Kultivierung eines guten Charakters und Vermittlung des rechten Verhaltens für einen breiteren Adressatenkreis thematisieren, befassen sich auch Abschnitte in enzyklopädischen Werken mit der Unterscheidung von Charaktereigenschaften in einem allgemeinen Sinn und dem idealisierten rechten Verhalten der Herrscher. Der Kompilator 'Aufī stellte im Jahr 1228 über 2000 Anekdoten aus Quellen historiographischen Inhalts und weiteren Werken unterschiedlicher Ausrichtung⁷⁹ in der Anthologie „Gesamtheit der Geschichten“ (*Ġavāmi' al-ḥikāyāt*) zusammen. Diese Anthologie besteht aus vier Abschnitten (*qism*), die wiederum in 25 Sektionen (*bāb*) untergliedert sind, in denen unterschiedliche Themen verhandelt werden, von denen einige in den Bereich der moralischen Unterweisung fallen. Das zweite Kapitel befasst sich mit lobenswerten Charaktereigenschaften und wertvollem Verhalten (*aḥlāq-i ḥamīda-u siyar-i marziyya*), das folgende Kapitel widmet sich tadelnswerten Charaktereigenschaften (*aḥlāq-i maẓmūm*).⁸⁰ Es enthält auch mehrere Anekdoten, die sich mit Erzählungen von historischen Herrschern befassen.⁸¹

Ferner existieren solche Werke, die den Fokus nicht allein auf das ethisch korrekte Handeln im Diesseits, sondern auch auf das Ansammeln von Verdienst für das Jenseits durch ethischen Lebenswandel richten: „Der Sinn dieses [Buches der] Umwandlung [der Essenz] ist, dass der Mensch sich von der Welt ab- und sich Gott, dem Erhabenen, zuwende“⁸², formuliert Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (1058-1111) die Intention seiner im Jahr 1105 abgefassten Abhandlung „Umwandlung [der Essenz] zur Glückseligkeit“ (*Kīmīyā-yi Sa'ādat*). Dieses Werk kann als fromme und von sufischen Konzepten geprägte Weisheitsliteratur bezeichnet werden: „la morale est ainsi branchée sur la loi islamique interprétée par un homme pénétré de la pensée soufie“⁸³, so DE FOUCHÉCOUR. Es richtete sich explizit nicht ausschließlich an einen Gelehrtenkreis, sondern „Zielgruppe dieses Buches sind die gewöhnlichen

78 Vgl. DE FOUCHÉCOUR 2009, S. 349: „L'éducation des jeunes gens“.

79 Zu den von 'Aufī verwendeten Quellen vgl. M. NIZĀM AL-DĪN: *Introduction to the Jawāmi' ul-Hikāyāt wa Lawāmi' u'r-Riwāyāt of Sadīdu'd-Dīn Muḥammad Al-'Awfī*. London 1929, S. 33-103.

80 D. KARGAR S.V. „Jawāme'al-Ḥekāyāt.“ In: Elr online.

81 Auch die Enzyklopädie *Bahr al-favā'id* kann dazu gezählt werden. J. S. MEISAMĪ (Übers.): *The Sea of Precious Virtues (Bahr al-Favā'id), a Medieval Islamic Mirror for Princes*. Salt Lake City 1991.

82 AL-ĠAZZĀLĪ: *Kīmīyā-yi Sa'ādat*. Hrsg. v. Ḥ. ḤADĪVĠAM. Tihṛān 1380Š/2001, S. 6: *va sar-ḡumla-yi īn kīmīyā ān ast ki rūy az dunyā bargardānad va ba ḥudāy ta'ālā āvarad*.

83 DE FOUCHÉCOUR 2009, S. 223.

Leute, die sich gewünscht haben, dass [zu] dieser Thematik auf Persisch [etwas abgefasst wird]“⁸⁴.

HANAWAY machte außerdem Aspekte der Darstellung idealer Herrschafts- und Verhaltensweisen auch in populärer narrativer Erzählprosa aus. Im Gegensatz zu Kompendien zum Staatswesen oder höfischen Erzählungen, die nur von Connaisseurs rezipiert wurden, wurden sie auch öffentlich vorgetragen und erreichten so ein breiteres Publikum.⁸⁵ Er nennt als Beispiel die Erzählung *Amīr Arsalān* aus der Qajarenzeit.⁸⁶ Da der adoleszente Prinz gleichsam auch eine innere Heldenreise zur charakterlichen Reifung durchläuft, ist auch ein edukatives Element vorhanden, das in unterhaltsamer Form für einen breiteren Rezipientenkreis vermittelt wurde.

Den genannten Werken sind trotz der unterschiedlichen literarischen Form und den unterschiedlichen Zielgruppen gewisse Parallelen auf der verbalen, semantischen und syntaktischen Ebene gemeinsam. Sie vermitteln alle ein Verständnis davon, was in einem bestimmten Kontext als rechtes oder edles Verhalten zu verstehen ist. Dies kann das strategisch richtige Verhalten im politisch ausgerichteten Fürstenspiegel sein oder ein humanistisches Ideal in eher weltlich ausgerichteten Kompendien der Lebensklugheit. Die fromme oder von mystischen Konzepten geprägten Weisheitsliteratur thematisiert ein Verhaltensideal, das auf spirituelle Verfeinerung der Essenz (*dil*) zielt und das Bereiten einer „Wegzehrung für das Jenseits“ (*zād-i āḥirat*)⁸⁷ zum Ziel hat. Die Vermittlung des rechten Verhaltens kann sich sowohl auf das Einhalten der religiösen Pflichten (*ibādāt*) beziehen, als auch das Handeln in der Familie und sämtliche Transaktionen (*mu‘āmalāt*) im gesellschaftlichen Kontext, Ökonomie (*tadbūr-i manzil*) des Staates wie auch private Haushaltsführung und schließlich spirituelle Aspekte miteinbeziehen.

Das Verhalten wird meist mit den Begrifflichkeiten von *adab*⁸⁸ und *aḥlāq*⁸⁹ bezeichnet. Der aus dem Arabischen ins Persische übernommene Begriff

84 HADĪVĠAM 1380Š/2001, S. 9: *maqṣūd-i īn kitāb ‘avām ḥalqand ki īn ma‘nī ba pārsī iltimās karda-and.*

85 W. L. HANAWAY: „‘Amīr Arsalān’ and the Question of Genre.“ In: *Iranian Studies* 24, 1/4 (1991), S. 58: „*Siyār al-molūk* [...] and other ‚mirrors for princes‘, and the writings on political philosophy present a more abstract or theoretical model for the making and performance of kings [...] *Qābūs nāma*, *Golestān*, and *Būstān* contain a more practical sort of wisdom. The courtly romances [...] are written in a refined and elevated language for the educated, courtly class. [...] But what sources would have contributed to the ideas of the general population about the making and performances of kings? I suggest that these would be sources likely to have been related orally; *Shāhnāma* and the popular prose romances such as *Amīr Ḥanẓa* and *Amīr Arsalān*.“

86 Die Erzählung *Amīr Arsalān* wurde von Mīrzā Muḥammad‘Alī Naqīb al-Mamālīk, der als Geschichtenerzähler (*naqqāl-bāšī*) am Hof des Qajarenherrscher Nāṣir al-Dīn Šāh (reg. 1848-1896) tätig war, im Jahr 1875 fertig gestellt und soll von dem Erzähler in verschiedenen Sequenzen dem Qajarenherrscher erzählt und von dessen Tochter aufgezeichnet worden sein. Vgl. HANAWAY 1991, S. 55.

87 HADĪVĠAM 1380Š/2001, S. 457.

88 Vgl. D. KHALEGHİ-MOTLAGH, s.v. „Adab i. Adab in Iran.“ In: EIr online.

89 Vgl. R. WALZER, s.v. „Aḥlāq.“ In: EI².

adab umfasst ein weites Begriffsspektrum und kann nur ungeschickt mit einem einzelnen Begriff wiedergegeben werden. *Adab* kann sowohl äußeres Verhalten im Sinne von „Gepflogenheiten“ bedeuten, was mit dem Plural *ādāb* ausgedrückt wird, z.B. „Gepflogenheiten bei Tisch“ (*ādāb-i ta‘ām*)⁹⁰. Daneben kann *adab* für ein Bildungsideal stehen, das durch den Connaisseur (*adīb*) verkörpert wird. *Adab* kann auch als Genrebegriff verwendet werden.⁹¹ *Adab* bezeichnet tendenziell das äußere Verhalten, während sich *aḥlāq* eher auf innere Qualitäten bezieht. Allerdings kann diese Unterscheidung nicht als absolut gefasst werden, da *adab* und *aḥlāq* sich gegenseitig bedingen. Das „Reinigen der Essenz von ungewünschten Eigenschaften“ (*pāk kardan-i dil az aḥlāq-i nāpasandīda*)⁹² nimmt einen prominenten Teil im *Kimīyā-yi Sa‘ādat* ein, neben dem „Ausstatten der Essenz mit gewünschten Eigenschaften“ (*ārāstan-i dil bi aḥlāq-i pasandīda*)⁹³. Das Einhalten des rechten Verhaltens des Fürsten wird als notwendig für das rechte Verhalten der Bevölkerung vorausgesetzt, wie es z.B. Kāšifī im *Aḥlāq-i Muḥsinī* beschreibt:

Rechtes Verhalten (*adab*) steht Allen gut, insbesondere aber den Weltherrschern und großen Fürsten. Denn wenn diese auf dem Weg des rechten Verhaltens gefestigt sind, dann wird deren Umfeld gezwungen, das rechte Verhalten auch zu befolgen. Dadurch kann dann auch die Bevölkerung nicht vom Pfad des rechten Verhaltens abkommen. Folglich gilt das Verhalten des Fürsten als regulativ und die Belange der Bevölkerung erledigen sich in Einklang mit der Regierung.⁹⁴

Auf der verbalen Ebene kann festgestellt werden, dass viele Werke der Weisheitsliteratur als eine Mischung von diskursiven Anekdoten⁹⁵, Verseinschüben aus der klassischen Literatur und Spruchliteratur⁹⁶, sowie allgemeinen Sentenzen⁹⁷ beschrieben werden. Neben Tieren als Akteuren in fabelbasierten Werken wie *Kalīla-u Dimna* und *Marzbānnāma* fungieren bestimmte Stereotype wie Alexander und Aristoteles, der sassanidische Herrscher Anušīravān, Akteure der frühislamischen Geschichte wie ‘Alī,

90 Z.B. im Abschnitt *mu‘āmalāt* im *Kimīyā-yi Sa‘ādat: dar ādāb-i ta‘ām ḥurdan*. ḤADĪVĠAM 1380Š/2001, S. 298-299.

91 HAMID DABASHI übersetzt *adab* als „literary humanism“, vgl. DERS.: *The World of Persian Literary Humanism*. Cambridge, Massachusetts [u.a.] 2012, S. S. ix.

92 ḤADĪVĠAM 1380Š/2001, S. 8.

93 Ebd., S. 8.

94 Diese Passage findet sich im zehnten Abschnitt „Über rechtes Verhalten“ (*bāb-i dahum: dar adab*). Da keine zitierfähige Edition des *Aḥlāq-i Muḥsinī* existiert, wird hier aus folgender Hs. zitiert: Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Diez A quart. 77, fol. 15b.

95 Die Anekdoten können mit Floskeln wie „so wurde es überliefert“ (*čunīn āvarde-and*) wie vielfach im *Aḥlāq-i Muḥsinī* belegt, oder „so habe ich gehört“ (*čunīn šanīda-am*) wie vielfach im *Sīyāsatnāma* belegt, eingeleitet werden.

96 Diese werden ebenfalls mit Floskeln wie „wie das Sprichwort [...] besagt“ (*dar maṣal ast ki*) eingeleitet.

97 Allgemeine Sentenzen werden mit Floskeln eingeleitet wie „denn die Altvorderen haben gesagt“ (*buzurgān gufta-and ki*).

historische Personen wie Sulṭān Saṅṅar oder ‘Amr b. Laiṣ oder auch Typen der vorislamischen Periode wie Ḥātam-i Tā’ī als Akteure.

Ferner ist das Untermauern von Argumenten durch autoritative Überlieferungsformen wie Koran und Hadīṭ⁹⁸ charakteristisch. Auch finden sich direkte Ansprachefloskeln des impliziten Rezipienten wie „Wisse, dass“ (*bidān ki*) zu Beginn eines neuen thematischen Abschnittes, wie im *Kīmīyā-yi Sa‘ādat*⁹⁹. Auch im späteren indo-persischen Fürstenspiegel *Mau‘īzah-yi Ġahāngīrī*¹⁰⁰ beginnen alle Abschnitte (*faṣl*) mit dem Imperativ „Wisse, dass“ (*bidān ki*).

Bezug genommen wird zudem implizit durch Verweise oder explizit durch direkte Übernahme von Textabschnitten wie Anekdoten auf Vorgängerwerke. Daneben schöpft die Weisheitsliteratur aus der spätantiken Tradition, die durch Übersetzungen aus dem Arabischen rezipiert wurde, mittelpersischen Belehrungsschriften (*pandnāma*), Werken aus der klassischen arabischen *adab*-Literatur und Erzählsammlungen aus der indischen Tradition, weswegen dieses Genre durch viele intertextuelle Bezüge und Verweise, sowie entlehntes Material¹⁰¹ geprägt ist. In vielen Werken ist die Gliederung in ein Thema und die Aussage bekräftigendes eingestreutes Material wie eine illustrierende Anekdote¹⁰², Verse, Sprichwörter, Sentenzen und Zitate aus der islamischen Überlieferung festzustellen. Als Funktion der verschiedenen Typen von Weisheitsliteratur kann das Erteilen von Rat und Mahnung gesehen werden.

5.3.2 Elemente der Weisheitsliteratur im *Kišānbilās* und den persischen Vikramageschichten

Strukturell ist die Dreiteilung in Thema als die Eigenschaft Vikramas, illustrierende Anekdoten in Form der 32 Metaerzählungen und eingestreute Verse aus dem Fundus der persischen Literatur im *Kišānbilās* gegeben. Auch thematisch ist es in den Themenpool der Weisheitsliteratur einzuordnen, die Themen verhandelt wie die Erlangung von Wissen, die Kultivierung guter Eigenschaften und das Unterlassen von als negativ bewerteten Handlungen,

98 Meist werden durch „in der Überlieferung heißt es“ (*dar aḥbār āmada*) Zitate aus dem Hadīṭ eingeleitet. Allerdings kann der Terminus *aḥbār* im Persischen auch für historische Überlieferung im Sinne von „in Chroniken überliefert“ stehen.

99 ḤADĪVĠAM 1380Š/2001, S. 4: *bidān ki ādamī rā ba bāzī-u harza nayāfarīda-and balki kār-i vay ‘aẓīm ast*. Ebd., S. 18: *bidān ki tan mamlakat-i dil ast*.

100 S. S. ALVI: *Advice on the Art of Governance, Mau‘īzah-i Jahāngīrī of Muḥammad Bāqir Najm-i Sani. An Indo-Islamic Mirror for Princes*. Albany 1989.

101 Vgl. LEDER 1999, S. 24-25.

102 Der Faktor Unterhaltung wurde für die Belehrung als wichtig erachtet: „[...] even the most serious Muslim critics of ‚light‘ entertainment had to admit that straightforward instruction without any entertaining value would soon result in tiring the audience, eventually lead to a loss of attention and thus risk to miss the intended instructive purpose.“ U. MARZOLPH: „The Migration of Didactic Narratives across Religious Boundaries.“ In: R. FORSTER/R. GÜNTART: *Didaktisches Erzählen: Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident*. Frankfurt a.M. 2010, S. 174.

sowie die Regulation gesellschaftlichen und höfischen Lebens. Die Bedeutung der Erlangung von Wissen als oberstes Gebot findet sich in allen möglichen Genres der persischen Weisheitsliteratur. Der Autor des *Qābūs-nāma* widmet sich dem Thema im Abschnitt über Bildung (*dar farhang-u hunar*). Die absolute Notwendigkeit des Erwerbs von Bildung betont Abū al-Mā'ālī gegenüber seinem Sohn Gīlānšāh in diesem Abschnitt, indem er Sokrates folgendes in den Mund legt:

Denn Sokrates sagt: *Kein Schatz ist besser als die Bildung; kein Ruhm ist größer als der Ruhm der Weisheit; kein Schmuck ist schöner als der Schmuck der Schamhaftigkeit; kein Feind ist schlimmer als ein schlechter Charakter. Setze keine bestimmte Zeit für die Erweiterung deiner Bildung fest; denn keine Zeit und keine Situation darf man auch nur für eine Stunde vorübergehen lassen, ohne daß man sich Kenntnisse erwirbt.*¹⁰³

Auch Abū Hāmid al-Ġazālī widmet der Wichtigkeit des Erwerbs von Wissen einen Abschnitt des *Kīmīyā-yi Sa'ādat* im Kapitel „Gepflogenheiten beim Reisen“ (*ādāb-i safar*) im Abschnitt „über Reisen zwecks Wissenserwerb (*safar dar ṭalab-i 'ilm*)“:

In der Überlieferung heißt es: „Jeder, der sein Zuhause verlässt auf der Suche nach Wissen, der befindet sich auf dem Wege Gottes, bis er zurück kehrt“. Weiterhin heißt es in der Überlieferung: „Die Engel breiten ihre Flügel aus für denjenigen, der Wissen erwirbt“.¹⁰⁴

Die Wichtigkeit von Wissen und Bildung wird in den persischen Vikramageschichten mehrfach hervorgehoben und knüpft hier an kodifizierte Konventionen an: „Die Erziehung von Menschen, die auf einem schlechten Fundament stehen, durch Gute, ist sinnlos“,¹⁰⁵ zitiert Kišandās aus Sa'dīs *Gulistān*. In der elften Geschichte ist der Protagonist ein junger Brahmane, der trotz Beharrens seines Vaters und ermahnender Worte (*naṣīḥat*) nichts lernen möchte:

Fürst Bikarmaḡīt hatte einen Hauspriester namens Tūnakar, der in den indischen Wissenschaften (*'ulūm-i hindī*) äußerst vollkommen war. Dieser hatte einen Sohn namens Ġamalākār. Sosehr der Vater dem Sohn auch bedeutete, die Wissenschaften zu studieren, es hatte keinen Zweck. Er gab dem Sohn den Rat: „[...] Wenn dir dein eigenes Wohl etwas bedeutet, dann widme dich dem Studium der Wissenschaft, so dass es dir in weltlichen und religiösen Dingen

103 NAJMABADI/KNAUTH 1988, S. 82.

104 ḤADĪVĠAM 1380Š/2001, S. 457.

105 KB, fol. 99a-b: *partau-yi nikān naġīrad har ki bunyādaš bad ast: tarbīyat nā-ahl rā čūn ġirdikān bar ġunbad ast*. Wörtl.: Der Strahl [des Lichts des guten Verhaltens] der Guten trifft nicht diejenigen, die von Grund auf schlecht sind. Erziehung von schlechten Menschen ist wie das Werfen einer Nuss auf eine Kuppel. Der Vers stammt aus dem *Gulistān*, vgl. YUSŪFĪ. 1369Š/1990, S. 61.

nützlich werde.“ (*‘ilm bīyāmūz tā tu rā dar dīn-u dunyā ba kār āyad*)¹⁰⁶ Wie viele Ratschläge der Vater auch erteilte, sie halfen ihm nicht und er hörte nicht auf ihn.¹⁰⁷

Neben den Tugenden wie Großzügigkeit, Mut und Spendenbereitschaft wird auch die Tugend der Aufrichtigkeit (*iḥlās*) in den Metaerzählungen im *Kišānbilās* betont. Die 24. Metaerzählung berichtet von einem rätselhaften Erbe, das ein Vater seinen vier Söhnen hinterlässt. In der *Singhāsānbattīsī* von Ibn Harigarbhdās ist eine Passage, die die Tugend der Aufrichtigkeit betont, ausgeführt:

Er rief alle vier Söhne zu sich und riet ihnen: „Nach meinem Tod sollt ihr Brüder miteinander aufrichtig sein. Denn die Altvorderen haben gesagt: In einem Haus soll man auf den Ältesten hören und aufrichtig sein. Im Haus von denjenigen [die sich so verhalten] wird es an nichts mangeln und der Reichtum wird Tag für Tag zunehmen und ihr guter Ruf wird sich verbreiten. Im Haus derjenigen aber, die nicht aufrichtig sind und die nicht auf die Worte des Ältesten hören, dort wird es bald zum Verfall kommen und der Reichtum wird schwinden. Aufgrund der Feindschaft der Brüder untereinander wird jenes Haus zu dunkler Asche werden, bis sie wieder miteinander aufrichtig sind und auf die Worte des ältesten Bruders hören“.¹⁰⁸

Aufrichtigkeit zählt zu den zentralen Tugenden der *Aḥlāq*-Literatur. Im *Kimīyā-yi Sa‘ādat* gehört Aufrichtigkeit zu den Eigenschaften, die einen guten Charakter ausmachen (*aḥlāq-i pasandīda*). Kāšifīs *Aḥlāq-i Muḥsinī* widmet dem Thema den zweiten Abschnitt (*dar iḥlās*) der insgesamt 44 Abschnitte, die je einer idealen Eigenschaft des Herrschers oder einem Thema der Staatskunst gewidmet ist. Auch eine Reihe von Merkversen im *Karīmā* widmet sich dieser Eigenschaft.

Auch das Einhalten von Versprechungen wird vielfach in der *Aḥlāq*-Literatur besprochen. Kāšifīs *Aḥlāq-i Muḥsinī* enthält einen Abschnitt zur Vertragstreue im Abschnitt 24 (*vaḥā ba ahd*). Die Vertragstreue ist Gegenstand der fünften Metaerzählung des *Kišānbilās* vom „Juwelenboten in der Klemme“: Ein Bote verspricht Vikrama, innerhalb einer gesetzten Frist ein bestimmtes Gut herbei zu schaffen und angesichts einer Sturmflut einen Teil davon an einen Fährmann zu geben, der ihn übersetzen soll, um auf jeden Fall innerhalb der abgemachten Frist wieder vor dem Herrscher zu erscheinen.

Ferner gehört die „Bewahrung von Geheimnissen“ (*kitmān-i asrār*) und Integrität (*amānat-u diyānat*) zu den in der *Aḥlāq*-Literatur verhandelten Themen. Dem Bewahren von Geheimnissen widmet sich ein Abschnitt in der

106 Einen ähnlichen Wortlaut wie der Ratschlag des Vaters im *Kišānbilās* hat auch ein Merkvers im in Indien sehr verbreiteten ethischen Vademecums *Karīmā* im Abschnitt „Über die Vorzüge des Wissens“: „Erwerbe in weltlichen und religiösen Belangen Wissen, damit dein Handeln dadurch gefestigt wird“ (*tu rā ‘ilm dar dīn-u dunyā tamām; ki kār-i tu az ‘ilm gīrad niḡām*).

107 KB, fol. 99a.

108 Ms. IO 1229.

Kompilation *Ġavāmi‘ al-ḥikāyāt*. Kāṣifī widmet sich ebenfalls dem Bewahren von Geheimnissen in Abschnitt 35 wie auch der Integrität in Abschnitt 23. Auch diese sind Gegenstand von Metaerzählungen im *Kišānbilās*, wie z.B. der Erzählung vom veruntreuten Edelstein, der in der Rahmenerzählung enthalten ist.¹⁰⁹ In einer weiteren Metaerzählung wird Bikarmāḡīt als „unvergleichbar in Bezug auf Integrität, Großzügigkeit und Mut“ (*ṣānī-yi tu dar diyānat-u āmanat-u siḥāvat-u šuḡā‘at nīst*)¹¹⁰ bezeichnet.

Durch die Thematik und die strukturelle Gestalt, Verweise und Zitate können die persischen Vikramageschichten als ein Werk der Weisheitsliteratur rezipiert werden. Das ideale Handeln wird auf einen Herrscher projiziert, was die Bezeichnung als „Fürstenspiegel“ herbeiführte. Allerdings ist diese Bezeichnung irritierend, da weder die Vermittlung von politischen Strategemen noch Strategemen zum richtigen gesellschaftlichen Handeln, als Ziel des Werks *Kišānbilās* ausgemacht werden kann. Vielmehr zeichnet sich Bikarmāḡīt durch Handeln in den Diensten anderer bis zur Selbstaufgabe aus. Daneben ist die Betonung der Hinfälligkeit der Welt und der physischen Existenz augenfällig. Das „edle Verhalten“ Bikarmāḡīts ist das eines „edlen Ritters“, der seine eigene Existenz nur zu breitwillig aufgibt, womit ein frommes Element sich in nahezu allen Metaerzählungen als dominant erweist.

5.3.3 Vikramāditya als *ḡavānmard*

Neben den Begriffen *adab* und *aḥlāq* existiert der Begriff *ḡavānmardī* für ideales Verhalten, der im Lauf der Zeit in bestimmten Kontexten auch eine spirituelle Konnotation erhalten konnte. *Ḡavānmardī* (arab. *futuwwa*), wörtlich „Jungmannestum“ als Abstraktum, bezeichnet ein Ethos und kann mit „edles Verhalten“ übersetzt werden. Das Substantiv *ḡavānmard* (arab. *fatā*), wörtl. „junger Mann“ bezeichnet einen Anhänger dieses Verhaltenskodex, etwa „Edelmann“. Im Persischen wird neben des Abstraktums *ḡavānmardī* ebenfalls das arabische *futuwwa* gebraucht. Die Begriffsgeschichte dieser Bezeichnungen ist komplex. Zunächst wurde *ḡavānmard* wohl für Mitglieder von Männerbünden gebraucht, in denen sich junge, unverheiratete wohlhabende Männer zusammentaten.¹¹¹ Es ergeben sich Überschneidungen zu anderen persischen Abstrakta, die edles Verhalten bezeichnen wie *mardī*¹¹², *āzādagī*¹¹³ oder *‘ayyārī*¹¹⁴.

109 ZACHARIAE 1989, S. 167-168 wies darauf hin, dass eine Fassung dieser Erzählung auch in der Chrestomathie *Persian Moonshee* von F. GLADWIN enthalten ist.

110 KB, fol. 172b.

111 Vgl. F. TAESCHNER: „Die islamischen Futuwwabünde. Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte.“ In: ZDMG 87 (1934), S. 6-49.

112 Zu *mardī* („Mannestum“) als ethischem Begriff vgl. GAILLARD 1987, S. 17-26.

113 Zu *āzādagī* vgl. ZAKERI, s.v. „javanmardi.“ In: EIr online.

114 Vgl. FN 60 in diesem Kapitel.

Ab einer gewissen Zeit¹¹⁵ taucht der Begriff *ğavānmardī* in der östlichen, islamisch geprägten Welt auch in Kontexten des Sufismus auf und erhält eine spirituelle Konnotation. HENRY CORBIN unterschied daher „chevalerie militaire“ als *ğavanmardī* mit realer militärischer Bedeutung und „chevalerie spirituelle“ als spirituellem *ğavānmardī*.¹¹⁶ Verschiedene Sufi-Orden (*tarīqa*), wie die Naqšbandiyya, integrierten das Konzept des *ğavānmard*, dessen Anliegen nicht der Kampf gegen einen äußeren, sondern einen inneren Feind der schlechten Neigungen (*nafs*) sein sollte.¹¹⁷ Die Eigenschaften Großzügigkeit (*sihāvat*) und Mut (*šuğā’at*) wurden in *ğavānmardī/futuvva*-Kontexten ‘Alī¹¹⁸ zugeschrieben, der als *ğavānmard* par excellence erscheint. Auch Ḥātim-i Ṭā’-i der vorislamischen arabischen Tradition galt als ein Musterbeispiel für einen *ğavānmard*.¹¹⁹ Im mystisch geprägten Verständnis von *adab* als *ğavānmardī* sollte das äußerlich tadellose Verhalten die innere Gesinnung zum Ausdruck bringen und letztlich der Vernichtung der eigenen niederen Neigungen bis hin zur Vernichtung des Ego dienen:

The virtues which characterized the *javānmard* – generosity, hospitality, courage, self-sacrifice – were epitomized by specific codes of behaviour. Performing good deeds was another form of reflecting the “death of the carnal soul” because it meant one disregarded one’s own needs for the sake of others, without reference to the self (*nafs*).¹²⁰

Schriftlich niedergelegt nicht nur in Fürstenspiegeln oder mystisch geprägten Schriften für Adepten des Sufi-Weges, sondern auch in Kompendien, die sich an ein breiteres Publikum, wie Handwerksleute, richteten, wurde das äußerlich tadellose Verhalten durch Selbstzucht, verbunden mit einer spirituellen Gesinnung, propagiert. Bereits im *Qābusnāma* ist der letzte Abschnitt mit dem Titel „Über den *ğavānmardī*-Kodex“ dem Thema gewidmet.

Wisse, mein Sohn, daß die *ğavānmardī* ein langes Kapitel ist. Wollte ich über diese Tugend in jeder Gemeinschaft „eine Enthüllung machen“, d.h. über das Wie und Warum sprechen, so würden meine Ausführungen zu weitläufig werden. Aber ich will mich kurz fassen.¹²¹

Im *Qābusnāma* wird zwischen dem edlen Verhalten der Sufis und dem edlen Verhalten der Gewerbetreibenden unterschieden.¹²² *Ğavanmardī* als Kodex der

115 Nach ZAKERI 1995 ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts.

116 Vgl. DERS., s.v. „javanmardi.“ In: Efr online.

117 Vgl. DERS. 1995, S. 306.

118 Vgl. DE FOUCÉCOUR 2009, S. 118-120: „La personnalité morale de ‘Alī b. Abi Ṭāleb“.

119 ZAKERI 1995, S. 315.

120 A. LOEWEN: „Proper Conduct (Adab) Is Everything: The Futuwvat-nāma-i Sulṭānī of Husayn Va’iz-i Kashifi.“ In: *Iranian Studies* 36, 4 (2003), S. 556.

121 NAJMABADI/KNAUTH 1988, S. 260-61.

122 Ebd., S. 251.

Gewerbetreibenden und Schausteller ist aus der Abhandlung *Futuvvatnāma-yi Sulṭānī*¹²³ bekannt, die als eine bedeutende Quelle für die Kulturgeschichte gilt.

Dieses Verständnis der Kultivierung äußerer Verhaltensweisen mit der zusätzlichen Dimension des Spirituellen, die im *Kīmīyā-yi Sā'ādat* augenfällig ist, wurde in weiteren Werken der persischen Weisheitsliteratur kodifiziert, die als fromme und von mystisch geprägten Konzepten beeinflusste Moralia bezeichnet werden können. Wenn diese für einen Herrscher abgefasst oder kompiliert wurden, wie im Fall von Kāšifis *Aḥlāq-i Muḥsinī*, oder auf einen Herrscher als idealtypischen Akteur projiziert werden, können diese als „Fürstenspiegel“ bezeichnet werden.

Aber auch in Kompilationen die das Verhalten eines Ḡavānmard illustrieren sollten, wie Kāšifis „Schrift über Ḥātim“ wurde die Kultivierung von Eigenschaften wie Großzügigkeit exemplarisch kodifiziert. „Kashifi's work is arguably more appealing ethically and spiritually“¹²⁴, so RIDGEON. Ein Beispiel, das den Vikramageschichten generisch ähnelt, ist diese „Schrift über Ḥātim“ (*Risāla-yi Ḥātimīyya*). Sie wurde 1486 (891 A.H.) von Ḥusain ‚Vā'iz‘ Kāšifī für Sulṭān Ḥusain Bayqārā verfasst. In dieser kurzen Abhandlung stellte Kāšifī etwa zwanzig Anekdoten unterschiedlicher Länge über Ḥātim-i Ṭā'ī aus verschiedenen Quellen zusammen, die seine sprichwörtliche Großzügigkeit gegenüber Bittstellern und Armen, illustrieren.¹²⁵ Ḥātim wird in dieser Kompilation als Typus des freigiebigen Edelmanns (*ḡavānmard*) kodifiziert, mit dem Kāšifī seinen Gönner, Sulṭān Ḥusain Bāyqārā, vergleicht.

Fromme und von mystisch geprägten Konzepten beeinflusste Moralia wie *Kimīyā-yi Sa'ādat*, *Aḥlāq-i Muḥsinī* und in Ansätzen auch *Risāla-yi Ḥātimīyya* kann trotz der Unterschiede in der Darbietung und Strukturierung der Themen dadurch charakterisiert werden, dass die Kultivierung des edlen Verhaltens vor allem hinsichtlich des Jenseits zu verstehen ist und die überweltliche Komponente überwiegt. Das Streben (*himmat*)¹²⁶, im weltlichen Fürstenspiegel auf die Konsolidierung und Ausdehnung des Herrschaftsgebietes gerichtet, richtet sich vor allem auf das Jenseits (*āḥīrat*, *bihīšt*). Im *Qabusnāma* wird im letzten Abschnitt die Tugend *ḡavānmardī* als ein Mittel beschrieben, nicht nur die diesseitige, sondern auch die jenseitige Welt zu erlangen: „Denn der größte, menschlichste und tugendhafteste in der Welt ist derjenige, der so lebt, wie ich es beschrieben habe; er hat sowohl die diesseitige Welt wie die jenseitige gewonnen“¹²⁷. Im *Aḥlāq-i Muḥsinī* äußert Alexander als Protagonist in einer Anekdote im Abschnitt elf „über hohes Streben“ (*dar ālā-himmat*)

123 KĀŠIFĪ: *Futuvvatnāma-yi sulṭānī*. Hrsg. v. M. J. MAḤḠŪB. Tih-rān 1971; J. R. CROOK (Übers.): *The Royal Book of Spiritual Chivalry*. Chicago 2000.

124 L. RIDGEON: *Javanmardī: A Sufi Code of Honour*. Edinburgh 2011, S. 173.

125 Der Text wurde 1883 in der *Chrestomathie* von C. SCHEFER herausgegeben: C. SCHEFER *Chrestomathie persane à l'usage des élèves de l'école spéciale des langues orientales*. Paris 1883. Übersetzt von RIDGEON 2011, S. 175-208.

126 Vgl. DE FOUCHÉCOUR 2009, S. 406-408: „La notion de *hemmat*, haut dessein.“

127 NAJMABADI/KNAUTH 1988, S. 260-61.

seinem Berater Aristoteles gegenüber, dass die Eroberung der Welt seinem hohen Streben nicht genüge, woraufhin dieser ihm die Eroberung auch der überweltlichen Sphäre empfiehlt:

Aristoteles sagte: Es gibt keinen Zweifel daran, dass das Regieren dieser Teile der Welt deinem hohen Streben nicht angemessen und deinem teuren Eifer nicht adäquat sind. Binde die ewige Welt darin ein, damit du gleichsam die vergängliche Stätte [des Diesseits] durch die Kraft der Schneide deines weltverbrennenden Schwertes unter Kontrolle bringst. Durch den Segen der welterleuchtenden Gerechtigkeit gelangt das Königreich der Glückseligkeit in deinen rechtmäßigen Besitz, damit diese defizitäre [Welt] durch den Segen jener vollkommenen [Welt] ausgeglichen wird und dieses bisschen durch die Schönheit jener [Welt] Pracht gewinnt.¹²⁸

In den frommen und von mystisch geprägten Konzepten beeinflussten *Moralia* wird als wahrer Gegner nicht der tatsächliche Feind im Außen (*zāhir*) postuliert, sondern der Feind im Inneren (*bāṭin*), die eigenen niederen Tendenzen (*nafs*). Diese soll der Fürst als idealer Akteur bzw. der Rezipient als Adept auf dem spirituellen Weg unter Kontrolle bringen. Dieses Verständnis der Bekämpfung des Antagonisten im Inneren spiegelt sich auch in den persischen Vikramageschichten wieder. In der 16. Metaerzählung aus der *Singhāsanbattīsī* von Ibn Harigarbhdās wird dies mit mystisch geprägtem Vokabular ausgedrückt. Der Brahmane Dharmadhvaṣ (*dharmdhvaṣ*) ermahnt Bikarmāḡīt, der in einem Hain seinen Freuden nachgeht, folgendermaßen:

Du, der du mittels der Stärke deiner Arme den Feind bezwungen hast, musst wissen, dass der stärkere Feind sich im Inneren (*bāṭin*) befindet. Diesen musst du bezwingen und die Essenz (*dil*) von den Begierden (*ḥavāsāt*) fernhalten und deinen niederen Anteil (*nafs*) überwältigen. Dein rationaler Anteil steckt in der Falle der weltlichen Begierden (*nafs-i nāṭiqa dar ḥavāsāt-i dunyā dar qaid ast*), du musst ihn mit der Kraft deines Wissens aus den Verstrickungen im Netz der Begierden befreien.¹²⁹

Auch der Aspekt des [Gott]vertrauens (*tavakul*) ist eine Komponente mystisch geprägter *Moralia* und wird bereits im *Kimīya-yi Sa'ādat* betont. Der Protagonist in der 16. Metaerzählung überlässt, nachdem er zum Fürsten ernannt wurde, den Ministern die Regierungsgeschäfte und widmet sich nur noch dem Gebet (*dar 'ibādat-i ḥaqq maṣḡūl šud*). Die Fürsten der umliegenden Länder erfahren, dass er die meiste Zeit im Gebet verbringt und planen, das Land anzugreifen, denn „derjenige, den man zum Fürsten dieses Landes ernannt hat und der von Recht und Gerechtigkeit keine Ahnung hat, verbringt Tag und Nacht im Gebet. In Wahrheit ist er ein Bettler“¹³⁰. Während die Gegner ihre Heere zum Kampf rüsten und anrücken, beteuert der Fürst: „alle Lösungen

128 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Diez A quart. 77, fol. 18a.

129 Ms. IO Islamic 1229, fol. 142a-143a.

130 KB, fol. 125a.

liegen in der Hand Gottes. Was immer der Herr vorhat, wird geschehen“¹³¹. Dies erinnert an die Anekdote im Kapitel „Über [Gott]vertrauen“ (*dar tavakul*) des *Ahlāq-i Muḥsinī*. In dieser Geschichte vertraut ein Fürst angesichts einer bevorstehenden Schlacht allein auf Gott und siegt durch dessen Beistand:

Unerwartet näherte sich ein Feind mit einer stattlichen Armee seiner Residenz. Er begab sich folglich mit der gesamten Armee, die ihm zur Verfügung stand, in Feindesnähe. Am Tag, bevor der Kampf beginnen sollte, als [die beiden Truppen] nicht mehr weit voneinander entfernt waren und die Vorbereitungen zum Gefecht begannen, betete der Fürst die ganze Nacht lang. Einer der Notablen sagte: „Fürst! Komme zur Ruhe, denn morgen ist der Tag der Schlacht!“ [Der Fürst] sagte: „Ich widme mich heute Nacht bezüglich des [bevorstehenden] Werks Gott und morgen ist das Werk Gottes Werk. Was immer Er auch vorhat, damit habe ich nichts zu schaffen und ich habe hierbei keine Option.“ [Der Notable] sagte: „Dann bereite das Kriegsgerät vor und sei bereit für das Schlachtfeld.“ [Der Fürst] sagte: „Ich bekleide mich mit der Rüstung des Gottvertrauens und habe meine Werke [ihm als] meinem Bevollmächtigten anvertraut.“¹³²

Auch die Bedeutung wohlfährigen Handelns wird im frommen Fürstenspiegel besonders betont. Dem Spenden (*ḥairāt-u marrāt*) widmet sich ein eigener Abschnitt im *Ahlāq-i Muḥsinī*. Aber auch in mehreren Anekdoten anderer thematischer Abschnitte dieses Werks wird die Wichtigkeit des Spendens betont: „Die höchste Wohltätigkeit besteht darin, dass man den Bittsteller nicht beschämt und peinlich berührt zurückkehren lässt“¹³³, heißt es etwa im Abschnitt acht „Über Schamgefühl“ (*dar ḥayā*). Großzügigkeit als das Weggeben jeglicher Gaben, die Vikrama von einer Gottheit oder übernatürlichen Wesen bekommt, an Bedürftige, wird in der Schlusssequenz jeder Metaerzählung der Vikramageschichte praktiziert. In der neunten Metaerzählung erhält Bikarmāḡīt vom Sonnengott einen magischen Ohrring, den er einem armen Brahmanen schenkt:

Er war ein Stück des Weges gegangen, da begegnete er einem Brahmanen. Dieser sprach ein Bittgebet für den Fürsten und sagte: „Du bist ein Mann, der dem Fürsten Bikarmāḡīt ähnelt; ich aber bin vor Hunger und Schwäche kurz davor, zu sterben. Meine Tochter hat die Pubertät erreicht und ich habe zuhause nichts, dass ich ihr mitgeben kann, um sie jemandem [zur Frau] zu geben.“ Der Fürst hatte Mitleid mit dem Brahmanen und schenkte ihm den Ohrring, den der Sonnengott ihm gegeben hatte. Er sagte: „Dieser [Ring] gibt dir so viel Gold, wie du verlangst.“ Als er das gesagt hatte, machte der Fürst sich in Richtung Uḡain auf und kam dort an.¹³⁴

131 Ebd., fol. 125a.

132 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. Diez A quart. 77, fol. 11b.

133 Ebd., fol. 12b.

134 KB, fol. 137a.

Die Sequenzen des Weggebens von erhaltenen Gaben, die am Schluss der Metaerzählungen zu finden sind, erinnern an die Anekdoten, die im *Risāla-yi Ḥātimiyya* von Ḥātims Großzügigkeit berichten:

Hatim saw the poor man while racing [his] horse and jesting with the Hejazi travelers. He stopped watching [the racing], rode towards [the poor man] and said, 'Oh poor man! Why are you standing in all this dirt and dust? Why have you focused your eyes of anxious expectation towards the horse arena?' The poor man didn't recognize Hatim and said, 'I am a destitute, poor man, enchained to the prison of poverty and need. I heard that Hatim Ta'i was racing horses and was hitting the ball of merriment with the polo stick of pleasure. I want the dust from Hatim's horse's hooves to settle on my head, for he is a man of good fortune. Perhaps I will be liberated from the suffering of adversity and misfortune, and the yoke of bad luck and affliction.' [...] Hatim dismounted and he gave the horse that he had been riding to him, along with the reins and saddle full of gold and ornaments. He took off his clothes and put them on [the poor man], and he gave him whatever the horses and servant boys had with them. He apologized and then started to walk home without clothes.¹³⁵

Die Betonung der Vergänglichkeit der diesseitigen Welt ist ein weiteres Konzept der frommen und mystisch geprägten Moralia und des frommen Fürstenspiegels. In diesem Kontext haben Beraterfiguren nicht nur die Funktion, dem Fürsten das kluge Handeln zu erläutern, sondern vielmehr, ihn an die Vergänglichkeit der Welt zu mahnen. Dies stellte J.S. MEISAMI auch für den Fürstenspiegel *Naṣīhat al-Mulūk* fest, der ca. 1109 von al-Ġazālī verfasst¹³⁶ wurde: „Ghazālī's emphasis is on the moral character, and especially the piety of the ruler, who is enjoined to frequent religious scholars and to acquire the fundamentals of religious knowledge, as well as to contemplate the lessons of history.“¹³⁷ Solche Charaktere mit mahnender Funktion können Bettelasketen (*darvīš*)¹³⁸, im indo-persischen Kontext auch Yogis (*ḡukī*) oder Brahmanen sein, wie im folgenden Beispiel aus der *Singhāsānbattīsī* von Ibn Harigarbhdās:

In diesem Garten vergnügte der Fürst sich mit den Frauen wie der Götterkönig Indra inmitten seiner Paradiesjungfrauen und Parīs, und er dachte nicht an Gott [...]. Ein Brahmane sah: Schon seit einigen Tagen gibt sich der Fürst im Garten den Freuden mit den Frauen hin. Es ist wohl besser, dass ich ihn von diesen Freuden abhalte. Er näherte sich ihm und sagte: „Fürst! [...] Die Freuden der Welt sind nichts weiter als ein Traum. [...] Diese Welt hat die Qualität einer Wolke, [Dinge] kommen und gehen. Vor dir gab es andere Fürsten, die diesen

135 RIDGEON 2011, S. 192.

136 Die Autorschaft Ġazālīs wurde zumindest für Teile des Werks angezweifelt, vgl. P. CRONE: „Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes? On the Authorship of Naṣīhat al-mulūk.“ In: S. PINES/M. J. KISTER/S. SHAKED (Hrsg.): *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. Jerusalem 1987.

137 MEISAMI 2009, S. 260.

138 In Abschnitt vier „über Dankbarkeit“ (*dar šukr*) des *Ahlāq-i Muḥsinī* unterweist ein Darvīš Sulṭān Saṅgar über die rechte Dankbarkeit.

Reichtum und dieses Land hinter sich lassen [mussten] und vergangen sind, [die Herrschaft] ist anschließend dir zugefallen. Wenn deine Zeit vorbei ist, wirst auch du dahingehen. Finde nicht solchen Gefallen an der Erscheinung deiner Frauen [...].¹³⁹

Die Selbstaufgabe auf dem Weg zur Veredlung des Charakters geschieht in frommer und mystisch geprägter Moralia aufgrund der Einsicht der Hinfälligkeit des Körpers. So wird als Motivation für die Selbstopferung im *Kišanbilās* auch Märtyrertum (*šahādat*) und der daraus folgende Eintritt ins Paradies (*bihīšt*) genannt. Bikarmāgīt ist bereit, sich anstelle eines Anderen einem Ungeheuer zum Fraß vorzuwerfen, denn: „Wenn es mich tötet, werde ich zum Märtyrer und komme ins Paradies“¹⁴⁰. Im Kontext der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit der Welt und der damit einhergehenden Wertlosigkeit des Festhaltens am eigenen Körper wird die Opferbereitschaft Vikramas zum Ausdruck gebracht. Der Aspekt eines allmächtigen Gottes, von dessen Gnade (*karam*) das Geschick abhängt, kommt in den persischen Versionen hinzu. So dienen diese auch dazu, gute Charaktereigenschaften vor dem Hintergrund der Wertlosigkeit des Egos zum Ausdruck zu bringen. Kāšifī betonte im *Futuvvatnāma-yi sulṭānī* die Vorteile, die Geschichten mit sich bringen können, indem sie an die Vergänglichkeit aller Dinge und so auch die Allmacht Gottes mahnen:

Wisse, dass das Rezitieren und Hören von Geschichten viele Vorteile hat. Erstens wird man über die Begebenheiten um die Vergangenen in Kenntnis gesetzt. Zweitens wird man der göttlichen Macht gewahr, wenn man von seltsamen und wundersamen Dingen hört. Drittens wird deutlich, dass niemand von den Fesseln der Mühsal frei gewesen ist, wenn man von Mühsal und Härte der Vergangenen hört und so erlangt man Trost. Viertens löst man sich von weltlichen Gütern und der Welt insgesamt, wenn man vom Niedergang von Land, Hab und Gut der Herrscher hört und dann wird man gewahr, dass niemand sich je auf die Welt verlassen konnte und sich niemand jemals auf sie verlassen können wird. Fünftens erlangt man eine Lehre daraus und profitiert ungemein von den Erfahrungen, denn wie sagte der Herr zum Propheten: ‚Und wir berichten dir lauter (solche) Geschichten von den Gesandten, um dir damit das Herz zu festigen‘.¹⁴¹

Die Allmacht Gottes wird auch im *Kišanbilās* stellenweise betont, denn: „wenn Gott will, verleiht er jemandem Macht und Herrschaft; ebenso macht er nach Belieben einen König von einem Moment zum anderen zum Bettler“.¹⁴²

139 Ms. IO Islamic 1229, fol. 140b-141b.

140 KB, fol. 16a: *agar ū ma rā mīkušad, ba daraḡa-yi šihādat rasīda ba bihīšt mīravam.*

141 MAHĠŪB 1971, S. 302. Für das Koranzitat zitiere ich die Übersetzung von PARET 1989, S. 164. Zur Diskussion der Passagen über Narratoren im *Futuvvatnāma-yi Sulṭānī* siehe M. OMIDSALAR: „Storytellers in Classical Persian Texts.“ In: *Journal of American Folklore* 97, 384 (1984).

142 KB, fol. 123a: *agar ḡudāvand biḡ'āhad ḡukūmathā va vilāyathā dihad va agar ḡ'āhad, dar yik sa'āt bādšāh rā gidā kunad.*

Anhand der genannten Beispiele kann demonstriert werden, dass der *Kišānbilās* auf verbaler wie semantischer Ebene eine genretechnische Nähe zu Werken der persischen Weisheitsliteratur herstellt. Dieses Genre wurde durch Adaptionen indischer Erzählwerke maßgeblich beeinflusst, die zu dessen Konstituierung beigetragen haben. Dies wird auch daran ersichtlich, dass Badā'ūnī im Abschnitt, in dem die Übertragung der *Singhāsānbattīsī* erwähnt wird, diese mit dem Papageienbuch (*Tūḡīnāma*) vergleicht, welches ebenfalls nach einem indischen Werk übertragen wurde. Da diese indischen Erzählkompilationen populär waren, zogen sie vermehrt die Aufmerksamkeit von Auftraggebern und Rezipienten auf sich. Die Tatsache, dass ein bestimmtes Genre in einem literarischen System etabliert und populär ist, kann zur Auswahl von weiteren generisch ähnlichen Texten für eine Übersetzung beitragen.

Durch die Tatsache, dass sich im literarischen Repertoire des *Kišānbilās* ein „Bezug zu den Werken der Vergangenheit“¹⁴³ manifestiert, *Kišāndās* also den Text an das Bezugssystem der Weisheitsliteratur anpasst, erscheint Texttransformation (*tarğuma*) im vorliegenden Fall in erster Linie als kultureller Transfer im Sinne einer Anpassung an einen literarischen Code „der (mindestens potentiell) die Kommunikation zwischen Autor und Leser ermöglicht“¹⁴⁴ und aus einem „Inventar von literarischen Figuren und Situationen usw.“¹⁴⁵ besteht und nach etablierten Konventionen funktioniert.

Es kann also sowohl eine Relation zu einem Prätext gezeigt werden – wie im vorangehenden Kapitel nachgewiesen wurde – als auch eine Situierung innerhalb der Konventionen des Persischen, womit gezeigt wurde, was mit beiden Begriffen, die von Translatoren der Vikramageschichten verwendet werden, nämlich „übertragen“ (*tarğuma*) und „auf Persisch verfassen“ (*ba farsī tašnīf kardā*) auf der Textebene bezeichnet werden könnte.

143 TODOROV 2013, S. 11.

144 LEFEVRE 2009, S. 77.

145 Ebd., S. 77.