

14579. d. 20



Bilauhar

K

14579.d.20.

# PRINZ UND DERWISCH.

EIN INDISCHER ROMAN

ENTHALTEND

DIE JUGENDGESCHICHTE BUDDHA'S

IN HEBRÄISCHER DARSTELLUNG  
AUS DEM MITTELALTER

NEBST EINER VERGLEICHUNG DER ARABISCHEN UND  
GRIECHISCHEN PARALLELTEXTE

VON

DR. NATHAN WEISSLOVITS.

K

MIT EINEM ANHANG

VON

DR. FRITZ HOMMEL

A. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

MÜNCHEN

THEODOR ACKERMANN  
KÖNIGLICHER HOF-BUCHHÄNDLER

1890.





Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.



## VORWORT.

Vorliegende Arbeit hat ihr Entstehen meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. *Dr. Hommel*, zu verdanken. Bei seiner Edition des Hallensischen Manuscripts erkannte er nämlich, dass das hebräische Buch *בן המלך והנזיר* nicht, wie man bisher annahm, aus der arabisch-griechischen Barlaam- und Josaphat-Version, sondern aus einem arabisch-mittelpersischen Texte, aus dem das genannte Mscr. exzerpirt ist, geflossen sei, und forderte mich auf, die hierauf bezüglichen näheren Untersuchungen zu machen. Lange wagte ich mich nicht an die Lösung dieser keineswegs leichten Aufgabe heran, denn ich glaubte als Anfänger derselben nicht hinlänglich gewachsen zu sein. Aber der Umstand, dass ich hiezu seitens meines Lehrers aufgefordert wurde, unter dessen wissenschaftlicher Leitung ich bereits mehr als ein Triennium gestanden habe, und der also das Mass meiner Leistungsfähigkeit wohl kennen durfte, flösste mir Muth ein, und ich griff zur Feder.

Meine Untersuchungen ergaben mir nun mit vollständiger Sicherheit, erstens, dass Herr Prof. *Hommel* mit der obigen Behauptung das Richtige erkannt hat, zweitens, dass, wie die hebräische Uebersetzung »Kalila und Dimna«<sup>1)</sup> der treueste Reflex des betreffenden aus dem Pehlevi übersetzten arabischen Textes<sup>2)</sup>, ebenso der *בן המלך והנזיר* der eigentliche Repräsentant der ältesten arabischen Version der Jugend-

---

1) Herausgegeben von Prof. Derenbourg: »Deux Versions Hébraïques du livre de Kalîlâh et Dimnâh. La première accompagnée d'une traduction française. Publiées d'après le manuscrits de Paris et d'Oxford.« Paris 1881.

2) Siehe Benfey's *Pantschatantra* I, S. XVI.



geschichte Buddhas<sup>1)</sup> und damit zugleich ihrer Pehlevivorlage ist. Die griechische Rezension hingegen ist nichts anderes als ein Katechismus des Christenthums, dessen Lehren die ausführlichen Momente der indischen Erzählung meist weichen mussten<sup>2)</sup>, das Mscr. Halle aber nur das, was es sein will, — ein Auszug.

Meine Arbeit theile ich der Uebersichtlichkeit halber in zwei Theile. Ersterer enthält die Biographie des Verfassers des *בן המלך והנ'* nebst einer bibliographischen Skizze seiner sämtlichen Schriften und einen in gedrängter Kürze geführten Beweis zu der Eingangs erwähnten Behauptung Prof. *Hommels*. Der zweite Teil beschäftigt sich speziell mit dem Buche »Prinz und Derwisch« und hat den Zweck, durch Vergleichung der Texte die Quelle desselben nachzuweisen und den muthmasslichen Text der ursprünglichen Pehlevi-Vorlage herzustellen. Dabei liess ich mich von der folgenden Regel leiten: Dort, wo der Grieche und der Araber übereinstimmend entgegen dem Hebräer berichten, hat die Lesart in der Vorlage sicherlich so gelautet, wie die bei den Ersteren angegebene. Jedoch muss man auch in diesem Falle grosse Vorsicht gebrauchen, denn Ibn Chisdai hat nicht blos übersetzt, sondern, wo es ihm nöthig schien, auch erläutert, was also keine direkte Abweichung von der ursprünglichen Vorlage ist.

Zum besseren Verständniss sei noch bemerkt, dass ich das Mscr. Halle »Auszug« oder »Araber«, den vollständigen Text, aus dem dasselbe exzerpirt ist, »Kitâb« nenne.

---

1) Nach der neuesten Forschung ist nämlich unter *בן המלך*, bzw. Joasaph, der Sohn des Königs Çuddhodana von Kapilavastu, Siddhârtha, gemeint. Er wurde später unter dem Namen Buddha (der Erleuchtete) Stifter des Buddhismus, und starb im Jahre 477 v. Chr. im Alter von 80 Jahren. Vgl. Liebrecht, Jahrb. für roman. und engl. Lit. II, 314 (später wiederholt in seinem Buche: Zur Volkskunde); Max Müller, Hist. of anc. Skt. Lit., 299.

2) Damit soll durchaus nicht die Wichtigkeit des griech. Textes für die Erforschung der Barlaamlegende geschmälert werden. Ueber die griech. Version siehe auch noch Hommels demnächst erscheinende deutsche Uebers. des Mscr. Halle.



## Die Biographie Ibn Chisdai's.

In der wechsellvollen Geschichte der Juden sind die Erscheinungen, welche das Maimun'sche Buch *More ha-N'buchim*<sup>1)</sup> hervorgerufen, ganz vereinzelt. Statt einen frischen Luftstrom in die dumpfen Schulhäuser der anthropomorphistischen Anschauungsweise zu bringen, entfachte der More durch seine einseitigen aristotelischen Ansichten einen verderblichen Sturm, der das bis dahin geeinigte und festgegliederte Volk in zwei Parteilager trennte. Zwar hat es bereits früher nicht an ernstlichen Versuchen gefehlt,<sup>2)</sup> der herrschenden Methode, talmudische Parabeln und Legenden wörtlich zu deuten, mit aller Macht entgegenzutreten, aber Niemand wagte radikal vorzugehen, weil die philosophisch kritische Untersuchung sehr leicht auf das Gebiet jüdischer Grundprinzipien hätte hinüber greifen können.

Maimonides war der Mann, der sich hiezu berufen fühlte. In wie weit es ihm gelungen, dies zu untersuchen gehört nicht in diese Blätter. Um dem ersten Anstoss, den dieses Unternehmen bei der herrschenden Schule hätte erregen müssen, vorzubeugen, bestimmte er sein Buch blos für einige

---

1) Maimonides (geb. 4895 = 1135, st. 4965 = 1205) verfasste den »Führer der Verirrten« in seinem 50. Lebensjahre (שם הגדולים). Die Richtung dieses Buches kann als bekannt vorausgesetzt werden. Interessant hierüber ist Juda Alfakar's Brief an David Kimchi: יגער ד' בך השטן דוד (Epist. Maim.) Der More wurde bereits um die Mitte des 13. Jahrh. vermuthlich auf Anregung Friedrich's II. ins Lateinische unter dem Titel »dux neutrorum« übertragen. Albertus Magnus und Thomas von Aquin zitiren ihn sehr oft (vgl. Perles »Die in einer Münchner Handschrift etc.«; Steinschneider מוזיקר VI, 31; VII, 62—66.

2) So Hai und Scherira (v. Rappoport תולדות הגאונים 40, 85—89). Weisslovits, Prinz und Derwisch.



auserwählte Leser<sup>1)</sup> und verfasste es in der den weiteren Kreisen minder verständlichen arabischen Sprache. Allein bald fanden sich eifrige Verehrer,<sup>2)</sup> die den More noch bei Lebzeiten seines Verfassers ins Hebräische übertrugen. Die Folgen waren unausbleiblich. Maimunisten und Antimaimunisten befehdeten sich aufs bitterste, Repräsentanten der Wissenschaft bewarfen sich mit kleinlichem Spott, Geistesheroen liessen sich vom Parteieifer so weit verleiten, dass sie zum Bann, dem Dynamit des Mittelalters, ihre Zuflucht nahmen. Diesem Chaos der Zustände, dieser aller Disziplin spottenden Handlungsweise machte erst das furchtbare Blutbad zu Paris ein zeitweiliges Ende.<sup>3)</sup> In dieser Sturm- und

1) Am Schlusse eines Briefes, den Maim. an seinen Schüler Rabbi Josef richtete, heisst es: וסדרתי לך שלחן ערוך במאמר הנכבד ספר מורה »Ich habe für dich hergerichtet einen geordneten Tisch in der geschätzten Schrift »Führer der Verirrten«, die ich für dich und deinetwegen und für die Wenigen, die dir gleichen, verfasste« (v. אגרת להמאור הגדול, Venedig 1545). Es ist die zweite Ausgabe dieser vielfach edirten Briefsammlung.

2) Charisi und Samuel der Tibbonier. Ueber die Arbeit des Letzteren spricht sich Maim. in einem seiner Briefe sehr lobend aus (Epist. Maim.).

3) ויהי כי ראה ר' שלמה אשר גם אנשי שלומו עזבוהו פנה אל דרך אחרת וידבר על לב הכומרים והעמיד להם עדים כי יש בספרי המורה והמדע דברים מתנגדים גם ליסודי דתם ויצוו לשרוף הספרים. ונתעורר ע"י זה גזרות וצרות רבות כי נתנו יד לממשלת הכומרים בפאריז ואויבינו פלילים ויאמרו חלק לבם עתה יאשמו ואח"כ הוזמו העדים ונדרונו עשרה מהם בכריתות לשונם ונהרגו יותר משלשת אלפים נפשות ושרפו כל הספרים הנמצאים שם.

»Als R. Salomo (Führer der Antimaim.) sah, dass auch seine Bundesgenossen ihn verliessen, schlug er einen anderen Weg ein. Er hinterbrachte der Geistlichkeit, und liess es durch Zeugen bestätigen, dass in den Büchern More und Mada Ansichten vorkommen, die auch der christlichen Religion widersprechen. Die Geistlichkeit befahl die Bücher zu verbrennen. Dadurch entstanden harte Verordnungen und viele Bedrängnisse, denn man hatte der Geistlichkeit zu Paris die Herrschaft und unseren Feinden die Richtergewalt eingeräumt. Sie sagten: »Geteilt ist ihr Herz, jetzt sollen sie gezüchtigt werden«. Als man dann die Zeugen der Lüge überführte, wurde zehn von ihnen als Strafe die Zunge ausgerissen, mehr als 3000 Seelen wurden getödtet und alle Bücher, die sich dort vorfanden, verbrannt. (V ed. אגרת הקנאות zu מבוא) Lichtenberg, Leipzig 1859.)



Drangperiode lebte Abraham bar Samuel-Halevi Ibn Chisdai<sup>1)</sup> ha-Nasi.

Kein Wunder denn, dass die Geschichte, die von den Ereignissen dieser bewegten Zeit voll und ganz in Anspruch genommen, Ibn Chisdai, einen Mann von reservirter Haltung, übersehen und der Nachwelt von ihm gar keine oder nur sehr spärliche Notizen überlieferte. Sein Geburts- und Todesjahr kann nur mit einiger Wahrscheinlichkeit, aber nicht mit Gewissheit angegeben werden.

Delitzsch »Zur Geschichte der neuhebräischen Poesie« p. 48 (Leipzig 1836) lässt Ibn Chisdai am Ende des 12. Jahrh. als Oberrabbiner zu Barcelona fungiren. Demnach müsste er 1158 geboren sein, denn vor Zurücklegung des vierzigsten Lebensjahres wäre ihm schwerlich das verantwortungsvolle Amt eines Oberrabbiners anvertraut worden.<sup>2)</sup> Allein Delitzsch's Angabe kann nicht ernst genommen werden, weil er sie sicherlich der Ueberschrift des Chisdai'-

1) Sehr Viele lesen und schreiben Chasdai, wahrscheinlich weil in den späteren Ausgaben des Pentateuchs das Nomen חסדאי nach Art der Segolata von der Grundform חסד abgeleitet wird. Allein daraus lässt sich noch nicht schliessen, dass man auch im 13. Jahrh. chasdâ gelesen hat. Die älteren Pentateuch-Ausgaben, so z. B. die Lissaboner und Sabionetter v. 1491 u. 1557, ebenso das Ms. der Bibel mit Targum 1238 haben die Lesart Gen. 32, 10 Onk. **בְּגֵד בְּגֵד זְעִירָן זְכוּתִי מִכֵּל חֵיסְדָיִן** von einer Grundform חסד wie von **בְּגֵד בְּגֵד**, vgl. auch Buxtorf, wo statt חסדאי »meine Gnade« חסדי zu korrigiren ist. Auch der Talmud Gittin 7a (Sulzbach) liest ausdrücklich **חֵיסְדָא שְׂמַךְ וְכוּ'**. Ebenso ist dieses Wort in den uralten Gebetstücken **קְדִישׁ יְקוּם פְּרָקָן** und **חֵיסְדָא דְרַבְנָן** vokalisirt. Der Syrer sagt z. B. **ܚܘܨܐܢܐ** »*λαὸς ὁσιος*« **ܚܘܨܐܢܐ** »*puer gratia plenus*«. Dass auch Spinoza in einem Briefe an Ludwig Maier (Briefsammlung Nr. 29) »*Nam ut ipsam apud Judaeorum quendam R. Chasdai etc.*« liest, hat ebensowenig Beweiskraft wie die Korruptel des Germino de Santa Fe in der Eröffnungsrede zur grossen Disputation in Tortosa 1413: »*tempore vero nostro Raby harday crestas*« (lies Chisdai Crescas).

2) **עַד כַּמָּה הִגִּיעַ לְהוֹרָאָה עַד אַרְבַּעַיִן שָׁנָיִן** »In welchem Alter ist man fähig die Horaâ zu versehen? — Nach zurückgelegtem 40. Lebensjahre.« Sota 22b. In Barcelona, wo zu jener Zeit anerkannte talmudische Autoritäten lebten, hat man gewiss bei der Wahl eines Oberrabbiners diesem Zitate Rechnung getragen.



schen Briefes an Alfakar entnommen, wo nur erwähnt ist, dass Chisdai Nasi zu Barcelona war.<sup>1)</sup>

Und liest man nun den genannten Brief, der um das Jahr 1236 geschrieben wurde,<sup>2)</sup> so ist es psychologisch unwahrscheinlich, dass ein so hitziges und leidenschaftliches Temperament, wie es sich in diesem Briefe kundgibt, einem Manne von 78 Jahren inne wohnen sollte.

Es muss daher entschieden ein späterer Zeitpunkt und zwar etwa 1180 als Geburtsjahr Ibn Chisdai's angesetzt werden. Er stand also bei Abfassung seines Briefes im schönsten Mannesalter.

Ein anderes viel gewichtigeres Argument, welches Delitzsch's Angabe völlig entkräftet, ist, dass am Ende des 12. Jahrh. bis hinein in das erste Dezenium des 13. Jahrh. der gefeierte Talmudist, Philosoph, Dichter und Diplomat Scheschet Benvenisti (geb. 1131, gest. um 1206—10) an der Spitze der Gemeinde zu Barcelona stand.<sup>3)</sup>

Ob Chisdai in einer späteren Zeit, etwa um 1220<sup>4)</sup> Oberrabbiner war,<sup>5)</sup> liesse sich vorderhand bezweifeln, da das Epitheton נשיא nichts beweist, weil es wie das spätere und noch heut bei den Juden übliche נגיד oder קצין jedem angesehenen und reichen Manne beigelegt wurde.

1) וכשעמד הנשיא ר' אברהם בר שמואל בן חסדאי ז"ל על כל »Als der Nasi R. Abraham bar Sam. Ibn Chisdai — gesegneten Andenkens — alle die erwähnten Briefe durchlas, sandte er von Barcelona an R. J. Alfakar diesen Brief (Epist. M.).

2) Folgt aus Anm. 1, da der Streit über den More c. 1232—36 dauerte.

3) באתי לעיר ברצלנה הי' עיר הנשיאים ושם היה מושב אדונינו »Ich kam nach Barcelona, das ist die Stadt der Fürsten, und dort war der Sitz unseres glorreichen Herrn des Fürsten aller Fürsten, unseres Lehrers Scheschet, Säule der Welt, Grundes der Frommen«. Charisi Makame 46. Ch. hat seine Reise nach 1205 angetreten.

4) Während der Zwischenzeit v. 1206 bis ungefähr 1218 bekleidete wahrscheinlich Samuel ha-Levi, Vater unseres Ibn Chisdai (vgl. über ihn weiter unten) das erledigte Oberrabbinat.

5) Auch [A. Th.?] Hartmann, Artikel Abraham Bar Chasdai, E. u. G. Enzykl. I (Lpzg. 1818); Wolf Bibl. hebr. I, 57; De Rossi 79 und Steinschneider Manna 109 räumen Ibn Ch. die Oberrabbinerwürde ein.



Zieht man jedoch seine literarische Thätigkeit in Erwägung, so gelangt man zu dem Resultate, dass Ch. keineswegs ein Privatgelehrter war, dass er vielmehr eine hohe öffentliche Stellung in seiner Gemeinde inne hatte.

Seine Werke sind durchgehends moralphilosophischen Inhaltes, belehrend und unterweisend, wie es die Pflicht eines Mannes erheischt, der für die geistige Heranbildung seiner Mitmenschen zu sorgen berufen ist. Wiewohl er an Sprachkenntniss, Gewandtheit im Ausdrucke, Klarheit in der Darstellung und dichterischem Talente dem berühmten Charisi nicht im Mindesten hintanstand, verschmähte er es doch nicht, wie dieser, sich mit der Uebertragung arabischer und griechischer Meisterwerke zu befassen. Er strebte vielmehr, wie sehr auch sein produktiver Geist darunter leiden musste, vor allem darnach, sein Volk mit den Tugenden und Lehren fremder Nationen bekannt zu machen. Er dürstete nicht nach dichterischen Lorbern, der Sitz auf dem Parnass hatte für ihn nichts Verlockendes, sein Augenmerk war hauptsächlich auf die moralische Erziehung der ihm anvertrauten Gemeinde gerichtet, und als pflichttreuer Lehrer holte er seine Erziehungsmittel von dort, wo er sie fand, ohne Rücksicht ob sie jüdischen, moslemischen, hellenischen oder buddhistischen Ursprunges seien.

Ein anderes Moment, welches diese Ansicht erhärtet, ist, dass Ch. in der Vorrede zum *בן המלך והנזיר* eine Sprache führt, die aus dem Munde eines Privatmannes höchst anmassend klingt. Hätte Ch. blos aus Patriotismus die Gebrechen und Schäden seiner Zeitgenossen zu tadeln vermeint, so hätte er nicht, wenn er auf Erfolg rechnen wollte, die Grenzen der Mässigung überschreiten dürfen, sich nicht zu Ausdrücken hinreissen lassen, die geeignet sind, die Würde des Volkes zu verletzen. Das Naturell der Menschheit ist einmal so geartet, dass es einen barschen Ton aus dem Munde eines Privatmannes nicht duldet, während es dem männlichen Auftreten des Vorgesetzten die höchste Anerkennung zollt. Ausdrücke wie: *אברה האמונה ונכרתה מפייהם* »dahin ist der Glaube, geschwunden ist er aus ihrem Munde, nicht sind geblieben die Thaten ihrer Väter in ihren Händen, in Eitel-



keit vergeuden sie ihre Tage« müssten schliesslich in den Kreisen der geistlichen Verwaltung höchst anstössig wirken, sie müssten als freche Eingriffe in die Rechte anderer, als Insultirung und Herausforderung des betreffenden Oberrabbinats gedeutet werden, was mit dem Charakter Ibn Chisdai's wohl Niemand in Uebereinstimmung bringen wird.

Einen historischen Beweis für die Richtigkeit meiner Ansicht glaube ich in einer Notiz des Dichters Meschulam Dafiera, eines Zeitgenossen Ibn Chisdai's, gefunden zu haben. Diese lautet: משרה בבית חסדאי ירושה מאבות עולם וכבוד יולדים יכתירו »die Herrschaft im Hause der Chisdai ist ein Erbe der Ahnen, mit der Ehre der Erzeuger schmücken sie sich«. Literaturbl. des Orient XI (1851), 375.

Wie schon oben erwähnt ist das Leben und Wirken Ibn Chisdai's noch in tiefes Dunkel gehüllt. Weder die zeitgenössischen, noch die späteren Historiker haben es zu lüften versucht. Und doch ist Ibn Chisdai eine Persönlichkeit, die für den Verlauf des Maimun'schen Streites von gestaltender Bedeutung ist. Er war ein begeisterter Verehrer Maimuni's. Seine Stellungnahme zu dem Streite, den der More entfachte, verräth ein hervorragendes diplomatisches Talent. Seiner Diplomatie ist es zu verdanken, dass das Los zu Gunsten der hart bedrängten Maimunisten entschied. Offiziell verfolgte er eine abwartende Politik, aber hinter den Coulissen entfaltete er eine rege Thätigkeit. Auf seine Ermunterung unternahm der berühmte hebräische Sprachforscher und Grammatiker David Kimchi die Reise nach Spanien, um die durch gewissenlose Parteigänger fanatisirten Geister zu beschwichtigen.<sup>1)</sup> Selten ergriff Chisdai das Wort,

1) Der Umstand, dass Ch. erst dann aus seiner Reserve heraustritt, als Alfakar es wagte gegen Kimchi unehrenhafte Worte zu gebrauchen, ferner, dass Niemand sonst von den Maimunisten (siehe weiter) Kimchi in Schutz nimmt, und endlich dass Chisdai mit einer nicht misszuverstehenden Entschiedenheit die Angriffe Alfakar's zurückweist, lässt schliessen, dass es wohl mehr als allgemeiner Parteieifer ist, wenn er an Alfakar, vor dem die grössten Autoritäten das Knie beugten, den Ausruf richtet: איה עיני שכלך »wo ist dein Verstand geblieben«? Es ist der moralische Zwang, der Ch. diese Worte abnöthigt, und zwar der Zwang, dass er den von ihm für die gemeinsame Sache thatkräftig einzutreten veranlassten Parteigenossen vor Verunglimpfungen schützen müsse.



um so gewichtiger musste es im entscheidenden Moment in die Wagschale fallen. Sein Brief an Alfakar<sup>1)</sup> war auch von solch gewaltiger Wirkung, dass dieser sofort die Parteinahme der Antimaimunisten aufgab und einen ehrenvollen Rückzug antrat.<sup>2)</sup> Damit war der Sieg der Maimunisten besiegelt: aber leider ein Sieg, den Chisdai nicht lange überleben konnte. Das Bewusstsein, dass er durch seine Ueberlegenheit die Gegenpartei zu jenem verderblichen Schritt veranlasste, die Hilfe der Geistlichkeit anzurufen,<sup>3)</sup> die statt nach Recht und Billigkeit die Streitsache zu schlichten dieselbe im Blute von 3000 unschuldigen Menschen erstickte, machte dem Leben Ibn Chisdai's ein rasches Ende. Er starb im Jahre 1240.<sup>4)</sup>

Sein Vater, Samuel b. Abraham Ibn Chisdai,<sup>5)</sup> lebte ebenfalls zu Barcelona. Seine Blüthezeit fällt in die Jahre

---

Brüll, Jahrb. 4, 14 sagt, Kimchi habe im Auftrage der Gemeindeglieder von Lunel und Narbonne die Reise nach Spanien unternommen. Allein es ist nicht recht denkbar, dass der greise Mann eine so weite und beschwerliche Reise aufs Geradewohl unternommen habe. Dies scheint auch Brüll geahnt zu haben, denn er fügt hinzu, »dass die Bestrebungen des gegen Maimuni eifernden Salomo b. Abraham hier, wo die philosophische Bildung schon lange heimisch geworden war, eher Widerspruch als Theilnahme hervorrufen werde, war wohl vorauszusehen«. Diese Voraussetzung hat sich aber, wie die Geschichte lehrt, nicht bewahrheitet, denn die Philosophie des More war von ganz anderer Färbung, als die in Spanien einheimisch gewesene.

1) Jehuda Ibn Alfakar, Hauptvertreter der Gemeinde zu Toledo, entstammte einer der edelsten Familien des jüdischen Volkes (vgl. Chisdai u. Kimchi in Epist. M.). Jede Partei suchte ihn für ihre Sache zu gewinnen. Anfangs neigte er sich den Antimaimunisten zu, nahm aber später durch Intervention Chisdai's eine neutrale Stellung an. Auf diese Weise lässt sich der plötzliche Wechsel in der Haltung Alfakar's, den er in den Briefen an Meschulam von Narbonne und Josef v. Todros ha Levi bekundet, erklären.

2) Eine Beantwortung des Chisdai'schen Briefes seitens Alfakar's existirt nicht. Möglich, dass ein derartiges Schriftstück auf irgend einer Bibliothek noch vorhanden ist. Solange es aber nicht aufgefunden wird, halte ich die Ansicht aufrecht, dass Alfakar aus anderweitigen Motiven Ch. durch einen Boten mündlich benachrichtigen liess, dass er nunmehr sich passiv verhalten werde. Dass aber gar keine Beantwortung erfolgt wäre, ist bei der freundlichen Beziehung, die sie zu einander unterhielten, ein Ding der Unmöglichkeit.

3) Salomo b. Abraham hat erst infolge der Reise Kimchi's nach Spanien, deren Folgen er fürchtete, die Intervention der Geistlichkeit angerufen.

4) Steinschneider »Manna« 109.

5) Ibn (ابن) deutet den Familiennamen an. Vgl. Thanith 20 a Tosafoth.



1205—1218. Er war ein denkender Kopf, talmudisch hochgelehrt und philosophisch gebildet.<sup>1)</sup> Barcelona, die grösste und angesehenste jüdische Gemeinde Aragoniens, ehrte in ihm nebst Scheschet Benvenisti den Vertreter der Wissenschaft. Sicherlich hat er nach dem Tode Benvenistis das erledigte Oberrabbineramt übernommen. Er hinterliess fünf Söhne, alle angesehen und gelehrt, von denen aber mit Ausnahme von Abraham Näheres nicht bekannt ist. Die Nachkommen Ibn Chisdai's nahmen ebenfalls eine hervorragende Stellung bei ihren Zeitgenossen ein. Sie befassten sich nebst dem Studium des Talmuds und der Philosophie auch mit Poesie. Vgl. Brüll's Jahrb. für jüd. Geschichte u. Lit. III, 161, wo Z. 4 v. u. für 37 a, 86 b zu lesen ist; Gross, Gesch. der Juden in Arles in Graetz Monatschrift 1879, 55; Orient 1851, 375.

### Die Schriften Ibn Chisdai's.

Ein selbständiges Buch hat Ibn Chisdai nicht verfasst. Seine Arbeiten sind Uebertragungen griechischer und arabischer Werke (vgl. oben S. 5), deren Titel nebst einer übersichtlichen Inhaltsangabe im folgenden angeführt werden.

I. יצחק הישראלי<sup>3)</sup> »Liber de elementis«<sup>2)</sup> ספר יסודות Uebertragung aus dem Arabischen. Der Inhalt dieses Buches

1) Charisi, Makame 46, schildert ihn mit den Worten: מקור החכמה וים המזומה »die Quelle der Weisheit und das Meer der Gedanken«. Vgl. auch Benjamin von Tudela מסעות »Itinerarium«, wo nach Graetz, VI, 230, statt Salomo, Samuel b. Abr. b. Chisdai zu lesen ist. Steinschneider מזכיר XV, 12 nennt zwar diese Emendation »eine kombinirte Conjekture« und bezweifelt überhaupt, dass Samuel bei Charisi der Vater unseres Ibn Chisdai sei, allein da er gar keinen Grund hiefür angibt, glaube ich mich der Ansicht von Graetz anzuschliessen, zumal die Angabe Charisi's sehr gut auf den Vater Ibn Chisdai's passt.

2) Aus der Vorrede Ibn Chisdai's zu diesem Buche, deren Wortlaut ich im Nachstehenden nach der HS. München Cod. 43<sup>3</sup> theilweise zitire, geht hervor, dass die Uebersetzung des ס' יסודות seine Erstlingsarbeit gewesen ist: אמר אברהם וגי' לב הותל לא קנני ורוח גאווה לא פתני לטעות בעצמי ולהתפאר במה שאין עמי\* פן אחי בעיני הכל מתעשר ואין כל אבל אכיר מקומי וידעתי מה אחי ויודע אני שמלאכת ההעתיקות נשגבה



ist philosophisch. Es zerfällt in zwei Theile. Im ersteren unterzieht der Verfasser die aristotelischen vier Elemente: Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit einer kritischen Untersuchung, die er schliesslich ganz verwirft. Im zweiten Theile wendet er sich gegen die Atomentheorie des Demokrit, die er ebenfalls bekämpft. Sodann bespricht er das »Werden«, wonach der Mensch das vornehmste Geschöpf sei, sowohl hinsichtlich seines ausgebildeten Körpers, als auch infolge seiner denkenden Seele, die ihn der Prophetie würdig machen könne. Engel existiren nicht, diese sind blos

ורחוקה \*\* [ממני] ויכול הייתי לעצור במלי ולהסיר עולם מעלי אבל מה  
אעשה ואבי גזר עלי הוא החכם הגדול הדר הזקנים ונשוא פנים דור בן  
החכם ר' יוסף בן קמחי ז"ל הוא העתיר עלי דברו ושיחו הוא שלחני  
ורוחו דבר בי לעשות אשר לא עלה על רוחי ובכחו הוציא לפועל מה  
„Ein thöricht Herz hat mich nicht befangen, ein stolzer Sinn mich nicht verleitet,  
dass ich mich in mir täuschte und mich dessen rühme, was ich nicht besitze,  
ich könnte sonst in Aller Augen sein wie einer, der sich als reich gerirt und  
nichts besitzt. Ich kenne vielmehr meinen Platz, ich weiss was ich besitze,  
auch weiss ich, dass die Uebersetzungsfertigkeit weit entfernt von mir sei.  
Ich könnte wohl lieber schweigen und deren Last von mir entfernen, aber was  
soll ich thun, da mein Vater es so beschlossen hat — es ist der grosse Weise,  
die Pracht der Greise, der hochangesehene David, Sohn Josef's, Sohn Kimchi's,  
gesegneten Andenkens —, er drängte mich hiezu, sein Wort sandte mich, sein  
Geist beredete mich das zu unternehmen, was mir nie einfiel, und durch seine  
Kraft hat er das verwirklicht, was in meiner Macht nicht lag. Ich wurde fort-  
gezogen durch sein doppeltes Gebiss und lief nach seinem Willen« —. \*Nach  
dieser Stelle ist wohl auch in der HS. Leyd. Cod. 13 statt עמי בנימי zu lesen,  
nicht aber wie Dukes, Orient IV, 231, emendirt בבחי. \*\* Nach der HS. Leyd.

3) Isaak b. Salomo Israeli aus Kairuân war ein berühmter Arzt und Philosoph (st. um 932). Er verfasste verschiedene medizinische und philosophische Werke, die sich in den damaligen Fachkreisen eines bedeutenden Rufes erfreuten. Nur Maim. urteilt über die philosophischen Schriften Israelis sehr abfällig. Israeli erreichte ein Alter von über 100 Jahren und blieb während dieser langen Zeit unverheirathet. Vgl. Wüstenfeld, Gesch. der Arab. Aerzte (Gött. 1840)

Nr. 101 (S. 51 f.). Der Titel des arabischen Originales ist **كتاب الاستقصآت**.

Ferner: Wüstenfeld, die Uebersetzung arabischer Werke ins Lateinische

(Gött. 1877 in 4<sup>0</sup>), S. 70 unten. Ein (andres) Werk Isrâ'ilî's (**كتاب الأغذية**)

befindet sich arabisch auf der Münchner Staatsbibliothek, cf. Aumer, Cat., S. 356 f.



Vorstellungen und Gebilde der Propheten. Anthropomorphismen und Attribute von Gott weist er zurück, man könne von Gott nur negative Aussagen angeben. Die Schöpfungslehre, die der Verfasser entwickelt, hat eine stark neuplatonische Färbung.

Im Druck ist dieses Buch bis jetzt nicht erschienen. Handschriftlich ist es auf mehreren Bibliotheken vorhanden, von denen die zu Paris und München<sup>1)</sup> das Original besitzen. Eine Abhandlung über dasselbe hat Fried »das Buch der Elemente«, Leipzig 1884, gegeben. In Opp. Isaci fol. 4 b bis 10 b ist es von Gerard von Cremona lateinisch übersetzt: Liber aggregatus ex dictis philosophorum antiquorum de elementis secundum sententiam Aristotelis et Hippocratis et Galeni de quorum aggregatione et oppositione sollicitus fuit Isaac etc. (Gross, »Zur Gesch. der Juden in Arles«, Graetz Monatsschrift 1879, 328; Wüst., Uebers. etc., S. 70, No. 54).

II. מאזני צדק »Balances justae« von ابو حامد مُكَمِّد بن حُجَّة الاسلام genannt مُكَمِّد<sup>2)</sup> الغزَّالِيّ Arabischen. In der Einleitung, die Ibn Chisdai seiner Ueber-

1) cf. Steinschneider's Katalog, Nr. 43, 3 (S. 19).

2) al-Ghazzâlî (geb. 450 d. H. = 1056, gest. 505 = 1111) war ein äusserst fruchtbarer Schriftsteller. Er soll nach den Bibliographen über 100 wissenschaftliche Werke geschrieben haben. Goldenthal in der Einleitung zum מאזני צדק erzählt folgende interessante Episode aus dem Leben Gazzalis, die in der Uebersetzung lautet: Als er (Gazzali) seinen Lehrer Abunzar (d. i. Abu-Naşr) Ismail zu Corsan (lies Gorgân, da جَرَّجَان gemeint ist), wo er viele Jahre lang studirte, verliess, um in seine Vaterstadt Tûs zurückzukehren, wurde er unterwegs von Räubern überfallen, die ihm alles, was er bei sich hatte, wegnahmen. Weinend wandte sich G. an den Räuberhüptling, er möge ihm doch wenigstens seine Kollegienhefte, wo er sich die Vorträge seines Lehrers aufzeichnete, zurückgeben. Der Hüptling gab sie ihm zurück mit der spöttischen Bemerkung: du sagst, du wärest ein Gelehrter, sieh, in einem Augenblicke könnte mir deine ganze Gelehrsamkeit zur Beute fallen. Diese Worte drangen tief in das Herz des jungen G. und er beschloss von nun an seine Studien nicht mehr dem Papiere anzuvertrauen, sondern sich dieselben derart zu eigen zu machen, dass sie ihm Niemand rauben könnte. Vgl. auch Schmölders, Art. Ghazzâlî in Ersch und Gruber's Encykl., I. Sect., 66. Theil (Leipz. 1857), S. 252 und, bes. des bibliogr. Materiales wegen, Gosche, Gh.'s Leben und Werke (Berlin 1858).



setzung voranschickt, bemerkt er, er habe sich, abgesehen von den Beweisstellen, die er statt aus dem Koran aus Bibel und Talmud anführe, ganz treu an das Original gehalten. Den Titel des Buches habe er deshalb מאזני צדק und nicht wie der Verfasser ميزان الاعمال (cf. ميزان العمل H. Ch. 13498) weil, wie er sagt: «jedes Wort, das darin vorkömmt, wahr und richtig sei».

Das Werk zerfällt in 32 Auseinandersetzungen (באורים). Der Inhalt desselben ist zumeist ethisch. Von der Voraussetzung ausgehend, dass die הצלחה נצחית, die ewige Glückseligkeit, als das letzte Ziel angestrebt werden muss, wird das Mittel angegeben, wodurch diese erreichbar sei. Dieses Mittel ist العلم والعمل החכמה והמעשה »das Wissen und Handeln.« Um die Qualität des erforderlichen Wissens und Handelns טובה ונכונה והמעשה הטוב zu eruiren, lässt sich der Verfasser in das psychologische Gebiet ein, wo sich ihm durch Untersuchung des Verhältnisses der Seelenkräfte zu einander das fragliche X ergibt. Wie bei Aristoteles die Kardinaltugenden: σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη, so sind auch hier החכמה והגבורה והחסידות והיושר המדות. Nach einer eingehenden Definition dieser Begriffe, bespricht der Verfasser die תכלית ההצלחה ומדרגותיה »die höchste Glückseligkeit und deren Abstufungen«: רע שהצלחה היא האחרת וזולתה נקראה הצלחה אם על דרך העברה או על דרך טעות כגון ההצלחה הזמנית »Wisse, die wahre Glückseligkeit ist die zukünftige, jede andere ist entweder eine vergängliche oder eine irrthümliche, wie z. B. das zeitliche Wohlbefinden« (εὐδαιμονία bei Aristoteles).

Das Buch ist zum ersten Male von Goldenthal, mit einer umfangreichen Einleitung in fließendem Hebräisch versehen, in Druck gelegt worden (Leipzig 1839).

Eine andere Ausgabe existirt nicht, weil sich der Herausgeber sowohl das Verlags- als auch das Uebersetzungsrecht auf die Dauer von 50 Jahren vorbehalten hat. Handschriftlich ist es in der de Rossischen Samml. Cod. 398, in der Wiener unter dem Titel ס' המדות mit starken Interpolationen, in der Bodlej. Medic. und der Leipziger Rathsbibl. in 3 Cod. vorhanden.



III. ספר המצות להרמבם »Liber Maimunis de Praeceptis« Uebertragung aus dem Arabischen. Dieses Werk enthält eine systematische Zusammenstellung und gründliche Erläuterung der 248 Ge- und 365 Verbote des Pentateuchs.

In Druck ist diese Arbeit Ibn Chisdai's nicht erschienen, obwohl dieselbe die Uebersetzung Samuel Ibn Tibbon's, die in vielfachen Editionen existirt, an Korrektheit und Treue bei weitem übertrifft. Vgl. W. Bacher (in der Rezension über die Ausg. des arab. Originals des ספר המצות von Moise Bloch) ZDMG. XLII, (1888), S. 489. Grössere Auszüge von Ibn Chisdai's Uebersetzung haben wir im ס' החינוך und in Nachmanis (רמבן) השנות. Siehe auch Jellinek קונטרס 27, wo sich eine Gegenüberstellung der beiden Rezensionen findet, und Bloch's erwähnte Ausg., S. XII ff.

IV. ספר הנפש »Liber de anima« Eine moralische Schrift, in welcher sich Galenus mit seinem Schüler Moria (מוריא) über den Körper, die Seele und den Verstand unterhält. »Hunc« berichtet Wolf, Bibl. hebr. I, 53, »Abrahamus noster Arabice dicitur interpretatus, quem deinde R. Jehuda fil. Schelomo Charisi hebr. converterit.« Diese Angabe, die auch E. und G., Encyklop. a. a. O. einfach nachgeschrieben ist, beruht, meiner Ansicht nach, auf Irrtum, da es einerseits nicht anzunehmen sei, dass Chisdai direkt aus dem Griechischen übersetzt habe, andererseits aber hätte er es sicherlich ins Hebräische übertragen. Vgl. auch Steinschneider, Frankels Zeitschr. III, 279.

Aber auch Carmoly scheint das ס' הנפש Ibn Chisdai vindiziren zu wollen, denn er sagt: . . . . . qui (Chisdai) fit passer dans la langue hebraique plusieurs ouvrages d'Aristote, d'Algazali et de Gallion (Revue Orientale III (1846), 50).

Ebenso irrthümlich wird von Wolf und de Rossi die Schrift

V. ויכוח הדת »Disputatio de religione« Ibn Chisdai zugeschrieben. Sie berufen sich auf Abarbanal zu Jesaia Cap. 53, wo aber nicht Abraham Ibn Chisdai, sondern Chisdai b. Abraham als Autor des ויכוח הדת angeführt ist.

VI. ספר התפוח »Liber Aristotelis de pomo«. Uebertragung aus dem Griechisch-Arabischen. In einer kurzen Vor-



rede, die mit den Worten: אמר אברהם הלוי בר חסדאי beginnt, sucht Ibn Chisdai die hebräische Bearbeitung dieser Schrift dadurch zu motiviren, dass, nach seinem Dafürhalten, der Inhalt derselben geeignet sei, der irrigen Anschauung, die Seele höre mit der Organisation des Körpers auf, und dass sie nur in Verbindung mit dem Körper Lebenskraft besitze, gleichsam wie die Tinte, die nur durch Zusammensetzung aus mehreren Substanzen Schwärze erhält, zu begegnen.

Hierauf beginnt der Text: »Als der Weg der Wahrheit allmählig in Verfall zu gerathen begann, versammelten sich die Philosophen in einem Hause,<sup>1)</sup> um über den Wandel, den der Mensch im Leben innehalten solle, Rath zu pflegen«. Das Ergebniss dieser Berathung war, man müsse sich stets von der Maxime: Was du nicht willst, dass man dir thue, das thue auch einem Anderen nicht,<sup>2)</sup> leiten lassen. »Zu jener Zeit«, heisst es sodann weiter, »lebte ein grosser Gelehrter Namens Aristoteles«. Als dieser schwer krank wurde, besuchten ihn seine Schüler und waren nicht wenig erstaunt, den sterbenden Lehrer fröhlichen und heiteren Muthes zu finden. »Ich freue mich«, sagte dieser, an dem Geruch eines Apfels, den er in der Hand hielt, (daher der Titel dieses Werkchens) sich kräftigend, »über das baldige Scheiden von dieser Welt«. Er gehöre zu den Geschöpfen, deren Körper aus vier entgegengesetzten Elementen: Kälte, Wärme, Trockenheit und Feuchtigkeit bestehe, die ihre Normalität auf die Dauer nicht bewahren können, infolge dessen er sterben müsse. Die Seele aber bestehe aus einer Substanz und sei daher einem Wechsel nicht unterworfen. Sie habe verschiedene Theile oder Vermögen (*μόρια = δυνάμεις*): Die Erinnerungskraft (*ἀνάμνησις*), die Einbildungskraft (*φαντασία*), die Denkkraft (*τὸ διανοητικόν* oder *νοῦς*). Der Tod sei das Mittel, wodurch die Seele vom Körper befreit und das Urwesen zu erfassen befähigt werde. Der wahre Philosoph müsse daher den Tod als wünschenswerth ansehen. Jedoch

1) statt: בבית אחר ist zu lesen בבית אחת . . . . .

2) Vgl. Kalila wa Dimna ed. de Sacy, p. 299: فاذه قد قيل ما لا ترضاه  
لنفسك فلا تصنع لغيرك  
Tract. Sabbath. 31 a.



dürfe man sich das Leben nicht gewaltsam nehmen, sondern müsse abwarten, bis der natürliche Tod eintrete. Auf weitere Fragen verweist Aristoteles auf seine Schriften, insbesondere auf das *ספר הנפש* »de anima«. Nachdem er seine Unterredung beendet hatte, fiel ihm der Apfel aus der Hand, und er starb.

Es ist unschwer in dieser Schrift einen Auszug aus Platon's Phädon zu erkennen. Nebst den vielen inhaltlichen Aehnlichkeiten, die beide Dialoge aufweisen, spricht auch die Gleichnamigkeit der Schüler: שמאס = Simias, קריטון = Kriton hiefür.

Ueber die Echtheit oder Unechtheit dieses Werkchens gehen die Ansichten auseinander. In der ältesten lateinischen Ausgabe des Aristoteles befindet sich die lateinische Uebersetzung des Manfredi, welcher der Meinung war, Aristoteles habe das Werkchen am Ende seiner Tage geschrieben. Im XII. Jahrh. wird es in der *رسالة البرهان* mit den Worten zitirt: »Erasmi« sagt jedoch Wolf (bibl. hebr. 1, 57) »in praef. ad Aristotelem scriptum hoc Christiano deberi cum Abrahami et Noae tanquam hominum sapientissimorum ibi fiat mentio«. Dieser Ansicht kann man sich umsomehr anschliessen, als auch Maimunis, der grösste Verehrer des Aristoteles, in einem Briefe an S. Ibn Tibbon sagt: *ס' התפוח הוא מכלל הספרים המיוחסים לארסטא ואינם לו*.

Gedruckt ist dieses Büchlein vielfach geworden: Venedig 279 = 1519, Riva Trident. mit noch einigen Abhandlungen des Salomo b. Gavirol, 322 = 1562, Frankfurt a. d. Oder<sup>1)</sup> 453 = 1693, Giesen, mit einer latein. Uebers. von Joh. Just. Cosius 1706.<sup>2)</sup> — Vgl. Wenrich, *De autorum graec. vers.* (Lips. 1842), S. 138 f.

VII. *كتاب ابن الملك* (das wäre arabisch *بن המלך והגזיר*) »Filius Regis et Nasaraeus« (*والناسك*).

1) Diese Ausgabe, die mir vorlag, ist sehr korrumpirt. Ich musste die hiesige HS., die auf der k. Staatsbibliothek in drei Cod. vorhanden ist, benutzen.

2) Siehe auch Benjacobs *Ozar ha-Sepharim*, der noch einige Ausgaben aufzählt, darunter die älteste, die am Schlusse der Responsen des Ben Adereth (welche Ramban zugeschrieben werden) als Anhang erschienen ist.



Uebertragung aus dem Mittelpersisch-Arabischen (siehe hierüber weiter unten).

In der Vorrede, die Ibn Chisdai seiner Uebersetzung voranschickt, tadelt er die Gebrechen seiner Zeit, wobei er eine Sprache führt, die zu der im ס' יסודות und מאוני צדק in grellem Gegensatz steht. Während er dort demuthsvoll den Leser um Nachsicht bittet, seine Arbeit nicht voreilig und allzustrenge zu kritisiren, hat er hier kein Wort hiefür, sondern versteigt sich zu immer heftigeren Ausfällen gegen seine Glaubensgenossen:

»Nicht allein stehlen sie einander das Herz, sondern sie begehen auch literarische Diebstähle, sie geriren sich als Schriftsteller und Dichter, geschmückt mit fremden Federn, wie der Diener, der im Kleide seines Herrn prahlerisch einhergeht«.1)

Der Inhalt dieser Schrift ist moral-philosophisch. Ein indischer Prinz, den sein Vater vor dem Einfluss des Asketen thums bewahrt wissen will, wird trotzdem von einem Asketen über die Nichtigkeit des irdischen Lebens und über die ewige Glückseligkeit der künftigen Welt belehrt. Der Asket entwickelt hiebei eine sehr geschickte Pädagogik, indem er durch sinnreiche Fabeln und Gleichnisse auf das empfängliche Herz des jugendlichen Prinzen einzuwirken sucht.

Die Lektüre dieses Buches macht auf den Leser, wenn er von den äusserst wenigen Zusätzen Ibn Chisdai's, die sich blos auf die Gedichte und vielleicht auch auf die Epigramme und Sentenzen erstrecken, absieht, den Eindruck, als hätte er, was den Ursprung betrifft, ein zweites Kalila wa Dimna vor sich.

Den Ausdruck נזיר im Sinne von Asket hat der Uebersetzer Kimchi entlehnt, der zuerst dieses biblische Wort in übertragener Bedeutung gebraucht, vide Kimchi Michlal, 90 b, Fürther Ausgabe.

Der Stil, in welchem der בהמורה"נז geschrieben ist, ist דרך המליצה oder der sogenannte Musivstil. »Diese eigen-

---

1) Aus dieser Stelle, die sich sicherlich auf den Plagiator Crispia (schrieb um 1230) bezieht, folgere ich, dass die in Rede stehende Uebersetzung die letzte Arbeit Ibn Chisdai's gewesen ist.



thümliche Schreibweise der neuhebräischen Dichter besteht in der Zusammenfügung verschiedenartiger Bibelstellen zu einem zusammenhängenden Ganzen. So kunstvoll sind diese Stellen zusammengefügt, und so ganz natürlich kommt diese Zusammenfügung dem Leser vor, dass sich ihm die Uebersetzung aufdringt, der Autor hätte seine Gedanken ohne sie nicht ausdrücken können. In diesem Stile zu glänzen wird ein bedeutendes Talent und ein gewisser Grad von Originalität der Anschauung erfordert, welches durch Regeln nicht zu erlernen und zu begreifen ist.« Dukes »Zur Kenntniss der neuhebr. religiösen Poesie«, Frankfurt a. M. 1842, 117.

Was die Uebersetzung dieses Stiles in eine andere Sprache betrifft, so lasse ich den durch seine Gelehrsamkeit berühmten Joseph del Medigo sprechen:

ועוד רעה חולה ראיתי אצל רוב המחברים מבני עמינו שאינם כותבים בלשון צח כדרך כל האומות להיות כל איש מדבר בלשון עמו אשר שפתותיהם ברור מללו והמבין באותו לשון יבין לאשורו ויתרגמהו בלשון אחר עד שירוץ הקורא בו זקנים עם נערים אלא נחלקו לבי כתות קצתם יערבו לשון המקרא עם לשון הגמרא כל השומע תצילנה שני אזניו והיו בעיניו לזרא וקצתם והם המתפארים במליצתם כל דבריהם דברי נביאים עלימו תטוף ימלתם יעמקו הכתובים והמלה זרה כלם נקודים וברודים ולפידים בתון הכדים<sup>1)</sup> א"א להעתיק בלשון אחר כמו שהם אפילו אם תשימם במגזרות הברזל בחריצים ובמגרה כאלו לא נכתבו הספר' ההם אלא ליהודים האומללים שה פזורה על כן לא היו למחברי בני עמי בין הגוים חלק ונחלה וזכירה וגו' (נובלת חכמה).

»Ich sah ein sehr schlimmes Uebel bei den Schriftstellern meiner Nation. Sie schreiben nicht so verständlich wie die Schriftsteller anderer Nationen, deren Werke man versteht, sobald man ihre Sprache kennt, und die man leicht in eine andere Sprache übersetzen kann. Die jüdischen Schriftsteller theilen sich in zwei Klassen; die eine vermischt Bibel- und Talmudsprache unter einander. Wer es hört, dem klingen die Ohren, und selbst der Anblick schon ist fremdartig. Die andere, welche sich mit ihrer Eleganz brüstet, spricht in prophetisch dunkeln Worten, verdreht die Bibelstellen, schiebt

1) Man sieht, wie eingebürgert dieser Stil bei den jüdischen Schriftstellern war, dass selbst der Kritiker desselben sich dessen nicht ganz entäussern konnte.



den Worten fremde Bedeutungen unter, durch und durch punktirt, so dass ihre Produktionen trotz der grössten Mühe für eine andere Sprache unübersetzbar bleiben, als wären diese Werke für Juden allein geschrieben. Es haben daher jüdische Schriftsteller so wenig Geltung bei anderen Völkern.« (Nach Dukes a. a. O. 135.)

Die seltenste Ausgabe des *בהמוהנ"י* ist Konstantinopel 278 = 1518, 4<sup>o</sup>. Andere Ausgaben: Ferrara und Mantua 317 = 1557, 8<sup>o</sup>, Wandsbeck 487 = 1727, 12<sup>o</sup>, Offenbach und Fürth 513 = 1753, 8<sup>o</sup>, Frankfurt a. d. Oder 526 = 1766, Frankf. a. M. 529 = 1769, 8<sup>o</sup>, Zalkowa und Livorno 591 = 1831, 8<sup>o</sup>, das. nochmals aufgelegt mit einem Werke *שיחת חולן של ת"ח* von einem unbekanntem Autor. Siehe Benjakob Ozar Has-Sepharim. Bibliographie der gesammten hebr. Liter. mit Einschluss der HSS. (bis 1863) Wilna 1880. Uebersetzungen davon existiren: Wandsbeck und Fürth in jüdisch-deutscher Sprache, dann auf der hiesigen Staatsbibliothek Cod. 347 (siehe Steinschneider's Catalog der hebräischen HSS. der k. Staatsbibl. zu München, S. 164) eine unbekannte jüdisch-deutsche gereimte Uebersetzung,<sup>1)</sup> wovon Kap. 1—9 fehlen.

1) Eine kleine Probe hievon wie auch aus der Fürther (1782) Uebersetzung sei hier angeführt:

ווי זיך זאל בניגן איהליכס אן זין טייל, אונד ווי דר גייט וורלירט זיין  
האילא: דר יונגא קיניג שפרך, דו זעליגר ויזא, גיבא מיר צו ערקענען די  
נוואהנהייט אונד ויזא דו דרך האלסט אונד ווי זינט דיינע זיטן, זא קאן  
איך גאין נוך דיינע טריטן, און לערנ דו מיך ווי דו דרך הוסט ביטראגן,  
אין יונגט אין עלטר דס זאלטן מיר זאגן.  
דר גייסטליך שפרך, אין גיזוכט גיע קיין גיט . . .

Das 'יב' Stück (das ist die zwölfte Pforte). Wie sich sol binign (begnügen) Ihlichs (= Itliches, das ist Jeder) an sin (sein) Teil, und wie der Geit (?) wrlirt (= verliert) sein Heila (Heil).

Der junga Kinig sprch: »Du Seliger wiso, giba mir zu erkenen die Gewohnheit und wiso, wie du dich habst und wie sint deine Siten, so kan ich gain (gehen) nuch (nach) deine Tritn, un' lern du mich wie du dich hust bitragn, in Juget un' Elter das soltn mir sagn.«

Der Geistlich sprch: Ich gisucht nie kein Git u. s. w. (Fol. 3).

Nun dieselbe Stelle (Anf. von Pf. 12) aus der Fürther Uebers.:

די טוגינד דער זיך בקניגט, ער האבי וויניג אדר פי, דס לאסט דר  
וואהללוסט, וואן עס איהם דר מאהללאיינש מאנגלט: דר פרינץ זאגטי.  
דו גליקליכר קליגר מאן, לאזי מיך דייני איוף פיהרונג אונ' דייני וועגי



Meisel, »Prinz und Derwisch« oder »Die Makamen Ibn Chisdai's« in zwei Auflagen 1847 Stettin und 1860 Budapest. Einige Stücke hat auch Steinschneider's »Manna« und in Busch' Kalender, Wien 1845 und 46 übersetzt.

Handschriften existiren davon bei de Rossi in 3 Cod., die vom gedruckten Texte stark abweichen sollen, dann befindet sich ein Mscr. auf der Bibl. zu Paris (Wolf Bibl. hebr. 1, 59) in der Bodl. zu Oxford Cod. 349, 3 (Neubauer, Catalog of the Hebrew Manuscripts in the Bodlejan Library), auf der Stadtbibl. zu Nürnberg<sup>1)</sup> (von Daniel Schwenters Hand, der auch eine lateinische Uebersetzung davon angefangen haben soll), Wolf ebenda, und ein Prachtexemplar im Privatbesitz des Bibliophilen Prof. Kaufmann in Budapest.

VIII. אגרת »Epistulae« bezüglich des Maimunischen Streites. Sie sind abgedruckt in den Briefen des Maim. Venedig 304 = 1544; קבוצות מכת' 46 und in Buxtorf's Inst. Epist., 134.

Ist nun der **בן המלך והנזיר** aus dem sogenannten christlichen Barlaam und Josaphat Roman geflossen oder aus einer uns verloren gegangenen dem Pehlevi direkt entstammenden arabischen Version übersetzt worden?

Diese Frage, so nahe sie auch liegt, ist trotz der vielen Bearbeitung, die sowohl der **בהמוהנ"ו** als auch der *Βαρλααμ και Ιωασαφ* gefunden, noch nicht berührt, geschweige denn beantwortet worden.

ווישן • דאמיט איך מיך גווייהני • דארינן צו וואנדלין • אונ' צו טוהן • וויא  
דוא טוהסט • זאגי מיר אויך • וויא דוא דייני עלטר צו ברינגסט אונ' וויא  
דייני הענדי ארבייט דיך נעהרן קעני • דר פרומי זאגטי • וויסי דס איך  
מיך . . . . . (Blatt 37)

»Die Tugend der sich bknigt, (begnügt) er habi winig odr vi, ds Lastr dr Wohllust, wen es ihm dr mableins manglt: dr Prinz sagti, du gliklichr klugr Man, dasi mich deini auf fih rung un' deine Wegi wisse, damit ich mich gwihni (gewöhne) darinn zu wandlin, un' zu tuhn, wie du tuhst, sagi mir auch, wie du deini Elter zu bringst, un' wie deinr Hendi Arbeit dich nehrn keni. Dr Frumi sagti, wissi dss ich mich . . . . .«

1) Die Existenz dieser HS. ist nicht ganz gewiss. Meine diesbezügliche Anfrage an einer Nürnberger Persönlichkeit blieb trotz der beigelegten Marke unbeantwortet.



Im Allgemeinen nahm man an, Ibn Chisdai habe sein Buch aus dem christlich-arabischen Text übertragen, weil er in seiner Vorrede das Prooemium des arabischen Uebersetzers mit *אמר מעתיק מלשון יון אל לשון ערב* einführt, ohne jedoch diese Annahme auf ihren wahren Gehalt zu untersuchen.

Erst Hommel in seiner Einleitung zum *كتاب ابن الملك*<sup>1)</sup> beschäftigte sich mit dieser Frage eingehend und ausführlich. Er gelangte hiebei zu dem folgenden Resultate: . . . . . »ferner ergab sich mir mit vollständiger Sicherheit, dass die bekannte hebräische Bearbeitung in gereimter Prosa von Ibn Chisdai (blühte Anfang des XIII. Jahrh. in Spanien) »Prinz und Derwisch« (*בן המלך והנזיר*) nicht den christlich-arabischen (aus dem Griechischen übersetzten) Barlaam zur Vorlage haben kann, was man bisher annahm, sondern unsern direkt aus dem Pehlevi stammenden Text, wodurch natürlich diese hebräische Bearbeitung, die wohl eine neue (vokalisirte oder besser mit wörtlicher Uebersetzung versehene<sup>2)</sup>) Ausgabe verdiente, einen ganz anderen Werth erhält und nun plötzlich eine hohe Bedeutung in der Geschichte der Barlaamlegende gewinnt. Die Angabe nach der Vorrede Ibn Chisdai's, dass das Buch aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt sei, hat ebensowenig Werth wie die der äthiopischen Uebersetzung, wo es heisst, dass ihre arabische doch aus dem Griechischen stammende Vorlage aus dem Indischen übersetzt sei; denn es ist gerade umgekehrt: die Vorlage Ibn Chisdai's war ein aus dem Pehlevi übersetzter arabischer Text, die des Aethiopen der christlich-arabische aus dem Griechischen übertragene«. Dasselbst S. 122 f. (Sep.-Abz. S. 70 f.).

Jeder, der diese drei Versionen, die griechische, arabische

---

1) Diese Edition basirt auf einem Ms. der DMG. zu Halle. Sie ist in den Abh. des VII. Internat. Or.-Congr. zu Wien 1887 gedruckt. Auch ist sie in Separatabdruck erschienen. Der vollständige deutsche Titel lautet: »Die älteste arabische Barlaam-Version« von Fritz Hommel.

2) Bei dieser Gelegenheit sei es mir gestattet zu bemerken, dass mir seitens meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Professor Dr. Hommel, die Ehre zutheil wurde, zu dieser Arbeit aufgefordert zu werden. Ich werde, wenn keine unvorhergesehene Hindernisse dazwischentreten, die bereits begonnene Uebersetzung in einer späteren Zeit veröffentlichen.



und hebräische mit einander vergleicht, wird bei unbefangener Betrachtung der Sachlage Hommel beistimmen müssen, dass der *בהמוהנ"ו* keineswegs aus dem Barlaam-Romane übersetzt sein kann. Eine Bestätigung<sup>1)</sup> hiefür glaube ich bei Ibn Chisdai selbst gefunden zu haben. Am Schlusse seiner Vorrede lässt nämlich dieser sich in folgenden überschwänglichen Worten über das ihm vorliegende Buch aus: *מה יפיה ומה טובה עץ חיים היא למחזיקים בה עץ עושה פרי מה מתוק מדבש ומה עז מאר"י כל אוכליו מפחד לא ייראו לא ירעבו ולא יצמאו עלהו לתרופה ולתעלה על כן קראתיו רוח והצלה כי יציל עני משחת בשובה ונחרת ימלט נקי מפח ופחת ויאמר פרעהו מדרת שחרת.* »Welche Schönheit, welche Güte! Ein Baum des Lebens ist es für alle, die an ihm festhalten. Ein Baum, der Früchte trägt, die süsser als Honig und kraftreicher als der Löwe. Alle die sie geniessen haben Schrecknisse nicht zu fürchten, sie fühlen weder Hunger noch Durst, seine Blätter sind Arznei- und Heilmittel. Darum nenne ich es Erleichterung und Rettung, denn es rettet den Armen von Verderben durch Rückkehr und Ruhe, es lässt entrinnen den Schuldlosen von Schlinge und Grube, indem es spricht: rette ihn, dass er nicht stürze ins Verderben.«

Es ist nun geradezu undenkbar, dass Ibn Ch. dieses Lob dem Barlaam, einem Buche, das auf jedem Blatte die Göttlichkeit Christi predigt, ertheilt habe. Denn wollte man auch einwenden, Ibn Chisdai's Lob erstrecke sich blos auf die ethischen Lehren, die wohl jede Konfession voll und ganz unterschreiben werde, so hätte sich in diesem Falle Ibn Ch. wenigstens nach den Worten des Mischnahlehrers Abtaljon (*Pirke Aboth I, XI*) *חכמים הזהרו בדבריכם וכ"ו* etwas vorsichtiger fassen müssen, um nicht zu Irrthümern Veranlassung zu geben.

Innere Beweise, d. h. aus dem Texte selbst, für die Richtigkeit obiger Ansicht, werden sich aus der nachstehenden Motivirung, dass die hebräische Bearbeitung des indischen Romanes die arabische Version, aus welcher der von Hommel

1) Der Beweis im einzelnen wird an der Hand einer Analyse sämtlicher Pforten unten erbracht werden (Theil II, S. 41 ff.), wie auch schon vorher in Resumé S. 21 ff.



edirte »Auszug« exzerpiert ist, zur Vorlage hatte, bis zur Sicherheit ergeben. Für letzteres sprechen nämlich die folgenden drei Gründe:

I. Die Anordnung und Reihenfolge der Parabeln im *בהמוהנ"ז* schliesst sich im Allgemeinen viel enger der im »Auszuge« als der im griechischen Texte enthaltenen an.

II. Die Ausführung und Detaillirung der einzelnen Parabeln bei Ibn Ch. ist fast durchgehends wie die beim Araber, während der Grieche dieselben entweder in veränderter oder gekürzter Form bringt.

III. Im hebräischen und arabischen Texte kommen gemeinsame Stücke vor, die in der griechischen Version gänzlich fehlen.

Ad I.

בן המלך והנזיר	»Auszug«.	Boissonade, Anecdota Graeca IV.
»Die vierKästchen«, 8. Pforte.	Idem S. 25.	»Der Säemann«, S. 39.
»Der Säemann«, 10. Pf.	» » 26.	»Die vier Kästchen«, S. 42.
»Die drei Freunde«, 11. Pf.	» » 30.	»Der Vogel und dessen drei Lehren«, S. 89.
»Der Narrenkönig«, 13. Pf.	» » 32.	»Die drei Freunde«, S. 114.
»Die beiden Sonnen«, 15. Pf.	» » 40.	»Der Narrenkönig«, S. 118
»Die nächtliche Wanderung«, 16. Pf.	» » 42.	»Die Sonne«, S. 129.
»Der Vogel und dessen drei Lehren«, 21. Pf.	» » 48.	»Die nächtliche Wanderung«, S. 134.

Diese Abweichung des Hebräers von dem Griechen und dessen Handinhandgehen mit dem Araber spricht schon an und für sich so deutlich für die innige Zusammengehörigkeit der hebräischen und arabischen Texte, dass es kaum hiefür noch eines zweiten Beweises bedürfte. Jedoch um einer etwaigen Meinung, Ibn Chisdai hätte willkürlich die Gleichnisse umgestellt und sich hierin zufällig mit dem Araber begegnet, vorzubeugen, gehe ich über



## Parabel von den vier Kästchen.

בן המלך והנזיר

Auszug, S. 25.

Boiss. a. a. O. 42.

fehlt.

Die mit Gold bekleideten zwei Kästchen schliesst der König mit zwei goldenen Schlössern, die mit Pech bestrichenen bindet er mit härenen Schnüren zu.

Die goldenen Kästchen sind, sagen die Vesire, wegen ihrer ausserordentlichen Pracht unschätzbar, die aus Pech hingegen haben infolge ihrer Hässlichkeit gar keinen Werth.

Ganz so.

Die Grossen nun sind der Meinung, dass die beiden vergoldeten Kästchen einen ausserordentlich hohen Werth haben. Denn, sagen sie, es mögen darin wohl königliche Diademe und Gürtel aufgehoben sein; die mit Pech und Asphalt bestrichenen aber haben nur einen geringen und armseligen Werth.

Man öffnet die goldenen Kästchen, und die Vesire fliehen vor dem abscheulichen Geruch.

und sie wandten sich weg.<sup>1)</sup>

fehlt.

Dies, sagt der König, gleicht denen, die sich zieren mit äusseren Schmuck, während ihr Inneres voll ist von Thorheit und Schlechtigkeit und jeglichen Fehlern.

Ganz so.

Dies ist ein Bild derer, die glänzend und herrlich einhergehen und stolz sind auf ihr Ansehen und ihre Macht, innen aber von todten und bösen Werken stinken.

Sie sprachen: du hast uns belehrt.

Wir haben aufmerksam zugehört und deine Ermahnungen angenommen.

Auf solche Weise beschämte er sie und lehrte sie, sich nicht durch den äusseren Schein irre führen zu lassen.

i) Im Texte steht zwar **נאב** »sie schüttelten sich«, ich glaube aber mit Ibn Chisdai besser **באב** zu lesen.



## Parabel vom Säemann.

בן המלך והנזיר

»Auszug«, S. 26.

Boiss., S. 39.

Wisse, dass der Säemann seinen Samen auf der Schulter trägt, und nachdem er seine Hand damit gefüllt, streut er ihn aus.

Ein Teil davon fällt manchmal auf felsigen Boden, es wächst solange, bis seine Wurzeln den Stein erreichten, dann starb es ab.

Ein ganz kleines Teilchen fällt jedoch auf reinen Boden, es wächst, gedeiht, reift heran und bringt auch Früchte.

Der Säemann ging hinaus mit seinem guten Samen, um ihn zu säen. Und als er damit seine Hand gefüllt und ihn ausstreute, da etc.

Und ein Teil fiel auf Gestein, welches erreicht hatte feuchten und erdigen Boden und begann zu sprossen, doch als seine Wurzeln an das trockene Gestein gelangten, starb es ab.

Ein kleinerer Teil fiel auf guten, gereinigten Boden und gedieh und wuchs und ward gut.

Es ging ein Säemann aus zu säen, und indem er säete, fiel Etlliches etc.

Anderes aber fiel auf das Steinige, wo es nicht viel Erde hatte und alsbald ging es auf, weil es nicht tiefe Erde hatte; als aber die Sonne aufging, verwelkte es, und weil es keine Wurzeln hatte, ward es dürre.

Anderes aber fiel auf gutes Land und gab hundertfältige Frucht.



Von höchster Wichtigkeit ist es, dass die Deutung dieser Parabel, welche vom Hebräer und Araber in wörtlicher Uebereinstimmung (siehe weiter X. Pf.) gebracht wird, beim Griechen ganz und gar fehlt.

Ich glaube nun, dass die Gegenüberstellung dieser zwei ersten Gleichnisse meine oben unter II ausgesprochene Behauptung zur Genüge rechtfertigt, und da ich im zweiten Teile dieser Arbeit eine eingehende Besprechung der drei Rezensionen geben werde, sehe ich, um mich nicht wiederholen oder auf Hinweise beschränken zu müssen, von einer weiteren Vergleichung an dieser Stelle ab, und gehe nun über  
ad III.

Im griechischen Text fehlt der bei Ibn Chisdai II. Pf., beim Araber S. 7 vorkommende echt buddhistische Zug (siehe Köppen, die Religion des Buddha S. 217 ff.) von der Leere und Nichtigkeit der Welt, dass nämlich ihr Leben Tod, ihr Reichtum Armut, ihre Freude Kummer, ihre Sättigkeit Hunger, ihre Gesundheit Krankheit, ihre Stärke Schwäche, ihre Ehre Schmach sei,<sup>1)</sup> und die darauf bezügliche lange (so z. B. im »Auszuge« von S. 7—10) Motivierung.

Ferner die Parabel von dem fliehenden König, Ibn Chisdai XII. Pf., »Auszug« S. 50, dann die XIV. und XV. Pf., welche im »Auszuge« S. 35 und 40 vorkommen.

Bezüglich der XVI. Pf. verweise ich auf den zweiten Teil dieser Arbeit.

Ebenso fehlt beim Griechen die Parabel von dem Vogel, der den Propheten vergleichbar ist, Ibn Ch. 19. Pf., »Auszug« S. 38, und die von den »Hunden«, Ibn Ch. 23. Pf. »Auszug« S. 33.

Der Anfang der 24. Pf., welcher im »Auszug« S. 52 enthalten ist, findet im griechischen Text gar keine Entsprechung. Einzelne Sätze, die beim Griechen fehlen, in der hebr. und arab. Rezension aber vorkommen, sehe man im zweiten Teile dieser Arbeit.

Ich glaube daher mit unumstösslicher Sicherheit die Ein-

---

1) Doch vgl. wenigstens ein Stück davon an einem späteren Orte beim Griechen, Boiss. S. 109 ff. (s. Hommel, Uebers. des »Auszugs«, Einl.) und unten im 2. Theil.



gangs aufgestellte Frage dahin beantworten zu können, dass der *בהמוהנ"ז* nicht wie man bisher annahm aus dem christlich-arabischen Barlaam, sondern aus dem »Auszuge«, bzw. aus einem vollständigeren Text, aus dem derselbe exzerpiert ist, also aus einer dem Pehlevi direkt entstammenden (uns aber verloren gegangenen) arabischen Version geflossen ist.

Es erübrigt somit nur noch die Frage, wie kommt das *אמר מעתיק מלשון יון אל לשון ערב*, »Es spricht der Uebersetzer aus dem Griechischen ins Arabische« in Ibn Chisdai's Vorrede hinein?

Aus der unrichtigen Angabe des Aethiopen<sup>1)</sup> auch die Unrichtigkeit Ibn Chisdai's mit Hommel folgern zu wollen, ist bei der verschiedenen Tendenz, die Beide verfolgten, nicht ganz zutreffend. Ersterer wollte seinen Landsleuten zeigen, dass das Christenthum schon vor vielen Jahrhunderten selbst in Indien Eingang gefunden, während letzterer es bloß auf die moralische Einwirkung bei seinen Glaubensgenossen abgesehen hatte. Ferner ergibt sich die Unwahrheit der Behauptung des Aethiopen aus dem Text<sup>2)</sup> selbst, was bei Ibn Chisdai nicht so schlechthin der Fall ist.<sup>3)</sup> Sodann sagt der Aethiope zu Gunsten seiner Uebersetzung, sie sei aus einer dem Indischen unmittelbar entstammenden Version geflossen,

1) Ueber die äthiopische HS siehe d'Abbadie's Catal. rais. de MSS éthiopiens etc., Paris 1859, N. 31, wo der Barlaam als eine aus Indien nach Jerusalem von Johannes dem Heiligen aus Gatamani gebrachte moralische Erzählung bezeichnet wird. In der That heisst es am Anfang des äthiopischen Textes: »Wir beginnen zu schreiben eine Geschichte, welche man brachte von Indien nach Jerusalem und welche verfasst hat ein heiliger Mönch aus Gethsemane, dessen Name Johannes ist« und am Schluss des Buches (siehe Zotenberg, Notice etc., p. 92): »übersetzt aus dem indischen ins arabische hat es Barsaumâ, Sohn des Abul-Faradsch«.

2) Die äth. Uebers. stimmt (vide Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Josaphat accompagnée d'extraits du texte grec et de versions arabe et éthiopienne. Paris 1886, n. 158 ff.) genau mit dem *Βαρλααμ*, der, wie man auf den ersten Blick sieht, nur eine ganz freie Christianisirung der ursprünglichen (aus dem indischen sammenden) Pahlavivorlage ist.

3) Nicht ohne Grund könnte man auch eine primäre griechische Version, die vom Pehlevitext nur sehr geringe Abweichungen hatte, annehmen, doch ist zuzugeben, dass allerdings bis jetzt keine derartigen direkten Uebersetzungen aus dem Indischen (bezw. Pehlevi) ins Griechische nachgewiesen sind.



während Ibn Chisdai's Angabe zu Ungunsten seines eigenen Werkes, des *בהמוהנ"ז* lautet.<sup>1)</sup> Endlich ist der äthiopische Bearbeiter ziemlich unbekannt,<sup>2)</sup> wir wissen nicht, welche Stellung er eingenommen hat, und somit kann auch seine Glaubwürdigkeit bezweifelt werden, während Ibn Chisdai eine bekannte Persönlichkeit ist und schon infolge seiner Autorität einen gewissen Glauben beanspruchen kann.

Dass er seine Vorlage irrthümlich für eine aus dem Griechischen stammende hielt, ist zwar möglich; doch will es mir nicht recht in den Sinn, dass ein so gewandter Arabist wie Ibn Chisdai es nicht gemerkt haben sollte, ob er einen aus dem Griechischen übersetzten oder einen arabischen Text anderer Herkunft vor sich hatte.<sup>3)</sup>

Was Zotenberg (p. 87) sagt: *On supposera avec plus de vraisemblance que la phrase »L'écrivain qui a traduit ce livre de la lanque grecque en lanque arabe«, a été ajoutée par le traducteur juif, Ibn Hasdai, ist eine Combination, die, wenn man den Obersatz, aus dem dieselbe deduzirt ist, näher untersucht, in sich selbst zusammenfällt. Seite 79 wird uns*

1) Es liesse sich freilich dagegen einwenden, auch Ibn Chisdai bezwecke mit der Angabe: *אמר מעתיק ונ'* für sein Buch Propaganda zu machen, indem er dem Volke gleichsam sagt: »Sehet ich gebe euch ein Buch, das nicht allein die Araber, sondern auch die Griechen einer Bearbeitung würdig gefunden haben«. Allein nach sorgfältigerem Studium der betreffenden Geschichtsperiode gelangt man zu der Ueberzeugung, dass die griechischen Autoren sich keineswegs einer so grossen Popularität beim jüdischen Volke erfreuten, dass ihre Namen zu Propagandazwecken geeignet gewesen wären.

2) Vgl. Zotenberg, Notice p. 92.

3) So z. B. hat der griechisch-arabische Text (siehe Zotenb. a. a. O. 137 ff.) fast überall *قال* wo der »Auszug« *ذكر* setzt, und umgekehrt, wo dieser das elliptische *قال* im Sinne »man sagt«, »es wird erzählt« (vgl. das *كتاب قصص الانبياء* bei Socin in der porta linguarum oriental. pars IV. lingua arabica editio tertia, p. 51 zweite Z. v. u., p. 53 Z. 4, 9, p. 64 Z. 5, u. s. w.; siehe auch das *كتاب اسواق الاشواق* in der Chrest. de l'arabe littéral v. Derenbourg Paris 1885, p. 27 Z. 5, p. 30 Z. 3, und Kalila wa Dimna fast auf jeder Seite) setzt, hat das Griechisch Arabische den vollen Ausdruck. Endlich ist das in arabischer Prosa fast nirgends vorkommende *ما* in der Bedeutung »irgend ein« (Zotb. 90, *أخبرت أن مدينة ما عظيمة*, »man erzählt, dass irgend eine grosse Stadt«) ein unverkennbarer Gräzismus (*τινά*).



nämlich berichtet: De bonne heure elle (die Geschichte des Josaphat) a été traduite en arabe et mise en vers par un poète musulman. La rédaction musulmane, à son tour, est devenue la source d'une paraphrase hebraïque. Man hätte nun billigerweise erwartet, dass diese so bestimmt ausgesprochene Ansicht durch irgend einen Beweis begründet werde; aber nichts von alledem. Wir sind vielmehr aufs Rathen angewiesen, was eigentlich der Grund sei, der Zotenberg zu dieser Annahme veranlasst hat. Weil nun nach dem Fihrist 119, 3 Abân ibn 'Abd-al-Ḥamîd al-Lâḥiqî ar-Raqâši (denn dieser oder ein ähnlicher ist wohl unter »un poète musulman« gemeint) vom Buche Kalila wa Dimna wie auch vom *كتاب سيرة أردشير* »Buch vom Leben des Ardašîr« (s. Nöldeke, Beiträge zur Kunde der Indogerm. Sprachen IV, 25 ff.) eine arab. Bearbeitung in gereimten Doppelversen machte, so hat er — so kalkulirt Zotenberg — auch den Barlaam in Verse gesetzt, und da nun der *בהמורהנ"ו* in gereimter Prosa geschrieben ist, so kann dieser nur aus der poetischen Bearbeitung Aban's geflossen sein — Schlussfolgerung: die Angabe Ibn Chisdai's »Es spricht der Uebersetzer aus dem Griechischen ins Arabische« ist ein eigener Zusatz des jüdischen Bearbeiters. Allein daraus, dass der genannte arab. Dichter zwei Bücher in Verse kleidete, geht ja noch nicht nothwendig hervor, dass er auch ein drittes dichterisch bearbeitet habe.

Die Behauptung endlich, weil der »Prinz und Derwisch« in Reimen verfasst sei, so könne dieser nur aus einem ebenfalls in Versen geschriebenen Werke übersetzt sein, beruht auf einer Verkennung der Eigenthümlichkeit der jüdischen Schriftsteller im Mittelalter. Diese haben sich mit Vorliebe des sogenannten Musivstils (s. oben S. 15) bedient, ohne Rücksicht, ob das ihnen vorliegende Buch in Versen oder Prosa abgefasst war.<sup>1)</sup>

Am einfachsten würde sich die Frage lösen, und man brauchte dann auch dem Ibn Chisdai keine falsche Angabe

1) So z. B. ist die hebräische Uebers. Jakob ben Elazer's vom Buche Kalila wa Dimna in Reimen, obgleich das Original in Prosa geschrieben ist.



betreffs Herkunft seiner arabischen Vorlage zuzutrauen, wenn man annähme, unser Autor habe der von ihm wörtlich mitgetheilten Vorrede (s. dieselbe unten S. 29 in Uebers.) nur die Worte: »Es spricht der arabische Uebersetzer« vorge-  
setzt, was dann erst ein späterer Abschreiber (der vielleicht von der Existenz des griechisch-arabischen Barlaam Kunde hatte) in das in unsern Handschriften und Drucken stehende »Es spricht der Uebersetzer aus dem Griechischen ins Arabische« erweitert hätte. Höchstens könnte man noch das Andere annehmen, dass ähnlich wie zu Anfang von Kalîla und Dimna des Ibn Mukaffa' so auch in der dem Ibn Chisdai vorliegenden arabischen Uebersetzung eine genauere Angabe über die Herkunft aus dem (Mittel-)Persischen gestanden hatte, auf Grund deren dann Ibn Chisdai »es spricht der Uebersetzer aus dem Persischen ins Arabische« gesagt hätte, und dass ein Abschreiber das Wort Griechisch statt Persisch hineinkorrigirt hätte.

Was nun den zweiten Einwurf Zotenbergs betrifft: Un autre renseignement qu'on lit dans la même préface donne également lieu à un certain doute. Le titre de »Livre du Fils du roi et de l'Ascète«, n'est rien moins qu'authentique, verweise ich auf die Edition des Hallensischen Mscr.'s, welche Hommel mit dem Titel: كتاب ابن الملك والناسك versehen hat.<sup>1)</sup> Und es scheint mir, dass Hommel auch hierin das Richtige getroffen hat, denn die hebräischen Uebersetzer haben sich bei einem Zitate fremder Worte kaum eine willkürliche Aenderung erlaubt. Ein klassisches Beispiel hiefür finden wir in Benfey's Vorrede zum Panchatantra, I, p. XVI und XVII, bezüglich des Titels »Directorium humanae vitae«, welchen Johann von Capua, dessen lateinische Uebersetzung infolge des Verlustes des Anfangs des Hebräischen an deren Stelle tritt, vom Buche Kalila wa Dimna angibt. Siehe daselbst.

Ich lasse nun das betreffende Vorwort des Arabers in wörtlich deutscher Uebersetzung hier folgen:

---

1) Vgl. Hommel a. a. O., S. 126 (S. 14 des Sep.-Druckes), wo auch die Gründe hiefür angeführt sind.



Es spricht der Uebersetzer aus dem Griechischen ins Arabische: »Nach dem Lobe an Gott und der Anerkennung seiner Güte und Liebe, und nach Ertheilung des Ruhmes und der Grösse an seinem Namen, dass er gepriesen über alles gepriesene und das beste jeder That,<sup>1)</sup> sage ich, dass ich gefunden habe dieses Buch, welches genannt wird »Königssohn und Asket«. Ich kam in seine Pforten und in seine Gemächer, ich stieg zur Höhe Sinnrede und stieg nieder in die Tiefen seiner Gleichnisse. Ich betrachtete alle seine Dinge und das Wort gesprochen nach seiner Weise, ich untersuchte mit Einsicht das Endziel eines jeden Gleichnisses und den Nutzen, der sich aus demselben ergibt, da sah ich, dass sie alle ineinander vermengt und durch keinen Zwischenraum gesondert sind, so dass der Leser verwirrt und ihm<sup>2)</sup> die Stelle, worauf das Gleichniss sich bezieht, unklar wird. Ich fügte hinzu eine den Inhalt angegebende Ueberschrift der Pforten an jeden Ort und das Gleichniss, darauf jede Pforte gebaut ist, weiter nichts. Ich ordnete zu Anfang des Buches alle Pforten, wie sie sind, um zu erleichtern dem Suchenden eine Sache zu finden in einer der Pforten«.

Wie schon erwähnt, kann dieses Vorwort sich auf den griechischen Text des Barlaam-Romanes auf keinen Fall beziehen, denn wenn derselbe auch eine Ueberschrift der einzelnen Parabeln nicht hat, so kann man doch nicht sagen, dass dieselben so ineinander vermengt seien, dass hiedurch eine Verwirrung des Lesers entstehe; im Gegentheil, der Grieche hat in seiner Arbeit eine verständnissvolle und muster-giltige Gruppierung und Anordnung der Gleichnisse gegeben, so dass es keiner grossen Geistesanstrengung bedarf, um auf den ersten Blick zu erkennen, was er mit denselben bezwecken wollte. Dagegen ist es höchst wahrscheinlich, dass im Pehlevi in der That ein Durcheinander herrschte, da ein solches, trotz der Mühe des Arabers, sich auch noch im

1) כל מעלל ומבחר so steht in meiner Vorlage. Mantua 1557.

2) statt ולא יתבאר בו ist zu lesen לו . . . . .



»Auszuge« an manchen Stellen (vgl. weiter die 12., 14. und 19. Pforte) fühlbar macht.<sup>1)</sup>

Nicht näher soll jetzt auf die Frage eingegangen werden, ob das »Kitâb«, aus welchem der »Auszug« gemacht ist, direkt aus dem Pehlevi geflossen ist.<sup>2)</sup>

Jedoch scheint mir ein Anhaltspunkt dafür in der Tatsache gegeben zu sein, dass, wie dies aus der im Nachstehenden erfolgenden Vergleichung sämtlicher arabischen Rezensionen von der Parabel »der Mann im Brunnen« erhellt, sowohl Ibn Mokaffa (st. 145 d. H.) als auch der arab. Uebersetzer des christlichen Barlaam-Romanes (s. unten S. 37) den genannten »Auszug«, bzw. den vollständigen Text, aus dem derselbe exzerpiert ist, gekannt und bei ihren Arbeiten theilweise benutzt haben.

Es ist daraus zugleich zur Genüge ersichtlich, dass der Text des Hallensischen Mscr.'s sehr alt ist und, nebenbei bemerkt, mit Zotenberg's »redaction arabe en vers« nichts zu thun hat.

---

1) Bei dieser schwierigen Frage ist wohl auch mit in Betracht zu ziehen, dass es ja höchst wahrscheinlich verschiedene Pehlevirecensionen gegeben hat (vgl. Hommel a. a. O., S. 124 f., bzw. 12 f.).

2) Ausführlicheres und weiteres hierüber wird Prof. Hommel in der Einleitung seiner Uebersetzung bringen.



Zotenb., Notice sur le livre de Barl. et  
Jos. 147.

Parabole de l'unicorne.

..... يشبهون رجلا هاربا من  
قدام ذي القرن الواحد هارج اذ  
لم يكتمل صوت صراخه ومفرع  
تخيرة هرب بكلية قوته لئلا يصير  
طعاما له. فعند عدوه وسرعة  
احضاره سقط فى بئر عظيمة  
فعند منكدرة بسط يديه فتعلق  
بغصنين نابتين من شجرة على  
شفيها ومسكها مسكا شديدا.  
..... فنظر فابصر جردين  
احدهما ابيض والاخر اسود اكليين  
دائما اصل ذينك الغصنين اللذين

Hommel, Die älteste arabische Barlaam-  
Version, 28.

مثل الفيل والرجل.  
قال الناسك زعموا ان رجلا  
خرج فى مفازة فبينما هو يسعى  
ان حمل عليه فيل مغتم فهرب  
وتبعه الفيل فوجد يثرا فتدلى  
فيها وتعلق بغصنين نابتين على  
حافتها وثبت رجليه على شىء فى  
جانب البئر فلما تبين الغصنين  
راى عندهما جردين اسود وابيض  
يقرضانهما دائما ونظر الى ما  
ثبت عليه قدماه فاذا هو باربع  
افاعى ونظر الى قعر البئر فاذا  
هو بتنين فاغر فاه يريد التقامه

De Sacy, Kalila et Dimna, Vo.

فاذا مثله مثل رجل نجح من  
خوف فيل هارج الى بئر فتدلى  
فيها وتعلق بغصنين كان على  
سمائها فوقعت رجلاه على شىء  
طى البئر فاذا حيات اربع قد  
اخرجن روسهن من احجار هن  
ثم نظر فاذا فى قعر البئر تنين  
فاتح فاه منتظر له ليقع فياخذه  
فرفع بصره الى الغصنين فاذا فى  
اصلهما جرذان اسود وابيض وهما  
نقرضان الغصنين دائبين لا  
يفتران فبينما هو فى النظر لامره  
والاهتمام لنفسه ان بصر قريبا



Christlich-arabisch.

كان ماسكهما ولم يكونا بعد قارباً  
قطعهما.

(Ich breche hier ab, weil ein ferneres  
Zitat für mich von keinem grossen Be-  
lang ist.)

Mscr. Halle.

ثم رفع رأسه الى الغصنين فاذا  
في اعلاهما شىء من عسل النحل  
فنتطمع من ذلك العسل فالهاه  
ما وجدته من حلاوة العسل عن

Mscr. Halle (Forts. des obigen).

الاهتمام بالغصنين الذين هو متعلق بهما وقد  
راى اسراع الجرذيين في قطعهما وبالحيّة الاربع التي  
اعتمدت رجلاه عليهنّ ولا يدري متى تهتاج به  
واحده منهنّ وبالتنّيين الفاغر فاه الذي لا يدري  
كيف مصيره عند وقوعه لهواته وبالنحل والزنابير  
التي تلدعه عند اكله من ذلك العسل. فالبشر هي  
الدينيا المهلووة بلايا والغصنان هما العمر الجرذيان  
هما اللبيل والنهار واسراعهما في قطع الغصنين هو  
اسراع الايام واللبالي في قطع العمر والافاعي هي الاخلاط

Ibn Mokaffa.

منه كواراة فيها نحل عسل فذاق  
العسل فشغلته حلاوته والهته لذته  
عن الفكرة في شىء من امرة وان  
يلتمس الخلاص لنفسه ولم يذكر ان

Ibn Mokaffa (Forts. des obigen).

رجليه على حيات اربع لا يدري متى يقع عليهنّ  
ولم يذكر ان الجرذيين دائبان في قطع الغصنين ومتى  
انقطعا وقع على التنّيين فلم يزل لاهيا غافلا مشغولا  
بتلك الحلاوة حتى سقط في فم التنّيين فهلك فشبهت  
البشر للدينيا المهلووة آفات وشرورا وخافات وعاهات  
وشبهت الحيات الاربع بالاخلاط الاربعة التي في البدن  
فانها متى هاجت او احدها كانت كحمة الافاعي  
والسمّ المميت وشبهت الجرذيين الاسود والبيض باللبيل  
والنهار اللذان هما دائبان في افناء الاجل وشبهت



الأربعة التي منى هاج أحدها قتل والتنين هو الموت  
 الراصد والنخل والزنابير هي المصائب والبلايا والعسل  
 هو غرور الناس في الدنيا بقليل ما ينالونه فيها من  
 لذّة العيس المزوج بالحسن والمشقات شبه العسل  
 المزوج الزنابير والنخل.

العسل بهذا الحلاوة القليلة التي يرى الانسان ويظعم  
 ويسمع ويشتم ويلمس ويتشاغل عن نفسه ويلهو عن  
 شانه ويصد عن سبيل قصده.

## Christlich-Arabisch.

..... sie gleichen einem Manne, der vor dem Anblick eines wüthenden Einhorns flüchtete. Da er den Lärm seines Schreiens und das Furchtbare seines Brüllens nicht ertragen konnte, floh er aus allen seinen Kräften, damit er ihm nicht zum Frasse werde. In seinem Laufe und seiner raschen Eile fiel er in einen tiefen Brunnen. Bei seinem Sturze breitete er seine Hände aus, klammerte sich an zwei hervorstehende

## Deutsche Uebersetzung.

Mscr. Halle.

Parabel von dem Elephanten und dem Manne.

Es sprach der Asket: Man erzählt, dass einmal ein Mann in eine Wüste hinauszog. Während er nun dahin-eilte, sieh, da stürzte ein brünstiger Elephant auf ihn los. Da floh er, von dem Elephanten verfolgt, bis er einen Brunnen fand, in den er sich hinabliess. Hier klammerte er sich an zwei Aeste, die am Rande deselben wuchsen, und stemmte seine

Ibn Mokaffa.

..... dessen Gleichniss ist ähnlich einem Manne, der aus Furcht vor einem wüthenden Elephanten floh bis zu einem Brunnen, in den er hinabstieg. Hier hielt er sich fest an zwei Aesten, die über denselben herhingen, und seine Füße stellten sich auf etwas im Einbug des Baumes. Da waren vier Schlangen, die eben ihre Köpfe aus ihren Löchern hervorstreckten. Dann schaute er um sich her, da war am Boden des



### Christlich-Arabisch.

Aeste eines Baumes, der am Rande [des Brunnens] war, und hielt sich an denselben fest. . . . . da schaute er sich um und erblickte zwei grosse Ratten, deren eine weiss, die andere schwarz war, und die fortwährend an der Wurzel der Aeste, an welchen er sich festhielt, frassen, und nur wenig hat gefehlt, so wären dieselben durchgenagt worden.

### Mscr. Halle.

Füsse gegen etwas an der Seite des Brunnens. Als er aber die Aeste genauer betrachtete, sah er bei ihnen zwei Mäuse, eine schwarze und eine weisse, die un-

### Ibn Mokaffa.

Brunnens ein Drache, der seinen Rachen aufsperrte, wartend, dass er hinabstürze, um ihn zu erfassen. Dann richtete sich sein Blick auf die zwei Aeste, da

### Mscr. Halle.

ablässig davon nagten. Darauf sah er nach dem Dinge, auf welches sich seine Füsse stemmten: da erblickte er vier Nattern. Darauf sah er nach dem Grunde des Brunnens: da gewahrte er einen Drachen, der seinen Rachen aufsperrte, um ihn zu verschlingen. Darauf erhob er sein Haupt wieder nach den beiden Aesten: siehe, da war an ihrer Spitze etwas Bienenhonig. Von diesem kostete er und der Genuss der Süßigkeit des Honigs zog ihn ab von der Sorge um die Aeste, an denen er hing, obwohl er die Hast sah, mit der die beiden Mäuse sie zernagten, — um die vier Schlangen,

### Ibn Mokaffa.

waren an deren Wurzel<sup>1)</sup> zwei starke Ratten, eine schwarze und eine weisse, die an den Aesten, an denen er sich festhielt, nagten, ohne zu ermüden. Und während er im Nachdenken war bezüglich seiner Lage und in Besorgniss um seine Person, da erblickte er in seiner Nähe einen Bienenstock, in dem Bienenhonig war. Er

1) Wolff Kalila und Dimna oder die Fabeln Bidpai's, p. XXXVI übers. »aber da sieht er 2 Ratten entstehen«, was aber, wie ich glaube, nicht richtig ist, da **جمل** sich hier nicht auf die Ratten, sondern auf die Aeste bezieht.



auf die sich seine Füße stützten, obwohl er nicht wusste, wann deren eine gegen ihn anstürmen würde, — um den seinen Rachen aufsperrenden Drachen, obwohl er nicht wusste, was aus ihm werden sollte, wenn er in dessen Schlund stürzte, — und um die Bienen und Wespen, die ihn stachen, während er von jenem Honig ass. — Der Brunnen ist die trübsalvolle Welt; die beiden Aeste sind das Leben; die beiden Mäuse sind die Nacht und der Tag, und die Hast, mit der sie die Aeste zernagen, ist die Hast, mit der die Tage und Nächte das Leben kürzen. Die Nattern sind die vier Grundsaft (quatuor humores), die so beschaffen sind, dass, wenn einer von ihnen losstürmt (d. h. aus dem Gleichgewichte mit dem anderen herauskommt) er den Tod bewirkt; der Drache ist der lauernde Tod; die Bienen und Wespen sind die Widerwärtigkeiten und Trübsale; der Honig aber ist die thörichte Freude der Menschen in der Welt an der kurzen mit Beschwerden gemischten Sinnenslust, die sie darin erlangen, gleich dem mit den Stichen der Wespen und Bienen gemischten Honiggenuss. (Nach

\* Blau ZDMG. VII. 401.)

kostete den Honig, und die Süßigkeit und der angenehme Genuss desselben zog ihn ab von der Sorge in betreff seiner Lage und dass er um Hilfe rufe. Er gedachte nicht, dass die zwei Ratten Tag und Nacht mit dem Durchhauen der beiden Aeste beschäftigt, und dass, wenn dieselben entzweigehauen, er auf den Drachen stürzen würde. Er aber hörte nicht auf sich mit sorgloser Emsigkeit diesem Vergnügen hinzugeben, bis er endlich in den Schlund des Drachen fiel und zugrunde ging. — Ich vergleiche den Brunnen mit der Welt, die voll ist von Unglücksfällen, Bosheit, Schrecknissen und Kalamitäten. Ich vergleiche die vier Schlangen mit den vier Säften, die, wenn nur einer von ihnen gestört wird, zu Nattern und tödtlichem Gifte werden. Ich vergleiche die zwei Ratten mit dem Tag und der Nacht, die unablässig an der Dauer unseres Lebens fressen. Ich vergleiche den Drachen mit dem Ende, dem zu entgehen unmöglich ist. Ich vergleiche den Honig mit dem kleinlichen Vergnügen, das ber »Mensch« sieht, kostet, wahrnimmt, riecht, wittert, von dem er befangen, von seiner Sorge abgelenkt und vom richtigen Wege abgeleitet wird.



Aus dieser Vergleichung geht nun hervor, dass ausser den vielen einzelnen Ausdrücken, die beide Texte, der bei Ibn Mokaffa und der im Mscr. Halle, mit einander gemein haben, auch noch inhaltliche, d. h. erzählende Momente der beiden Rezensionen in auffallender Weise übereinstimmen.

Beide lassen den Mann vor einem Elephanten fliehen.

Beide lassen den Fliehenden nicht in den Brunnen hineinstürzen, sondern mit Bedacht hinabsteigen.

Beide sprechen nur von zwei Aesten, die über den Brunnen ragen, aber von einem Baume ist hier gar keine Rede. Beide lassen zuerst die schwarze und dann die weisse Ratte sichtbar werden; beide lassen den Honig an den Aesten haften, aber nicht herabträufeln; beide übergehen in der Moral die Deutung des Elephanten, bei beiden endlich ist der Drache Symbol des Todes, was all dies im christl.-arab. Text nicht der Fall ist.

Ich glaube nun, dass diese sowohl im Ausdrucke als auch in der Erzählung übereinstimmende Punkte nicht auf blossem Zufall beruhen können.

Was die Reihenfolge des Gleichnisses betrifft, so geht Ibn Mokaffa etwas logischer vor. Er lässt nämlich den Mann zuerst die vier Schlangen, auf denen seine Füsse ruhen, sehen, dann den am Boden des Brunnens lauernden Drachen, und erst als er, gleichsam Hilfe suchend, wieder zu den Aesten hinaufschaut, gewahrt er die zwei Ratten. Seine Lage ist nun die möglichst schlimmste, da erblickt er den Honig etc.

Uebrigens weichen alle drei Versionen in der Anordnung von einander ab. Ibn Mokaffa glaubt noch am Schlusse hinzufügen zu müssen, dass der in den aufgesperrten Schlund des Drachen stürzende Mann wirklich das Leben einbüsst, (damit man nicht etwa meine, es sei ihm ergangen, wie einst dem vor Gott fliehenden Propheten Jona!!) was um so befremdender ist, als der kritische Araber das im »Auszuge« vorkommende und breit ausgespinnene »Stechen der Bienen und Wespen« ganz, und mit Recht, aus dem Spiele lässt.

Wenn nun Ibn Mokaffa, wie ich übrigens nachgewiesen zu haben glaube, wirklich den arabischen Buddharoman kannte, dann ist mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass



sowohl der persische Minister Buzurdschmihir als auch der Indien-reisende Arzt Barzujeh blos fingirte Namen sind, und die lange Vorrede zum Buche Kalila wa Dimna ein Produkt Ibn Mokaffa's sei,<sup>1)</sup> denn dieselbe ist, was die Moral betrifft, nichts anderes, wenigstens hat sie auch auf mich diesen Eindruck gemacht,<sup>2)</sup> als die Jugendgeschichte Buddha's en miniature.

Um nun die andere oben von mir ausgesprochene Ansicht, der christlich-arabische Uebersetzer des B. καὶ I. habe ebenfalls den Text, aus dem das Mscr. Halle exzerpirt ist, gekannt, begründen zu können, muss ich die betreffenden Stellen des griechischen Textes hier anführen:

»ἐν δὲ τῷ ἐμπίπτειν αὐτῷ τὰς χεῖρας ἐκτείνοντας καὶ φυτοῦ τινὸς δραξάμενος κραταιῶς τοῦτο κατέσχε«, »während er aber fiel, streckte er die Hände aus, ergriff ein Bäumchen und hielt sich daran, so fest er konnte«.

Was aber mag nun den arab. Uebersetzer veranlasst haben zu το φυτον, welches er ja richtig mit شجرة wiedergibt, noch die Aeste فتعلق بغصنين hinzuzufügen? — Ja er weiss sogar, dass dieses φυτον على شفيرها am Rande des Brunnens sich befand, wovon doch der griech. Text nichts berichtet!

Aber auch weiter, wo der Grieche hat: Βλέψας οὖν ὄρα δύο μῦτας, λευκὸν μὲν τὸν ἕνα, μέλανα δὲ τὸν ἕτερον, διεδείοντας ἀπαύστως τὴν ῥίζαν τοῦ φυτοῦ οὗ ἦν ἐξηρητημένος, . . . »Indem er jedoch aufsah, gewahrte er zwei Mäuse, eine weisse und eine schwarze, welche ohne Aufhören die Wurzel des Bäumchens an dem er schwebte, befrassen und dasselbe fast schon durchgenagt hatten« sagt der Araber wieder: . . . . .

والغصنان المتعلق بهما عما قليل مُزَمَعان »die fortwährend an der Wurzel der Aeste frassen etc.« und so auch, wo es im Griechischen heisst: τὸ δὲ φυτὸν ὃ περιεδέδρακτο ὅσον οὐπὼν ἐκκόπτεσθαι ἐμέλλε »das Bäumchen aber, das er umfasst hielt, war nahe daran durchnagt zu werden« hat das Arabische wiederum: والغصنان المتعلق بهما عما قليل مُزَمَعان

1) Dieser Ansicht ist auch Prof. Nöldeke aus Strassburg, wie er brieflich Prof. Hommel mittheilte.

2) Vgl Hommel in seiner deutschen Uebers. des »Auszugs«, Einl.



ان ينقطعا. »Und die Aeste, die er umfasst hielt, waren nahe daran durchnagt zu werden«.

Ich bin nun der Meinung, dass, wenn die Rede blos von einem Baume ist, wohl Niemand auf den Gedanken kommen würde Aeste zu sagen, ferner, wenn Ort und Stand des Baumes nicht angegeben sind, der Uebersetzer nicht ohne Weiteres dieselben mit *على شغيرها* hätte markiren können, wenn er dies eben nicht von anderwärts her hätte.

---



ZWEITER THEIL.

---

ספר בן המלך והנזיר „PRINZ UND DERWISCH“.

VERGLEICHUNG DES HEBRÄISCHEN, ARABISCHEN UND  
GRIECHISCHEN TEXTES.

---







## EINLEITUNG.<sup>1)</sup>

Ein indischer König, welcher der Sinnenlust ergeben ist, hasst und unterdrückt die Religion und ihre Anhänger, und huldigt dem Götzendienste.

---

Diese kurze Einleitung ist bei Ibn Chisdai, wie es die Eigenthümlichkeit des Musivstiles erfordert, breit ausgetreten.

Befremdend ist, dass im Verlauf der Chisdai'schen Schilderung der König urplötzlich das Jünglingsalter erreicht, während er im Eingange als ein bereits gereifter Mann dargestellt wird. Im »Auszuge«, wie auch beim Griechen, fehlt dieser Uebergang, nicht destoweniger scheint er im Kitâb gestanden zu sein, denn als eigener Zusatz Ibn Chisdai's kann er nicht gut angenommen werden, weil es nicht recht einzusehen ist, wie so der hebr. Uebersetzer auf diesen Gedanken gekommen wäre. Es ist also anzunehmen, dass zuerst die Thatsache, später aber die Einzelheiten der Begebenheit vorgeführt werden.

Am Schlusse lässt Ibn Chisdai den König für seine Fürsten und Diener Gastmahle bereiten, wovon im »Auszuge« und beim Griechen ebenfalls nichts berichtet wird, was aber anzunehmen nicht hindert, dass dieser Punkt im Kitâb höchst wahrscheinlich enthalten gewesen sein müsste, da derartige Stellen wohl kaum für eigene Beigaben Ibn Chisdai's angesehen werden können, weil sie weder im Reime noch im

---

1) statt הקדמת המחבר, welcher Ausdruck wohl vom Herausgeber oder Abschreiber herrührt, würde man מבוא erwarten, da hier die Situation geschildert wird.



Stile begründet wären und zudem sachlich ein neues Moment enthalten.

Ibn Chisdai beginnt die Einleitung mit den Worten: Es sprach der Verfasser: »es war im Lande Indien ein König u. s. w.« Ganz so der »Auszug«: Es erwähnte sein Verfasser: »es war im Lande Indien ein grosser König«. Beim Griechen (Boissonade, Anecdota Graeca IV. p. 6) heisst es: . . . . . ἀνίσταται τις βασιλευς ἐν τῇ αὐτῇ χώρᾳ (Indien), Ἀβεν-νὴρ τοῦνομα, μέγας μὲν γενόμενος πλούτῳ καὶ δυναστείᾳ etc. Als Charakteristikum des hebr. und arab. Textes sei hier auf die Uebereinstimmung von *כִּסְרֵי מַסְמֵס* mit *מֵסֵר הַמַּחְבֵּר* ganz besonders aufmerksam gemacht. Es läge sonst die Annahme nahe, dieser Ausdruck sei nicht im Kitâb gestanden, sondern wäre eine Art Eingangsformel und gehöre dem Referate des Hebräers oder Arabers an.

Als weitere Paralellismen zum »Auszuge« hebe ich folgende Stellen Ibn Chisdai's hervor:

Ibn Ch. »Indem er (der König) nach der . . . Welt strebte und den Lohn der künftigen Welt . . . verachtete . . . .

so dass keine andere Meinung bei ihm Geltung hatte, als blos die seinige.

Er schädigte tief denjenigen, der an der Religion festhielt,<sup>1)</sup> und führte ein fremden Dienst . . . bis sich verbreitete der Götzendienst in seinem ganzen Reiche.

»Auszug«: »Und weil er die Welt so sehr liebte und sich so mit ihr befasste, dass er darüber das Denken an die Ewigkeit vergass und sein Königthum über alles liebte.

Er entfernte die Gläubigen und zog heran die Götzendiener, damit keiner in der Welt sei, der ihn tadele. (Die Reihenfolge dieser Satzgl. ist im Texte umgekehrt.)

Diese Sätze, welche im »Auszuge« zusammenhängend, bei Ibn Chisdai aber durch verschiedene Ausschmückungen und Zierrathen von einander getrennt sind, stimmen, wenn auch nicht dem Wortlaute, so doch dem Sinne nach mit einander überein, so dass auch in der Einleitung, die doch nicht zum wesentlichen Inhalte des Buches gehört und nur die Schilderung der Situation enthält, ein enger Contact zwischen den beiden Texten kaum zu verkennen ist.

1) Beim Griechen (Boiss. 7) sendet der König Edikte an die Statthalter seines Reiches, welche über die Frommen schwere Strafen und grausame Metzeleien verhängen.



I. Pforte.

Der König stellt seinen ersten Minister, der sich dem Asketenthume angeschlossen hatte, in heftigen Ausdrücken zu Rede. Dieser erwidert, er könne sich nur dann vertheidigen, wenn der König ihn ohne Grimm und Zorn anhören werde.

Wenn man bei der Lektüre der Einleitung über die Quelle Ibn Chisdai's noch etwaige Zweifel hegen konnte, so werden dieselben in dieser Pforte durch die durchgreifende Uebereinstimmung des hebr. und arab. Textes zerstreut werden. Wie weiter nachgewiesen werden wird, erstreckt sich diese Uebereinstimmung nicht allein auf die Reihenfolge der Handlung, sondern sogar auf die Satzkonstruktion und die einzelnen Ausdrücke.

Zu beachten ist, dass Ibn Chisdai, was ja mit Ausnahme des Bilauhar auch im »Auszuge« durchweg der Fall ist, keine der handelnden Personen mit Namen benennt (vgl. oben S. 28, Anm. 1), und dass er weiter jede abschliessende Rede zunächst in Sentenzen und Epigramme<sup>1)</sup> fasst, dann nochmals in klangvolle Verse kleidet.

1) Diese sind entnommen der Bibel, dem Talmud und Midrasch, dann Gabirol's arabischer Spruchsammlung: Perlenauswahl (hebr. מבחר מפנינים, s. Annalen 1839, S. 68, Litbl. des Orients 1844, Col. 703), den Sprüchen der Araber nach Pythagoras (s. Dukes Ehrens. S. 29; קונטרס דברים עתיקים von ben Jakob, Leipzig 1844 S. 16) und Ghasalis Ethik מאזני צוק. Ausführlicher hierüber bei Steinschneider, Busch Kalender, Wien 1845, Punkt VI.

Aber auch das Buch Kalila wa Dimna, ed. de Sacy, und das کتاب اسواق

des الاشواق (vgl. das Stück in Derenbourg's Chrestomathie de l'arabe

littéral S. 33) hat Ibn Chisdai benützt. So z. B. hat er ersterem den Spruch:

فالدنيا كالماء المالح الذي لا يزداد شاربهُ شاربهُ إلا ازداد عطشاً

siehe weiter 116, letzterem die Sentenz: فليكن كبير المومنين عندك

أباً وأوسطهم عندك أخاً وأصغرهم عندك ولداً فوقراً أباك وأكبرم

أخاك وتحنن على ولدك

Vater, der mittleren Alters unter ihnen als Bruder und der jüngste ein Kind;



Was den Anfang dieser Pforte anlangt:

»Eines Tages als fröhlich war das Herz des Königs in seinem Götzenhause, da fragte er nach einem Manne von den Angehörigen seines Hauses, von denen, die zuoberst sassen in seinem Reiche, nach dessen Ausspruch er Beschlüsse zu fassen, und nach dessen Rath er zu handeln pflegte«.

»Auszug«. Er fragte eines Tages nach einem Manne von den Angehörigen seines Reiches, dessen Rath er anzugehen pflegte«.

so lässt Ibn Chisdai, konsequent seiner oberen Angabe, dass der König Gastmahle zu veranstalten pflegte, den König bei Gelegenheit eines dieser Gelage den Minister vermissen, während im »Auszuge«, der diese Angabe, wie schon in der Einleitung bemerkt, nicht hat, nur allgemein von einem Tage, *يَوْمًا*, die Rede ist. Im Kitâb ist höchst wahrscheinlich, wie »bei einer solchen Gelegenheit« gestanden. Der Grieche (Boiss. 8) erzählt hier bloß die Thatsache, dass »einer von den Dienern des Königs, seiner Würde nach der oberste der Satrapen, der durch Schönheit und Leibesgrösse etc.« emporragte, sich zu den Einsiedlern begab, worüber der König sehr betrübt war.

Die Konstruktion *שאל על איש מאנשי* ist ein unverkennbarer Arabismus = *سال عن رجل من اهل*. Der Hebräer würde hier noch *אחז* einschieben, weil eine derartige Breviloquenz nur nach Zahlwörtern gewöhnlich ist. *היה נשען* ist eine treffende Wiedergabe des arab. *كان* mit Imperfektum in der Bedeutung von »pflegen«.

In der Antwort, die der König erhielt:

»Man sagte ihm: der Mann, den du suchst, ihm ward seine Thorheit zum Anstoss, sein Silber und Gold verprasste er, Ausschweifung, Wein und Most benahmen ihm das Herz, er zog von dannen arm und leer, er fiel in den Schlamm seiner Thorheit, aus dem er sich nicht wieder erhob. Als er nun

»Ausz.« Man sagte ihm: Er verabscheute bereits die Welt und zog weg von seiner Familie und seinem Vermögen und schloss sich den Asketen an«.

so ehre deinen Vater, achte deinen Bruder und schone dein Kind«, welche in der 30. Pforte vorkömmt: *קח לך בני אדם כמו אב ובן ואח. כבר האב ואהוב* entnommen. *האח ורחם על הבן*



sah, dass geschwunden seine Ehre, sein Vermögen dahin, und nichts in seiner Hand geblieben, gesellte er sich zu den Asketen und ihrer Religion, bearbeitet ihr Feld und hält fest an ihrer Eitelkeit«.¹)

gibt Ibn Chisdai auch den Grund an, weshalb sich der Minister den Asketen angeschlossen hatte. Höchst wahrscheinlich war dieser Grund auch im Kitâb angeführt, da es ja im Interesse der Anklage liegt, den Minister nicht aus freier Entschliessung, sondern aus Zwang in die Kleider der Wolle stecken zu lassen.

Hingewiesen sei hier auf den Ausdruck ויאמרו לו, der sich ganz mit dem arab. فقيل له deckt.

Ebenso ist in dem folgenden Momente, dass der König über diese Nachricht in Zorn gerieth und den Minister suchen liess, ein deutliches Handinhandgehen der beiden Rezensionen, denen sich in letzterem Punkte auch der Grieche (Boiss. p. 9) anschliesst, unverkennbar. Sodann heisst es im Texte weiter:

»Als der König ihn sah . . . gekleidet in wollene Gewänder nach Art der Asketen, schalt er ihn mit heftigem Fluch«.²)

»Auszug«: »Als er zu ihm gebracht wurde, und er ihn sah im Zustande der Asketen, da schalt er ihn«.

Ibn Chisdai legt dem König, bevor dieser den Minister anspricht, einige Verse in den Mund, die ich, um eine Probe davon zu geben, wie die Verse meist nur eine nochmalige Wiederholung des Vorhergesagten enthalten, in wörtlich deutscher Uebersetzung hier anführe:

»Seht! ein Mann gross an Sünd und Schuld, er frömmelt, damit er nicht fortgerissen werde von der Schmach. Nicht wählte er aus Gottesfurcht die Wolle, sondern er wählte sie, um dadurch zu finden den Weg des Betrug«.

Nun folgt eine sehr lange, aber höchst interessante Unterredung zwischen dem König und dem Minister, deren Anfang lautet:

1) Das Ganze fehlt beim Griechen.

2) Beim Griechen a. a. O. ist diese Stelle breit ausgetreten.



»Und er sprach zu ihm: Da du einer meiner Geheimräthe warst, und ich dich liebte mit meiner ganzen Kraft, — so hast du durch diese Uebelthat dein Leben verwirkt und deinen Kopf verschuldet. Dein ganzes Vermögen hast du zugrunde gerichtet, deine Schätze für Tand hingegeben, hast Phantomen nachgejagt und Nichtigem nachgewandelt!«<sup>2)</sup>

»Ausz.« »Und er sprach: Da du bei mir unter den Grossen meiner Reichsangehörigen gewesen bist, - - - - -<sup>1)</sup> Du hast dich selbst verachtet, du hast deine Familie verlassen, und hast das Eitle gesucht!«

So geschickt diese Anklage eingefädelt ist, ebenso geschickt wird sie vom Minister parirt:

»Der Derwisch sagte: Da mir wider dich weder Recht noch Klage zusteht, so wäre es gebühlich, dass dein Verstand die Norm der Rechtfertigung bei dir vertrete, dass du mich anhörst ohne Grimm und mir antwortest ohne Hass, denn der Zorn ist des Verstandes Feind, er scheidet zwischen seinem Besitzer und dem, was er hören und begreifen soll«.

»Ausz.« »Da sprach der Asket: O König! Wahrlich, da mir kein Recht ist gegen dich, so ist es nothwendig, dass du meine Stimme anhörst ohne Zorn, dann magst du gebieten, was dir beliebt, denn der Zorn ist des Verstandes Feind, er steht zwischen seinem Besitzer und dem (Umstand), dass er (oder: und dem, was er?) anhören und begreifen soll«.

Aus dieser Stelle, welche beim Griechen gänzlich fehlt, sei blos der letzte Satz hervorgehoben, um zu zeigen, wie treu und korrekt Ibn Chisdai manche Sätze wiedergegeben hat, wo fast Wort für Wort sich deckt:

فان الغضب عدو العقل يحول بين صاحبه وبين ان (ما?) يسمع  
כי האף שונא השכל ועל כן יבדיל בין בעליו ובין מה שישמע  
ויפهم.  
וישביל.

Diese sachliche und politisch klug berechnete Erwiderung verfehlte ihren Zweck nicht: der König besänftigte sich und liess mit sich reden, was beide Rezensionen übereinstimmend berichten. Der Minister fährt nun fort:

1) Hier ist, wahrscheinlich aus Versehen des Abschreibers, der Nachsatz ausgefallen.

2) Diese Anrede hat beim Griechen (Boiss. 10) eine ganz andere Form und ist stark christianisirt.



»Der Derwisch sagte: Ich möchte dich fragen mein Herr und König, ob weil ich gesündigt gegen mich ist erhitzt dein Herz, oder weil ich gesündigt gegen dich, machst du zittern mich?«<sup>1)</sup>

»Ausz.« »Es sprach der Asket: War die Sünde, welche du mir vorwirfst, gegen mich oder gegen dich gerichtet?«

Eine bessere Form könnte man dieser Frage überhaupt nicht geben. Der Minister will damit sagen, zugestandenermassen, er habe sich zugrunde gerichtet, so könne doch der König dies nicht als ein Verbrechen gegen die Krone auffassen. Der König widerspricht dem nicht, jedoch fasst er diese Sache von einem ganz anderen Standpunkte auf:

»Es sprach der König: Wohl wahr, deine Sünde gegen dich ist viel grösser als gegen mich; aber wenn Jemand aus meinem Volke sich ins Verderben<sup>3)</sup> stürzen will, nicht geziemt es mir es ihm zu gestatten und zuzulassen. Fürwahr, wer sich selbst umbringt, das Recht habe ich zu fordern von ihm sein Blut, gleich hätte er umgebracht einen von seinen Volksgenossen. Ich fordere daher dein Blut und meine Rache an dir, weil du vernichtet hast deine Ehre. Ich schütte aus über dich meine Wuth und meinen Grimm, weil du zugrunde gerichtet eine Seele aus meinem Volke und meiner Gemeinde: es ist deine Seele, die verwirrte, und dein Leben, das traurige, welches du gebracht über dein Haus und deine Familie, die mächtige«.<sup>4)</sup>

»Ausz.« »Er sprach: gegen dich und gegen mich . . . . . ;<sup>2)</sup> denn Jeder, der sich ins Verderben stürzen will, nicht ist es für mich geziemend, dass ich es ihm gestatte. Und ich erachte denjenigen, der sich selbst zugrunde richtet, als hätte er einen Anderen zugrunde gerichtet, denn ich bin sein Herrscher und Richter für und über ihn. Und ich richte dich wegen deiner Person, und ich verlange sie von dir, da du vernichtet hast eine Seele von meinen Unterthanen, nämlich deine eigene, und weil du gebracht über deine Familie Leid und Kummer«.

Ibn Chisdai lässt nun den König das bisher Gesagte in Versen nochmals wiederholen, um gleichsam dem durch diese unerwartete Wendung der Sachlage in die Enge gerathenen Minister Zeit zu lassen, sich zu sammeln; dieser jedoch findet keinen anderen Ausweg, als an das Rechtsgefühl des Königs zu appelliren:

1) Fehlt beim Griechen.

2) Es scheint hier der Gedanke ausgefallen: aber letzteres weniger als ersteres.

3) לעבור את רוחו ist hier in stärkerem Sinne zu nehmen. Vgl. I K. 18, 17.

4) Fehlt beim Griechen.



»Der Derwisch sagte: Ich weiss mein König, dass du dich meiner<sup>1)</sup> nicht bemächtigen wirst, nur infolge triftiger Beweisgründe, und nicht wurzelfest werden Beweisgründe, ausser bei einem Richter, der seine Worte gewissenhaft erwägt. Zwar sitzt kein Richter dir bei, aber in dir sind Richter, die deiner Stimme gehorchen, von denen ich einige wähle und mich ihrer freue, und einige fürchte und fliehe«.

»Ausz.« Der Asket sagte: Ich erwarte von dir,<sup>2)</sup> dass du mich nicht ergreifen wirst, ausser infolge eines Beweises, und ein Beweis wird nicht fest<sup>3)</sup> ausser bei einem Richter, - - - - -<sup>4)</sup> Und wenn dir auch jetzt keine menschlichen Richter Hilfe leisten, (lies **يخفرك** statt **يخفرك**) so sind doch bei dir Richter, deren einen ich wähle«.

Der Grieche hat diese devote Fassung nicht, sondern er lässt den Minister unverbrämt sagen (Boiss. 10), wenn der König sich mit ihm unterreden wolle, so solle er die Feinde aus dem Richtersaal entfernen. Man sieht daraus, dass selbst die Stellen, welche der Grieche in seine Arbeit aufgenommen hat, im christlichen Geiste umgeändert sind. Denn letzterer gestattet es nicht, dass ein so heiliger Mann, wie hier der Minister, sich vor einem Heiden, wenn dieser auch ein König ist, bücken und beugen soll.

Auf die Frage des Königs: **ومن همما = ומי אלה השופטים** »und wer sind diese Richter?« erwidert der Minister:

»Der Richter, den ich wähle, ist dein Verstand, und (der) vor dem ich zittere, ist dein Zorn und Grimm«.<sup>5)</sup>

»Ausz.« »Der Richter, den ich wähle, ist dein Verstand, und derjenige, von dem ich befreit sein wollte, ist dein Zorn«.

Schon aus der deutschen Uebersetzung ersieht man, wie vollständig beide Rezensionen sich decken, doch will ich dies auch an dem Urtext zeigen:

1) Das Objekt **עלי** ist in unserem Texte ausgefallen, wodurch sich Meisel zu einer falschen Auffassung dieses Satzes verleiten liess. Mscr. Kaufmann hat in der That hier **עלי**, vgl. auch das arab. **تاخذني**.

2) lies **لأراك**.

3) lies **تثبت**.

4) Ich glaube der Relativsatz ist ausgefallen. Vgl. den gegenüberstehenden Text.

5) Der Grieche a. a. O. führt als Feinde Zorn und Begierde an.



قال الناسك أمّا الذي ارضى<sup>1)</sup> بقضائه فعقلك<sup>2)</sup> وأمّا الذي استعفى  
 אמר הנזיר אולם<sup>1)</sup> השופט אשר ארצה בו הוא שכלך<sup>2)</sup> והשופט אשר אבעת  
 منه فغضبك.  
 ממנו הוא אפך.

In der Schlussstelle dieser Pforte weichen die beiden Versionen insofern von einander ab, als Ibn Chisdai den König die Bitte des Ministers gewähren lässt, während im »Auszuge« davon nichts erwähnt ist. Dass diese Angabe im Kitâb gestanden hat, scheint ganz gewiss, da man erstens nach dem Verlauf der ganzen Handlung einen derartigen Schluss erwartete, dann aber kommt er auch beim Griechen (Boiss. p. 11) vor. Diese Schlussstelle, die ich auch im Urtexte mittheilen werde, lautet:

»Der König sagte: Ich sichere es dir zu, jedoch sage mir die Wahrheit, was dir in den Sinn gekommen, und wann du deinen Entschluss gefasst, und wer dir dazu verholfen hat?«

»Ausz.« »Der König sagte: Sprich, was dir eingefallen ist, und sage mir die Wahrheit in deinem Berichte, und wann du deinen Entschluss gefasst, und wer dir dazu verholfen hat?«

قال الملك قلّ ما بدا لك واصدقنى<sup>3)</sup> بخبرك ومتى كان هذا رأيك  
 אמר המלך הנני מבטיחך אך אם תגיד לי האמת<sup>3)</sup> בעולה על רוחך ומתי  
 ومن اعانك عليه.  
 היתה עצתך ומי עוזר אותך.

1)  $\text{ارضى} = \text{قضائه}$  השופט, nur ist die Stellung, je nach dem Gesetze der Grammatik, verschieden.

2) Ebenso wiederholt der Hebr. das Obj., während der Arab. blos das Relativpr. mit  $\text{أمّا}$  setzt.

3) Hier ist wiederum eine Verstellung der Satzglieder.  $\text{בעולה על רוחך}$  gehört zu  $\text{ما بدا لك}$ . Der Ausdruck  $\text{واصدقنى}$  ist nicht wiederzugeben, es heisst etwa: »gieb mir als Mitgift, oder als Zehrung auf dem Wege mit«. Das letzte Wort  $\text{אותך}$  deckt sich mit  $\text{عليه}$  nicht, aber der Hebr. kann nicht anders sagen.



## II. Pforte.

Der Minister giebt an, er habe sich „ungeachtet einer an ihn ergangenen mysteriösen Stimme, die ihm die Nichtigkeit alles Irdischen offenbarte, erst dann von der Welt zurückgezogen, als er einsah, dass dieselbe lauter Lug und Trug sei, dass ihr Leben Tod, ihr Reichtum Armut, ihre Freude Kummer, ihre Sättigkeit Hunger, ihre Kraft Schwäche, ihre Ehre Schmach sei.

Nach weitläufiger Motivirung dieser Punkte fährt der Minister in der III. Pforte fort.

Die Uebereinstimmung dieser Pforte mit dem »Auszuge« ist so durchgreifend, dass man mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen kann, der Araber habe hier den Text des Kitâb nicht exzerpirt, sondern ihn fast ganz vollständig mitgeteilt. Die wenigen Zusätze und Wortbeifügungen, die man bei Ibn Ch. findet, haben ihren Grund theils im Reime, theils im Stile, theils aber auch, um der Sprache mehr Schwung und Eleganz zu verleihen.

So z. B. ist gleich im ersten Satze das Adjectiv ראשון nur wegen des Gleichklanges mit לשון (im folgenden Halbverse) gesetzt, ebenso הושנה wegen שמנה, und צומח wegen פרח etc.

שליחותיו נטשו עברו ים und הרודאים נתנו ריח sind Bibelverse, die durch ihre Zusammensetzung den eigentlichen Musivstil ausmachen. Die Redefiguren endlich, wie בנפול חרמה על בני חליף, רוח על ראשי יחלוף, לא אבין ולא אדע, רממה וקול אשמע sind malerische Ausschmückungen, mit denen jede Pforte überfüllt ist.

In beiden Rezensionen beginnt der Anfang dieser Pforte mit dem Berichte des Ministers, dass er in seiner Jugendzeit ein Wort vernommen, welches also lautete:

»Es erachten die Thoren das Wesentliche für wesenlos, und das Wesenlose für wesenhaft. Wer das Wesenlose nicht verschmäht, kann das Wesenhafte nicht erreichen. Wer mit seinem Geistesauge das Wesenhafte nicht schaut, der befindet sich nicht wohl dabei,

»Ausz.« »Es erachten die Thoren das Wesenhafte für wesenlos und das Wesenlose für wesenhaft. Wer das Wesenlose nicht verschmäht, kann das Wesenhafte nicht erreichen. Wer das Wesenhafte nicht schaut, der befindet sich nicht wohl dabei, wenn er das Wesenlose ver-



wenn er das Wesenlose verschmäht hat. Das Wesenhafte ist das Jenseits, das Wesenlose die Welt . . .«

schmäht hat. Das Wesenhafte ist das Jenseits, das Wesenlose die Welt.«

Diese wortwörtliche Uebereinstimmung tritt noch deutlicher und klarer hervor, wenn man die beiden Urtexte mit einander vergleicht. Man ersieht daraus, dass, wo die Gesetze und Regeln der hebr. und arab. Grammatik sich berühren, die beiden Rezensionen nicht einmal in der Wortstellung von einander abweichen.

يكسب الجاهل الامر الذي هو الشئ لا شئ—والامر الذي  
 יחשבו הפתאים הדבר אשר הוא יש לא יש ויחשבו הדבר אשר  
 لا شئ شيئا وان من لا يرفض الامر الذي لا شئ لم ينل  
 איננו יש שהוא יש ומי שלא ימאס בדבר אשר איננו יש לא יגיע  
 الامر الذي هو الشئ ومن لم ينظر الامر الذي هو الشئ لم  
 אל הדבר אשר הוא יש ומי שלא (יביט) הדבר אשר הוא יש לא  
 يطب نفسه بترك الذي هو لا شئ . والشئ هو والاخرة والذي  
 חיטב נפשו במאסו אשר איננו יש . והדבר אשר הוא יש הוא העולם הבא  
 لا شئ هو الدنيا.  
 ואשר איננו יש הוא העולם.

Beim Griechen (Boiss. p. 111) hat diese Stelle starke Aenderungen erlitten. Sie lautet: »Ἐδοξε« φησί, »τοῖς ἀνοήτοις τῶν ὄντων μὲν καταφρονεῖν ὡς μὴ ὄντων, τῶν μὴ ὄντων, δὲ ὡς ὄντων ἀντέχεσθαι τε καὶ περιέχεσθαι ὁ μὴ γευσάμενος οὖν τῆς τῶν ὄντων γλυκύτητος, οὐ δυνήσεται τῶν μὴ ὄντων καταμαθεῖν τὴν φύσιν· μὴ καταμαθὼν δὲ, πῶς αὐτῶν ὑπεροπύεται; ὄντα μὲν οὖν ἐκάλεσεν ὁ λόγος, τὰ αἰώνια καὶ μὴ σαλευόμενα, μὴ ὄντα δὲ τὸν ἐνταῦθα βίον καὶ τὴν τρυφήν καὶ τὴν ψευδομένην εὐημερίαν«.

Merkwürdigerweise weisen die beiden Rezensionen, die hebr. und arab., in dem bald darauffolgenden Punkte gerade in entgegengesetzter Richtung von einander ab. Denn während es in Ibn Ch. heisst: »ואני נואשתו מן הדבר הזה Ich aber entschlug mich dieser Worte, da (mit begründendem ו ein-

1) Ibn Ch. setzt noch בעיני שכלו hinzu, um das arab. نظر, welches hier ein geistiges Schauen bedeutet, auszudrücken.



geleitet) die Sinnenlust auf mich eindrang u. s. w.«, heisst es im »Auszuge« *فكان لهذه الكلمة عندي موقِع* »Und es war bei mir für dieses Wort ein bleibender Ort«, aber (mit adversativem *لكن* eingeleitet) die Begierden u. s. w.«

Richtiger scheint die Lesart bei Ibn Chisdai, da es psychologisch unwahrscheinlich ist, dass der heidnische, von den Lüsten beherrschte Minister schon in seiner Jugendzeit, also bald nach dem Vernehmen dieser Worte, dieselben beherzigt habe; ursprünglicher aber ist die Lesart im »Auszuge«, da auch der Grieche (Boiss. p. 12) *κ'αγὼ δὲ ποτε τούτων ἀντείχομην* hat.

Von da an und weiter gehen die genannten Rezensionen wiederum zusammen:

»Bis endlich mich die Welt einsehen liess, dass ihr Leben Tod, ihr Reichtum Armut, ihre Freude Kummer, ihre Sättigkeit Hunger, ihre Gesundheit Krankheit, ihre Stärke Schwäche, ihre Ehre Schmach ist.«

Im griech. Text musste diese wie auch die ganze folgende Partie den christlichen Lehren weichen. Dass aber auch in der Vorlage des Griechen eine derartige Abhandlung gestanden hat, geht aus der Stelle, die er uns S. 16 aufbewahrt hat, deutlich hervor. Diese lautet: *»Τῇ γὰρ εὐφροσύνῃ αὐτῶν (der Welt) καὶ ἀπολαύσει πᾶσα συνέξενκται κατήφεια καὶ ὀδύνη· ὁ πλοῦτος αὐτῶν πτωχεία ἐστὶ, καὶ τὸ ὕψος αὐτῶν ταπεινώσις ἐσχάτη. καὶ τίς ἐξαριθμήσει τὰ τούτων κακά«.*

Nun werden alle jene Punkte der Reihe nach einzeln motivirt und begründet:

»Und wie sollte ihr Leben nicht Tod sein, da der in ihr wandelnde Mensch des Todes sicher und des Lebens unsicher ist.«

»Auszug.« »Und wie sollte ihr Leben nicht Tod sein, da das Ende des in ihr Lebenden der Tod ist.«

Ibn Ch. lässt nach jeder dieser Motivirungen meist zwei Sentenzen, dann wieder ein Gedicht folgen. Hier z. B.: «Der Weise sagt: Ich habe nicht gesehen eine Wahrheit, die so frei von Zweifel wäre, wie der Tod«.



Und wie sollte ihr Reichtum nicht Armut sein, da der Mensch nie etwas erwirbt, dass er nicht etwas anderes nöthig hätte, um das, was er gesammelt und angehäuft, in Stand zu halten, vor Zeit und Missgeschick zu bewahren. Er selbst ruht und rastet des Tages nicht, er steht in Hitze, Kälte und Wind, denn es könnten Räuber kommen und seine Schätze plündern, der Hunger die Ernte verzehren. Auch des Nachts zittert und bebt sein Herz aus Angst für sein Gold und Silber. Es bekommt ihm weder Schlaf noch Speise, es könnten ja Diebe kommen, Plünderer des Nachts. So verlässt ihn nicht Tag und Jahr die Plage in Sorge und Kummer zu hüten seinen Erwerb«.

»Und wie sollte ihr Reichtum nicht Armut sein, da Niemand von ihr eine Sache verlangt, zu deren Bewahrung er nicht einer anderen bedürfte. Gleichwie der Besitzer eines Lasttieres nöthig hat Futter, Kutscher, Halfter und (andere Geräthe) für dasselbe. Dann hat er nöthig, um jedes dieser Dinge in Stand zu halten, eines andern Dinges. Und wann endigt die Armut dessen, der Leute oder Besitz oder sonst ein Bedürfnis nur dazu erwirbt, um wieder zu neuen Bedürfnissen getrieben zu werden?«

In der zweiten Hälfte dieses Stückes weichen, wie ersichtlich, die Texte in nicht unwesentlichen Punkten von einander ab. Auf die Frage, welche der zwei Lesarten die ursprünglichere sein dürfte, wird man sich für die im »Auszuge« entscheiden müssen. Nichtsdestoweniger verdient die Lesart bei Ibn Ch. unsere vollste Beachtung, denn sie zeigt uns, dass der Hebräer nicht bloß übersetzt hat, sondern auch kritisch und, wo es nöthig war, auch erläuternd vorgegangen ist.

Das Beispiel vom Lasttiere hat er weggelassen, theils weil es gerade nicht sehr glücklich gewählt ist, theils aber weil das Vorhergesagte an und für sich so klar und deutlich ist, dass es einer Erläuterung an einem Beispiele nicht bedarf; hingegen schien ihm der in der darauffolgenden Stelle enthaltene Gedanke eines Commentars bedürftig, und man wird es ihm nicht versagen können, dass er diesen mit vollendeter Meisterschaft geliefert hat. Die anschauliche Schilderung des Reichen, der, um seinen Besitz vor Missgeschick und Unfall zu bewahren, fortwährend bemüht ist, neue Vorkehrungen hiezu zu treffen und weder des Tags noch des Nachts sich Ruhe und Rast gönnt, lässt uns unwillkürlich mit dem Araber ausrufen: Wann endigt die Armut dessen, der Leute oder Besitz oder sonst ein Bedürfnis nur dazu erwirbt, um wieder zu neuen Bedürfnissen getrieben zu werden?



»Und wie sollte ihre Freude nicht Kummer sein, da sie doch Jeden, dem sie Freude zufügt, bethört, indem sie das Ende in Trauer und Trübsal verwandelt, Er ist nicht sicher, dass er an einem der Gegenstände dauernde Freude sieht, vielmehr erlebt er an demselben Gegenstände vielfache Betrübniß und Trauer, hat er Freude und Wonne an Besitzungen und Kindern, so ist seine Freude wie nichts gerechnet gegenüber dem Schmerze, der ihn erreicht, wenn er sie nach Jahr und Tag verliert. Und wenn Scheiden und Verlust unbedingte Beschlüsse sind, dann ist es in Wirklichkeit gebühlich und geziemend, dass sie sich nicht freuen eines Gegenstandes, der den Intriguen der Zeit entstammt, die Verständigen, die doch wissen, dass das Ende nichts, eitel und schlimm ist.«

»Auszug«. »Und wie sollte ihre Freude nicht Kummer sein, da sie Jeden, der von ihr Freude erlangt, hintergeht, indem sie ihm am Ende Betrübniß verursacht. Ihr Günstling ist nicht sicher, an eben dem Dinge, an welchem er Freude gesehen, Kummer zu erleben . . . .<sup>1)</sup> Und wenn das Scheiden der Freunde, der Kinder und des Besitzes unvermeidlich ist, und die Trennung davon nach verschiedenen Richtungen hin gezwungen (und) als grosses Uebel erfolgt, ist dann nicht für den Verständigen geziemend, sich von den eben erwähnten Dingen freiwillig zurückzuziehen, noch vor dem Eintreffen der erwähnten Umstände, welche sehr häufig eintreffen? Und er wird nicht betrübt sein, wenn ihn das Unglück trifft, und wenn es ihn auch nicht treffen würde, so solle er [das ihm Freude bereitende Ding] doch nicht suchen und anstreben.«

Auch hier ist Ibn Ch. kritisch vorgegangen, indem er den pleonastischen Ausdruck „und er wird nicht betrübt sein, wenn ihn das Unglück betrifft«, wie auch den folgenden Satz »und wenn es ihn auch nicht treffen würde etc.« einfach weggelassen hat, da ja kein Mensch vor einem eventuellen Unglücksfall gesichert sein kann.

Uebrigens ist Ibn Ch. an Stellen, die von den Gebrechen der Zeit handeln, viel kürzer als der Araber.

»Und wie sollte ihre Sättigkeit nicht Hunger sein, da in Wirklichkeit im Körper Feuer flammt, das, wenn es keine Nahrung findet, am Körper frisst, bis es ihn stürzt in das dunkle Grab. Wird es aber

»Und wie sollte ihre Sättigkeit nicht Hunger sein, da es ja im Körper wie Feuer flammt, das, wenn es nicht Wasser findet, mit welchem es gelöscht wird, den Körper verzehrt. Und wenn er

1) Hier ist das Zwischenglied (s. den gegenüberstehenden Text) wahrscheinlich ausgefallen.



an dem Zerstörungswerk gehindert, indem man es mit Speise beschäftigt, so ist dadurch zweifelsohne das Uebel nur noch grösser gemacht, da das Feuer sich desto mehr ausbreitet und stärkt, »es lodert und Niemand vermag es zu löschen.«

es hindert an der Aufreibung des Körpers, indem er es mit Speise und Trank beschäftigt, so kehrt dadurch das Feuer nur noch in verstärkterem Masse zurück, denn die Gewohnheit satt zu sein, vermehrt den Hunger.

In der ersten Hälfte dieses Stückes kommt eine scheinbar unwesentliche Abweichung der Texte vor, die aber für das Verständniss Ibn Chisdai's charakteristisch ist. Das Feuer nämlich ist eine Art Fieber, das infolge des Hungers eintritt und welches durch die eingenommenen Nahrungsmittel, aber nicht, wie der Araber glaubt, durch Wasser beseitigt werden kann. In der zweiten Hälfte hat auch der Araber ganz richtig »Speise«, welche, um in dem sogenannten Verbrennungsprozesse aufzugehen, ein gewisses Quantum Wärme erfordert. Der Körper wird also nach der Ansicht der Alten auf jeden Fall vom »Feuer« geplagt.

»Und wie sollte ihre Gesundheit nicht Krankheit sein, da in Wirklichkeit die Gesundheit von vier verschiedenen Säften bedingt, von denen der vorzüglichste und dem Leben am nächsten das Blut ist. Nun aber, je blutreicher der Mensch, desto mehr ist er disponirt, einen plötzlichen Tod zu sterben. Durch das Blut entsteht Unruhe und Unbehaglichkeit, entstehen aussergewöhnliche böse und gefährliche Krankheiten, wie häutige Bräune, Pest, Krebs und Seitenstechen. Wenn also der gesunde Saft derartige Plagen und Fälle jede Minute erzeugen kann, geschweige denn die bösartigen Wunden, deren Gefährlichkeit bei Weitem schlimmer und herber ist«.

»Und wie sollte ihre Gesundheit nicht Krankheit sein, da ihre Gesundheit in der Symmetrie der Mischung ihrer Säfte besteht, welche ihren Eigenschaften nach einander entgegen sind. Dem Leben am nächsten ist das Blut, und je blutreicher der Mensch ist, desto näher ist er, einen plötzlichen Tod zu sterben, an der Pest, an den häutigen Bräunen, an Kehlkopf-leiden, an Krebs und an Seitenstechen«.

Ueber die nähere Ausführung, die Ibn Ch. in diesem Stücke gibt, kann kein Zweifel sein, dass sie auch im Kitâb enthalten war. Denn wenn man dieselbe, wie dies im „Auszuge« der Fall ist, streichen wollte, so würde das Ganze nicht allein an Deutlichkeit und Klarheit einbüßen, sondern auch fast ohne Zusammenhang bleiben.



Um gleichsam dem Zweifel, den nach dem bisher Gezeigten irgend ein Hyperskeptiker über die Quelle des *בן המלך והנזיר* noch hegen könnte, zu begegnen, hat uns Ibn Ch. die Namen der hier aufgezählten Krankheiten im Urtext aufbewahrt, um daraus endgiltig zu ersehen, aus welchem arabischen Texte der »Prinz und Derwisch« geflossen ist.

Diese Krankheitsnamen lauten:

وَالطَّاعُونَ, وَالذَّبَّحَةَ, وَالنَّحْنَاقَ, وَالْأَكِلَةَ, وَالْبُرْسَامَ.  
 ואל טאעון, ואל <sup>1</sup>רבחה, ואל אכלה, ואל ברסאם.

»Und wie sollte ihre Kraft nicht Schwäche und leicht wandelbar sein, da in Wirklichkeit der Körper vier verschiedene Kräfte hat: die Anziehungs-, Behaltungs-, Zerreibungs- und Entfernungskraft.

Die Anziehungskraft ist warm und trocken nach ihrem Gesetz. Infolge des Wesens der grünen Galle<sup>2)</sup>, die dem Feuerelemente entspricht, trocknet jedes Glied die Feuchtigkeit der Speise nach seiner Art und zieht hernach frische Nahrung nach Bedarf an. Manchmal aber zieht es von dem Nahrungsvorrath mehr als nöthig an, wodurch verschiedene Krankheiten entstehen, wie Magenverderbniss, Leberfäulniss und dergleichen Plagen.

»Und wie sollte ihre Kraft nicht Schwäche sein, da sie sich unbedingt zur gänzlichen Lockerung abtrennt.« Gemeint ist hiermit der Wechsel, dem die vier Kräfte — siehe den gegenüberstehenden Text — unterworfen sind«.

Die Behaltungskraft ist kalt und trocken. Infolge des Wesens der schwarzen Galle, die dem Staubelemente entspricht, erfasst jedes Glied seine Nahrung und behält sie solange bis es genug seinem Bedarf gemäss zu sich genommen. Manchmal aber wird seine Kraft und Zähigkeit schwach, wodurch die Krankheiten Al-sahir (Rose?) und Nâsur = (Fistel) und Diarrhoe entstehen.

1) Im Texte steht רבקה, was aber sicherlich ein Druckfehler ist.

2) Maimonides zur Mischnach אחוזת הרם Chulin 58 b ist statt המרה *המרה* zu lesen, ein Fehler, der sowohl in den alten als auch in den neuen Ausgaben des Talmud's stehen geblieben ist.



Die Zerreibungskraft ist warm und feucht. Dem Wesen des Blutes zufolge, das dem Luftelemente entspricht, zerreibt jedes Glied die Speise und präparirt sie für sich nach Gutdünken. Manchmal wird es aus gewissen und bekannten Ursachen schlaff, es verliert die Kraft alte Reste gehörig zu zerreiben, wodurch die Krankheiten Aussatz, Flechten, weisser Grind innen und aussen am Körper und dergleichen entstehen.

Die Vertreibungskraft ist kalt und feucht. Infolge des Wesens der weissen Flüssigkeit, die dem Wasserelemente entspricht, entfernt jedes Glied die Ueberreste der Speise, vernichtet sie und treibt und drängt sie rasch hinaus. Manchmal aber erschlafft er und verliert die Kraft zu vertreiben, wodurch Leibesverstopfung und Fäulniss der Säfte in den Eingeweiden entstehen, infolge dessen sich Würmer bilden.

Dass diese Partie im Kitâb gestanden, ist theils aus den hier erwähnten Krankheiten: Al sahir, Nasur etc., theils aus der im »Auszuge« durch deren Weglassung entstandenen Lücke ersichtlich. Warum der Araber diese in mancher Beziehung doch interessante Partie weggelassen hat, lässt sich kein sicherer Grund angeben, möglich aber, dass ihm für derartige didaktisch-medizinische Abhandlungen das Verständniss fehlte.

Ganz besonders sei darauf hingewiesen, dass Ibn Ch. die vier Säfte hier nur gelegentlich, um das Gesetz der vier Kräfte zu erläutern, erwähnt; speziell kommen jene sowohl bei Ibn Ch. als auch im Auszuge oben S. 55 vor.

Wie in den bisherigen Motivirungen stimmen die beiden Texte auch in der letzten Begründung »und wie sollte ihre Ehre nicht Schmach sein« im Allgemeinen genau überein.

Den Schluss dieser Pforte bildet die Aufzählung der mannigfachen Gebrechen und Uebel der Zeit<sup>1)</sup>, wobei zu bemerken ist, dass das Verhältniss der beiden Versionen hier ein umgekehrtes ist, indem nämlich Ibn Ch. das Kitâb ex-

---

1) Diese führt auch der Grieche, wenn auch nicht an der Parallelstelle, so doch (Boiss.) p. 109 ff. fast wortwörtlich an; vgl. HOMMEL, Uebers. des »Auszugs«, Einl., wo auch die Schlussfolgerungen aus dieser für die Quelle des griech.-christl. Barlaam überaus wichtigen Stelle gezogen sind.



zerpirt, der Araber hingegen dasselbe vollständig wiedergibt. Es mag dies wohl in der religiösen Anschauung liegen: das Judenthum nämlich verpönt ebenso die gänzliche Entsagung der weltlichen Genüsse, wie die schrankenlose Hingebung zu denselben, die Buddhisten und Muslim hingegen kennen eine derartige Mittelstrasse nicht.

Von dieser Aufzählung hebe ich blos einen Satz hervor, um einen Irrtum bei Meisel zu berichtigen. Dieser Satz lautet:

עורנה שולחת יד לתת לו, ומחר לשאול לו

Meisel I. Aufl. 33, II. Aufl. 47 übersetzt: «Jetzt reicht sie dir die Hand mit reicher Gabe — und morgen schleppt sie dich zu Grabe». Diese Uebersetzung ist falsch, denn abgesehen davon, dass das zweite Glied des Satzes nicht ganz im Gegensatz zum ersten Gliede steht, was bei den übrigen Sätzen durchgehends der Fall ist, so kann doch das Verbum שלח »Jemanden wohin schicken« nicht mit dem Dativ konstruirt werden. Chro. II, 17, 7, wo eine derartige scheinbare Dativkonstruktion vorkommt, ist zu übersetzen: »Am dritten Jahre seiner Regierung sandte er seinen Fürsten . . . . (ein Edict zu), dass sie in den Städten u. s. w.«

Es ist daher ausser Zweifel, dass שאיל hier nicht das Subst. »Gruft«, sondern der Infinitiv von שאל »verlangen«, »fordern« ist, zumal auch der Araber an der Parallelstelle sagt:

وبينما هي تبسط كفها بالعظيمة ان بسطتها بالمسألة . . . .

d. h. »Während sie ihre Hand ausstreckt mit einem Geschenk, da streckt sie sie aus mit Zurückforderung . . . .«

Man muss also übersetzen: heute noch streckt sie ihre Hand aus, um ihm zu geben, und morgen, um von ihm zu verlangen.

### III. Pforte.

Er habe seine Familie nicht verlassen, im Gegenteil, er wäre ihr stets in Liebe zugethan gewesen; aber er hätte im Laufe der Zeit eingesehen, dass diejenigen, die er für Brüder, Verwandte und Freunde hielt, ihm feindlich gesinnt wären. Auf Grund dieser Wahrnehmung habe er sich nunmehr von



denselben zurückgezogen und Leuten angeschlossen, unter denen weder Neid noch Hass herrsche.

Auch der König, wenn er genauere Umschau selbst unter den vertrautesten Räthen seiner Krone halten würde, fände, dass diese nur auf ihren eigenen Vorteil bedacht seien, dem König aber feindlich gegenüberstünden.

Zornerfüllt über diese Verdächtigung, verweist der König dem Minister das Reich.

Auch in dieser Pforte, die beim Griechen (Boiss. p. 16) bloß in den zwei Punkten, dass der Minister erzählt, er habe sich Leuten angeschlossen, unter denen weder Zank noch Neid herrsche, und dass ihm der König das Land verweist, vertreten ist, stimmt der hebr. und arab. Text vollständig überein.

Der Anfang dieser Pforte lautet:

»Und was dein Wort, mein Herr und König betrifft, dass ich zugrunde richtete meine Hausleute und sie verlassen habe, so wisse, dass ich sie weder zugrunde gerichtet noch verlassen, weder verschmäht noch verachtet habe, vielmehr habe ich sie mir in Liebe genähert«.

»Auszug«. »Und was deine Worte, o König, anbetrifft, dass ich meine Hausgenossen zugrunde gerichtet und sie verlassen habe, wahrlich ich habe sie weder zugrunde gerichtet noch verlassen, vielmehr habe ich mich ihnen verbunden und zugesellt.«

Es ist interessant zu sehen, wie Ibn Ch., trotz der Schwerfälligkeit des Musivstiles, das Arabische an manchen Stellen treu übersetzt hat. Die oben in deutscher Uebersetzung gegebene Stelle diene als Beispiel:

فأما قولك أيها الملك في اضاعتي لاهلي وتركي لهم فإني لم  
 أولم دברך אדוני המלך כי אברתי אנשי ביתי וכי הנחתום וע כי לא  
 أضيعهم ولم اتركهم بل وصلتهم وانقطعت اليهم.  
 בלייתים ולא הרחקתים אבל כל ימי באהבה הקרבתים.

In der nun folgenden Begründung, warum er Anfangs seinen Angehörigen in Liebe zugethan gewesen, ist eine kleine Abweichung zwischen Ibn Ch. und dem Araber zu verzeichnen. Ersterer lässt nämlich den Minister sagen, dass er Anfangs völlig geblendet war und absolut keinen



Unterschied zwischen den Personen erkennen konnte, nach und nach schwand die Blindheit seiner Augen, jedoch erschien ihm alles ganz verschwommen, erst mit der Zeit wurde sein Auge gesund, und da gewahrte er, dass diejenigen, die er für Freunde hielt, Feinde wären. Im »Auszuge« fehlt die Angabe von der völligen Blindheit, und wird nur der letzteren zwei Momente Erwähnung gethan.

Der Gang der Erzählung erfordert allerdings einen stufenweisen Uebergang der einzelnen Punkte, jedoch ist es hier schwer zu sagen, wer das Richtigere hat und wie die Lesart im Kitâb gelautet haben mag.

Wenn eben die Treue Ibn Chisdai's gezeigt wurde, so dürfte es vielleicht willkommen sein, auch ein Beispiel vom Gegentheil zu sehen. Die einfache, wahrscheinlich auch im Kitâb in dieser Form vorkommende Stelle des Araber's: »Nachdem mir aber ein offenes Auge geworden, da schaute ich, und siehe, diejenigen, die ich für Hausleute, Freunde und Brüder hielt, waren wilde Tiere, die kein anderes Sinnen hatten, als mich aufzufressen oder an mir zu fressen«, lautet bei Ibn Chisdai: »Und als der Allmächtige wollte, dass ihre (der Augen) Genesung vollständig wurde, und ich das kranke Auge für ein gesundes vertauschte, der Schleier von meinem Antlitze entfernt wurde, meine Ohren sich erschlossen und meine Augen sich öffneten, da erkannte, merkte und unterschied ich das Bittere vom Süssen, den Freund vom Feind, den Nahen vom Fernen, den Verkäufer vom Käufer. Und siehe, diejenigen, von denen ich glaubte, es seien Brüder, die auf meine Stimme hören, Hausleute wären sie mir, kehrten zu mir zurück als Otter, Skorpion und Schlange, als Basilisken, für die es keine Beschwörung gibt, sie haben kein anderes Sinnen und Trachten, als mir Böses zu thun mit frevelnder Hand und ruchlosem Herzen.«

So geschmacklos nun diese Stelle in der Uebersetzung ist, so kunstvoll ist sie im Urtexte, und wenn es die Wissenschaft nicht erheischte, so wäre es eine Versündigung an dem Autor, ihn seines phantasiereichen, buntschillernden, orientalischen Prachtgewandes zu entkleiden und im Grobkittel des Abendlandes erscheinen zu lassen.

»Ihre Unterscheidung«, heisst es nun in beiden Versionen



weiter, »besteht nach Massgabe ihrer Vorzüglichkeit in der Stärke«. Zu beachten ist die treffende Wiedergabe des arabischen *לפי שיעור עליו قدر תפאזליהם* durch den Kunstausdruck *לפי שיעור*. »Manche von ihnen sind wie der gewaltthätige Löwe, manche wie der im Verborgenen auflauernde Bär (der Araber hat, wie der raubsüchtige Wolf), manche wie der Hund, der bald bellt, bald mit dem Schwanz wedelt, manche wie der hinterlistige und verschmitzte Fuchs. Die Absicht ist dieselbe, die Wege verschieden.«

Nachdem der Minister dies nochmals in einem Gedichte wiederholt, übergeht er zur zweiten Hälfte seiner Anklage. Diese besteht darin, wie beide Versionen ebenfalls übereinstimmend berichten, dass auch der König keinen wahren und aufrichtigen Freund besitze, die ihn umgebenden Rätthe und Grossen seien lauter Heuchler und Schmeichler, wovon, wie es bei Ibn Ch. ausführlicher heisst, der König sich überzeugen könnte, wenn er das königliche Honorar, das sie beziehen, reduzieren wollte.

»Aber ich«, fährt der Minister fort, »habe jetzt, Gott sei Dank, aufrichtige Freunde, ein Volk, welches die Treue bewahrt, ich habe mich ihnen angeschlossen, sie lieben mich, und nicht wird ihre Liebe aufhören, sie ehren mich und ich ehre sie, sie dienen mir und ich diene ihnen um einen Lohn, der nie aufhören wird, um eine Vergeltung, die ewiglich bleibt, und nicht wird weichen die Liebe, die Freundschaft nimmt immer zu, sie wünschen mir das Gute, was ich ihnen wünsche. Ich fürchte nicht, dass sie sich über mich stärken, und sie fürchten nicht, dass ich mich über sie stärken werde. Unter uns ist weder Hass, noch Hochmuth, Neid und Betrug. Wir brauchen keine Paläste und Burgen, keine Thürme und feste Städte, offen sind unsere Schätze,

»Auszug« »Was mich gegenwärtig betrifft, so habe ich Hausleute, Brüder und Freunde, die mich lieben und die ich liebe, wegen etwas, was nicht zugrunde gehen wird, und die Liebe wird nie aus unserer Mitte schwinden. Sie dienen mir und ich diene ihnen um einen Lohn, der nie vergeht, und nicht wird dieser Dienst zu sein aufhören. Wir alle suchen das, was möglich ist, gemeinschaftlich besitzen zu können. Und nicht ist es verwehrt, dass jeder von uns in irgend einem Stande sich etwas aneigne, was nicht auch dem Anderen gehört. Und was den Weg anlangt, auf dem er in Besitz nimmt, so ist unter uns weder gegenseitiges Begehren noch Neid. Diese sind die Leute der Religion, an die ich mich ange-



frei unsere Kostbarkeiten. Unter uns ist kein Falsch, keine Treulosigkeit, keine Angeberei, kein Diebstahl, keine Verlogenheit, sie sind meine Brüder und Freunde, denen ich mich verkauft und zugesellt habe, hingegen jene, die ich für Freunde hielt, sind meine Feinde, die mir nach dem Leben trachten. Von diesen habe ich mich nunmehr getrennt, da ich sie durch und durch erkannt habe.«

schlossen und deren Wohlfahrt ich mir selbst wünsche<sup>1)</sup>, hingegen aber, die ich verstossen und von denen ich mich getrennt habe, jene sind Leute der wesenlosen Welt.«

1) Vor *ميتهم* ist das Objekt *السلامة* nochmals hinzuzudenken.

Es ist auffallend, dass Ibn Ch., der ja sonst mit Worten nicht allzu sehr kargt, hier manche Sätze ganz kurz, manche aber gar nicht hat. So z. B. in dem Satze »sie lieben mich«, fehlt der Ausdruck »und ich liebe sie«. Dann aber ist auch der Grund dieser Liebe, was ja der Kern dieser ganzen Relation ist, nicht angegeben. Im »Auszuge« dagegen heisst es ganz richtig: »wegen etwas, was nicht zugrunde gehen wird«, nämlich die Religion. Ferner ist die Angabe, wer eigentlich diese vielerwähnten Freunde sind, bei Ibn. Ch. ganz ausgefallen.

Nach diesem Hymnus lässt Ibn. Ch. in geschickter Wendung den Minister nochmals gegen die »fluchbeladene und betrügerische« Welt losziehen:

»Und was anbetrifft die Erde, die fluchbeladene, von der ich dir erzählt habe, dass sie wesenlos und dass so ihr Weg<sup>1)</sup>, so ihr Werth, so ihre Werke und so ihre Handlungsweise seien, die habe ich von jeher betrachtet und genau durchforscht. Und als ich meine diesbezügliche Forschung vermehrte, da fand ich, dass sie an allen Seiten und Enden Verheerung und Verderben sei, und ich verachtete sie, denn ich erkannte sie. Und sofort, nachdem ich sie verachtet und ihren Pfad verworfen hatte, wurden meine blinden Augen geöffnet, meine tauben Ohren erschlossen sich, und ich sah, verstand und begriff das, was »ist« und ich erwählte es. Ich hing ihm an und liebte es, schloss mich ihm an, und ver-

1) Der Text scheint hier korrumpirt. Ich lese: *כי הי לא יש, וכי זה דרכה* u. s. w.



lasse es nicht, ich ergriff es, und lasse es nicht los. »Heil dem, dessen Antheil also, dessen beständige Nahrung es ist«.

Ob nun dieses Stück im Kitâb gestanden, oder blos der Kunstfertigkeit Ibn Chisdai's zuzuschreiben ist, kann ich nicht entscheiden. Für ersteres spricht das einleitende Wort וְאִלֵּם, welches bei Ibn Ch. stets das arabische *وَأَلَمَ*, wiedergibt, für letzteres hingegen der Umstand, dass im »Auszuge« von dem Ganzen gar keine Spur zu finden ist.

Nun folgt der Schluss dieser Pforte, welcher in beiden Versionen also lautet:

»Und wenn du willst, mein Herr und König, dass ich noch mehr erwecke deine Sinne, und vor deinen Ohren erzähle, was ich noch weiss von ihnen, und dir sagen von ihrer Unlauterkeit, so merke auf und richte deine Gedanken, schärfe deine Nieren, »denn es betrifft dein Leben und die Länge deiner Jahre«. Du wirst hören, was du nie gehört hast: aufrichtige Rathschläge, ebene Zurechtweisung, lautere Worte«.

Und der König antwortete mit heftigem Zorn über »das Gesicht, das er gesehen«: »Du lügst Treuloser, Verderber des eigenen Lebens in seinem Zorn! Denn nichts hat dich verleitet zu dieser Lüge und Falschheit, zu diesen verrätherischen Thaten, nur deine Dummheit, die Bedrängniss deiner Zeiten, die Wuth über deine Verhältnisse. Und nun mache dich auf, fahre nicht fort mich zu sehen und verweile nicht in meinem Reiche!«

»Du kennst ja bereits ihr Gespräch und Handeln, wenn du aber wünschest, dass ich dir über das Wesen noch mehr berichte, so bereite dich vor, es zu hören.«

»Es sprach der König zu dem Weisen: »Du warst nichts und du besitzt nur das rasche Unglück, eitle Hoffnungen, und den hereinbrechenden Verlust [deines Vermögens].

So entferne dich mit deinem Reiche, denn du bist verderbt!«

Ibn Chisdai fügt noch den Satz hinzu:

וַיִּקַּם הַדֵּוּשִׁי לְבְרוּחַ מִפְּנֵי כַעֲוַף פֹּרֶת. וְעוֹדְנוּ בֹרֶת.

»Und es machte sich der Derwisch auf, um vor ihm zu fliehen, wie ein Vogel, der da fliegt, — und er flieht noch immer.



### III. Pforte.

Nach Verlauf eines Jahres wird dem König ein Prinz geboren. Die Freude ob dieses glücklichen Ereignisses ist sehr gross, denn der König hatte bereits an einem Thronerben verzweifelt.

Sämmtliche Astrologen werden aufgefordert dem Neugeborenen das Horoskop zu stellen. Dieses fällt nach Uebereinstimmung äusserst günstig aus: der Prinz werde infolge seiner Weisheit eine Stellung in der Welt einnehmen, wie kein Fürst der Erde sie je inne hatte. Die Freude des Königs ist grenzenlos. Da erhebt sich ein alter ehrwürdiger Mann und ruft: Nicht sehe ich, o König, die einstige Grösse des Prinzen in der Welt begründet, sondern in der Religion, er wird ein Imân der Gläubigen sein.

Die Freude schlägt um, Trauer und Angst bemächtigt sich des Königs. Er lässt eine prachtvolle Stadt auf einer der Inseln für den Prinzen erbauen, erwählt treue und bewährte Diener zu seiner Bedienung, und verbietet ihnen strenge, je ein Wort von der Religion oder dem Tode in Gegenwart des Prinzen über ihre Lippen kommen zu lassen.

---

Mit dieser Pforte, zu der die vorangehenden eine Art Overture, oder besser Prolog bilden, beginnt nun die Haupt-handlung. Der eigentliche Held des Romanes, Buddha, dessen wir im Vorwort Erwähnung gethan, betritt die Bühne, die er bis zum Schluss des Stückes behauptet.

Der Bericht von der Geburt des Prinzen und dessen Verschickung in eine ferne Stadt wird von allen drei Versionen, der hebr., arab. und griechischen, übereinstimmend gebracht. Beim Griechen fehlt jedoch der Satz: »denn der König hatte bereits an einem Thronerben verzweifelt«.

Ibn Ch. lässt noch den König, was sicherlich auch im Kitâb der Fall gewesen war, den Götzen Opfer darbringen, in der Meinung, diese wären es, die ihn mit einem männlichen Erben beschenkt hätten. Ganz so beim Griechen (Boiss. 18), nur fügt er noch hinzu: »der König liess überall verkünden, dass das Volk sich zu der Geburtsfeier versammeln



solle. Da könnte man sehen wie aus Furcht vor dem Könige Alle zusammenströmten u. s. w.«

Auch veranstaltet er eine grosse Mahlzeit für »alle schlechten und nichtswürdigen Leute«; beim Griechen »für das ganze Volk und beschenkt Alle mit reichen Gaben«.

Abweichend von der arab. und griech. Version ist ein Monolog des Königs, den dieser, nachdem er die Ansicht des Alten über des Prinzen künftige Stellung vernommen, bei Chisdai führt, zu verzeichnen:

»Wehe, bitter ist mir, bitter, denn der Schrecken, vor dem ich mich geängstigt, er kam, und was ich befürchtet, traf schnell ein. Wehe, wie lange habe ich darüber nachgedacht, um bewahrt zu bleiben vor dieser Religion und dem harten Derwischthume, und nun fiel ich in die verderbliche Schlinge!

Wohin soll ich tragen meine Sorge, die grosse und schwere, wohin fliehen?

Er stimmte die Saiten seiner Zunge, und rief in seinem Kummer«: (jetzt folgt ein Gedicht).

---

### V. Pforte.

Ein Vesir, der mit dem König auf die Jagd geht, begegnet einem Manne, in welchem er einen Asketen erkennt. Er lässt sich mit ihm in ein Gespräch ein, findet Wohlgefallen an ihm, und nimmt ihn mit in seinen Palast.

Dem Vesir wird von seinen Neidern eine Falle beim König gelegt, er fällt hinein, der Asket befreit ihn aus derselben.

Ein Edict des Königs verweist bei Todesstrafe sämtlichen Asketen das Reich. Der König trifft auf einer seiner Jagden zwei dieses Ordens. Auf die Frage, warum sie so lange im Lande blieben, gaben sie an, sie seien krank und hätten weder Proviant noch Reittiere. Auf die Bemerkung, wer aus Furcht vor dem Tode flieht, der wartet nicht bis er sich Proviant oder Reittiere verschafft, erhält er die Antwort: Wir fliehen nicht aus Furcht vor dem Tode, sondern aus Abscheu gegen dich und deine ruchlosen und verwerf-



lichen Handlungen. Ergrimmt über diese Verwegenheit, befiehlt der König dieselben, wie auch alle Asketen, die im Lande geblieben, zu verbrennen.

Was den Anfang dieser Pforte betrifft: »Um diese Zeit vermehrte der König zu hassen jeden Asket, jeden Gläubigen und Sprachgeläufigen, denn es überfiel ihn die Angst wegen seines Sohnes, er könnte ihnen nachahmen, in ihren Pfaden wandeln und ihren Glauben annehmen«, so fehlt er im „Auszuge“, es kann aber darüber kein Zweifel sein, dass auch im Kitâb Aehnliches gestanden hat, da ja erstens diese Pforte hauptsächlich erzählen will, dass infolge der Geburt des Prinzen die Verfolgung und Unterdrückung der Asketen verschärft wurde, dann aber beginnt auch der Grieche (Boiss. p. 21) diesen Abschnitt mit den Worten: *Ἐν δὲ τῷ μεταξύ συνέβη καὶ τι τοιοῦτον, ἐφ' ᾧ ἐπὶ πλεόν χαλεπαίνων ἦν ὁ βασιλεὺς καὶ κατὰ τῶν μοναζόντων ὀργιζόμενος.* Freilich lässt er diesen erneuten Zornausbruch nicht aus Sorge für den Prinzen, sondern, wie es weiter erzählt wird, weil sich ein Minister, der beim König in grossen Ehren stand, dem Glauben zuwandte, entstehen, allein das ändert an der Sache nichts, da diese Grundangabe augenscheinlich eine willkürliche Aenderung des Griechen ist, weil es erstens in seinem Interesse liegt, den König nicht aus irgend einer entschuldbaren Ursache, sondern aus purem Hass gegen die Religion die Gläubigen verfolgen zu lassen, dann aber gehört dieselbe gar nicht hieher, sondern S. 26, wo sie in der That nochmals angeführt ist. Siehe auch weiter bei Ibn Chisdai, S. 71 f.

Der Bericht über die Bevorzugung des Vesirs und dessen Beneidung von Seiten der übrigen Hofleute ist in beiden Versionen, der hebr. und arab. gleichlautend. Dagegen ist in der darauffolgenden Stelle eine ganz kleine Abweichung:

»Eines Tages gieng der König auf die Jagd und nahm seinen Vesir mit. Als sie neben einander ritten, da erblickte der Vesir einen Mann.«

»Dieser (der Vesir) gieng einst auf die Jagd und fand einen Kranken.«

Da auch beim Griechen a. a. O. der Vesir mit dem König auf die Jagd geht, so können wir mit Sicherheit



folgern, dass auch im Kitâb die Lesart wie die bei Ibn Ch., gelautet hat.

So unbedeutend diese Abweichung ist, so bedeutend ist nun die folgende:

»Der Vesir fragte ihn: Wer bist du, du niedergebeugter Mann, und warum weilest du hier, und welchem Volke gehörst du an?« Es erwiderte der Mann: Ich bin, den die Zeit bedrängt und meinen Kummer erweitert hat. Ich bin satt an Hunger, und hungrig an Sättigkeit« und weiter:

»Auf die Frage des Vesirs gab er zur Antwort, ein wildes Tier habe ihn überfallen.«

»Mein Leben ist viel kürzer als dieses Tintenfass, mein Körper viel magerer als dieses Lineal, mein Herz viel dunkler als die Gewässer des Nil, mein Anteil viel geringer, als der Spalt dieser Feder, meine Hände viel schwächer als das Rohr, meine Speise viel bitterer als Koloquinte, mein Trank viel trüber als Tinte, die Härte meines Brodes viel grösser als die des Gaumens.«

Zum besseren Verständniss sei hier die eigentliche Abweichung der Texte nochmals hervorgehoben:

»Ich bin, den die Zeit bedrängt und meinen Kummer erweitert hat.« So Ibn Chisdai.

»Ein wildes Tier hat mich überfallen.« So der »Auszug«.

Es ist nun zweifellos, dass die Lesart im Kitâb so gelautet hat, wie die im »Auszuge«, da sie auch vom Griechen a. a. O. so mitgeteilt wird, und zwar, was zu beachten ist, in der Erzählform: *εὐρίσκει (der Minister) ἄνθρωπον ἐν λόχῳ τινὶ κατὰ γῆς ἐρῶιμμένον, καὶ δεινῶς τὸν πόδα ὑπὸ θηρίου συντετριμμένον.*

Nun aber ist die Frage: zu welchem Zwecke und wozu berichtet uns der Verfasser des Kitâb, dass den Asketen ein wildes Tier überfallen hat? Ist es denn so wichtig zu wissen? Gehört es etwa zum wesentlichen Gehalte der Erzählung? Allerdings; denn unter dem »wildem Tiere« ist nichts anderes als der König gemeint, der die Asketen mit tyrannischer Härte verfolgte, den aber der Asket mit Namen zu nennen entweder nicht wagte, oder ihn durch diese Bezeichnung charakterisiren wollte.



Diese Metapher ist aber weder vom Araber noch vom Griechen verstanden worden, weshalb der Araber hier die indirekte Rede *فاخبره ان وحشًا اصابه* hat, was bei ihm sonst nie der Fall ist, und beide, da sie einen Zusammenhang der Sätze nicht finden konnten, die weitere Ausführung dieses Punktes einfach weggelassen haben. Dagegen ist das Bild von Ibn Ch. sehr richtig aufgefasst worden, und der Commentar, den er dazu giebt: Ich bin, den die Zeit bedrängt hat“, hätte nicht gelungener ausfallen können.

Zu beachten ist auch noch das arabische *فوجد زمناً* »Atteint d'une maladie chronique«, welcher Ausdruck nicht ohne Grund gewählt sein dürfte. Dieser Ausdruck, den Ibn Ch. offenbar im Auge hatte, legt nahe, dass die Antwort mit dem wilden Tiere mehr bildlich gemeint war.

Im weiteren Verlauf des Gespräches bietet der Asket dem Vesir seine Dienste an, indem er sagt: »Ich kann Worte verbinden, und gefährliche Reden gut machen«. Ganz so beim Griechen Seite 22, nur mit der Abweichung, dass der Asket, noch bevor sich der Minister mit ihm in ein Gespräch einlässt, denselben bittet, er solle ihn mit sich nach Hause nehmen. Im »Auszug« dagegen wird nur allgemein gesagt: »Er sprach zum Vesir: Nimm mich zu dir, da wirst du an mir Nutzen finden«; es scheint also, dass hier der »Auszug« stark gekürzt hat.

Unterdess steigert sich mit jedem Tag der Hass der Neider, und sie beschliessen den Vesir zu stürzen. Zu diesem Zwecke senden sie aus ihrer Mitte drei Männer von »hartem Herzen, frecher Stirn und gewandter Zunge«. Im »Auszuge« und beim Griechen a. a. O. wird auch hier nur allgemein erzählt: »Seine Neider verleumdeten ihn beim König, dass er nach der Regierung strebe«, was aber keineswegs mit dem bei Ibn Ch. Gesagten im Widerspruch steht. Man kann also mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass auch im Kitâb drei Männer genannt waren, die einander in der Verleumdung des Vesirs, ganz so wie bei Ibn Ch., ergänzten und bestärkten:

»Der erste begann und sprach: Wisse mein Herr und König, dass so wie der Gedanke ein Spiegel des Herzens



ist, der, je mehr er betrachtet wird, die verborgensten Geheimnisse (des Herzens) entdeckt, ebenso treue Diener ein heller Spiegel für ihre Herrn sind. Denn die Könige sitzen in ihren Regierungspalästen, sie stehen nicht bei dem Gespräche der Menschen und ihren Geheimnissen, sie wissen nicht, sehen nicht und hören nicht, darum ist ein treuer Diener verpflichtet, seinen Herrn in Kenntniss zu setzen, von dem, was er weiss, gesehen und gehört hat, sei es gutes oder schlimmes. Wir haben nun vernommen, dass dieser dein Vesir sich gegen dich empören, und dich des Thrones und der königlichen Würde berauben will. Er hat auch bereits vieles Volk, viele von seinen Freunden und Genossen durch Schmeicheleien an sich gelockt, dass sie ihn in seinem Vorhaben unterstützen sollen. Das ist nun die Dankbarkeit dafür, dass du ihn so gross gemacht und vom Staube emporgehoben hast«.

Nachdem auch die anderen diese Anklage bestätigen, sagen sie:

»Und wenn du unser Herr und König dich von der Richtigkeit unserer Worte überzeugen willst, so lass ihn holen, vertraue ihm als grosses Geheimnis an, dass du der Welt und deiner Regierung entsagen und dich den Asketen und ihrem Glauben anschliessen willst, da wirst du sehen seine Freude, und wie er dich in deinem Vorhaben bestärken wird.«

»Erprobe dies dadurch, indem du vor ihm erwähnst, dass du das Asketentum wünschest und das Königtum verachtest, da wirst du sehen, wie er dich zu diesem aneifern wird«.

Die Verleumder thaten dies, so wird in allen drei Versionen berichtet, weil sie die Ansicht des Vesirs über das Asketentum und die Verachtung der Welt kannten.

Der König lässt nun den Vesir rufen und teilt ihm sein Vorhaben mit, zu welchem dieser in beredten Worten seine Zustimmung gibt. Beim Griechen (23 unten) unter häufigen Thränen. Da entfärbt sich das Gesicht des Königs vor Zorn; der Vesir geht gebeugten und gebrochenen Muthes fort, denn er weiss nicht die Ursache des königlichen Zornausbruches, (beim Griechen 25 hingegen erkennt er, dass der König ihn auf listige Weise ausgeforscht hatte) und wodurch er diesen besänftigen könnte.



In seiner Niedergeschlagenheit, erzählt Ibn Ch., wie auch der Grieche a. a. O. ausführlich, erinnert er sich des Asketen, der ihm einst gesagt hatte, dass er »Worte verbinden und gefährliche Reden gut machen« könnte. Diesen ruft er zu sich, (im »Auszug« mehr allgemein *اجتمع* »traf oder kam mit ihm zusammen«) erzählt ihm das Vorgefallene, worauf jener erwidert:

<sup>1)</sup>»Vielleicht meint der König, dass du nach dem Throne strebst? Sei daher unbesorgt und thue, was ich dir rathen werde: Wenn du morgen aufstehst, so lege ab deinen Mantel und deinen Schmuck, scheere dein Haupthaar und ziehe an die Kleider der Asketen, und gehe einher wie ein armer niedergeschlagener Mann, bis du kommst zum königlichen Thore. Ich weiss, dass er dich beschuldigen und gleich einer Zielscheibe für den Pfeil seiner Zunge machen wird. Und wenn er dich fragt, was ist das, was du thust, so sprich: Mein Herr und König, das ist es, wozu du mich veranlasst hast, denn ich weiss in Wahrheit, dass nicht dies ist der Weg und nicht dies die Strasse, vielmehr ist mir lieber der Tod und in Schmerzen zu liegen, als solches Leben, aber mir wäre keine Freude angenehm, wenn ich mich geweigert hätte zu gehen nach deinem Rath, zu folgen deinem Verlangen, mich dir anzuschliessen in allen deinen Wünschen, denn das Gesetz der Treue und aufrichtigen Liebe verlangt es, dass wenn Jemand seinem Freunde alle seine Geheimnisse anvertraut, dieser verpflichtet ist, ihm zu

»Ich glaube, der König meint, du beabsichtigst, ihm in der Regierung zu folgen, daher wenn du morgen aufstehst, lege diesen deinen Schmuck ab und ziehe die Kleider der Asketen an, scheere dein Haupthaar und begib dich am hellen Tage zur Wohnung des Königs. Die Menschen werden sich darüber wundern und dem König von deinem Zustand Bericht erstatten. Er wird dich rufen lassen und dich über dein Vorhaben befragen, so sprich: Es ist, wozu du mich aufgefordert hast, wahrlich, wer seinem Genossen und seinem König in irgend einer Angelegenheit Rath erteilt, so ist er verpflichtet, sich selbst daran zu betheiligen. So brich denn auf mit uns, denn wahrlich, das, wozu du mich aufgefordert hast, ist das nützlichste und vortrefflichste, was wir thun können«.

folgen auf allen seinen Wegen, wenn es ihm noch so schwer ankömmt, und das Band der Liebe nicht zerreißen, sei es

1) Der Grieche lässt dies den Asketen nicht als eine Vermuthung, sondern als Gewissheit aussprechen: *γνωστόν ἔστω σοι, ἐνδοξότατε πονηρὰν ἔγειν πρὸς σὲ ὑπόληψιν τὸν βασιλέα, ὡς ὅτι κατασχεῖν αὐτοῦ τὴν βασιλείαν ζητεῖς, καὶ πειράζον σε εἶπεν ἄπερ εἶπεν* etc. Boiss p. 25.



[das, wozu der Freund ihn auffordert] gutes oder schlimmes. Geschweige denn Einer, der eine so hohe Stellung bei seinem Herrn einnimmt wie ich, dem du mehr Ehre erwiesen als deinem ganzen Volke, den du von jeher auf den Händen und auf den Fittichen der Gnade getragen. Wie sollte ich ertragen die Last deiner Abwesenheit, oder wie könnte ich zusehen, dass du für mich verloren giengest?« Siehe, ich schwöre bei der Innigkeit unserer Liebe und unseres Bundes, und so wahr unser Gott K'mos lebt, dass ich nicht ferner ohne dich fröhlich und freudig »hüpfend und springend« bleiben werde, sondern »wohin du gehst, will auch ich gehen, dein Volk sei mein Volk, dein Gott sei mein Gott«.

Die Abweichung der Texte in diesem Stücke ist, wie ersichtlich, der reinste Gegensatz; denn während Ibn Chisdai den Vesir, dessen frühere Aeusserung bezüglich des Asketentums widerrufen und sich demselben nur aus Anhänglichkeit und Liebe zum König anschliessen lässt, lässt ihn der Araber dieselbe bekräftigen und aus religiösem Drang seinem königlichen Herrn folgen.

Dies mag wohl den Grund darin haben, dass der Araber bloß die direkte, Ibn Ch. hingegen auch die indirekte Anklage, dass nämlich der Vesir dem Asketentum geneigt sei, entkräften wollte.

Da wir nun wissen, dass Ibn Ch. an manchen Stellen kritisch vorgegangen ist, so dürfte wohl die Lesart des Arabers die ursprünglichere sein, zumal auch der Grieche p. 26 sich hier mehr dem »Auszuge« nähert.

Der König nimmt den Vesir wieder in Gnaden auf, lässt die Verleumder hart bestrafen<sup>1)</sup> und sämtliche Asketen aus seinem Reiche vertreiben. Im »Auszuge« ist auch noch der Grund dieser Vertreibung angegeben: Die Achtung und Würde der Asketen, welche in den Herzen der Menschen [immer mehr Platz griff] erfüllte den König mit Zorn u. s. w.«

In der weiteren Erzählung, dass der König auf der Jagd zwei Asketen trifft, welche im Verlaufe des Gespräches ihm sagen, sie fliehen aus Ekel vor ihm (beim Griechen p. 28 aus Mitleid mit ihm, damit sie ihm nicht Ursache einer

---

1) im »Auszug« deest, ebenso beim Griechen.



schweren Verdammung werden), dieselben auf Ort und Stelle verbrennen lässt und den Befehl erteilt, allen im Lande vorhandenen Asketen dasselbe Schicksal zu bereiten, stimmen die Texte vollständig überein.

---

## VI. Pforte.

Der Prinz ist herangewachsen und fängt an über seine Lage nachzudenken. Er ahnt, dass seine Abgeschlossenheit nur auf Befehl des Königs habe erfolgen können. Durch List entlockt er einem seiner treuen Diener ein vollinhaltliches Geständniss. Er stellt nun seinem Vater, der ihn inzwischen besucht, vor, dass die Absicht, ihm durch die Fernhaltung von der Welt Freude zu bereiten, eine verfehlte sei. Der König erkennt den Ernst dieser Worte und lässt den Prinzen in prächtigem Aufzuge nach der Residenz bringen. Der Begleitung befiehlt er, jeden unangenehmen Anblick aus dem Wege fern zu halten. Unterwegs jedoch zerstreut sich das Gefolge, und der Prinz gewahrt zwei missgestaltete Individuen. Auf die Frage, ob es denn mehrere derartige unter den Menschen gebe, erhält er eine bejahende Antwort. Ganz niedergebeugt kömmt er in seinem Hause an. Nach einigen Tagen begegnet er einem alten Manne, dem der Rücken gebeugt, das Haar gebleicht, das Gesicht runzelig ist. Entsetzt ob dieses Anblickes kehrt der Prinz in seinen Palast zurück, er verachtet die Welt, er verachtet das Regententum. Dann kommt er mit seinem treuen Diener zusammen, und fragt ihn: Gibt es Leute, die einen anderen Glauben haben als wir? — Jawohl, die Asketen, aber dein Vater hat sie theils aus dem Lande gejagt, theils aber den Scheiterhaufen besteigen lassen.

---

Wie die vorangehenden Pforten, so beginnt auch diese in der hebr. und arab. Version, denen auch die griechische (p. 28 ff.) im Allgemeinen folgt, gleichlautend. Gelegentlich bringt Ibn Ch. auch noch eine Sage von Alexander dem Grossen, welche folgendermassen lautet: Einst sagte Alexander der Grosse zu einer Versammlung von weisen Männern,



die ihn sprechen wollten: Wählet Einen aus eurer Mitte, der mir euren Wunsch vortragen solle. Da erhob sich ein Knabe und schritt auf den König zu. Alexander jedoch wies diesen zurück, indem er sagte: Geh' mein Kind, setze dich auf deinen Platz, denn du bist noch zu jung, und lass einen älteren sprechen. Der Knabe erwiderte: Gott beglücke deine Wege, mein Herr und König! Wisse, dass der Mensch nach dem Verstande und nicht nach den Jahren zu beurteilen ist, — denn wenn dem nicht so wäre, wahrlich, dann sind unter dieser Versammlung Männer, die würdiger für den Thron wären als du. Vgl. Job. 32, 6; Honain ben Isak's Musre ha-Philosophim, 3. Abteilung, das. II, 5; Dukes, Blumenlese 60 und Annalen von Jost 1839 S. 68 (Meisel II. Aufl. 102).

Ebenso ist in der weiteren Erzählung, wie der Prinz allmählig inne wird, dass er absichtlich an der Berührung mit der Aussenwelt gehindert werde, wie er sich aber mit dem Gedanken tröstet, die Leute verstünden es besser, wie er erzogen werden sollte, dann aber einsieht, dass er sich in dieser Beziehung getäuscht habe, da er eine besondere Klugheit an seiner Umgebung nicht wahrnehmen kann,<sup>1)</sup> und wie er, ehe er seinem Vater darüber Vorstellungen macht, bestrebt ist, das ihn umgebende Geheimniss von einem seiner treuen Diener zu erfahren,<sup>2)</sup> eine vollständige Uebereinstimmung des Hebräers und Arabers zu verzeichnen.

Hingegen ist in der folgenden Stelle eine wesentliche Abweichung:

»Als der Vater ihn besuchte, da sprach er zu ihm: Mein Vater, siehe, du hast mich in dieses Gefängniss eingesperrt, mich am Ausgehen gehindert, zwischen mir und der Aussenwelt eine Scheidewand errichtet, damit ich nicht an dem menschlichen Mühen mich beteilige, sondern nur der Freude und den Genüssen leben sollte, nun aber ist deine Absicht eine verfehlt, denn das, wovon

»Auszug:« »Als nun die Besuchszeit seines Vaters herankam, da sagte er zu ihm: O mein Vater, du kennst ja die Ungereimtheit meines Zustandes und den Kummer meiner Seele in dieser Angelegenheit. Wahrlich als du in derselben Aehnlichkeit = [in dem-

1) Fehlt beim Griechischen.

2) Auch in diesem Punkte weicht der Grieche von den semitischen Versionen ab.



du glaubtest, es würde mir Freude bereiten, bereitet mir Kummer. Darum mein Vater plage und quäle mich nicht länger.«

selben Alter] warst, bist du nicht in diesem Zustande gewesen und nicht dabei geblieben, da war die Veränderung für dein Gesicht (Sehen) eine beständige.«

[statt <sup>س</sup>مُسْتَمِرًّا ist der Nomin. <sup>س</sup>مُسْتَمِرٌّ zu lesen.]

Wenn wir bisher Gelegenheit hatten das psychologische Gefühl und das tiefe Verständniss, welches Ibn Ch. bei der Behandlung der einzelnen Momente bekundete, hervorzuheben, so sind wir es bei dieser Stelle nicht in der Lage. Denn es ist psychologisch rein unmöglich, dass der Prinz, der das Geheimniss seiner Verschickung unter Eidleistung, wie Ibn Ch. ausdrücklich hinzufügt, von einem seiner treuesten Diener erfahren hatte, dasselbe dem König gegenüber so rundweg herausgesagt habe. Dies wäre ja ein indirekter Verrath, da hiedurch der Verdacht des Königs sofort auf die Diener, namentlich aber auf denjenigen, der den vertrautesten Umgang mit dem Prinzen pflegte, fallen musste, was ebensowenig mit der Klugheit wie mit dem Charakter des Prinzen zu vereinbaren wäre. Es ist demnach ausser Zweifel, dass die Lesart im »Auszuge« die richtigere ist, da auch der Grieche (p. 31) den Prinzen bloß fragen lässt: *Τίς ὁ τρόπος τῆς ἐμῆς ἐνθάδε καθείρξεως ὅτι ἐντὸς τειχέων καὶ πυλῶν συνέκλεισάς με, ἀπρόϊτον πάντη καὶ ἀθέατον πᾶσί με καταστήσας.*

Doch fragen wir uns, wie mag wohl die Lesart im Kitâb gelautet haben?

Ich glaube nun entschieden, dass dort beide angegeben, waren, und zwar: der Prinz stellt dem König vor, dass dieser, als er in seinem Alter gewesen war, nicht so monoton dahingelebt hat, vielmehr hat er fortwährend angenehmen Wechsel vor sich gehabt, wenn aber der König etwa glauben dürfte, dass er ihm durch diese Abgeschlossenheit Freude bereite, dann sei er im Irrtum.

Nun hat der Araber den ersten, Ibn Ch. den zweiten Teil dieser Angabe gewählt, und man muss gestehen, diesmal hat der Hebräer einen schlechten Griff gemacht.



Auf die Antwort des Königs, er habe ihn ja nur aus Liebe vor der Aussenwelt abgeschlossen, entgegnet der Prinz: Ich habe gehört, dass ein Mann von glatter Zunge einst zu Josef dem gerechten sagte: Wisse Prophet Gottes, dass ich dich mehr als jeden Freund und Verwandten liebe. Josef antwortete: Mich traf einst schweres Unglück nur infolge der Liebe, welche mir Menschen erwiesen: mein Vater liebte mich, da beneideten mich meine Brüder, warfen mich in eine Grube voll Skorpionen und Schlangen, dann verkauften sie mich als Sklaven nach Egypten; die Frau des Potiphar liebte mich, da wurde ich ins Gefängniss geworfen, woselbst ich lange Zeit bleiben musste. Darum will ich nicht, dass mich ein anderer ausser Gott liebe.«

Ich glaube kaum sagen zu müssen, dass dieses Gleichniss im Pehlevitext nicht enthalten war. Da der Ausdruck נביא האל auf eine mohammedanische Quelle hindeutet, so ist es wahrscheinlich, dass Ibn Ch. dies einem andern arab. Werke entnommen hat. Dagegen muss hier im Kitâb ein Passus dem beim Griechen (Boiss p. 31) ähnlich gestanden haben, dass nämlich der Prinz »auf diese Weise im Gegenteil in grossem Leid und Kummer lebe, so dass selbst das Essen ihn anwidere«.

Bevor nun der König die Freilassung des Prinzen anordnet, so nur bei Ibn Ch., hält er grossen Rath ab, wo sich sämtliche Teilnehmer dafür erklären, dass nach dem Vorgefallenen eine fernere Abgeschlossenheit des Prinzen angezeigt sei. Diese Freilassung erstreckt sich beim Griechen (Boiss. p. 32) nur darauf, dass der Prinz den Palast verlassen darf, so oft er will, bei Ibn Ch. hingegen kehrt er nach der Residenz zurück, woselbst er dauernden Aufenthalt nimmt. Im »Auszuge« scheint hier ein Satz ausgefallen zu sein. Ich glaube nun, dass die Lesart im Kitâb so gelautet hat, wie die beim Hebräer, da es ja nunmehr ganz zwecklos war, den Prinzen noch länger in der abgelegenen Stadt zu halten; im Gegenteil, musste doch der König, der in seinen Anordnungen sehr vorsichtig geschildert wird, darauf bedacht sein, dass der Prinz ausserhalb der Residenz fremden Einflüssen viel leichter zugänglich sein würde, als wenn er in der unmittelbaren Nähe des Vaters gewohnt hätte.



In der weiteren Erzählung bis zum Schluss der Pforte stimmt der hebr. und arab. Text, sogar in der Schilderung der beiden Kranken, auf die der Prinz stösst, überein. Der Grieche (Boiss. 32) gibt hingegen abweichend von den genannten Texten als Krankheit »Aussatz« (*λελωβημένος*) an. Ebenso hat er statt der Frage, ob es denn viele derartige unter den Menschen gebe: *Τίνες οὗτοι, καὶ ποταπὴ ἢ δυσχερὴς αὐτῶν θεά*. Nachdem ihm geantwortet wird, es seien infolge der verdorbenen Beschaffenheit ihres Grundstoffes von Krankheiten befallene Menschen, fragt er weiter: *Πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ταῦτα εἴθισται συμβαίνειν*. Die Antwort ist eine verneinende, dann folgt noch eine für uns gleichgiltige Frage.

Zu beachten ist noch, dass bei Ibn Ch. die Begleitung des Prinzen sich unterwegs zerstreut, im »Auszug« hingegen verlässt der Prinz das Gefolge. Allerdings steht dieser Satz beim Araber nicht ausdrücklich, er muss aber, wie aus den nachfolgenden Sätzen klar hervorgeht, so ergänzt werden. Der Grieche a. a. O. hat hier mehr allgemein: *κατὰ λήθην τῶν ὑπηρετῶν*.

Es dürfte vielleicht nicht unwillkommen sein, wenn ich darauf aufmerksam mache, dass diese Pforte die Quelle der bekannten Legende von Buddha, dem Königssohn von Kapilavastu ist, über welche man den hübschen Aufsatz Max Müller's »Ueber die Wanderung der Märchen« (Essays, Band III, Leipzig 1872, S. 303 ff.) vergleichen wolle.

---

## VII. Pforte.

Der Ruf des Prinzen von dessen immensem Geiste sowohl, als auch von den tiefgreifenden Neuerungen, die er auf religiösem Gebiete anstrebt, verbreitet sich im ganzen Lande und kommt auch einem Derwisch zu Ohren. Dieser spricht: Ich will doch hingehen und den Lebendigen von (zwischen) den Todten herausziehen.

In der Residenz angelangt, verkleidet er sich als Kaufmann und begibt sich vor das prinzliche Palais. Hier bemerkt er einen Vesir, durch dessen Vermittlung er sein Ziel zu erreichen hofft. Diesem vertraut er an, dass er mit im-



portirter Waare komme, deren Werth nur ein Mann wie der Prinz zu würdigen im Stande sei, und bittet, dies dem Prinzen melden zu wollen. Der Vesir ist sehr höflich, jedoch bemerkt er, dass es ungeziemend sei, den Prinzen von einer Sache in Kenntniss zu setzen, bevor er (der Vesir) dieselbe auf ihre Richtigkeit nicht geprüft habe. Der Derwisch entgegnet: Ich bin neben meinem Kaufmannsstande auch Arzt, und ich sehe, dass dein Auge zu schwach ist, um den hellen Glanz meiner Waare ertragen zu können. Hierauf verschafft ihm der Vesir die verlangte Audienz.

Wie in der vierten Pforte, die von der Geburt des Prinzen handelt, so stimmt auch in dieser, mit welcher der zweite Held dieses Romanes auf die Bildfläche der Bühne tritt, der Bericht in den beiden Rezensionen, denen sich auch der Grieche (Boiss. p. 35), wenn man von der christianisirten Färbung absieht, nähert, vollkommen überein; nur ist zu bemerken, dass im »Auszuge« sowohl der Asket als auch dessen Wohnort mit Namen angeführt werden: *بَلْوَهْر* und *سَرَنْدِيب*, beim Griechen: *Βαρλαάμ* und *Σεναρίτις*.

In einem Punkte ist Ibn. Ch. etwas ausführlicher, indem er den Derwisch zum Vesir sagen lässt: »Wenn du mich nun bei deinem Herrn melden und ihm alles erzählen wirst, was du gehört hast, so werde ich erkennen, dass du ihm treu bist und sein Wohl anstrebst, im widrigen Falle läufst du Gefahr, wenn nämlich der Prinz diese theuere und seltene Waare in den Händen Anderer sieht, und von dem Vorgefallenen Kunde erhält, bei ihm in Ungnade zu fallen«. Diese Stelle fehlt sowohl beim Araber als auch beim Griechen, was aber noch keineswegs sagen will, dass sie auch im Kitâb nicht angegeben war, da dieselbe in den Gang der Erzählung sehr gut passt, und somit dürfte sie schwerlich ein Zusatz Ibn Chisdai's sein.



VIII. Pforte.

Nach dem Empfange meint der Derwisch, der Prinz habe ihm mehr Ehre erwiesen als allen Grossen und Vornehmen im Reiche, und doch besitze er nicht einmal den geringsten Teil ihres äusseren Schmuckes. Auf die Erwiderung des Prinzen, er habe dies nur in Bezug auf die Erwartungen, die er sich von ihm verspräche, gethan, fährt der Derwisch fort: Du Erinnerst mich, o Prinz, an einen weisen König, der einst auf einem Ritt, umgeben von seinen Vesiren, zwei in Lumpen gekleidete Individuen erblickte, vom Pferde stieg, auf dieselben zueilte und sie umarmte und küsste. Den Vesiren missfiel diese Szene, und sie liessen dem König durch seinen Bruder hierüber Vorstellungen machen. Der König gab eine ausweichende Antwort, der Bruder entfernte sich, ohne zu wissen, ob der König ihm darüber böse sei oder nicht. Nach einigen Monaten befahl der König seinen Bruder zu enthaupten. Entsetzt lief dieser in den Palast, warf sich dem Könige zu Füssen und weinte und jammerte. »Steh' auf, einfältiger Mensch, rief der König ihm zu. Dir ist nun Angst ob des Anblicks meines Sendboten, obwohl du dich unschuldig weisst, wie sollte es mir nun nicht Angst gewesen sein beim Anblick der Boten des himmlischen Vaters, da ich mich so mancher Sünden und Vergehungen bewusst bin?«

Hierauf liess der König vier Kästchen holen, zwei goldene und zwei mit Pech übertünchte. Erstere waren mit allerlei stinkenden Gegenständen gefüllt, letztere hingegen mit wohlriechenden Gewürzen, Perlen und Edelsteinen.

Schätzt nun den Werth dieser Kästchen, wandte sich der König zu den ihn umstehenden Vesiren.

Wir haben, lautete die Antwort einstimmig, nie Prachtvolleres gesehen, als diese zwei goldenen Kästchen, aber auch nie Hässlicheres als diese zwei mit Pech übertünchten.

Der König befahl die goldenen Kästchen zu öffnen: aber siehe, ein die Sinne betäubender Gestank dringt aus ihrem Innern hervor. Sämmtliche Vesire griffen nach der Nase und wollten sich entfernen; aber der König sprach: Seht, diejenigen, welche sich von aussen schmücken und



zieren, von innen aber voller Trug und Lug, Hass und Neid sind, gleichen diesen goldenen Kästchen. Sodann öffnete man die zwei mit Pech übertünchten und siehe, Wohlgeruch und helles Licht entströmte aus denselben. Diese zwei, sagte der König, gleichen den zwei Männern, die Ihr wegen ihrer äusseren Gestalt verachtet habt, die aber im Innern voller Geist und Vernunft, voller Redlichkeit und Liebe sind.

Die Art und Weise, wie der Derwisch diese seine erste Parabel auf's Tapet bringt, ist in der hebr. und arab. Rezension gleich, hingegen sind in den einzelnen Ausführungen der Parabel selbst manche Abweichungen, die für das Kunstgefühl der beiden Bearbeiter sehr bezeichnend sind.<sup>1)</sup> So z. B. lässt Ibn Ch. den König dem weinenden (der Grieche p. 42 fügt noch hinzu *μετὰ γυναικὸς καὶ τέκνων*) ihn anflehenden und bittenden Bruder zurufen: »Tritt näher du Frevler und höre; du hast Angst ob des Herolds, der auf meinen Befehl gegen dich ruft, obwohl du dich unschuldig weisst, wie wolltest du mich also tadeln, dass ich mich zu Boden warf, als ich die Boten meines himmlischen Vaters sah, und ich bin mir doch meiner Vergehungen und Sünden bewusst!«

Im »Auszuge« hingegen heisst es: »Und es sprach zu

1) Die Stellen: *וַיְהִי כִּבְּוֹא הַמֶּלֶךְ אֶל בֵּיתוֹ, הָלְכוּ כֻלָּם אֶל אַחִיו אֲשֶׁר*  
*וַיְהִי קָרוֹב אֵלָיו וְשׁוֹמֵעַ לְעֵצָתוֹ* als der König nach Hause kam, giengen sie  
 (die Vesire) alle zu seinem Bruder, der ihm nahe stand und auf dessen Rath  
 er zu hören pflegte«. *وَكَانَ لِلْمَلِكِ إِخْتٌ جَاهِلٌ لَا يَعْرِفُ مَقْدَارَ أَهْلِ*  
*النَّسِكِ وَالْعِبَادَةِ، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ دُونَ إِخْتِهِ وَلَيْسَ لَهُ أَمْرٌ*  
 der König einen unwissenden Bruder, der nicht kannte die Grösse der Asketen  
 und ihrer Religion (so fasse ich *الْعِبَادَةِ* auf) [und ihnen deshalb gern offen  
 entgegengetreten wäre] nur stand er unter seinem Bruder und hatte nichts zu  
 befehlen«, können hier nicht in Betracht kommen, weil der Text beim Araber  
 unstreitig corrumpt ist. Beachte den zusammenhanglosen Uebergang der Sätze.

Gelegentlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass weder Ibn Ch. noch der Grieche von der Unwissenheit des »Bruders« in betreff der Religion etwas erwähnt, während doch diese Angabe, da sie zum wesentlichen Inhalte der Erzählung gehört, im Kitâb gestanden haben müsste. Wahrscheinlich haben sie die Genannten aus dem Grunde weggelassen, weil sich ja dies schon aus dem Umstande, dass der »Bruder« sich einer derartigen Mission unterzogen hat, ergibt.



ihm der König: Aus welchem Grunde ist deine Traurigkeit, o Thörichter? Er antwortete: Du tadelst mich wegen meiner Traurigkeit, und du verkündigst mir [doch] den Tod?« Er sprach: »du bist traurig wegen meines Herolds, der meinen Befehl ankündigt, und ich bin doch dein Bruder und du weisst ja, dass du kein Vergehen gegen mich begangen hast, welches den Tod nothwendig macht, und wie wolltest du mich tadeln wegen meiner Trauer über den Boten meines Herrn, als ich ihn gesehen habe und mich zu Boden warf aus Trauer über das, wodurch ich an den Tod erinnert wurde, von dem ich gerufen werde, seit ich geboren wurde?«

Bei Ibn Ch. fehlt nun die Frage und die Gegenfrage der hier handelnden Personen (ebenso beim Griechen, was aber hier nicht in Betracht kommen kann, da der Grieche in der weiteren Ausführung dieser Ansprache sehr stark vom Hebräer abweicht (siehe Boiss. p. 42), und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ja der König, ohne erst darnach fragen zu müssen, die Ursache der Trauer seines Bruders wohl kannte; das ist allerdings richtig, allein dadurch büsst die Darstellung an Lebhaftigkeit ungemein viel ein, da der König eben durch diese Frage die Gegenfrage des Bruders erzwingen wollte, damit die folgende Rede desto wuchtiger sich gestalte. Ibn Ch. hat nun wieder einmal, infolge seiner allzustrengen Kritik, gegen das Gesetz der Darstellung verstossen, während der Araber demselben vollkommen gerecht zu werden verstand.<sup>1)</sup>

Dagegen zeigt sich der Hebräer in der Behandlung der

---

1) Am Schlusse dieser Stelle scheint beim Araber der Satz: »und ich bin mir mancher Sünden bewusst«, ausgefallen zu sein, da er erstens als Gegensatz zu dem Vorhergehenden: »und du weisst ja, dass du kein Vergehen gegen mich begangen hast« nothwendig ist, dann aber wäre ja für einen so frommen Mann, wie der König ist, die blosser Erinnerung an den Tod noch kein genügender Grund, um traurig zu sein.

Umgekehrt scheint wieder bei Ibn Ch. an einer früheren Stelle der im »Auszug« enthaltene Satz: der König befahl dem Todtenverkünder, »dass er rufe an dem Thore des Palastes seines Bruders und dass man die Todtentrommel schlage am Thore seines Palastes. Es war dies ein Brauch bei ihnen in Bezug auf den, den sie tödten wollten«, ausgefallen zu sein, denn letzteres führt er an: *וזה מנהגם על מי שהי' חייב למלכ'*, aber was der eigentliche Brauch war, ist bei ihm nicht angegeben. Der Grieche p. 42 hat Trompete.



vier Kästchen seinem arabischen Collegen bei weitem überlegen, indem er diesem entgegengesetzt zuerst die goldenen, dann aber die mit Pech bestrichenen öffnen lässt, was auch beim Griechen p. 43 der Fall ist, wodurch die Hauptabsicht des Königs, dass der Mensch nicht nach dem Aeussern zu beurteilen sei, unstreitig an Wirkung und Kraft gewinnt. Vgl. zu dieser Pforte oben I, S. 33—35; Benfey I, 407 ff.; Landau, Quellen des Dekameron, II. Aufl. p. 52.

---

### IX. Pforte.

Der Derwisch entschuldigt sich, dass er, ein schlichter und einfacher Mann, es wagte, sich Eintritt zum Prinzen zu verschaffen; es geschah dies nicht aus Einfalt oder Mangel an nöthiger Vorsicht, vielmehr sei derjenige, der keine Vorsicht übt, unrettbar verloren, aber auch allzuängstliche Vorsicht sei zu meiden, damit es nicht ergehe, wie es einst einem Vogel ergangen.

Auf die Frage des Prinzen: wie war das? erzählt der Derwisch:

Ein Vogel, welcher am Meeresstrande wohnte und sich von Fischen ernährte, sah eines Tages, wie ein Fischer die Angel aus dem Wasser zog, an der ein grosser Fisch zappelte. Rasch durch die Lüfte fliegend, stürzte er sich auf die ihm so unerwartet zugekommene Beute los, die er mit grosser Gier verschlang. Doch was ist das? — Ihm juckt's in der Kehle! Er räuspert sich — aber vergebens, denn er hat den Fisch mitsammt der Angel verschlungen. Schon zieht der Fischer die Angel an sich, da im entscheidenden Momente reisst sich der Unvorsichtige von der Angel los und fliegt davon. Tage vergingen, der Hunger stellt sich wieder ein, aber der Vogel wagte nicht mehr einen Fisch zu fangen, denn er wähnte in jedem eine spitze Angel. War er nun nahe daran seine Unvorsichtigkeit mit dem Leben zu büssen, so hatte ihm seine nunmehr allzu peinliche Vorsicht den sicheren Tod gebracht; er starb des Hungertodes.



Diese Pforte, in welcher, wie man sieht, der Derwisch seinen Eintritt in das prinzliche Palais zu entschuldigen sucht, indem er angibt, dass, wenn er aus allzugrosser Aengstlichkeit es nicht gewagt hätte, um eine Audienz nachzusuchen, er sein Ziel, den Prinzen von der Wahrheit der Religion zu überzeugen, nicht hätte erreichen können, fehlt sowohl im »Auszuge« als auch beim Griechen.

Der Araber, da er nur einen Auszug geben wollte, hat, wie ich glaube, alles Nebensächliche, was nicht streng zur Haupthandlung gehört, weggelassen, während dem Griechen diese Erzählung nicht wichtig genug schien, derentwillen er die christlichen Lehren, mit denen er schon hier beginnt, kürzen sollte. Denn dass diese Pforte im Kitâb gestanden hat, scheint mir ausser allem Zweifel, da man erstens, bevor der Derwisch zu seiner eigentlichen Aufgabe übergeht, eine derartige Entschuldigung erwartete, dann aber sprechen auch manche Ausdrücke bei Ibn Chisdai dafür, so z. B.

אמר הנזיר אמרו כי und אמר בן המלך ואיך היה  
 قال الناسك ذكروا انّ قال ابن الملك وكيف ذلك d. i.

### X. Pforte.

Der Prinz verlangt, dass der Derwisch fortfahre, ihn zu belehren. Der Derwisch erwidert: Vor allem musst du daran glauben, dass es ein Urwesen gibt, welches in sechs Tagen Himmel und Erde erschuf, und welches deine guten Handlungen belohnen wird.

Wisse, dass der Säemann seinen Samen auf der Schulter trägt, und, nachdem er seine Hand damit gefüllt hat, ihn ausstreut. Ein Teil dieses Samens fällt manchmal auf den Rand der Wege, wo er teils von den Passanten zertreten, teils von den Winden davongetragen und teils von den Vögeln aufgepickt wird. Ein Teil davon fällt manchmal auf felsigen Boden, er wächst solange, bis seine Wurzeln den Stein erreichen, dann stirbt er ab. Ein Teil davon fällt manchmal zwischen Dornen und Disteln, er wächst und gedeiht, aber als er Früchte bringen sollte, wird er von den



Dornen erstickt. Ein ganz kleines Teilchen fällt jedoch auf reinen und fetten Boden, es wächst, gedeiht, reift heran und bringt auch Früchte.

So vernimm die Deutung dieses Gleichnisses: der Säemann, das ist der Weise, der gute Worte hat; der Samen, das ist die Weisheit; und das, was auf den Rand des Weges fällt und von den Winden und Vögeln davongetragen wird, ist, was davon in die Ohren dringt, nach ein, zwei Tagen aber wieder hinausgeht; und das, was auf felsigen Boden fällt, das aber, nachdem die Wurzeln den Stein erreicht haben, verdorrt, ist, was man für süß findet, sobald man ihm das Ohr geöffnet, mit der Zeit aber sich nicht mehr darnach umschaute; und das, was wächst und gedeiht, und nachdem es Früchte bringen sollte, von den Dornen erstickt wird, ist, was man in sich aufnimmt und bewahrt, was aber, als man es bethätigen sollte, von den Begierden ertötet wird; und das, was wächst, gedeiht und Früchte trägt, ist, was das Herz bewahrt und die Energie nach jeder Richtung hin durchdringen lässt, indem die Leidenschaften unterdrückt werden, und das Herz von allen weltlichen Begierden frei bleibt.

Der Prinz erwidert: Ich hoffe, dass das, was du in meinen Boden säest, gedeihen werde.

---

Der Eingang zu dieser Parabel, der mit dem Gleichnisse in gar keinem Zusammenhange steht, dürfte vielleicht ein eigener Zusatz Ibn Chisdai's sein. Jedoch ist zu beachten, dass auch im griech. Text S. 44 ff., unter der Lehre von der Menschwerdung Christi fast die ganze Genesis erzählt wird. Ueber die Vergleichung der Texte siehe schon oben S. 23 fg. Was die Parabel selbst betrifft, so ist sie, wie bekannt, neutestamentlichen Ursprungs: Math. 13, 4 fg., Mark. 4, 3 fg., Luk. 8, 4 fg.

---

### XI. Pforte.

Der Prinz fordert den Derwisch auf, er solle ihn über die Welt belehren, inwiefern sie denjenigen, der ihr am meisten zugethan ist, im kritischen Momente in Stich lässt. Der Derwisch erwidert: Ein Mann hatte einst drei Freunde.



Den ersten derselben liebte er über alles und bewachte ihn wie seinen eigenen Augapfel. Der zweite stand bei ihm zwar in Ehren, er bekümmerte sich um dessen Wohl, aber den Rang des ersteren nahm dieser nicht ein. Der dritte wurde fast ganz vernachlässigt; nur hie und da sah er sich nach ihm um, nahm Theil an dessen Gesellschaft, jedoch nur auf einen winzigen Augenblick.

Da kam die Zeit mit ihrem raschen Wechsel. Der Mann verlor durch unvorhergesehene Schicksalsschläge sein ganzes Vermögen und stand, da er eine beträchtliche Schuld beim Könige abzutragen hatte, rathlos da.

In seiner Noth gedachte er der Freunde, bei denen er um Hilfe suchen wollte. Er kam zum ersteren, von dem er sich am meisten Hoffnung versprach, und sagte: Treuer Genosse, erbarmungsvoller Freund! Du kennst ja die rastlose Mühe, die ich auf dich angewendet habe, und die unendliche Liebe, mit der ich dich umfasste, nun ist die Zeit gekommen, wo ich deine Vergeltung nöthig habe, dass du mir mit deinen unermesslichen Schätzen in meiner schlimmen Lage beistehst. Dieser erwiderte: Wisse, dass mir an deiner Freundschaft jetzt nicht mehr gelegen ist. Ich besitze ja der Genossen und Freunde genug. Diese nehmen meine Gesellschaft so sehr in Anspruch, dass ich an dich zu denken nunmehr absolut keine Zeit habe. Ich sehe es also nicht recht ein, warum ich dir meine Schätze öffnen sollte. Uebrigens womit könnte ich denn dir helfen? Hier nimm diese zwei Kleider, bedecke damit deine Blöße und geh deines Weges! Gebrochenen Herzens wandte sich der Mann an seinen zweiten Freund, den er also anredete: Guter Freund, du kennst ja die Liebe, die uns einst verband, und die Treue und Hingebung, mit der ich dir all mein Lebtag gedient habe, nun bedarf ich jetzt deiner Hilfe, denn das und das ist mir passirt beim König. Aber auch dieser erwiderte: Ich habe genug an meinem eigenen Leid zu tragen, belästige mich nicht mit deinen Angelegenheiten. Geh deines Weges, denn das Band, das uns einst verbunden, ist nunmehr zerrissen. Jedoch, wenn du willst, gehe ich mit dir und begleite dich bis an deinen Ort, dann aber kehre ich um zu dem, der mir lieber ist als du. Hierauf ging der Mann zu seinem dritten Freund und



sprach: Wisse, mein Herr, dass mir die Röthe ins Gesicht steigt, dich ansprechen zu müssen, allein die Noth treibt mich zu dir, vielleicht wird deine Gnade mich in Erbarmen aufnehmen und mir die nöthige Hilfe zutheil werden lassen. Dieser antwortete: Mein Bruder! Wie freue ich mich, dich zu sehen und dir mit all meiner Kraft und meinem Vermögen beistehen zu können. Ich bin dein Freund, der dir nicht untreu wurde; sei darüber nicht betrübt, dass du einst so wenig Umgang mit mir pfogest, denn das Wenige, was du bei mir hinterlassen hast, ist zu einem grossen Kapital angewachsen, mit welchem du, wie ich hoffe, deine Schuld beim Könige tilgen können wirst.

Als der Mann diese Worte hörte, erheiterte sich sein Gemüth, und Freude zog ein in sein Herz. Er sprach: Ich weiss nicht, welches von beiden ich mehr bereuen sollte: dass ich einen treuen und aufrichtigen Freund vernachlässigt habe, oder dass ich um den Besitz zweier lügenhafter und treulooser Freunde so emsig gestrebt habe.

Der erste Freund, mein Prinz, das ist der Reichtum des Menschen, von dem er keinen weiteren Nutzen haben kann, als die zwei Gewänder, in denen er begraben wird. Der zweite, das ist Weib und Kind, welche den Menschen bis zum Grabe begleiten, dann aber umkehren. Der dritte, das sind die guten Werke, welche der Mensch ausübt, und die ihn bis über das Grab hinaus begleiten und bewahren.

Der Prinz erwidert: Heil demjenigen, der deine Lehre hören und deren Sinn erfassen kann, denn du bist wahr und deine Gleichnisse sind wahr.

Die Parabel scheint Ibn Ch. ganz treu nach der Urquelle gegeben zu haben, denn sie stimmt fast wortwörtlich mit der im »Auszuge« überein. Der Satz beim Araber: »Es kamen nämlich zu ihm die Boten des Königs, um ihn wegzuführen«, ist bei Ibn Ch. in dem Ausdrücke **וַיִּתְחַיֵּב לַמֶּלֶךְ** »er schuldete dem König, wofür ihn dieser belangen liess« vertreten, ferner ist zu bemerken, dass der dritte Freund bei Ibn Ch. mit **אֲדוֹנָי** »mein Herr«, beim Araber hingegen mit **أَخِي** »mein Bruder« angesprochen wird, was wieder einmal von der Korrektheit des Hebräers zeigt, da die Anrede **أَخِي** an einen Freund,



mit dem man so wenig Umgang gehabt hat, wie es hier geschildert ist, unpassend ist. Der Grieche (Boiss. p. 114) hat gar keine Anrede. Ebenso weicht er in der Darstellung der Parabel selbst von den semitischen Texten in sehr wichtigen Punkten ab. So z. B. fasst er die zwei ersten Freunde in einer Schilderung zusammen, indem er sagt: *ὧν τοὺς μὲν δύο περιπαθῶς ἐτίμα, καὶ σφοδρῶς τῆς αὐτῶν ἀγάπης ἀντείχετο* etc., ferner hat er den Uebergang, dass der Mann verarmt wurde, nicht, sondern er lässt ihn einfach von »unbarmherzigen und grimmigen Soldaten ergreifen und zum König führen, damit er Rechenschaft ablegen solle über eine Schuld von 10,000 Talenten«. Endlich lässt er (p. 117) den Prinzen nach der Deutung des Gleichnisses fragen, während bei Ibn Ch. und dem Araber der Asket, ohne erst darnach gefragt zu werden, dasselbe erläutert.

Das Gleichniss kommt auch in den Sammelwerken פרקי רבנו אליעזר 34 und ילקוט zu Jes. 354 vor. Auch wird es in der Sonne angeführt. Cf. Geiger, Was hat Mohammed u. s. w. 93.

## XII. Pforte.

Der Prinz will wissen, was für Lebensweise der Derwisch führe, wie er sich ernähre, und was seiner Meinung nach überhaupt zur Nahrung des Menschen genüge.

Der Derwisch erwidert: Ich nehme nur so viel Speise zu mir, welche hinreicht, um mich beim Leben zu erhalten, so wie es einst ein König gethan hat, indem er eines seiner Kinder verzehrte.

Wie war das? ist des Prinzen Frage.

Derwisch: Ein König, welcher von seinen Feinden in einer blutigen Schlacht aufs Haupt geschlagen wurde, flüchtete sich mit seiner Familie an einen Sumpf, der am Ufer eines Stromes lag. Nach Verlauf zweier Tage starb eines seiner Kinder des Hungertodes. Der König sagte zu seiner Gemahlin: Ich glaube, damit wir nicht alle verhungern, dass wir eines unserer Kinder verspeisen sollen, um uns solange am Leben zu erhalten, bis uns Hilfe gebracht werde. Die Königin jammerte und weinte ob dieses gräulichen Ansinnens.



Sie meinte, man solle sich lieber dem Feinde auf Gnade und Ungnade ausliefern. Aber der König entgegnete: Weisst du denn nicht, dass das herbste und schlimmste die Rache des Feindes ist?

Ebenso, mein Prinz, genieße ich nur soviel, um mein Leben so lange fristen zu können, bis mich Gott aus dieser Welt befreien wird.

---

Diese Pforte, welche sich eng an die vorhergehende anschliesst, fehlt im »Auszuge« an der Parallelstelle und ist erst S. 50, wie es scheint, ganz willkürlich vom Araber eingeschoben worden. Denn nachdem der Derwisch in der elften Pforte gezeigt hat, dass das Streben nach Besitz, der ja einigermassen zur Erhaltung des Lebens nöthig ist, verwerflich sei, liegt die Frage sehr nahe, wie denn anders sich der Mensch ernähren solle, worauf der Derwisch in dieser Pforte antwortet, dass allerdings zum menschlichen Unterhalte Geld nöthig sei, aber nicht soviel, um fressen, sondern bloß um essen zu können.

Es dürfte wohl auch im Kitâb die Reihenfolge dieser zwei Pforten dieselbe wie bei Ibn Ch. gewesen sein, und wenn nicht, so hat der Hebräer immerhin Recht, dass er sie so geordnet hat.

Der Grieche hat diese Pforte gar nicht, jedoch muss sie in seiner Vorlage gestanden haben, denn Seite 150 fragt der Prinz ebenfalls nach der Lebensweise der Derwische, worauf Barlaam antwortet, sie ernähren sich von Kräutern. Offenbar hat der Grieche die Parabel von dem fliehenden König aus ästhetischen oder religiösen Gründen weggelassen und dafür Kräuter eingeschoben.

Vielleicht gehört die von Schmidt in der Vorrede zum Dsanglun, S. XXVIII fg. mitgetheilte Erzählung, die ich Benfey, a. a. O. § 166, p. 391 entnehme, hieher: »Ein König muss fliehen und versieht sich für die Dauer seiner Reise — auf welcher er voraussichtlich sieben Tage zubringen zu müssen glaubt — mit Proviant; allein wider Erwarten begleiten ihn auch seine Frau und sein Sohn auf der Flucht und zugleich verfehlt er den kürzeren Weg, für welchen er sich eingerichtet hatte, und geräth auf einen längeren von



zwölf Tagen. Zufolge dieser Misverhältnisse geht der Proviant schon nach wenig Tagen aus. In der Noth bittet nun der Sohn, ihm sein Fleisch stückweise vom Leibe zu schneiden; »stückweise«, denn sonst würde es, wie er wohlbedächtig hinzufügt, in der Sonnenhitze rasch verderben. Dies geschieht denn auch; zuletzt, da der Sohn vor Erschöpfung nicht weiter gehen kann, bittet er, alles übrige Fleisch ihm noch abzuschneiden; dieses theilen sie dann in drei Theile, von denen sie einen dem Sohne zurücklassen und zwei für sich mitnehmen«. Man kann zwar keineswegs die Verschiedenheit der beiden Märchen verkennen. Hier räth der Sohn selbst, ihm das Fleisch abzuschneiden, während bei Ibn Ch. der Vater auf den Gedanken kommt, den Sohn zu verspeisen. Allein ich zweifle sehr, dass diese stark genug ist, um uns zu erlauben, die Märchen voneinander zu trennen. Auch will ich nicht unerwähnt lassen, dass im »Auszuge«, a. a. O., nicht ein lebendiges, sondern das verstorbene Kind verspeist wird.

Im Nachstehenden theile ich eine bei Ibn Chisdai in dieser Pforte unter den Sentenzen vorkommende Stelle mit, von welcher Meisel, II. Aufl. p. 162, sagt: »Die hier im Texte folgende Anekdote musste der Aesthetik weichen«. Die betreffende Anekdote lautet: »Die Weisen sagen: Einst ging ein Mann in Begleitung eines Weisen an einem mit Menschendreck beschmutzten Ort vorüber. Der Mann, um den Gestank von sich fern zu halten, griff nach der Nase. Der Weise aber sagte: Lieber Mann, wisse, dass der Geruch dessen da angenehm war, bevor du dich mit ihm in Verbindung setztest, merke es dir, und stelle dein »Pfui« ein«.

---

### XIII. Pforte.

Der Prinz drückt sein Unbehagen darüber aus, fernerhin unter einem so gottlosen Volke, wie das seinige sei, leben zu müssen, und verlangt diesbezügliche Rathschläge vom Derwisch.

Dieser erwidert: Du Erinnerst mich, o Prinz, an eine Geschichte, die ich vor Jahren gehört habe.



Auf die Frage des Prinzen, was diese sei, fährt der Derwisch fort: In einer Stadt, die von thörichten Menschen bewohnt wurde, pflegte man die Regierung einem fremden, närrischen Mann, jedoch nur auf die Dauer eines Jahres, einzuräumen. Der Narrenkönig glaubte nun in seiner Einfalt, dass ihm die Herrschaft ewiglich verbleiben werde. Aber als das Jahr um war, wurde er aus der Stadt gejagt nackt und leer. Einst kam in die Stadt ein kluger Mann, da er aber sehr ärmlich gekleidet war, hielt ihn der Magistrat für einen Narren und wählte ihn als König. Dieser schöpfte aber nach kurzer Zeit gegen seine Unterthanen Verdacht und zog einen ihm würdig scheinenden Mann an sich, von dem er die Geheimnisse der Stadt erfahren hatte. Sodann sagte er zu ihm: Schwöre mir, dass du mich nicht verrathen wirst, so werde ich dich reich machen. Der Mann leistete den Eid, und der König fuhr fort: Ich weiss, dass die Schätze dieser Stadt in meiner Hand sind, allein was nützen sie mir, wenn mich die Leute nach Verlauf eines Jahres davonjagen werden. Der Mann erwiderte: du hast wahr gesprochen, mein König; nun, ich stehe zu deinen Diensten. Hierauf gingen sie in die Schatzkammer, nahmen von dort, was sie konnten und verbargen es an einem geheimen Ort. Und als die Zeit kam, dass man den König aus der Stadt jagte, gelangten Beide zu grossen Reichthümern.

Du, mein Prinz, gleichst nun jenem klugen Könige, indem du dich in deinem Reiche fremd fühlst und darnach strebst, dich aus demselben zu entfernen, und ich bin jener Mann, der dir dazu verhelfen will.

---

Diese Pforte, bezw. die Parabel, die im »Auszuge« stark gekürzt ist, stimmt mit der in חובות הלבבות<sup>1)</sup>, ed. Stern,

---

1) Es dürfte bei der allgemeinen Verbreitung und Werthschätzung, deren sich dieses Buch in den gelehrten Kreisen erfreut, nicht uninteressant sein, das Original Bechaija's mit der hebräischen Uebersetzung des Tibboniers zu vergleichen, weshalb ich es für erachtet finde, den arabischen Text unserer Parabel, der zwar schon bei Zotenberg\*) S. 90 (nach der HS. der Bibliothèque Nationale zu Paris) gedruckt, aber nicht leicht zugänglich ist, hier folgen zu lassen:

\*) Notice sur le livre de Barlaam et Josaphat accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne. Paris (Maisonneuve) 1886.



Wien 1856 S. 175, ebenfalls vorkommenden in einem so wesentlichen Punkte überein, dass man mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen kann, Ibn Ch. habe bei der Bearbeitung

..... وذلك ان في بعض جزائر الهند مدينة اصطلمح اهلها على تقديم رجل غريب عليهم في كل عام فاذا تم له عام اخرجوه عنهم \* كالحال التي كان عليها قبل ولايته . فكان في من تولوا امرهم رجلا اجهل سرهم فجمع الاموال \*\* وبناء القصور وشيدها ثم لم يخرج شيئا من المدينة ثم انه سعى في استجلاب كل ما كان له خارج المدينة من مال وعيال اليها . فلما تم له عام اخرجوه اهل المدينة صفرًا من جميع ذلك قد حيل بينه وبين جميع ما اكتسب \*\* وبناء قديما وحديثا فلم يجد عند خروجه شيئا مما كان له خارجا فبقى ناهما حزينا على جدّه واجتهاده في ما بناء وجمع وصار الى غيره . ثم ان وقع استحسان اهل تلك المدينة على رجل غريب بذي لب وفهم . فلما ولي امرهم اختص رجل منهم فاحسن اليه ولطف به ثم سألّه عن سرّ القوم وسنتهم في من تولوا امرهم فكشف اليه امرهم وسرهم ومذهبهم به . فلما علم بذلك منهم فلم يشتغل بشيء من ما اشتغل به الوالى الاول الذى ذكرنا بل اشتغل بالسعى والاجتهاد في اخراج كل معنى نفيس من تلك المدينة الى مدينة اخرى وجعل ذخائره ومهمات علائقه في سواها ولم يأنس الى برهم وتبجيلهم له وكان بين الحزن والفرح طول مدّته في المدينة.

»und das ist: Auf einer der Inseln Indiens war eine Stadt, deren Bewohner dahin übereingekommen waren, alljährlich einen fremden Mann über sich [zum Herrscher] einzusetzen. So oft aber ein Jahr zu Ende ging, trieben sie ihn von sich fort in demselben Zustande, in welchem er vor dem Antritte seiner Regierung sich befand. Nun war unter denen, die ihre Angelegenheiten verwalteten, ein Mann, der ihre Geheimnisse nicht kannte, denn er sammelte Schätze, baute Paläste und befestigte sie und liess nicht das Mindeste aus der

\*) Darnach wäre das Hebräische zu korrigiren.

\*\*) lies **وبنى**.



dieser Parabel das genannte Buch benutzt. Sowohl bei Ibn Chisdai als auch bei Bechaiji erfährt nämlich der König von dem ihm befreundeten Manne bloß die Geheimnisse der Stadtleute, auf den Gedanken aber, sich für die Zukunft vorzusehen, die Schatzkammern zu plündern, kommt er selbst, während es im christlich arab. Text (siehe Zotenberg a. a. O. p. 90 und Boiss. p. 118 fg.) heisst: »Er (der König) wurde ohne Falsch belehrt, wie es für ihn erforderlich sei, dass er sich versichere und vorsehe«, und ähnlich im »Auszug«: »Und er (der Mann) rieth ihm, dass er herbeiführe von dem, was vor ihm ist, alles was er könne, so dass er, wenn er weggehe, es finde«.

Ferner ist weder im "בהמוהגז" noch im "חיהלב" die Rede von einer entfernten Insel, wohin der christl. arab. Text den Exkönig verbannen lässt. Allerdings fehlt diese Angabe auch im »Auszuge«, allein das beweist noch nicht, dass dieselbe auch im Kitâb gefehlt hat, da, wie schon oben erwähnt, der »Auszug« hier stark gekürzt hat. — Weiteres siehe im Nachtrag!

---

Stadt hinausschaffen. Er bestrebte sich vielmehr Alles, was er ausserhalb der Stadt an Vermögen und Dienerschaft hatte, in dieselbe zu bringen. Als sein Jahr zu Ende war, wiesen ihn die Stadtleute aus entblösst von Allem, und trennten ihn von dem, was er erworben und gebaut vorher und nachher. Bei seinem Auszuge fand er nicht das Mindeste von dem, was er ausserhalb [der Stadt] besessen hatte, und so blieb ihm nur Reue und Traurigkeit über seine Emsigkeit und sein Streben auf Bauten und Anhäufung von Schätzen] verwendet zu haben, die nun einem Anderen [zuthheil] werden. Sodann fiel die Wahl der Leute dieser Stadt auf einen Fremden, der klug und verständig war. Als dieser die Regierung antrat, erwählte er sich einen Mann aus ihrer Mitte, dem er [besonders] geneigt und gut war. Diesen befragte er über die Geheimnisse des Volkes, wie auch über dessen Verhalten gegen den Regenten. Er entdeckte ihm ihre Angelegenheiten und Geheimnisse und die Absicht, die sie gegen ihn hegten. Als er dies in Erfahrung gebracht hatte, gab er sich nicht mit dem ab, womit sein Vorgänger, dessen wir erwähnten, sich abgegeben hat, sondern strebte und bemühte sich hinauszuschaffen alle werthvollen Gegenstände von dieser Stadt in eine andere und fügte seine Schätze und die Menge seiner Habe der anderen hinzu, [die er bereits auswärts besass]. Er schenkte ihrer Güte und Ehrenbezeugung gegen ihn kein Zutrauen, und befand sich zwischen Betrübniß und Freude während der Zeitdauer, die er in der Stadt zubrachte«.



XIV. Pforte.

Der Prinz verlangt Belehrung über die künftige Welt, denn diese Welt habe er bereits verworfen und verachtet. Der Derwisch sagt: Wahrlich, die Entsagung von dieser Welt ist der Schlüssel zur künftigen Welt, und wer sie sucht, der wird ihre Pforten finden, und in ihre Hallen und innersten Gemächer eingehen. Und wie sollte denn ein Mann, wie du, die Welt nicht verachten, da du ja siehst, dass der Körper keinen Bestand hat: die Hitze macht ihn zergehen, die Kälte erstarren, der Kummer beugt ihn nieder; das Wild zerfleischt ihn, die Schlange beisst ihn, das Eisen zerschneidet ihn. Er ist aber ausserdem von sieben Plagen behaftet, von denen er sich nicht befreien kann. Diese sind: Hitze, Kälte, Hunger, Durst, Schmerz, Furcht, Tod.

Und was anlangt die künftige Welt, so hoffe ich bei meinem Schöpfer, dass das, was du für entfernt, schwierig und klein gehalten, sich nahe, leicht und gross zeigen wird. Da sprach der Prinz: So schaue doch nach dem, was mir Noth thut, denn die Leute dieser Welt entfernen mich, zu streben nach der künftigen Welt. Der Derwisch meint, dass wie ein geschickter Arzt, wenn er einen kranken Körper heilen wolle, zuerst leichte und dann stärkere Arzneien verordne, ebenso müsse man zur Heilung einer kranken Seele erst schwächere und hernach kräftigere Mittel anwenden.

Im »Auszuge«, wo diese Pforte ebenfalls fast wortwörtlich vorkömmt (beim Griechen konnte ich keine Entsprechung finden), wird in die Mitte ein Stück eingeschoben, welches mit dem Vorhergehenden in gar keinem Zusammenhange steht.<sup>1)</sup> Nach dem Satze nämlich . . . . und nicht liegt etwas Wünschenswerthes in seiner (des Körpers) Gesundheit und seinem Wohlergehen, da er sich trotzdem von der Hitze und der Kälte, dem Schmerze und der Furcht, dem Hunger und dem Durste und dem Tode nicht befreien kann<sup>2)</sup>, lässt der Araber den Prinzen ganz unvermuthet fragen: »Sind denn

1) Vgl. S. 30, oben.

2) So fasse ich وهو مع ذلك مقارن auf. Vgl. Ibn Ch. אשר לא יפילט.



diejenigen, welche mein Vater vertrieben und verbrannt hat, deine Freunde?« Nun folgt ein längeres Gespräch bezüglich der Anfeindung, welcher die Asketen bei dem Volke ausgesetzt sind, worauf die Parabel von den Hunden, die bei Ibn Chisdai in der XXIII. Pforte vorkömmt (s. weiter) angeführt wird.

In dem dieser Unterbrechung folgenden Satze: **قال بن** **الملك اعمد لحاجتك وداوني بيداواتك** »Es sprach der Königssohn: Mach dich an dein Bedürfniss und heile mich mit deiner Arznei«, ist offenbar **لحاجتي** »an mein Bedürfniss« zu lesen, da ja der Prinz der Unterweisung in der Religion nöthig hat, wenigstens mehr, als dass der Asket darnach Bedürfniss fühlte, den Prinzen zu belehren. Vgl. auch Ibn Chisdai **אמו בן המלך הבט לצרכי** »Es sprach der Königssohn: Schaue nach dem, was mir Noth thut«, d. h. mich zu belehren.

#### XV. Pforte.

Der Prinz verlangt zu wissen, was Weisheit sei. Der Derwisch meint, dass viele Weisen dies zu erforschen suchten, aber nicht gefunden hätten. Die Weisheit sei über alles erhaben, sie bekämpfe alles Unredliche, begründe Tugend und Recht auf Erden und sei ein glaubwürdiger Zeuge für die Seele in der künftigen Welt. Vor der Weisheit müsse alles schwinden, ebenso wie der Schatten der aufgehenden Sonne gegenüber weichen müsse.

»Wenn also die Weisheit eine solch gewaltige Kraft besitzt, warum ist sie nicht allen Menschen nützlich?«

Derwisch: »Weil die Weisheit der sichtbaren Sonne gleicht, welche die Menschen in drei Klassen teilt:

I. Diejenigen, welche ein scharfes Gesicht haben: diese sind, welche die Weisheit begreifen und ertragen können.

II. Diejenigen, welche ein schwaches Gesicht haben; diese sind, welche die Weisheit nicht ertragen, so wie die kranken Augen die Sonne nicht ertragen können.

III. Diejenigen, welche völlig blind sind; diese sind, denen das Gute und Böse, das Falsche und Wahre gleich ist,



so wie dem Blinden Tag und Nacht, Licht und Finsterniss gleich ist.

Prinz: »Glaubst du, dass mein Vater etwas von der Weisheit gehört hat?«

Derwisch: Ich glaube nicht; denn die meisten Leute seiner Umgebung hatten keinen blauen Dunst von der Weisheit. Sie glichen vielmehr wilden Tieren, ja streng genommen können sie auch nicht einmal mit diesen in eine Kategorie gerechnet werden. Denn auch die Tiere besitzen gewisse Vorzüge, wie Kraft, Muth, Geschicklichkeit, Fleiss, Treue und Emsigkeit, aber diese Leute waren absolut zu Nichts verwendbar, und es wäre für sie und deinen Vater besser gewesen, wenn man sie allesammt ins Feuer geworfen hätte.

Von dieser Pforte an weichen die beiden Rezensionen in der Reihenfolge der einzelnen Handlungen von einander ab. Welche von den beiden die bisherige gerade Richtung verlassen hat, ist bei der Unsystematik, die sich nunmehr im »Auszuge« fühlbar macht, leicht einzusehen. Unsere Pforte, bezw. die Vergleichung der Weisheit mit der Sonne, beginnt im »Auszuge« Seite 40 mit den Worten: »Und er sprach: Wie verhält es sich eigentlich mit dieser Weisheit, welche du in Bezug auf ihre Kraft und Vorzüglichkeit beschrieben hast, woran nach deiner Beschreibung die Menschen insgesamt keinen Nutzen haben«.

Nun folgt das Gleichniss selbst, welches der Araber bei Weitem ausführlicher und in schönerer Form bringt, wie Ibn Ch. So z. B. fasst letzterer die Besprechung der Sonne und der Weisheit, welche im »Auszuge« gesondert vorkömmt, in Eines zusammen, worin man ihm nicht beistimmen kann. Ebenso wäre wohl die folgende Stelle würdig gewesen, dass er sie seinen Lesern hätte mitteilen sollen:

»Und in jeder Klasse von den Klassen des inneren Sehens ist etwas von dem, was zwischen den Körnern der Perlen ist. Wenn diese auch ein einziger Name vereinigt, so ist doch ein grosser Unterschied zwischen ihnen.«

Dagegen ist Ibn Ch. in der Aufzählung der drei Klassen systematischer vorgegangen als der Araber. Bei jenem ist die Reihenfolge: die gut Sehenden, die schwach Sehenden



und die Blinden, bei diesem hingegen: die gut Sehenden, die Blinden und die schwach Sehenden.

Wie der Araber, handelt auch Ibn. Ch. von zwei Sonnen, indem er die Weisheit mit der »sichtbaren Sonne« שמש הנראית vergleicht, nur hat er den Ausdruck »zwei Sonnen« nicht, welcher übrigens beim Araber nur in der Ueberschrift Sinn hat, dagegen in den ersten Satz offenbar nur durch die Ungeschicklichkeit eines Abschreibers hereingekommen ist.

Im griech. Text finden sich nur sehr schwache Anklänge an diese Pforte. Aber immerhin noch stark genug, um daraus folgern zu können, dass in der Vorlage des Griechen unser Gleichniss und was damit zusammenhängt gestanden hat, denn S. 129 findet sich die Stelle: Παλαιᾶς οὖν, φησὶν ὁ Ἰωάννης, καὶ οὕτως ἀναγκαίως οὕσης τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας, πῶς οὐ πολλοὶ ζηλοῦσι σήμερον τοῦτον τὸν βίον? Hierauf folgt eine nicht hierher gehörende lange religiös-christliche Auseinandersetzung, in deren Verlauf gesagt wird: »so wie die Sonne für Alle hell aufgeht, ihre Strahlen in reicher Fülle entsendet, und Alle ermahnt, sich leuchten zu lassen, so auch leitet die wahre Weisheit ihre Liebhaber nach Art der Sonne zum Licht und erwärmt sie und hüllt sie in Glanz.«

---

## XVI. Pforte.

Der Prinz fragt, warum denn die Verständigen den König bezüglich seiner Irreligiosität nicht aufmerksam machten. »Ich glaube«, erwidert der Derwisch, »entweder weil sie sich vor ihm fürchteten, oder weil sie ihn zu sehr liebten, um ihm durch derartige Vorstellungen Kummer zu bereiten, wenn aber Jemand aus Liebe zum König sein Leben eingesetzt hätte, würde er ihn vielleicht aus seiner Verirrung gerissen haben, wie es einst der Fall mit einem König und seinem Vesir war.

Ein vernünftiger aber götzendienerischer König, fährt der Derwisch auf Aufforderung des Prinzen fort, hatte einen Vesir, mit dem er in äusserst freundschaftlicher Beziehung



stand. Beide verkehrten mit einander wie zwei treue Brüder und entdeckten sich gegenseitig alle ihre Geheimnisse. In Bezug auf den Götzendienst jedoch wagte der Vesir nicht den König zur Rede zu stellen, aus Furcht, er könnte dadurch in Ungnade fallen. In einer schlaflosen Nacht, die der König einst hatte, forderte er seinen Vesir auf, mit ihm einen Spaziergang durch die Stadt zu machen. Auf ihrer Wanderung gelangten sie zu einem Ort, welchen man Mistplatz nannte, weil daselbst die Stadtleute ihren Mist abzulagern pflegten. Sich diesem Misthaufen nähernd, sahen sie aus dessen Innerem Licht hervorquellen. Verwundert darüber sagte der König: Wir wollen doch diese seltsame Erscheinung genauer betrachten. Als sie hinzukamen, fanden sie eine kleine Oeffnung, welche ihnen Einsicht in das Innere des Misthaufens gestattete: daselbst war eine Höhle, die ein armer Mann für sich und sein Weib zur Behausung machte. Freude und Jubel, Gesang und Spiel ertönte aus derselben. Ein hässlicher Mann, absonderlich an Aussehen und Gestalt, gekleidet in Fetzen, die er im Dünger fand, sitzt angelehnt auf einem Sofa, das ihm seine an Hässlichkeit ihm nichts nachgebende Eehälfte aus dem vorzüglichsten Dünger verfertigte, vor ihm ist ein aus demselben Stoff und derselben Qualität gearbeiteter Tisch, darauf stehen Speisen und Weine, sie essen und trinken, singen und spielen, tanzen und hüpfen, sie nennt ihn Herr der Könige, er nennt sie Fürstin der Reiche.

Erstaunt über diesen Anblick rief der König aus: »Ich glaube nicht, dass wir je eine grössere und innigere Freude gesehen haben, als bei diesen zwei armen Leuten«. Diesen günstigen Moment benutzend, erzählt nun der weise Vesir seinem Herrn von der Vergänglichkeit menschlicher Grösse und Macht und von der unendlichen Ewigkeit Gottes und seiner Religion, zu der manche der Menschen sich bekennen.

Es werden nun hiezu zwei Anekdoten angeführt, welche also lauten: König David fand einst zu Ziklag auf einem Grabstein folgende Inschrift: Ich der König, der und der, regierte tausend Jahre lang, ich eroberte tausend Provinzen, schlug tausend Heere und kam zu tausend jungfräulichen Prinzessinnen. Mein Ende ist nun das, was ihr seht: Staub



und Asche mein Lager, Holz und Stein mein Kissen. Jeder, der mich sieht, lasse sich nicht von der Zeit verführen, so wie ich mich verführen liess.

Ein König, der einst an einem heissen Sommertage auf die Jagd ging, sagte zu seinem Waffenträger als es Mittag war: Geh, rufe mir Jemanden, der mit mir speisen solle. Der Waffenträger brachte einen Hirten, den der König ersuchte, sich die Hände zu waschen und an dem Mahle teil zu nehmen. Aber der Hirte antwortete: Ich esse nicht, denn mich hat eingeladen ein Besserer als du, und dem ich es bereits versprochen habe.

Der König fragte: Wer ist das?

Gott, der erhabene, hat mich eingeladen zu fasten, und nun faste ich.

Aber wie willst du denn an diesem heissen Tage fasten? Ich faste für einen Tag der viel heisser ist, als dieser. So iss doch heute mir zu lieb und faste morgen!

Wenn du mir dafür bürgen kannst, dass ich den morgigen Tag sehen werde, so will ich es thun.

Nein, das kann ich nicht.

Nun, so strebe nach dem was du kannst, und lass, was du nicht kannst.

Der König erröthete und der Hirte ging seines Weges.

Am Schlusse des nun folgenden Dialogs sagt der Vesir: Darum vergleichen die Weisen die Welt mit einem unfruchtbaren Lande, das voll von Schlangen, Skorpionen und wilden Tieren ist, dessen Luft heiss und dessen Gewässer warm, wodurch alles Wachstum vernichtet wird. Ringsum ist eine Mauer, welche fruchttragende Bäume, gesundes Wasser und reine Luft einschliesst, ausserhalb derselben ist an einer Seite guter und fetter Boden und allerlei Vergnügungen, die nie aufhören, an der anderen Seite aber Verderben und Vernichtung.

Ich will dir nun erklären diese Worte: das unfruchtbare Land, das ist die Welt; die wilden Tiere, das sind die Frevler und andere Betrübnisse; die fruchtbaren Bäume innerhalb der Mauer bedeuten das, was der Mensch in der Welt von Erholung und Rast findet; der gute und fette Boden an der einen Seite ist die Vergeltung des Guten in der künftigen



Welt; und das Verderben und die Vertilgung an der anderen Seite, die Vernichtung der Frevler nach ihrem Verdienste.

Der Vesir hört nicht auf den König zu belehren, bis dieser den Götzendienst verlässt und sich den Asketen und Bekennern der Religion anschliesst.

Was den Eingang dieser Pforte betrifft, so lässt Ibn Ch., wie ersichtlich, den Derwisch auf die Frage des Prinzen, warum die Weisen es unterlassen haben, den König auf seine Verirrung aufmerksam zu machen, zwei Gründe angeben: entweder weil sie sich vor ihm fürchteten, oder weil sie ihn liebten und ihn daher nicht betrüben wollten, während der »Auszug«, ebenfalls im Anschlusse an das Gleichniss von der Sonne und der Weisheit, nur den letzteren Grund anzuführen scheint, denn es heisst (S. 42): »weil sie (die Weisen) kannten den Ort ihrer Rede (d. h. wann und wo dieselbe mit Erfolg angewendet werden könnte), so zwar, dass zuweilen einer der Weisen sich gesellt zu einem Unwissenden für die Dauer seines Lebens, und er sieht von ihm Liebe, und nicht ist zwischen ihnen ein Unterschied ausser der feste Glaube. Und trotzdem hat er mit ihm Mitleid, aber nicht sieht er, dass er ihm Nutzen schaffe durch die Geheimnisse der Weisheit, wenn er ihn nicht dafür fähig sieht, wie das auch fand der glückliche König mit seinem Vesir«.

Im Kitâb dürften wohl beide Gründe angeführt gewesen sein, denn beide Texte lassen den Vesir auf die Frage des Königs, warum er ihn nicht früher darüber belehrt habe, übereinstimmend erwidern: »Weil der Herrscher blind ist diesem gegenüber und taub, und die Taub- und Blindheit ihn hinführt zu Zorn und zur Erregung«. Der Vesir, der als weise und verständig sowohl von Ibn Ch. als auch vom Araber dargestellt wird, hätte es sicherlich vermieden, dem König, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, Furcht vor Zorn und Erregung als Grund seines bisherigen Schweigens anzugeben.

Dagegen scheint mir der Satz: ואלו הי מהם אחר שיסכן בנפשו לאהבתו, אולי היה מעיל אותו ממבוכתו, כאשר קרה . . . . .  
»hätte aber einer von ihnen aus Liebe zu ihm sein Leben eingesetzt, so würde er ihn aus seiner Verirrung gerettet



haben, so wie es sich ereignete mit einem der Könige und seinem Vesir«, ein eigener, dazu aber ein sehr ungeschickter Zusatz Ibn Chisdai's zu sein, denn wie der Verlauf der Erzählung lehrt, hat ja der Weise gar nicht das Leben eingesetzt, sondern er wartete ruhig bis zu einer günstigen Gelegenheit, um den König, ohne jegliche Gefahr für seine Person, über die Religion belehren zu können. So erzählt ja Ibn Ch. selbst: »Als der Vesir die grosse Verwunderung des Königs und dessen tiefes Nachdenken sah, fasste er Muth und dachte: Nun ist die Zeit gekommen, wo ich mit dem König sprechen kann«.

Bezüglich der intimen Freundschaft, welche zwischen dem König und seinem Vesir herrscht, dass sie einander nichts verheimlichen bis auf den Glauben, und dass der Vesir, so oft er den König die Götzenbilder anbeten sieht, betrübt wird, stimmen beide Rezensionen wortwörtlich überein. In der Antwort der Freunde jedoch, welche der Vesir zu Rathe zieht, ob er dem König darüber Vorstellungen machen solle oder nicht, weichen sie ab, indem es bei Ibn Ch. heisst: »hüte dich dem König ein Wort zu sagen, welches ihn betrüben könnte, denn der Herrscher nimmt nicht Anstand einen Mann selbst von noch so grossem Ansehen mit dem Tode zu bestrafen«; וזה לרוב מה שיש אצלו ממיני השמחות ועניני ההנאות: »dies kömmt wegen der Menge der Arten seiner Belustigungen und Genüsse«. Im »Auszuge« dagegen (Ms. Halle, S. 43; in Hommel's Ausgabe, S. 155 = 43, Z. 9 und folgende) heisst es: »Du kennst am besten deinen Freund: wenn du glaubst, dass er ein Empfangsort [für deine Worte empfänglich] ist, so rede mit ihm, wenn nicht, so hüte dich, dass du ihn aufforderst zum Glauben und zu dessen Bekennern, denn er wird durch die Herrschermacht veranlasst nach dem Eitlen (od. Falschen) zu verlangen«.

Es ist nun offenbar, dass die Lesart im Kitâb so gelautet haben muss, natürlich in etwas ausführlicherer Form, wie die im »Auszuge«, denn es liegt in der Natur der Sache, dass der Rathgeber theils aus Rücksicht auf den Fragesteller, theils aber auch aus Vorsicht, es möchte dem König hinterbracht werden, seine Meinung nicht so bestimmt äussert, wie dies im בהמוהני" der Fall ist.



Wenn Ibn Ch. aber dennoch dieses psychologische Gesetz unbeachtet liess, so geschah dies, um seine Sentenzen, die er den Freunden in den Mund legt: »drei Dinge verdienen kein Vertrauen, der König, das Meer und die Zeit«, oder »das Nahestehen einem König ist wie ein Kleid, welches, wenn es kurz ist, die Blösse sehen lässt, wenn es lang ist, stolpern macht«, allgemein gerechtfertigter erscheinen zu lassen.

Dagegen dürfte der bei Ibn. Ch. enthaltene, im »Auszuge« aber nicht vorkommende Satz: »denn der Herrscher nimmt nicht Anstand einen Mann von noch so grossem Ansehen selbst mit dem Tode zu bestrafen«, oder etwas ähnliches, im Kitâb gestanden haben, denn sonst wäre es unbegreiflich, warum sich der Vesir hüten sollte, den König zum Glauben aufzufordern. Das *فانّ السلطان يغترّ به* würde dann als Grund, warum der König so leichtfertig eine Todesstrafe diktiert, dem Satze: *וואַ לרוב מהשיש אצלו ממיני השמחות ועניי ההנאות* entsprechen.

Die Erzählung, die in dieser Pforte enthalten ist, beginnt bei Ibn Ch. mit den Worten: *בלילה ההוא מרה שנת המלך* »In derselben Nacht floh den König der Schlaf« (Esther 6, 1), und er sprach zu seinem Vesir wie gewöhnlich: Wolan denn, wir wollen gehen durch die Stadt und hören, was das Volk spricht, und uns umsehen nach dessen Thun und Treiben«.

Im »Auszuge« heisst es dagegen: »Der König sprach zum Vesir in dem Teile der Nacht, wo die Menschen zu ruhen pflegten, es war aber während jener Tage heftiger Regen gefallen: Ist es dir nicht angenehm, dass wir durch die Stadt gehen, und uns umsehen nach dem Thun und Treiben der Menschen, und nach den Spuren des Regens, der uns getroffen in diesen Tagen?«

Auch hier kann darüber kein Zweifel sein, dass im Kitâb ebenfalls die Rede von einem heftigen Regen gewesen war, da es sonst nicht recht einzusehen wäre, was den Araber zu dieser Angabe hätte veranlassen können.

Ibn Ch. aber, der einen Bibelvers recht passend anwenden wollte, worin ja die eigentliche Kunst des Musivstiles besteht, lässt den Regen, zumal dessen Weglassung den Sinn



der Erzählung nicht alterirt, ausser Spiel, und gibt als Beweggrund zu der nächtlichen Wanderung Schlaflosigkeit an.

Was der König auf dem Misthaufen gesehen hatte, wird in beiden Rezensionen ganz übereinstimmend erzählt, nur ist der Araber in einem Punkte etwas präziser, indem er sagt: »Und in seiner Hand hatte er (der Bettler) einen Knochen von den Gebeinen der hingeworfenen Todten. Und er hatte darüber gebunden eine Haut von den Fellen dieser Gestorbenen, ähnlich einer Trommel«, während Ibn. Ch., dem diese Angabe selbst für eine Parabel allzu märchenhaft geschienen hatte, nur allgemein sagt: *ובין ידיהם תוף וחליל וכל מיני זמר* »und in ihren Händen hielten sie Pauke, Flöthe und sonstige Spielinstrumente«.

Die bei Ibn Ch. eingeschachtelten Anekdoten vom König David und vom Hirten sind mohammedanischen Quellen entnommen, die zweite wol deshalb, weil vom Fasten darin die Rede ist, weshalb dieselben im »Auszuge« nicht vorkommen können.

In dem darauf folgenden Zwiegespräche, das sich zwischen König und Vesir bezüglich der Religion entwickelt, stimmen beide Texte genau überein.

Was die griechische Version betrifft, so findet sich zwar Seite 134 die Frage des Prinzen: *Οὐδὲν οὖν τούτων ὁ ἐμὸς μεμάθηκε πατήρ?* Die Antwort aber lautet: *Τρανῶς μὲν καὶ προσηκόντως οὐδὲν μεμάθηκε· Βύων γὰρ τὰς αἰσθήσεις, τὸ ἀγαθὸν ἐκὼν ὄν προσδέχεται, πρὸς τὸ κακὸν αὐτοπροαιρέτως τὴν ῥοπὴν κεκτημένος.* Nun sagt der Prinz: *Ἄλλ' ἤθελον κακεῖνον ταῦτα μνηθῆναι.* Die Antwort, welche er erhält, spielt auf den Schluss, den der Roman beim Griechen hat, an: *Τὰ παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατα, παρὰ τῷ Θεῷ πάντα δυνατὰ ἐστί. Τί γὰρ οἶδας εἰ σὺ σώσεις τὸν πατέρα σου, καὶ τρόπῳ θαυμασίῳ γεννήτωρ τοῦ σοῦ χρηματίσεις γεννήτορος; Ἀκήκοα γὰρ βασιλέα τινὰ etc.* Die Parabel, die nun folgt, ist sehr stark gekürzt. So z. B. sagt der König zum Vesir: Komm! wir wollen ausgehen und in der Stadt umherziehen, vielleicht sehen wir etwas, was uns nützen kann. Von einem Misthaufen ist hier gar keine Rede, sondern blos von einer kellerartigen »Wohnung«. Ebenso fehlen hier die Spielinstrumente und die Titulaturen,



welche sich das Bettlerpaar beilegt, und noch andere Momente.

Bevor ich zu der nächsten übergehe, will ich noch darauf aufmerksam machen, dass das, was Zotenberg a. a. O. S. 85, Anm. 2, bezüglich der Parabel von dem Manne, der vor einem Elephanten flieht, sagt: »Mais les principaux traits sont reproduits dans une pièce de vers, en chapitre 16« ein Irrtum ist, denn das betreffende Gedicht ist nichts weiteres, als eine Wiederholung der oben in Uebersetzung angeführten Schlussstelle, welche auch im »Auszuge« Seite 54 wörtlich vorkommt. Kein Mensch aber wird diese mit der erwähnten Parabel in Zusammenhang bringen können.

Den Pariser Gelehrten, mag wohl der Vers: **ובו מקום** »Dort ist ein Ort, der umringt ist von Strömen von Honig und Rahm«, zu jener Annahme verleitet haben, aber er hätte sich nur die Mühe nehmen sollen, einen Vers weiter zu lesen **ושמה יספו שמחה** »Dort finden die Demutsvollen Freude, dort nehmen sie an Kraft und Stärke zu«, so würde er gewiss die betreffende Anmerkung gestrichen haben.

Das **مثل الفيل والرجل** (siehe dasselbe oben S. 31 fg.) fehlt also vollständig bei Ibn Ch., was um so befremdender ist, als dasselbe von ganz konfessionslosem Charakter und eines der schönsten und treffendsten Gleichnisse des indischen Romans ist. Ueber diese Parabel ist zu vergleichen der lehrreiche Aufsatz von Prof. Kuhn in „Festgruss an O. v. Böhtlingk“ (Stuttg. 1888), S. 68—76 unter dem Titel »Der Mann im Brunnen«, wie auch schon Benfey a. a. O. § 17 S. 80—83.

## XVII. Pforte.

Der Prinz hegt den Wunsch noch in derselben Nacht mit dem Derwisch zu ziehen und das Reich zu verlassen, was aber letzterer für sehr bedenklich hält, da erstens einem solchen Unternehmen seitens des Königs Gefahr drohe, dann



aber müsse er es als eine Art Uebereifer ansehen, was nie zum Nutzen gereiche, wie dies die folgende Parabel lehre:

In zwei einander nahe gelegenen Städtchen fand einst an einem und demselben Tage je eine Hochzeit statt. Ein Hund, der in einem dieser Städtchen wohnte, wollte, um sich einmal gehörig satt zu essen, diese günstige Gelegenheit nicht unbenützt vorübergehen lassen. Er stand daher früh Morgens auf, und eilte nach dem benachbarten Hochzeitsorte. Aber als er dort ankam, war schon alles zu Ende. Rasch kehrte er nach seiner Heimatsstadt um, in der Hoffnung, wenigstens hier noch etwas anzutreffen. Schweissbedeckt trat er nun in den Speisesaal ein, aber siehe, — keine Spur mehr von einem Hochzeitsfest. Nur die Wirtsleute waren noch anwesend, die ihn aber, statt mit einigen fetten Bissen, mit einer tüchtigen Tracht Prügel traktirten.

Der Prinz beharrt aber dennoch bei seinem Entschluss, worauf ihm der Derwisch nach einigen fehlgeschlagenen Ermahnungen das in der nächsten Pforte enthaltende Gleichniss erzählt.

Diese Pforte fehlt im »Auszug«. Sie muss aber im Kitâb gestanden haben, denn Boiss. p. 157 erzählt der Asket auf die Bitte des Prinzen, mit ihm ziehen zu dürfen, eine Parabel von einem jungen Reh, das ein reicher Mann besitzt. Dieses, von der natürlichen Neigung getrieben, verlässt seinen Herrn und schliesst sich einer wilden auf dem Felde weidenden Heerde an. Sobald die Diener dies merken, jagen sie nach und, ihr eigenes Reh einfangend, kehren sie nach Hause zurück und sperren es von Stund an ein; von der übrigen Heerde aber töten sie einen Teil und richten die anderen übel zu. Ebenso, meint der Asket, könnte es ihnen ergehen, wenn der Prinz mit ihm zöge. Jedoch fügt er hinzu: *Ἐπὶ δὲ δώῃ καιρὸν ὁ πάντων δοτῆρ τῶν καλῶν, τηνικαῦτα καὶ ἐλεύσῃ πρὸς ἡμᾶς.*

Der Grieche, dem nun die Parabel vom gefressigen Hunde, mit dem er den Prinzen hätte vergleichen sollen, unpassend schien, liess diese weg und wählte eine andere, die er wahrscheinlich eigens dazu fabrizirte. Bei seiner Hyperästhetik übersah er aber, dass er einen an und für sich begreiflichen



Grund »Furcht vor dem Könige« motivirt hat, während er die zweite Angabe, die vom »Uebereifer« unbegründet liess. Er mochte dies wohl gefühlt haben, und er corrigirte sich dadurch, dass er diese letztere Angabe einfach weggelassen hat.

### XVIII. Pforte.

Derwisch: Dein Verhältniss zu mir, o Prinz, ist wie das des reichen Erben, der sich mit einem armen Manne verschwägerte.

Prinz: Wie war das?

Derwisch: Ein begüterter Mann wollte seinen Sohn mit der einzigen Tochter seines ungemein reichen Bruders vermählen. Der Jüngling jedoch fand an dem ihm zugedachten Mädchen keinen Gefallen und verliess, um eine Zwangsehe zu vermeiden, das väterliche Haus. Auf seiner Wanderung kam er in eine entfernte Stadt, wo er vor einem Hause ein Mädchen sitzen sah, in welches er sich sterbenskrank verliebte.

Theuerste, redete er dasselbe an, sage mir doch, wessen Tochter du bist?

Die Jungfrau schlüpfte in die Hausflur, warf das Thor zu und rief: Wisse mein Herr, ich bin die Tochter eines alten armen Mannes.

Mit Blitzesschnelle sprang der junge Mann an das Thor, und nachdem er ein wehmüthiges Lied gesungen, welches von dem Mädchen ebenfalls in treffenden Versen erwidert wurde, rief er den Alten heraus und sprach: Guter Alter, gib mir deine Tochter zur Frau, denn sie gefällt mir, und ich werde dich dein Leben lang in grossen Ehren verpflegen. Der Alte erwiderte: Mein Sohn, was hast du um ein armes Mädchen zu freien, da du ja der Erbe reicher und vornehmer Eltern bist?

Der Jüngling erzählt seine Lebensgeschichte, und schildert, nachdem er einige weise Sentenzen angeführt, in einem schwungvollen, meisterhaften Gedichte die Kraft und Wirkung der reinen Liebe. Der Alte ist höchst verwundert über den Geist und die Beredsamkeit des jungen Mannes, er fängt an, Gefallen an ihm zu finden, jedoch wendet er ein,



dass die Liebe das ernste Denken und Handeln beeinträchtige, was der Jüngling zwar nicht in Abrede stellt, aber er weiss eine Geschichte zu erzählen, welche darthut, dass die Liebe auch das Entgegengesetzte zu bewirken im Stande sei.

Ein König, erzählt er, dem die Vaterfreuden lange versagt blieben, bekam in seinem Alter einen Sohn. Dieser jedoch war, als er heranwuchs, faul, herz- und gedankenlos, ungelehrig und zerstreuten Sinnes, wovon der König ausserordentlichen Schmerz hatte. Es wurden dem Prinzen die geschicktesten Gelehrten als Erzieher gegeben, aber alle Kunst der Pädagogik scheiterte an dem Stumpsinn des Zöglings. Eines Tages erschien einer der Lehrer beim König und meldete, dass man jede Hoffnung auf eine Besserung des Prinzen aufgeben müsse, da sich an demselben ein neues sehr schlimmes Uebel bemerkbar mache. Auf einem Spaziergange habe nämlich der Prinz ein Mädchen gesehen, in welches er sich verliebte. Seit jenem Tage schmeckte ihm weder Speise noch Trank, sein ganzes Sinnen und Trachten sei nur auf den Gegenstand seiner Liebe gerichtet.

Der König zog, als er dies hörte, seinen Purpurmantel aus, und übergab ihn dem Lehrer als Botschaftslohn, indem er sprach: Gott möge dir solche gute Botschaft senden, wie du mir gebracht, und dich trösten, wie du mich getröstet hast.

Hierauf liess der König durch den betreffenden Vater dem Mädchen sagen, sie solle den Gruss des Prinzen nicht erwidern und dessen Bewerbung mit den Worten zurückweisen, dass sie nur einem klugen und vernünftigen Manne angehören wolle. Das Mädchen thut nach dem königlichen Befehle, und siehe, der Prinz gibt sich Mühe, um die Geliebte heimführen zu können, rechtschaffener und verständiger zu werden, was ihm auch nach langer Uebung thatsächlich gelingt. (Soweit die Geschichte.)

Der Jüngling wiederholt nochmals seine Bitte, worauf der Alte erwidert, dass er sich um keinen Preis von seiner Tochter trennen könne; auch sei es höchst zweifelhaft, ob die Familie des jungen Mannes damit zufrieden sein würde, dass er eine Heirath mit einem armen Mädchen eingehe.

Nun, wenn du nicht willst, dass deine Tochter die Armuth mit Reichtum, den Mangel mit Fülle vertauschen solle, so



will ich meine Familie verlassen und bei dir bis zu deinem Tode bleiben.

Nachdem der eifrige Freier sich noch dazu versteht, sein Prachtgewand abzulegen und sich die Kleider eines armen Mannes anzuziehen, öffnet ihm der Alte das Hausthor.

Sorgfältig sucht dieser die Verständniss- und Geistestiefe des Jünglings zu durchforschen, und da er an demselben keinen Makel findet, übergibt er ihm einen Schlüssel mit den Worten: Geh öffne dieses Zimmer da. Aber Welch' Wunder! — Eine Reihe von Prachtsälen, angefüllt mit Gold und Silber, Perlen und Edelsteinen, erstreckt sich vor seinen Augen.

Dies alles, mein Sohn, gehört dir, ruft ihm der Alte zu.

Der Prinz begreift den Zweck dieses Gleichnisses, dass nämlich auch der Derwisch, bevor er ihn in die Lehren der Religion einweise, seinen Verstand und Geist prüfen wolle, und bittet, er möge ihm das Resultat dieser Prüfung nicht verheimlichen, denn sollte es schlecht ausfallen, dann würde er mehr Eifer zur Erlangung des erwünschten Zieles an den Tag legen, wenn es hingegen gut ausfalle, so würde dies ihm zu einem desto schärferen Sporn dienen, um die eingeschlagene Bahn mit Lust und Freude weiter zu verfolgen.

Der Derwisch meint, dass er mit dieser Prüfung nur das Wohl und Glück des Prinzen zu fördern beabsichtige, worauf er sich für diesmal verabschiedet, mit der Aufforderung, der Prinz möge darüber nachdenken, was er bei der nächsten Zusammenkunft fragen wolle.

---

Wie die vorangehende, so findet auch diese Pforte, die wohl die schönste unseres Werkes sein dürfte, im »Auszuge« gar keine Entsprechung; und wir können ebensowenig dafür einen Grund angeben, wie für das Fehlen der Parabel vom Manne, der vor einem Elephanten flieht, bei Ibn Chisdai. Dass aber dieselbe im Kitâb gestanden hat, kann kein Zweifel sein, da sie, wenn auch in verkürzter und zum Teil christianisirter Form, auch in der griechischen Rezension Seite 139 vorkömmt. Die eingeschachtelte Erzählung fehlt dort und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die geschlechtliche Liebe bei den Mönchen verpönt ist. Als Charakteristikum des



griechischen Bearbeiters sei noch erwähnt, dass er den Ausdruck »Bruder« in dem Satze (der sicherlich auch im Kitâb in dieser Form enthalten gewesen sein dürfte, denn sonst wäre es nicht recht einzusehen, warum Ibn. Ch. ihn so gegeben hat): »Ein begüterter Mann wollte seinen Sohn mit der einzigen Tochter seines Bruders vermählen«, streicht, und dafür »Mann« setzt, weil, wie bekannt, die christliche Religion (vgl. das betr. Verbot der katholischen Kirche) derlei Ehen nicht gestattet.

Die Gedichte dieser Pforte sind von so vollendeter Meisterschaft, dass selbst ein Poet neuern Datums es nicht verschmäht hat, einige Verse des "בהמוהנז" in die Tasche zu stecken.

»Aus den hinterlassenen Gedichten von E. M. Kuh. Zürich 1792, führt Berthold Auerbach in dem bekannten Werke »Dichter und Kaufmann« (I S. 268) zwei Vierzeiler an, in welchen Kuh »seiner eigenthümlichen Persönlichkeit näher gerückt« erscheint. Das eine dieser Epigramme lautet:

»Der Himmel wird die Härte strafen:  
Am Tage flieht mich Sacharisse,  
Und dass ich nicht im Traume sie küsse,  
Lässt sie mich in der Nacht nicht schlafen.«

Diese Zeilen sind aber fast wörtlich übersetzt aus unserem Werke, welches Kuh wohl kennen mochte«.

(Steinschneider in Busch, Kalender, IX, Wien 1845.)

Es wäre vielleicht erwünscht, auch den Urtext dieses Epigrammes kennen zu lernen. Dieser lautet:

עֲבִיבָה מִן אֶסֶה אוֹתִי וְחִשְׁקִי  
עֵזִי תִבְרַח לְבִלְתִּי אוֹ-תִזְקָה  
וְלֹא בִי לָהּ עֵזִי תִגְדֹּל שְׁנָתִי  
לְבִלְתִּי בִּי-חֲלוּמֵי אֶ-תִזְקָה

»Die Gazelle verschmäht mich und meine Liebe,  
Sie flieht mich, damit ich sie nicht erfasse.  
Aber das genügt ihr nicht: sie raubt auch meinen Schlaf,  
Damit ich nicht im Traume sie sehe.«



Aber auch ein Bocaccio scheint an unserer Pforte Gefallen gefunden zu haben, denn die erste Novelle des fünften Tages,<sup>1)</sup> in der »Cimon durch Liebe erzogen wird,« ist eine fast wörtliche Nachahmung der Erzählung vom Königssohn, der ebenfalls durch Liebe erzogen wird.

Landau, die Quellen des Bocaccio, S. 103, bezweifelt mit Recht die Behauptung von Udeno Nisielli und die von Manni (S. 322), dass die genannte Novelle eine Nachahmung einer Idylle Theocrits sei, allein er weiss, da er den *בהמוהנ"ז* nicht gekannt hat, eine bessere Quelle nicht anzugeben.

### XIX. Pforte.

Der Prinz fragt, warum die Boten und Propheten nur in gewisser und nicht zu jeder Zeit kommen?

Derwisch: Du siehst ja, dass der Gärtner seinen Garten während des Winters nicht betritt, und erst im Frühling nach dessen Pflanzen sich umschaute, also verhält es sich auch mit den Propheten und Boten Gottes. Sie kommen nur von Zeit zu Zeit zu einem Volke, je nach der Würdigkeit desselben.

Prinz: Und kommen die Propheten nur zu einem Volke, das auf ihre Stimme hört, oder auch zu einem solchen, welches auf sie nicht hört?

Derwisch: Am Ufer eines Stromes wohnt ein Vogel, Namens *Kôreh*.<sup>2)</sup> Dieser ist vielfach der Gefahr ausgesetzt, seines Nestes durch das austretende Wasser beraubt zu werden. Er nimmt daher seine zahlreichen Eier und verteilt

1) Dekameron, übersetzt von Karl Witte, Leipzig 1843. II Teil. 102 ff.

2) Was Zotenberg a. a. O. S. 85, Anm. 2, sagen will, dass der Name *קר"ם* (so lautet die Lesart in der mir vorliegenden Ausgabe des *בהמוהנ"ז*, Mantua 1557, wonach alle von Zotenberg angeführten Varianten zu corrigieren sind) eine Corruption des griech. Wortes *Κηρὸς* sei, ist unrichtig, da *Κηρὸς* wohl bei Arist. H. A. 4, 4. 5, 15 Fisch oder Meerschnecke bedeutet, aber nirgends im Sinne von *קר"ם* vorkömmt, dann aber scheint es mir unstreitig richtiger, dass *קר"ם* eine Verschreibung für das in Jeremia 17, 11 und I Sam. 26, 20 vorkommende *קר"ם* ist, welches gewöhnlich mit Rebhuhn übersetzt wird. Siehe Kimchi und Raschi zur Stelle. Vgl. zu allem Ueberfluss Bochart, Hieroz. I p. 15.



sie in die Nester der übrigen Vögel. Wann aber die Brütezeit herannaht, fliegt er in der Nacht zu jedem dieser Nester hin und schreit. Die Jungen, welche von seiner Art sind, erkennen die Stimme und sammeln sich um ihn, die anderen aber, die nicht zu ihm gehören, bleiben zurück. Also sind auch die Propheten. Sie rufen allgemein, und die Menschen, welche diese Stimme kennen, folgen ihr, und diejenigen, welche dieselbe nicht verstehen, lassen sie unbeachtet.

Prinz: Und was die Propheten sagen, ist es das Wort Gottes, oder seiner Boten?

Derwisch: Gewiss, das Wort Gottes. Ich will dir an einem Beispiel diesen Punkt erläutern.

Du siehst doch, dass die Menschen zur Abrichtung der Tiere, da diese die menschliche Sprache nicht verstehen, sich gewisser Zeichen bedienen, wie z. B. Pfeifen, Zischen etc., ebenso ist das Verhältniss des Menschen zu dem Worte Gottes. Der Mensch kann das Wort Gottes, wegen dessen Erhabenheit, nicht begreifen, daher bedient sich letzterer als Verkehrsmittel zwischen sich und den Menschen der Propheten, die er mit besonderem Geiste begnadigt hat.

---

Diese Pforte ist im »Auszuge« Seite 37—40 vollständig vertreten, nur hat der Araber am Schlusse noch einen Zusatz, der aber gar nicht zu dem Inhalte des Vorhergehenden passt. Dieser lautet: »Und wie das Wort, wann in ihm ist die Weisheit Gottes, geadelt wird wegen seiner Vorzüge, also werden auch die Körper geadelt durch den Geist. Und wie bei den Körpern, wann sie losgelöst sind von der Seele, kein Nutzen ist, ebenso kann man aus dem Worte, wenn es sich entäussert hat der Weisheit, welche den Rang der Seele einnimmt, keinen Nutzen ziehen.«

Der Grieche hat hier keine Entsprechung, jedoch muss in seiner Vorlage diese Pforte gestanden haben, denn Seite 127 findet sich die Stelle: »Hierauf antwortete Josaphat: dass man nun alles verachten und sich einem so mühseligen Leben unterziehen soll, wie du oben gesagt hast, ist dies eine alte Ueberlieferung, die aus der Lehre der Apostel her stammt oder ist dies von euch erst un-



längst durch die Erkenntniss eures Christus eingesehen und als etwas Besseres erwählt worden?

Auf diese Frage, welche der Grieche in seinem Sinne umgeändert hat, passt allerdings nicht die Parabel vom Vogel, weshalb sie auch in der griechischen Version nicht vorkömmt.

---

## XX. Pforte.

Der Prinz, erstaunt über die Weisheit des Derwisch, fragt, wie lange dieser bereits lebe.

Zwölf Jahre, lautet die Antwort.

Unmöglich, sagt der Prinz, du bist ja schon ganz grau!

Derwisch: Allerdings, was die Jahre anbetrifft, so bin ich alt, aber hinsichtlich meiner Lebenszeit, nach der du fragst, bin ich jung, denn mein Leben datirt erst von dem Momente an, wo ich Gott und seine Religion erkannte, und dies ist nicht länger als zwölf Jahre her.

Nun folgt noch eine sich um diesen Punkt drehende didaktische Unterredung, worauf dann eine Anekdote von Alexander dem Grossen erzählt wird, welche also lautet: Als Alexander, dem sein Lehrer Aristoteles zur Rechten stand, die Tribüne betrat, um eine Rede an die Grossen seines Staates zu halten, leitete er dieselbe mit den Worten ein: »Ihr Diener Gottes! Betrachtet euch in dieser Welt wie Fremdlinge, oder wie Wanderer, und nehmet euch ein Beispiel von den Verstorbenen<sup>1)</sup>, wo ist Adam, der Vater der Menschheit, wo Noah, der erste der Boten, wo Hanoeh, der mit Gott wandelte, wo Abraham, der die Götzen zertrümmerte, wo Moses, der Herr der Propheten; wo sind die einst dagewesenen Völker, wo ihre Könige, wo sind diejenigen, die goldene Ketten um ihren Hals und kostbares Geschmeide um ihr Haupt legten, wo sind jene, die grosse Schlachten schlugen? — Alle sind dahin, alle verschwunden, und nichts hat ihnen genützt, was sie errungen, nichts sie gerettet, was sie erworben und angehäuft haben!«

---

1) So fasse ich den etwas unklaren Satz וחשבו נפשכם מהמתים auf.



Wenn die vorhergehende Pforte, wie schon oben erwähnt, vollinhaltlich vom Araber gebracht wird, so findet sich bei ihm von dieser keine Spur. Dass sie aber im Kitâb gestanden, geht aus dem Satze, welcher sich beim Griechen Seite 150 findet, deutlich hervor. Dieser lautet: *πόσων μὲν χρόνων αὐτὸς ὑπάρχεις, ἐν ποίοις δὲ τόποις τὰς διατριβὰς κέκτησαι, τίνας δὲ τοὺς συμφιλοσοφοῦντάς σοι ἔχεις?*

Das Alter ist jedoch hier auf »*τεσσαρακονταπέντε*«, 45 Jahre, angegeben.

### XXI. Pforte.

Prinz: Wisse, Du Weiser, dass deine Lehren mir so tief ins Herz drangen, wie tief der Götzendienst in meinem Volke wurzelt, daher schaffe Rath, auf welche Weise du mich von hier fortbringen könntest.

Derwisch: das Gleichniss deines Volkes mit den Götzenbildern ist wie das Gleichniss des Gärtners mit dem Vogel.

Prinz: Wie ist dies?

Derwisch: Ein Mann hatte einen Garten neben seinem Hause. Eines Tages, als er in demselben arbeitete, erblickte er einen Vogel, der die Früchte beschädigte. Darüber erzürnt, stellte er eine Falle auf, in welche er den Vogel einfieng. Als er denselben schlachten wollte, sagte der Vogel zu ihm: Lieber Mann, an meinem Körper ist ja nichts, was dich sättigen könnte, wenn du mich aber am Leben liessest, würde ich dir einen sehr guten Rath erteilen.

Auf die Frage des Gärtners, was derselbe sei, erwiderte der Vogel: zuerst schwöre mir, dass du mich frei lassen wirst. Der Gärtner schwor, worauf der Vogel sagte: Drei Dinge will ich dir mitteilen, die du sorgfältig bewahren sollst, denn keine Schätze der Welt können dieselben an Werth aufwiegen. Diese lauten: Betrübe dich nicht darüber, was du verloren hast; strebe nicht nach dem, was du nicht erreichen kannst; glaube nie, was nicht sein kann.

Als der Vogel frei war, rief er dem Gärtner zu: Wenn du wüsstest, was du verloren hast, würdest du Tag und Nacht weinen.

Gärtner: Was hab ich denn verloren?



Vogel: Wenn du mich geschlachtet hättest, würdest du in meinem Bauche eine Perle gefunden haben, so gross, wie ein Straussenei. Als der Gärtner diese Worte hörte, war er ausser sich vor Kummer, bald aber fasste er sich, und, um den Vogel zu hintergehen, sagte er: Liebes Vögelein, kehre doch zu mir zurück, ich werde dich so schonen wie meinen Augapfel.

Vogel: O du einfältiger Mensch, du hast ja meinen Rath schon vergessen! Hab' ich dir's nicht gesagt, dass du nicht streben sollst nach dem, was du nicht erlangen kannst, ferner, dass du dich nicht darüber betrübst, was dir verloren gieng, und endlich, dass du nicht glaubest, was nicht sein kann. Du aber bestrebst dich, mich zu erlangen, was dir unmöglich ist, du betrübst dich über das, was du verloren hast, du glaubst, was nicht sein kann, denn wie ist es möglich, dass in meinem Bauche eine Perle von der Grösse eines Strausseneies wäre, da dieses doch um vieles grösser ist, als mein ganzer Körper.

Also, mein Prinz, verhält es sich mit deinem Volke: sie schaffen die Götzenbilder, und glauben, sie werden von ihnen geschaffen, sie behüten dieselben, damit sie nicht gestohlen werden, und glauben, sie werden von ihnen behütet, sie geben für die Götzen ihr Geld aus, und glauben, sie werden von ihnen mit Geld beschenkt.

Diese Pforte ist im »Auszuge« Seite 49—51 wortwörtlich enthalten. Im griechischen Text (79) ist die Parabel in manchen Punkten gekürzt. So z. B. fehlt, dass der Vogel (hier Nachtigall, beim Araber Sperling, beim Hebräer schlechtweg צפור, Vogel, genannt) die Früchte beschädigt, ferner, dass er, bevor er dem Gärtner (hier Jäger) die Lehren mitteilt, diesen schwören lässt.

Uebereinstimmend mit dem Griechen hat Ibn Chisdai ביצה הנעמה »Straussenei«, während der Araber بيضة الوزّة »Gänseei« hat.

Nach Benfey a. a. O. § 159, S. 380 schliesst sich unsere Parabel an eine im Tûtînâme (Iken, VII, 46; Rosen, Papageienbuch, I, 137) enthaltene an. »Hier kommt der Vogel,



wie im Panchatantra, zum König und entflieht wieder; er kommt aber mit freiem Willen, um dem Jäger dafür, dass er sein Leben geschont hat, Schätze zu verschaffen. Er erinnert hiermit an das schätzespendende Vögelchen, § 104, S. 291, in Kalilah und Dimnah Kap. 18; Wolf, II, 119; Knatchbull, 364; Anvár-i-Suhaili, 645, und, so wie sich von der Darstellung im Tûtînâmeh mit Sicherheit ergab, dass sie aus Indien stammt, so glaube ich auch von diesem denselben Ursprung vermuthen zu dürfen. Denn als hier die Vögel die Schätze zeigen, fragt der Befreier: »Wie konntet ihr einen Schatz sehen, da ihr das Netz nicht sahet?« Sie antworten: »der göttliche Beschluss habe ihre Augen vom Netz abgewendet, lasse sie aber den Schatz erblicken«, und in der Nachahmung dieser Fabel im Anvár-i-Suhaili, S. 149 (vgl. § 77), »gegen das Schicksal hilft keine Vorsicht«. Diese Worte erinnern so sehr an Panchatantra, II, Str. 19, und das daselbst Vorhergehende, dass ich glaube, dass die Fabel damit im Zusammenhange steht und demnach indisch ist«.

Die Stelle nun, aus der Benfey zu folgern glaubt, dass die betreffende Parabel indischen Ursprungs sei, findet sich auch in unserer Pforte, was ein weiterer Beleg dafür ist, dass der *בהמוהנ"ז* der treueste Repräsentant des uns verloren gegangenen Kitâb ist; sie lautet: *אמר בעל הגן אם אמת הדבר כאשר תאמר למה זה עתה לא הצילוך, ומהפח אשר נלכדת בו לא שמרוך ולא העילוך. אמר הצפור דע כי אמרו החכמים כי הגזירה אשר נגזרה אין עצה לבטלה ולהסירה.* Es sprach der Gärtner: »Wenn es wahr ist, was du sagst, warum hat es dir nicht genützt, und warum hat es dich nicht vor der Falle, in welcher du gefangen worden, bewahrt?«

Der Vogel erwiderte: »Wisse, die Weisen sagen, dass ein Beschluss, der einmal beschlossen worden, nicht umgangen werden kann«.

»An die Darstellung«, sagt Benfey weiter, »welche im Tûtînâmeh hervortritt, scheint sich mir die Fabel vom Vögelchen, welches sein Leben durch Sprüche rettet, zu schliessen. Auch hier entlässt der Jäger das schon gefangene Vögelchen: anstatt aber durch wirkliche Schätze den Jäger zu belohnen, gibt es ihm blosse Vorspiegelungen. Die Art der Fassung ist beeinflusst von der mehrfach hervortretenden Werth-



schätzung von Sprüchen (vgl. § 127). Diese Fabel findet sich zuerst in Barlaam und Josaphat bei Boissonade, *Anecdota*, IV, 79; dann bei Peter Alfons, *Disciplina clericalis*, XXIII; Vartan, XIII; Le Grand d'Aussy, III, 119; Simchoth hane-fesh, Bl. 42<sup>b</sup>; vgl. Val. Schmidt zu Peter Alfons a. a. O.; Wiener Jahrbücher, XXVI, 26–34; Liebrecht zu Dunlop, Nr. 74; Loiseleur Deslongchamps, *Essai*, 71, II; *Edéléstand du Méril*, *Poésies inédites* S. 144–146.«

Unser Werk hat, wie man sieht, Benfey nicht gekannt, was sehr zu bedauern ist; auch ist bei Benfey noch nachzutragen, dass auch das mittelalterliche Fabel- und Legenden-Buch *Gesta Romanorum* in seinem 167. Cap. (ed. Oesterley, Berlin 1872, S. 554; in der Uebers. von Grässe, Dresden 1842, II., S. 102 f. und dazu II, S. 276 f.) die Geschichte, und zwar direct aus dem christl. Barlaamroman genommen, enthält. — Zu dieser Parabel vgl. noch Liebrecht, *Jahrb. für roman. und engl. Lit.* II, 314 fg.

---

## XXII. Pforte.

Prinz: Wisse, dass ich die Götzenbilder schon in meiner frühesten Jugend verachtete; so lehre mich doch die wahre Religion, damit ich wandle in ihren Pfaden.

Derwisch: Das Grundprinzip der Religion ist: I. Die Erkenntniss Gottes, II. das Handeln nach seinem Willen.

Prinz: Wodurch können wir Gott erkennen?

Derwisch: Durch seine Einheit, Macht und Erhabenheit.

Prinz: Was ist der Beweis hiefür?

Derwisch: An dem Werke kannst du den dir unbekanntem Meister erkennen und über ihn urtheilen, ob er geschickt, gross war, oder nicht. Wenn du nun Himmel und Erde, Gestirne und Pflanzen betrachtest, so ergibt sich dir, dass deren Schöpfer unendlich gross, einzig und unübertrefflich ist. Und wie jedes Werk nothwendig einen Meister gehabt haben muss, so muss auch das Himmels- und Erdenwerk einen Meister gehabt haben, dieser kann aber, nach dem betreffenden Werke zu urteilen, nur Gott gewesen sein.



Prinz: Nun, so sage mir auch, worin der Wille Gottes besteht? Derwisch: Was du nicht willst, dass man dir thue, das thue auch einem Andern nicht. Das ist der Wille Gottes, und das die Pflicht, die er uns auferlegt und deren Erfüllung er von uns verlangt.

---

Auch in dieser Pforte stimmen beide Rezensionen (im »Auszuge« S. 51—52) genau überein. Im griech. Text (S. 144) ist nur das eine Moment erwähnt, dass man Gott an dem Lauf der Gestirne und Planeten erkennen kann, alles übrige fehlt.

---

### XXIII. Pforte.

Prinz: Je mehr ich dein Perlenwort vernehme, desto mehr staune ich darüber, wie mein Vater Männer von deinem Schlage habe hassen und verbrennen lassen können.

Wisse, dass jene Männer weit vollkommener waren im Glauben, in der Weisheit und in den Sitten.

Wie kommt es aber, dass die Menschen, die ja sonst unter einander uneinig sind, gerade in diesem Punkte, die Gläubigen auszurotten, sich geeinigt haben?

Einst fanden Hunde, verschieden in ihrer Art und Farbe, ein Aas. Da jeder dasselbe haben wollte, kam es zu Zank und Streit. Plötzlich sahen sie von der Ferne einen Mann kommen und dachten: Dieser kommt wahrscheinlich, um uns das Unserige wegzunehmen. Sie liessen das Aas liegen und stürzten sich allesammt mit grosser Wuth über den Mann, den sie in Stücke rissen, obwohl der Arme ihnen und ihrem Aas nichts anhaben wollte.

Und nun, mein Prinz, wisse, dass das Aas die Erde ist, die verschiedenen Hunde die Götzendiener, und der Mann, der an ihrem Aas keinen Gefallen findet, und sie und ihre Liebe verschmäh't, das ist der Gläubige.

---

Siehe hiezu die vierzehnte Pforte S. 93. Im griech. Text fehlt diese Pforte.

---



XXIV. Pforte.

Prinz: Du hast mich schon zum wiederholten Male belehrt über den Schaden des Dienstes, dem unser Volk huldigt, und mich davor bewahrt, einen Glauben anzunehmen, der auf Missverständniss beruht.

Wisse, mein Prinz, dass ohne Glauben kein Glück, und ohne Verstand kein Glauben ist.<sup>1)</sup>

Was ist es denn, das beengt, dessen Gegenteil hingegen Erweiterung verschafft?<sup>2)</sup>

Die Weisheit ist Reichtum, und der Reichtum erweitert, die Unwissenheit ist Armut, und die Armut beengt.

Inwiefern beengt denn die Unwissenheit?

Du siehst doch, wie, wenn du etwas nicht weisst, dein Herz beengt ist, und dieses erst dann erweitert wird, wenn du in dem fraglichen Punkte Aufschluss erhalten hast. Die Weisen rühmen so sehr die Klugheit, dass sie sagen, der Muthwille, welcher Geist verräth, sei viel besser, als ein aus Dummheit begangener Irrtum, wie dies aus dem Fall eines Königs mit seinem Diener ersichtlich ist.

Wie war das?

Einst regierte in einer Stadt ein tyrannischer König, vor dem Alles zitterte. Sein Diener, der ihm das Essen auftrug, vergoss einst aus Furcht ein wenig Suppe. Als der König hierauf in heftigen Zorn gerieth, packte der Diener die Schüssel und schüttete deren Inhalt gänzlich aus. Ich weiss, mein Herr und König, sagte er dann, dass du mich wegen des ersteren geringfügigen Fehlers schwer bestraft hättest, wodurch dein Ansehen beim Volke ungemein viel gelitten haben würde, um diesem vorzubeugen, gab ich nun Anlass, die mir zugedachte Strafe zu rechtfertigen.

Der König fand Gefallen an diesen Worten und bedachte den Diener mit fürstlichen Geschenken.

Prinz: Du zeigtest mir Jemand, der in der Beengniss Erweiterung gefunden, und ich hoffe, so Gott will, in solchem Falle auch derart handeln zu können.

---

1) Wörtlich: Dass nicht erweitert wird der Ort deines Stehens ohne Glauben, und nicht erweitert wird der Glauben ohne Verstand.

2) וּמָה הוּא הַרְבֵּר שִׁיִּצֵר עַל זֶה וַיִּרְחִיב הַפְּכוֹ; Meisel, I. Aufl. 219, (II. Aufl., 251) hat diesen Satz ganz falsch übersetzt.



Jedoch gib Acht, dass dich der Hahn nicht an Klugheit und Einsicht übertreffe, wie dies einem Grossen passirte.

Wie war das?

Der König Salomo hatte in einem fernen Lande einen Freund, der ihn alljährlich zu besuchen pflegte. Eines Jahres überreichte dieser dem König ein seltenes Geschenk. Salomo wollte ein Gegengeschenk machen, aber der Mann bemerkte, er habe genug der Schätze, wenn jedoch der König ihm Freude bereiten wolle, so möge er ihn die Sprache der Vögel und Tiere lehren. Salomo fand sich dazu bereit, jedoch warnte er davor, weil die Sache mit grosser Gefahr verbunden wäre, denn sobald man nur ein Wort von dem Gespräche der Tiere verrathe, müsse man sterben.

Der Mann liess sich dadurch nicht abschrecken und bestand darauf, die verlangte Sprache kennen zu lernen, welchem Wunsche der König auch entsprach.

Eines Tages sass der Mann mit seiner Frau zusammen, als ein Ochse von der Feldarbeit heim kam, den man neben einen kranken Esel, der im Stalle war, band.

Da sprach der Esel zum Ochsen: Bruder, wie geht es dir bei diesen Leuten?

Schlimm, sehr schlimm, erwiderte der Ochse. Ich werde Tag und Nacht durch ungemein schwere Arbeit geplagt.

Ich will dir nun rathen, tröstete der Esel, wie du dich einmal von der Arbeit gehörig ausruhen könntest.

Bruder, rief der Ochse erfreut aus, o möchtest du mir stets solche Treue bewahren!

Gott weiss, fuhr der Esel fort, dass ich reinen Herzens und lautern Sinnes zu dir spreche. Mein Rath wäre nun, dass du während der Nacht keine Speise zu dir nimmest, unser Herr wird nun meinen, du wärest krank, so wird er dich auf einige Tage der Arbeit entheben. So hab' ich es gemacht, und ich erfreue mich, wie du siehst, einer ganz behaglichen Ruhe.

Der Rath gefiel dem Ochsen, und er befolgte ihn. In der Nacht kam der Mann in den Stall und sah, wie der Esel, während der Ochs schlief, sich zu dessen Krippe schlich und das Futter auffrass, worüber der Mann in ein heftiges Lachen ausbrach. Seine Frau, die ihn begleitet hatte, fragte



höchst verwundert, warum er lache. Dieser gab eine ausweichende Antwort.

Am Morgen sagte der Mann zum Diener, der Ochs wäre krank, und sei heute zur Arbeit unfähig, wofür man den Esel, der diesmal auch statt des Ochsen arbeiten müsse, nehmen solle.

Abends, als der Esel ganz erschöpft heim kam, fragte ihn der Ochs: Bruder, hast du nicht gehört, was diese herzlosen Leute von mir gesprochen haben?

Ja wohl, sie sagten, wenn du diese Nacht nicht frisst, werden sie dich morgen schlachten.

Wie ein Donnerwetter wirkten diese Worte auf den Ochs. Entsetzt stürzte er sich über das Futter und verzehrte es vollständig.

Der Mann, der wieder Zeuge dieses Gespräches war, lachte abermals laut auf.

Aber du unverschämter Mensch, warum lachst du denn schon wieder? fragte seine Frau erregt. Es ist ja Niemand hier, der dir zum Lachen Anlass geben könnte, gewiss ist es meine Person, ich schwöre, dass ich weder essen noch trinken werde, so lange ich nicht die Ursache deines unbändigen Gelächters weiss! Vergebens suchte der Mann die Frau zu beschwichtigen, indem er sagte, er müsse sterben, wenn er das Geheimniss verrathe; sie beharrte bei ihrer Forderung.

Nun denn, fuhr dieser fort, so will ich mein Haus bestellen und meine Angelegenheiten ordnen.

Im Zimmer war ein Hund, vor dem Brod und Fleisch lag, welches er aber nicht berührte, aus Trauer wegen seines Herrn, dessen Tod nahe bevorstand.

Da kam ein Hahn hinein mit seinen Weibern, nahm das Brod und Fleisch und liess sich's gut schmecken.

Wüthend sprang nun der Hund auf ihn los und sagte: Du herzloser Gesell, siehst du denn nicht, dass dein Herr binnen wenigen Minuten werde sterben müssen, und du bist so frech, dir in seinem Hause gütlich zu thun?

Was kann ich dafür, erwiderte der Hahn, wenn dein Herr ein Thor ist. Sieh, ich besitze zehn Frauen, die ich



alle nach meinem Willen lenke, und dein Herr hat nur eine, und kann sie nicht beherrschen!

Was soll er denn thun? fragte der Hund.

Einen dicken Stock soll er hernehmen und sie gehörig durchbleichen, so bürg' ich ihm dafür, dass sie nie mehr ein Geheimniss zu erfahren wünschen werde, entgegnete der Hahn.

Der Mann, der auch dieses Zwiegespräch mitanhörte, that so und ward gerettet.

Der Prinz hofft, dass er an Verstand dem Hahn nicht nachstehen werde, darum möge der Derwisch fortfahren, ihn in der Weisheit zu unterrichten.

---

Was den Anfang dieser Pforte betrifft, so ist er im »Auszuge« Seite 52 enthalten<sup>1)</sup>, er stand daher sicherlich im Kitâb. Ebenso sicher ist es, dass die Mythe vom König Salomo nicht in der genannten Urquelle gestanden haben kann. Vgl. zu dieser Gittin 68, Erubin 100, Bamidbar rabba 19, Jalkut 175 zu I. Könige 5, 13; 3, 15 und Koran 27. (Meisel, II. Aufl., 256.)

Dagegen wird unsere Sicherheit bezüglich der Parabel vom Esel und Ochsen schwankend. Eine ähnliche Fabel findet sich bei Aesop, Fur. 262, Cor. 153. Hier räth eine Ziege dem Esel, sich epileptisch zu stellen, damit er nicht arbeiten müsse. Die Aerzte empfehlen darauf als Heilmittel gegen Epilepsie Ziegenlunge, und die unglückliche Beratherin, die Ziege, wird nun selbst geschlachtet.

Mit unserer Fabel noch inniger verwandt ist die in 1001 Nacht<sup>2)</sup> I, 7 (Weil), I, 27 (Breslau), wo ebenfalls ein Esel einem Stiere, um nicht arbeiten zu müssen, räth, sich störrig und krank zu stellen; infolge davon wird aber der Esel selbst an den Pflug gespannt und gequält. Um sich nun von dieser Plage zu befreien, sagt der Esel dem Stiere, er möge aufhören, sich krank zu stellen, denn er habe gehört, dass er sonst geschlachtet werden würde.

Benfey a. a. O. § 210, S. 502, dem ich diese Stellen entnommen habe, sagt nach einigen Erwägungen: »Man sieht,

---

1) Fehlt im Griech. Text.

2) Sie ist auch in Arnold's arab. Chrestomatie S. 50 abgedruckt, worauf mich der bekannte Münchner Gelehrte Herr Dr. Grünbaum aufmerksam machte.



ich neige mich dazu, der orientalischen Form die Priorität zuzuerkennen, doch wage ich keine absolute Entscheidung.«

Ich glaube, dass, wenn Benfey unser Werk gekannt hätte, er in seiner Entscheidung keinen Augenblick gezweifelt haben würde, denn schon der Umstand, dass diese Fabel am Anschluss an die Mythe vom König Salomo gebracht wird, stempelt sie als eine echt mohammedanische und daher orientalische.

Die Frage aber, ob dieselbe indischen Ursprungs sei, muss ich hingegen unentschieden lassen. Jedoch will ich darauf aufmerksam machen, dass auch hier der Esel und der Hahn als Rathgeber auftreten, wie in der 21. Pforte (s. oben S. 111 fg.) der Vogel dem Gärtner gegenüber als solcher auftritt, welche Parabel aber, da sie in allen drei Texten vorkömmt, sicher aus Indien stammt. Vgl. auch Wuk's Volksmärchen der Serben, Berlin 1854, S. 17 fg.

---

#### XXV. Pforte.

Der Derwisch lehrt, der Mensch könne nur mittelst der Weisheit das Gute wählen und das Böse meiden, worauf der Prinz bemerkt, dass, wenn die Weisheit nur dies allein bezwecke, es nicht der Mühe werth sei, sich der Weisheit zu freuen und über die Thorheit zu betrüben.

Wisse, mein Bruder, entgegnet der Derwisch, dass es auch eine ewige Belohnung und eine Bestrafung gibt, erstere infolge der Weisheit, welche zu guten Thaten führt, letztere infolge der Thorheit, die zu schlechten Handlungen verleitet.

Es folgt noch eine Schilderung von der Richtigkeit des irdischen Lebens und der ewigen Glückseligkeit im Jenseits, womit die Pforte schliesst.

---

Eine Entsprechung für diese Pforte findet sich weder im »Auszuge«, noch im griech. Text. Den folgenden Satz hat jedoch ersterer (Ms. Halle, S. 53) mit dem Hebräer gemein: »So fahre fort mir zu erzählen von dieser Welt, damit ich sie verachte.«



## XXVI. Pforte.

Der Derwisch ermahnt den Prinzen, sich stets mit nützlichen Lehren zu befassen, jedoch solle er das Maass nicht überschreiten, denn dies wäre ebenso gefährlich, wie das übermässige Reden.

Der Prinz dankt für diese Ermahnung und bittet, der Derwisch möge ihm sagen, welcher Mensch der rechtschaffenste, welcher der schlechteste, welcher der vernünftigste, welcher der dümmste und welcher der glücklichste sei.

Der rechtschaffenste ist derjenige, erwidert der Derwisch, welcher seiner Seele gibt, was ihr zukommt, der schlechteste, der Unrecht für Recht und Recht für Unrecht hält, der vernünftigste, der reiche Zehrung sammelt auf die lange Reise (in's Jenseits), bevor es zu spät wird, der dümmste, der nur für die Gegenwart lebt, der glücklichste, den Gott zum ewigen Leben angeschrieben hat.

In dieser Pforte kommt noch eine ganze Reihe ethischer und abstrakter Lehren in Dialogform vor, die aber ebenso, wie die oben erwähnten Ibn Ch. selbst angehören dürften, die er aus jüdischen Quellen entnommen hat. So z. B. vgl. über das viele Reden Aboth I, 17; 5, 18. Perl. 4. Joma 7. Berach. 37. Megilah 17, 18. Mosre ha-Philos. 2, 19. Ueber die Himmelsbücher, in welche die Geschicke des Menschen eingeschrieben werden, siehe Rosch ha-Schana 16. (Meisel, 2. Aufl., 266 und 267 Anm. 1).

Unrecht für Recht und Recht für Unrecht halten, dürfte wohl eine Modulation des Jesaianischen Verses **הוֹי הַאֲמִרִים** לרע טוב ולטוב רע: (5, 20) »Wehe denen, die da nennen das Böse gut und das Gute bös,« sein.

Zu der Stelle, welche im weiteren Verlauf des Dialogs vorkömmt: Die Welt mit ihren Vergnügungen gleicht dem Meereswasser, welches, je mehr man davon trinkt, desto grösseren Durst verursacht, oder einem Traume, der am Morgen verfliegt«, vgl. Omer ha-Schikcha 137. Perl. 82. Kerem chemed IV, 84. Aramäische Fabeln der Geonim v. Dr. Landsberger, Orient 1848 Nr. 5. (Meisel 268 Anm. 2).

Sie kommt aber auch wortwörtlich bei Ibn Mokaffa vor, ed. de Sacy, p. v.. Siehe oben S. 43, Anm. 1.



Es ist demnach begreiflich, dass diese Pforte im »Auszuge« keine Entsprechung findet. In dem (von Ms. Halle, S. 55 an) noch etwa 60 Druckzeilen (das in der HS fehlende Blatt miteingerechnet) enthaltenden arab. Texte wird ganz kurz von dem Abschiede des Asketen, und was damit zusammenhängt — im allgemeinen dem Fortgang der Erzählung in der griechischen Version entsprechend — erzählt; siehe Hommel's Ausgabe, S. 22 f. (= 134 f.).

---

### XXVII. Pforte.

Der Derwisch erzählt dem Prinzen, um ihm zu zeigen, wie schädlich die Treulosigkeit werden kann, folgende Parabel.

Ein ungemein reicher Kaufmann kam einst in eine Stadt. Zwei Betrüger, die einander befreundet waren, besuchten ihn, angeblich in Geschäftsangelegenheiten, in Wirklichkeit aber, um ihn seines Geldes zu berauben. Der Kaufmann, nichts Böses ahnend, da sie auch viele Juwelen vorzeigten, veranstaltete ein Mahl, zu welchem er seine Gäste lud. Jeder derselben missgönnte aber dem anderen den Anteil an der nun bevorstehenden reichen Beute, und sie thaten sich gegenseitig Gift in die Speise. Beide starben infolge ihrer Treulosigkeit, der Kaufmann aber war gerettet.

Der Prinz drückt den Wunsch aus, mit dem Derwisch zu ziehen, wovon aber dieser entschieden abmahnt, indem er vorgibt, Gott werde schon den Prinzen aus der Haft befreien.

---

Diese Pforte hat mit dem »Auszuge« gemein, dass der Prinz den Wunsch äussert, sein Vaterland zu verlassen und mit dem Derwisch zu ziehen, wovon dieser ebenfalls abmahnt.

Die Parabel hat ein echt indisches Gepräge und erinnert lebhaft an die bei Ibn Mokaffa in der Vorrede enthaltene »der Kaufmann und sein trügerischer Genosse« (siehe Wolff, XXIX), von der sie vielleicht eine Nebenform sein dürfte.

---



XXVIII. Pforte.

Der Prinz fragt, was das sei, das den Menschen vom rechten und geraden Wege der Weisheit ablenke?

Es ist der Satan, erwidert der Derwisch, der zwei scharfe Schwerter in das menschliche Herz stösst, wodurch dasselbe für die Weisheit unempfänglich, für die irdischen Genüsse hingegen zugänglicher gemacht wird. Zwei Mittel gibt es jedoch, welche dagegen mit Erfolg angewendet werden können: I. Stets eingedenk zu sein, dass alle Schätze der Welt am Tage des Todes nichts nützen. II. Man solle die Wünsche auf das kleinste Maass reduzieren.

Aehnliches findet sich Berachoth 5a, Suca 52b, was vielleicht Ibn Chisdai für diese Pforte umgearbeitet hat.

XXIX. Pforte.

Der Prinz drückt seinen Schmerz darüber aus, dass der Derwisch ihn nicht mitnehmen wolle, was dieser damit entschuldigt, dass dies sowohl aus Rücksicht gegen den Prinzen selbst, als auch gegen dessen Vater geschehe. Auf die Bemerkung des Prinzen, er verachte seinen Vater, verbreitet sich der Derwisch über die Pflicht der Kinder gegen die Eltern.

Der Prinz bereut seine Aeusserung, und der Derwisch entfernt sich, er kommt aber immer wieder, um seine Unterweisungen fortzusetzen.

Im »Auszuge« ist die Dauer dieses Immerwiederkommens auf *اربعة شهور* (vier Monate) angegeben (Ms. Halle, S. 55 oben). Sonst hat diese Pforte beim Araber keine Analogie.

XXX. Pforte.

Dem Prinzen werden einige Verhaltensregeln seinem Volke gegenüber erteilt, dass er sich nämlich stets bescheiden



und anspruchslos benehme, jedoch nicht über das Maass hinaus, denn sonst könnte man es ihm als Feigheit anrechnen.

Seinen Widersachern gegenüber solle er entweder Sanft- oder Grossmuth, Hinterlist oder offene Feindschaft gebrauchen, und wenn es möglich, Zank und Uneinigkeit in deren Mitte stiften, wie es einst ein Mann, der einem Bären und einem Wildschweine begegnete, gethan habe.

Ein Mann, der auf seinen Reisen in einen Wald kam, gewahrte einen Bären und ein Wildschwein.

»Ich bin verloren«, dachte er, »wenn mir der Streich misslingt.« Er stellte sich hinter einen starken Baum und schoss auf das Schwein. Dieses blickte nach allen Seiten hin, sah aber Niemanden, nur den Bären. In der Meinung, von diesem rühre der schmerzhafteste Schlag her, stürzte es sich auf denselben, und beide zerfleischten sich gegenseitig.

Bei der Tafel solle er freundlich und gesprächig sein, jedoch nicht in Bezug auf das Essen, damit es ihm nicht ergehe, wie es einst einem König ergangen.

Ein König, der einst viele Gäste bewirthete, bemerkte ein Haar an dem Brode eines dieser Gäste haften, worauf er sprach: Lieber Mann, nimm' das Brod aus deinem Munde, denn ein Haar haftet daran.

Erzürnt erwiderte der Gast: Wenn du auf jeden Bissen so acht gibst, dass du an demselben ein Haar von der Ferne wahrnehmen kannst, so will ich an deiner Tafel nicht theil nehmen.

Keinem Menschen sei ohne vorherige Prüfung Glauben zu schenken.

Vor Frauenlist solle man sich in acht nehmen. Es wird erzählt: Die Frau eines in Ehren stehenden Kaufmannes fand Gefallen an ihrem Diener, dem sie in Liebe zugethan war. Einst sagte sie zu diesem: Ich fürchte, der Herr könnte uns überraschen und unserem Verhältnisse ein für allemal ein Ende machen. So höre auf meinen Rath: Nimm eine Holzstange, lege derselben meine Kleider und mein Geschmeide an, und trage sie in dein Schlafzimmer. Und da der Herr mich bei seiner Heimkunft nicht findet, wird er gewiss nach dir rufen, du aber antworte nicht.

Um Mitternacht kam der Kaufmann heim, er suchte



seine Frau, fand sie aber nicht. Von Eifersucht getrieben, eilte er in das Schlafzimmer des Dieners und sah die Beiden in Umarmung neben einander liegen. Schurke! schrie der betrogene Gatte. Aber der Diener beschwichtigte: Wie kannst du deiner Frau eine solche Schandthat zumuthen! — Die Frau übernachtet im elterlichen Hause, und dies da ist bloß eine Puppe, die ich mir aus unbezähmbarer Liebe zu ihr gemacht habe. Der Kaufmann, von der Richtigkeit des letzteren überzeugt, bat den Diener, das Vorgefallene seiner Frau gegenüber zu verheimlichen.

Das hinterlistige Weib konnte sich nun dem Gegenstande ihrer Liebe eine lange Zeit ungestört hingeben.

Der Prinz will dem Derwisch eine Wohnung nebst Zugehör einräumen, damit er bei ihm für immer bleibe.

---

Was den Anfang dieser Pforte betrifft, so hat ähnliches Aristoteles an Alexander geschrieben: »Beherrsche dein Volk mit Wohlthaten, dann hast du seine Liebe. Durch Güte regieren ist besser, als durch Zwang herrschen. Was nützt's, wenn du die Leiber hast? Wahrer Besitz ist der der Herzen; wenn du die Herzen erst hast, so kommen die Leiber von selbst.« Perl. 35 (Meisel, 291).

Die Novelle von der Puppe hat ein echt indisches Colorit und erinnert an die zahlreich von Benfey mitgetheilten Erzählungen, wo die Frauen ihre Männer hintergehen. Siehe z. B. § 156, S. 371, § 169, S. 418, § 186, S. 440.

Eine Parabel von einer Holzstange, die ebenfalls in Frauengewänder gekleidet, dann aber auch belebt wird, woraus sich ein Rechtsstreit entspinnt, steht im Tuti-nameh — vgl. Benfey, Pantsch., I, S. 489 ff, wo auch die indische (spec. buddhistische) Quelle (in mongol. Bearbeitung) nachgewiesen ist — ist aber ganz anderer Art und gehört nicht hieher.

Zu unserer Parabel ist auch noch Steinschneider a. a. O., Punkt IV S. 226 zu vergleichen.



XXXI. Pforte.

Der Derwisch lehnt obiges Anerbieten ab, indem er vorgibt, er sei von Gott berufen, von Ort zu Ort zu reisen, um die Menschen zu belehren. Er dürfe daher einen anderen Beruf nicht wählen, denn sonst könnte es ihm ergehen, wie es einst einem Affen ergangen.

Ein Affe sah einst zu, wie sich ein Barbier rasirte. Als letzterer aus dem Zimmer trat, nahm der Affe das Messer und wollte sich ebenfalls rasiren, er schnitt sich aber den Hals durch und starb. Wer heut dieses und morgen jenes Geschäft betreibt, dessen Ende wird dasselbe, wie das des Webers sein.

In einer Stadt, wo ein armer Weber wohnte, der Tag und Nacht seinem Geschäfte oblag, und sich und seine Familie trotzdem nur kärglich ernähren konnte, fand einst eine reiche Hochzeit statt, zu der viele auswärtige Sänger und Komiker eingeladen wurden. Diese erfreuten sich der grössten Auszeichnung und Ehre seitens des Publikums, was den Neid des armen Webers erweckte, indem er dachte: Diese Leute bemühen sich so wenig, und sind dennoch geehrt und geschätzt! Ich möchte mich auch diesem Geschäfte widmen. Als nun einer dieser Komiker auf einen hohen Thurm stieg, von dessen Spitze er auf den Boden sprang und aufrecht stehen blieb, und wofür er grossen Beifall und Lohn erntete, konnte der arme Weber nicht mehr an sich halten. Rasch kletterte er den Thurm hinan, in der Meinung, dieses Kunststück ebenfalls machen zu können, er sprang herab, fiel auf den Kopf und brach das Genick.

---

Die Parabel vom Affen kommt in einer veränderten Form bei Ibn Mokaffa, ed. de Sacy, p. 18, vor. Zu vergleichen ist auch noch Benfey a. a. O. § 30, S. 106.

Für die Erzählung vom Weber hingegen konnte ich nirgends eine Analogie finden; sie scheint indes nur eine Variation der vorhergehenden Fabel (*si duo faciunt idem, non est idem*) zu sein.

---



### XXXII. Pforte.

Der Derwisch lehrt: Die Verschiedenheit der Wesen sei durch den Abstand von ihrer gemeinsamen Wurzel, nämlich der Allmacht und der Allliebe, bedingt. Je näher sie dieser ihrer Wurzel stehen, desto klarer, reiner, heiliger und geistiger seien sie.

---

Von dieser Pforte an hört im Original der Reim auf, was seinen Grund, wie schon Hommel (S. 134 = 22) andeutete, wol darin hat, dass, während Ibn Chisdai in den vorigen Pforten wenigstens noch in den Fabeln<sup>1)</sup> an sein arabisches Original, das Kitâb, sich anschliesst, wenn er auch schon in ihnen mehr als es sonst sein Brauch war, von abstractem Beiwerk aus anderen Quellen bringt, er von hier (Pforte 32) ab ganz seine Vorlage verlässt, um statt dessen griechische Philosophie (natürlich nur mittelbar, aus arab. und hebr. Schriftwerken schöpfend) anzuschliessen; weniger triftig ist ein anderer Grund, der nämlich, dass sich derartige Abhandlungen in Reimen nicht gut geben liessen. Zu dieser Pforte, die ich nur im Auszuge gebracht habe, wäre zu vergleichen Cosai 4, 25 und Brecher dazu S. 34. More 1, 31. (Meisel 303.)

---

### XXXIII. Pforte.

Der Prinz fragt, was die Seele sei, und woran er den Vorzug des Menschen vor dem Tiere erkennen könne, worauf der Derwisch erwidert, dass bei der Weltschöpfung sich die Form, das ist der absolute Geist, an der Materie, welche die Weisen den Urstoff nennen, manifestirte. Aus diesem Dualismus sei dann die Vernunft, aus der vollendeten Vernunft durch Ausströmung von Licht und Wärme die Denkkraft, aus dieser wieder der Lebensgeist entstanden. Die Denkkraft, welche also in der unmittelbaren Nähe der Vernunft steht, könne sich durch Anstreben der Wahrheit, durch das Erkennen der Eigenschaften Gottes so weit vervollkommen,

---

1) Diese fehlen allerdings im Auszug; gerade der Umstand aber, dass erst von Pf. 32 ab (nicht schon von Pf. 24 an) der Reim aufgegeben wird, legt nahe, dass sie im Kitâb noch gestanden haben.



dass sie den Engeln gleich werde. Der Lebensgeist, der Denkkraft nahe stehend, gewährt den Sinnen eine Art von Selbstbewusstsein, das sich bei manchen Thieren fühlbar mache etc.

---

Vgl. über die sog. Theologie des Aristoteles als Quelle von Pforte 32 und 33 das Buch Munk's »Mélanges de philosophie juive et arabe«, p. 257 und folg.

---

#### XXXIV. Pforte.

Die Seele sei infolge ihrer Körperlosigkeit unvergänglich und auch nach der Trennung vom menschlichen Körper vollkräftig und selbständig.

---

Vgl. ähnliches schon oben S. 13 in der ja ebenfalls von Ibn Chisdai übersetzten pseudoaristotelischen Schrift »Der Apfel«.

---

#### XXXV. Pforte.

Die alten Weisen haben gesagt, dass, wenn die Seele nach Recht und nach der Wahrheit Erforschung gestrebt, wenn sie sich rein und unbefleckt erhalten, dann sei sie würdig geworden zur Entgegennahme ihres Lohnes, der darin bestehe, dass sie sich hinauf zur vollkommenen Vernunft, aus der sie selbst geflossen, hinauf zu dem Lichte mit hellleuchtendem Glanze schwinge, und selig sei im Anschauen dessen, was sich ihr enthülle. Die sündige Seele aber werde als unwürdig gebannt aus der Welt des freien Geistes, und weit entfernt von ihres Schöpfers heiligem Abglanz, von der Seligkeit, die er seinen Verehrern aufbewahre, trauere sie vereinsamt.

Unter heftigem Weinen nimmt der Derwisch Abschied vom Prinzen.



## Anhang.

Von Prof. Dr. Fritz Hommel.

---

Wie aus mehreren Citaten der vorliegenden Schrift des Herrn Dr. Weisslovits „Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's in hebr. Darstellung aus dem Mittelalter“ hervorgeht (siehe S. 30, Anm. 2; S. 37, Anm. 2; S. 57, Anm. 1 und in der Vorrede, S. IV), hatte ich die Absicht, derselben, und zwar möglichst bald, meine Uebersetzung des „Auszugs“ (Ms. Halle) unter dem Titel „die älteste nichtindische Gestalt der Jugendgeschichte Buddha's aus dem Arabischen übersetzt und mit einer Einleitung über den griechischen Barlaam-Roman“ folgen zu lassen; ja es war von mir beabsichtigt, dass wenn Weisslovits' Schrift Anfang Februar 1890 ausgegeben worden wäre, meine Uebersetzung schon in den Osterferien des gleichen Jahres hätte erscheinen sollen. Da trat ein Umstand ein, der es wünschenswerth machte, mein Vorhaben noch zu vertagen, nämlich die Auffindung einer ganz neuen vollständigen arabischen Recension des ältesten vorchristlichen Barlaamtextes Freitag den 31. Januar 1890, und wodurch zugleich dieser Anhang (der sonst nur in 2—3 Seiten Druckfehlerverbesserungen und kurzen Nachtragsbemerkungen bestanden hätte) und damit eine Hinausschiebung des Erscheinens von Weisslovits' Arbeit um drei Monate nöthig gemacht worden ist. Mit der Auffindung jenes neuen Textes, dessen Inhalt glücklicherweise nichts von Weisslovits' Untersuchungsergebnissen umstosst, wol aber ihnen eine erneute Wichtigkeit verleiht, ja manche seiner Resultate in



erfreulichster Weise bestätigt, verhielt es sich nun folgendermassen.

In den „Zapiski wostotschn. otdjel. imp. Russk. archeolog. obschtsch. (Abh. der oriental. Abth. der kaiserl. russ. archaeol. Gesellsch.), Bd. III (1889), Heft 3, standen zwei für unsere Barlaamfrage hochbedeutsame Abhandlungen, von deren Inhalt mir mein Kollege Prof. Dr. E. Kuhn am 8. Januar 1890 allgemeine Mittheilung machte und die ich bald darauf in Separatabzügen durch die Güte des um die arabistische Wissenschaft hochverdienten russischen Orientalisten Barons V. Rosen in St. Petersburg selbst zugeschickt bekam; bereits im Februar hatte ich durch die grosse Freundlichkeit meines lieben Schülers, Herrn cand. phil. E. Eckstein aus Bruchsal, eines guten Kenners des Russischen, eine wörtliche von ihm zu diesem Zweck angefertigte deutsche Uebersetzung davon, die ich dann auch Herrn Prof. Kuhn mittheilte, in Händen. Der Titel der einen von N. Marr verfassten und Dec. 1888 datirten Abhandlung (Bd. III, S. 223—260 der citirten Zapiski) lautete: „Die Weisheit des Balavar, grusinische Version der Heilsgeschichte von Barlaam und Joasaph“; dieselbe enthält ausführliche Mittheilung über eine neu aufgefundene georgische Version der Geschichte des Jodasaph und Balavari (so lauten hier die Namen Joasaph und Barlaham, letzterer anderwärts nach Zagarelli auch voller: Balahvari) nebst Mittheilung mehrerer Stücke daraus grusinisch und in russischer Uebersetzung. Der Umstand, dass auch hier bereits die christianisirte Fassung (wie im griech. Barlaam-roman) aber noch viel kürzer und ursprünglicher, vorliegt, und dass die verschiedenen Eigennamen in einer, wie es scheint, älteren Form erscheinen (Arakhi und Rakhi für Arakhes, Zadani und Zandani für Zardan, Thedma und Thedam für Theudas, Jabenes und Abenes für Abenner, woran sich als nur hier vorkommender neuer Name Bolat, die Heimatsstadt Jodasaph-Buddha's, also Kapilavastu, siehe oben bei Weisslovits, S. 76, reiht), macht diese Version zu einem höchst merkwürdigen Bindeglied in der Reihe der bis jetzt bekannten Texte und regt neue und schwierige Fragen in Bezug auf die nächste Quelle dieser georgischen Bearbeitung an. In der anderen Abhandlung oder vielmehr kürzeren Mittheilung (Zapiski



a. a. O., S. 273—276) gibt Baron Rosen auf Grund einer ihm von einem jüngeren russischen Sanskritisten, Herrn Sergius von Oldenburg, aus London gewordenen Nachricht kurze Notiz über eine erst vor wenigen Jahren, nämlich Okt. 1887, vom British Museum erworbene, persische Handschrift, deren Anfang (ich gebe hier die deutsche Uebersetzung) also lautet: „*Ibn Bâbawaihi* machte im Buche, welches den Titel trägt *Kamâl ad-dîn u tamâm an-ni‘mat* auf Grund direkter Herübernahme von Muḥammad ibn Zakarîjâ folgende Bericht-erstattung, dass nämlich [und nun kommt 60 Seiten lang die Geschichte selbst] ein König (Pâdischah) war in den Reichen Hindostans mit zahlreichen Heeren etc.“, wozu Rosen die literarischen Nachweise gab, dass Ibn Bâbawaihi der bekannte 381 d. Fl. (= 991 n. Chr.) gestorbene schi‘itische Schriftsteller al-Ḳummi, Ibn Zakarîjâ aber höchst wahrscheinlich der berühmte 320 d. Fl. gestorbene Arzt ar-Râzi (Rhazes) sei. Mit diesen Separatabzügen sandte mir Rosen noch die Druckbogen einer weiteren unterdess im 4. Band der oben citirten Zapiski erschienenen Abhandlung Oldenburg’s (Band IV, 1889/90, S. 229—265), worin eine genaue Inhaltsangabe dieses persischen Textes nebst etwa ein fünftel bis viertel des Ganzen umfassenden Text- und Uebersetzungsproben enthalten ist<sup>1)</sup>; zugleich schrieb mir Baron Rosen unter dem 4/16. Januar 89 (soll heissen 1890):

„In demselben Heft [nämlich des 4. Bandes der Zapiski, worin Oldenburg’s Abhandlung steht] kommt noch eine Notiz von mir, die aber noch nicht abgesetzt ist, über die Berliner Handschrift des Buches von Ibn Bâbaveih, auf das sich der Londoner persische Barlaam beruft. — Ich habe nämlich vor einigen Wochen erst den zweiten Band von Ahlwardt’s arabischem Catalog in die Hände bekommen und fand darin zu meiner grössten Ueberraschung in No. 2721 und 2722 (= Pm. 55 und 465), p. 656—57, zwei Exx. des Buches *كمال الدين وتمام النعمة* beschrieben. Dass der Barlaam (d. h. *بودسف وبلوهر*) darin vorkommt, ist nun bei Ahlwardt zwar nicht gesagt. Es ist auch nicht unmöglich, dass er wirklich darin nicht vorkommt. Da aber A. ausdrücklich sagt, dass er nicht alle Ueberschriften angibt,

1) Auch diese Abhandlung hatte Herr Eckstein die Güte alsbald ebenfalls für mich, der ich sie dann auch Prof. Kuhn, noch bevor der russische Text ausgegeben war, mittheilte, ins Deutsche zu übersetzen, wofür, wie überhaupt für seine viele Mühe in dieser ganzen Angelegenheit ihm hiemit herzlicher Dank ausgesprochen sei.



so ist es doch auch nicht unmöglich, dass er den Bilauhar übersehen hat. Am meisten Wahrscheinlichkeit hat die Voraussetzung, dass die Erzählung, wenn sie überhaupt vorhanden ist, sich zwischen den foll. 114—180, etwa am Ende des ersten Teils (schliesst Fol. 151) befindet. — Die foll. 90 b—114 könnten auch verdächtig sein. Im ersten Augenblick dachte ich sogar, dass **خبر يوسف** [Fol. 90 b] sei verschrieben aus **خبر يودسف الهندي**. Wenn Sie nur um des persischen Barlaams willen nach London fahren wollen, so sollten sie sich doch erst überzeugen, ob der Berliner Codex Pm. 55 nicht doch noch den arabischen Grundtext des pers. Londoner Codex enthält. Der persische Bilauhar trägt deutliche Spuren davon, dass er aus dem arabischen übersetzt ist“.

Selbstverständlich schrieb ich sofort nach Berlin um die betreffenden zwei Handschriften (von welchen die zweite nur den ersten Theil des Buches enthält), welche denn auch in lebenswürdigster Weise wenige Tage nach Eintreffen meines Gesuches für mich an die k. b. Hof- und Staatsbibliothek abgesandt wurden, wofür ich der Verwaltung der kgl. Bibliothek zu Berlin den verbindlichsten Dank ausspreche. Am 31. Januar konnte ich meine Nachsuchung beginnen und war noch am gleichen Vormittage in der glücklichen Lage, festzustellen, dass in MS. Pm. 55 der gesuchte Text auf den Blättern 247 b bis 277 a sich befinde.

Es wäre thöricht, dem gelehrten Verfasser des ganz vorzüglichen ja geradezu musterhaften Kataloges der Berliner Arabischen Handschriften, Herrn Prof. Ahlwardt in Greifswald auch nur den geringsten Vorwurf wegen des Nichtregistrirens der Barlaamepisode zu machen, die erstens niemand in einem schi'itischen Werke über die letzten Dinge vermuten konnte und deren Anfang sodann durch keine neue Zeile der Handschrift gekennzeichnet ist. Es heisst fol. 247 b, Z. 4 ff. **وما كان في الازمنة المتقدمة اهل الدين والزهد والورع الا مغيبين لاشخاصهم مستترين لامرهم يظهرون عنه الامكان والامن ويغيبون عند العجز والخوف وهذا سبيل الدنيا من ابتدائها الى وقتنا هذا فكيف صار من القائم عليه السلام في غيبته من دون جميع الامور منكرا الا لما في نفر من الجاحدين من الكفر والضلال والعداوة الدين واهله وبغض الائمة** d. i. „und in den vergangenen **اجمعين**



Zeiten pflegten die Leute des Glaubens und der Weltent-  
sagung und Frömmigkeit immer nur ihre Person zu ver-  
bergen und ihre Angelegenheit zu verheimlichen, indem sie  
nur im Falle der Möglichkeit und persönlichen Sicherheit  
sich manifestirten, und nur bei Gefahr und Unsicherheit ab-  
wesend blieben, und dies (letztere) ist der Lauf der Welt  
von ihrem Anfang an bis auf diese unsere Zeit; und wie  
sollte also betreffs des Kâ'im (des wiedererwarteten zwölften  
Imâm, von dessen „Abwesenheit“ das ganze Buch handelt)  
— über ihm sei Friede! — was seine Abwesenheit anlangt,  
eine Nichtanerkennung stattfinden ausser etwa (mit Ausschluss  
aller andern Dinge) bei dem, was an Unglauben und Irrtum  
und Befeindung des Glaubens und der Gläubigen und Hass  
gegen die Imâme — die Segnungen Gottes über sie alle! —  
bei Leuten von den Lägern sich findet?“, woran sich, ein-  
geführt durch die leis überstrichenen Worte *فقد بلغنى ان*  
*ملكا من ملوك الهند الخ* „so ist denn auch zu (mir) gelangt  
(eine Geschichte), dass (nämlich) ein König von den Königen  
Indiens war etc. etc.“ die Barlaam-episode anschliesst. Im  
weiteren Verlaufe sind nur die einzelnen Parabeln, welche  
Bilauhar erzählt, (aber auch nicht immer) durch Ueber-  
streichen der Anfangsworte hervorgehoben. Noch weniger  
hebt sich der Schluss vom übrigen ab; ohne Zwischenraum  
oder sonstige Kenntlichmachung endet mitten in der Zeile  
die Geschichte mit den Worten *وهيا راسه الى المغرب ووجهه*  
*الى المشرق ثم قضى* (sodann befahl er dem Anâmid, dass er  
ihm zurichte eine Stätte, da breitete er aus seine Füße,  
und er legte sein Haupt nach Westen und sein Gesicht nach  
Osten<sup>1)</sup>, sodann starb er“, worauf noch in derselben Zeile es  
weitergeht: „es sprach der Verfasser dieses Buches (nämlich

1) Es sind hier offenbar *رأس* und *وجه* einander gegenüber gestellt, so  
dass also statt „Haupt“ besser „Hinterhaupt“ zu übersetzen ist. Der Todte  
wurde nach muhammedanischer Sitte mit dem Haupt auf die Seite gelegt, so-  
dass also in obigem Fall das Gesicht nach Osten, das Hinterhaupt nach Westen  
(beide am südlichen Ende der Bahre), die Füße aber am nördlichen Ende des  
Todenbettes sich befanden. Das Ursprüngliche hat aber hier wol die pers.  
Uebersetzung bewahrt, wo es heisst „er legte sein Haupt nach Westen, seine  
Füße nach Osten und gieng ein in das ewige Leben“.



des vorliegenden Werkes *Kamâl ad-dîn* etc.): Uebrigens ist diese Geschichte und was ihr ähnlich ist von Berichten über Langlebige (von denen von Blatt 225 b an ausführlich die Rede war) und dergleichen Leute, nicht das, worauf ich mich betreffs der „Abwesenheit“ (nämlich des Mahdî oder *Ḳâim*) und ihr Vorkommen stütze, weil mir nämlich die Abwesenheit (*غيبية*) schon verbürgt gilt durch das, was feststeht durch den Propheten und die Imâme (bezw. was als überliefert auf diese zurückgeht), durch Nachrichten ähnlich denen, durch welche der Islâm und seine Satzungen verbürgt sind . . . . . und in dieser Geschichte und ähnlichen dieses Buches ist keine andere Meinung beabsichtigt und die besteht darin (d. h. keine andere Meinung beabsichtigt als die) dass jeder, sowol die Gesinnungsgenossen als auch die Gegner zu solchen Erzählungen hinneigen (sie gern hören), und wenn sie deren in diesem Buche finden, so sind sie begierig auch den Rest zu lesen“. In derartige Auseinandersetzungen abstracten Inhalts eingebettet, gleicht so die Bilauharepisode der Berliner Kummi-Handschrift einem in graues Gestein eingesprengten Edelmetall, dessen Auffindung als ein Ereignis in der orientalischen Wissenschaft betrachtet werden darf.

Was nun die persische Uebersetzung anlangt, so ergibt eine Vergleichung derselben mit dem arabischen Text der Berliner Handschrift mit Sicherheit, wie schon Rosen vermuthet hatte, dass letzterer das Original der ersteren ist. Leider gibt al-Ḳummî in seinem arabischen Werke nicht an, woher er die Geschichte hat; umsomehr ist die zu Anfang der persischen Uebersetzung stehende Notiz von Wichtigkeit, wonach der Gewährsmann des Ibn Babawaihi, d. i. al-Ḳummî's, hiefür Muḥammad Ibn Zakarîjâ d. i. mit hoher Wahrscheinlichkeit Abû Bakr Muḥammad Ibn Z. ar-Râzî (Rosen, vgl. oben S. 131) gewesen ist. Dass letzterer der berühmte Arzt Râzi und kein anderer war, wird noch durch den Umstand bestätigt, dass nach Mas'ûdî (Goldwiesen, Bd. 4, S. 68 der franz. Ausgabe, eine Stelle, auf die seiner Zeit Chwolsohn in seinem Werke *Die Ssabier*, Bd. II, S. 373 hinwies) gerade dieser Râzî auch ein Buch über die Ssabier von Harran, zu denen ja von den Arabern bekanntlich auch die Sumaniten, das sind die Buddhisten, gerechnet wurden, verfasst habe; gewiss



war dieses leider verlorene und verschollene (auch vom Fihrist nicht mehr erwähnte) Werk die Quelle al-Kummî's für die Geschichte von Judâs und Bilauhar. Es ist noch die weitere Frage zu beantworten, woher denn der persische Uebersetzer so genau weiss, dass al-Kummî die betreffende Episode von ar-Râzî hat, da doch in dem Buche al-Kummî's, auf das er verweist, keine derartige Angabe steht; ich glaube, dass diese Frage einfach dahin zu beantworten sein dürfte, dass al-Kummî selbst (oder einer seiner Schüler) für seine persischen Landsleute die dem Râzî entnommene Geschichte ins persische übersetzt hat, was durch die altertümliche classische Sprache dieser Uebersetzung nur bekräftigt wird. So würden auch am leichtesten einige kleinere Abweichungen und Zusätze des persischen Textes, die sich doch andererseits nicht gut als selbständige Correcturen und Zuthaten des Uebersetzers erklären, verständlich werden; es kann ja al-Kummî selbst ganz wohl bei der persischen Uebersetzung sich genauer an das ihm vorliegende Original ar-Râzî's gehalten haben, während er bei Herübernahme des arabischen Textes in sein gleichfalls arabisch abgefasstes Werk über den Mahdî sich kleine Freiheiten erlaubte, oder umgekehrt.

Im folgenden werde ich von der persischen Uebersetzung absehen, da mir jetzt das arabische Original derselben vorliegt, welches letzteres ich zum Unterschied vom „Auszug“ des Ms. Halle und dem ihm zu Grund liegenden leider verloren gegangenen Kitâb ibn al-malik wa 'n-nâsik (von Weisslovits schlechthin „Kitâb“ genannt) Recension ar-Râzî's (oder schlechtweg Râzî) nenne. Bevor ich jedoch über die wichtigsten Punkte, in denen diese neue Recension die Aufstellungen des Herrn Weisslovits modificirt oder bestätigt, der Reihe nach zu sprechen mich anschicke, sei es mir gestattet, noch einmal kurz auf den georgischen Barlaam und im Zusammenhang damit auf eine höchst interessante schon vorher erschienene Recension des Baron Rosen über Zotenberg's „Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph“ zurückzukommen, da dadurch die Geschichte der Verbreitung und Wanderung des indischen Stoffes nach dem vorderen Orient und dem Abendland in wesentlich neue Beleuchtung tritt und ich vielleicht im Stande bin, auch noch einiges zur wei-



teren Aufhellung dazu zu bemerken, wodurch ich zugleich meine früheren Ausführungen berichtigen und ergänzen kann.

Der Umstand, dass gerade eine der ältesten griechischen Barlaam-handschriften, die im 11. Jahrhundert geschriebene Nr. 137 der Nanianischen Bibliothek in Venedig, dem gewöhnlichen Titel „Heilsgeschichte (wörtlich dem Geist nützende Geschichte) aus dem innersten Theil Aethiopiens, dem der Inder genannt, nach der heiligen Stadt (Jerusalem) gebracht vom Mönch Johannes aus dem Kloster des heiligen Saba (bei Jerusalem)“ noch die weiteren Worte „und aus dem iberischen<sup>1)</sup> ins griechische übersetzt von Euthymios dem Iberer“ hinzufügt<sup>2)</sup>, hat zusammen mit einigen anderen Notizen über die Geschichte der grusinischen Literatur und speciell einer solchen über die Existenz eines grusinischen Barlaam, Herrn Baron Rosen ganz neue Gesichtspunkte für die Geschichte des griechischen Textes ergeben,<sup>3)</sup> die sich durch näheres Bekanntwerden der genannten grusinischen Uebersetzung lediglich bestätigt haben. Während nämlich Zotenberg es nicht glauben konnte, dass ein Werk von so vollendeter Form wie der griechische Barlaam ursprünglich in einem damals (7. Jahrh.) noch uncultivirten Idiom abgefasst sein sollte, ergibt die von Rosen herbeigezogene leider russisch geschriebene Broschüre Zagarelli's „Nachrichten über die Denkmäler des grusinischen Schrifttums (St. Petersburg 1886) ein ganz anderes Bild von den Anfängen der georgischen Literatur und der hohen Bildung ihrer Begründer und Pfleger. Nicht in die 2. Hälfte des 10. Jahrh. sondern schon ins 5. und 6. Jahrh. fallen diese Anfänge, und schon aus der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts besitzen wir genau datirbare

---

1) Eine spätere Handschrift mit ähnlichem Titel hat hier „aus dem Dialekte der Aethiopier“, womit aber ebenfalls das grusinische oder georgische gemeint ist.

2) Schon angeführt von Zotenberg „Notice etc.“, p. 7 ff., der aber diesen Zusatz für „une assertion gratuite de scribe ou plutôt comme une supercherie naïve de quelque moine géorgien du couvent d'Ivéron, d'où le manuscrit aura été apporté“ (p. 9 unten) ansieht.

3) Niedergelegt in einer Besprechung von Zotenberg's Notice in den Zapiski wostotsch. archéol. obschtsch., Bd. II (1887), S. 166—174 nebst einer Nachtragsbemerkung S. 277—278.



Handschriften mehrerer aus dem Griechischen übersetzten patristischen Werke; und zwar erweisen sich als Mittelpunkt der schriftstellerischen Wirksamkeit für die Periode der Entwicklung (5. bis 9. Jahrh.) der grusinischen Literatur die von den dreizehn syrischen Vätern in Georgien gegründeten Klöster, des weiteren aber auch noch verschiedene andere Klöster in Syrien<sup>1)</sup> und Trapezunt, am Sinai, auf dem Olymp und Athos, in Konstantinopel und in Palästina, wo vor allem das berühmte Kloster des hlg. Saba<sup>2)</sup> zu nennen ist. Was nun weiter den 1026 gestorbenen hlg. Euthymius anlangt, so legt Rosen nach Zagarelli eingehend dar, dass dieser grusinische Mönch, der eine ganze Reihe griechischer Väter in seine Muttersprache übersetzte und der von frühester Jugend an vorzüglich griechisch verstand, wol im Stande war, auch umgekehrt aus dem grusinischen ins griechische zu übertragen, und dass ihm ferner (dies gegen einen Einwand Zotenberg's) nicht die geringsten Hindernisse im Wege standen, direkt den Originaltext der vielen im griechischen Barlaam vorkommenden Citate aus Bibel und Kirchenvätern anzuführen, da er diese ja selbst übersetzte, von Abschriften derselben umgeben war und in ihnen sozusagen aufgewachsen war, lebte und athmete. Zu allem Ueberfluss aber besagt eine georgische Notiz in dem Leben des hlg. Johannes und des hlg. Euthymius (verfasst von dem 1066 gestorbenen Georg II.) ausdrücklich, dass Euthymius nicht blos in Grusien sondern auch in Griechenland eine bekannte Persönlichkeit gewesen sei, „da er aus dem grusinischen ins griechische den Balahvari (und?) Abukura und einige andere (Bücher) übersetzt“ habe. Da auch in der

---

1) Besonders auf dem schwarzen Berg bei Antiochien (am Orontes), ein, wie sich später zeigen wird, sehr wichtiger Umstand, zumal Antiochia vom 5. bis 7. Jahrh. eine Hauptstation des regen Verkehrs der grusinischen Mönche Palästina's mit dem Mutterlande gewesen ist. Ich entnehme dieses von Rosen übergangene Moment der ungemein interessanten Abhandlung Zagarelli's „Hist. Skizze der Beziehungen Grusiens zum hlg. Lande und zum Sinai“ Zeitschr. des deutschen Paläst.-Vereins, Bd. XII (1889), S. 32 ff.

2) Wie aus der eben in Anm. 1 citirten Abhandlung Zagarelli's hervorgeht, war sogar der hlg. Saba selbst, der Gründer dieses Klosters, ein Grusinier, der an der vom 5. bis 7. Jahrh. gefertigten grusinischen Bibelübersetzung mit betheilig war.



noch vorhandenen älteren (kürzeren) georgischen Version Barlaam *Balavari* heisst, was natürlich = Bilauhar (bezw. Bilavhar), ist und ausserdem, worauf ebenfalls schon Rosen (a. a. O. S. 172, Anm. 4) hinwies, das von den arabischen Nationallexicographen notirte *بلهوار* *Balahvar* („jeder angesehene von den Königen Indiens, es hat es gleichnisweise citirt Sîbawaihi und es hat es erklärt as-Sîrâtî“ *Lisân ul-‘Arab* s. v. *بلهوار*) nur eine Variante des gleichen Namens darstellt<sup>1)</sup>, so kann die Richtigkeit der Angabe der Handschrift in Venedig (s. oben) keinem Zweifel mehr unterliegen, sondern muss vielmehr zum Ausgangspunkt aller weiteren Untersuchungen dienen. Rosen fährt demnach auch, nachdem er die betreffenden von mir in obigem reproducirten Ausführungen gegeben, folgendermassen fort, indem er damit zugleich seine eigene Meinung formulirt (a. a. O., S. 173): „Uns will es scheinen, als ob sich alle dunkeln Punkte in der Geschichte der Verbreitung des Romanes am besten erklären liessen, wenn wir annähmen, dass schon die Fabel desselben bereits in christianisirtem Gewande von dem Mönch Johannes im Anfang des 7. Jahrhunderts [vgl. dazu Zotenberg, *Notice etc.*, p. 76 f.] im Kloster des hlg. Saba nach den Worten der rechtschaffenen und frommen Leute (s. Vorwort des griech. Romans), welche dieselbe aus Indien brachten, niederge-

---

1) Es ist bemerkenswerth, dass schon Sibawaihî (+ 177 oder 180 d. H., d. i. 793 od. 796 n. Chr.) dies Wort in seinem „Kitâb“ erwähnt, da dadurch nahe gelegt wird, dass bereits damals, als während des Chalifats der unmittelbaren Nachfolger al-Mansûr’s (al-Mahdî, al-Hâdî und des Harun al Raschîd), das Buch Bilauhar wa Judâs in Arabien bekannt war. Woher sonst soll denn dieser „indische“ Name jenem Grammatiker bekannt gewesen sein? Oder sollte *بلهوار* urspr. dasselbe Epitheton sein wie *بلهرا* *Balharâ*, von welchem Worte es bei Ibn Khordâdbeh (ed. de Goeje, S. 16) heisst „der grösste König Indiens (heisst) Balharâ d. i. König der Könige“ und ebendasselbst S. 67 „und der grösste der Könige Indiens (heisst) Balharâ und seine Erklärung ist König der Könige und er residirt zu al-Kamkam (anderwärts Gongân), im Lande des Teak-holzes (بلاد الساج)“? Nach Kuhn wäre mit Balharâ die auf die Gupta-dynastie folgende Valabhî-dynastie (von c. 480 n. Chr. bis ins 7. Jahrh.) urspr. gemeint. Sei dem wie ihm wolle, so ist doch die Identität von Bilauhar, Balahvari (neben Balavari) und dem *balahvar* Sibawaihi’s gewiss nicht zu beanstanden. — Siehe noch weiteres S. 143, Anm. 2!



schrieben wurde<sup>1)</sup>, dass sie hernach von den grusinischen Mönchen desselben Klosters in der Eigenschaft eines „Heilsbuches“ (bezw. eines Buches zum Frommen der Seele) für Konvertiten ins grusinische übersetzt und nach Grusinen verbreitet wurde, und dass der hlg. Euthymius Iberus am Anfang des XI. Jahrh. (also c. 1000 n. Chr.), als er sie aus dem grusinischen ins griechische übersetzte, ihr jene künstlerisch vollendete Form gegeben, in welcher sie als griech. Roman erscheint. Hierbei würden die Resultate, zu welchen Zotenberg hinsichtlich des Characters des ganzen „theologischen Systemes“ gelangte, unserer Annahme nicht im geringsten widersprechen. Der streng orthodoxe Standpunkt in der Frage von den zwei Willen, die energische Polemik gegen die Monotheliten — das sind Charakterzüge, welche ebenso statthaft und annehmbar erscheinen bei einem orthodoxen Schriftsteller des XI. wie des VII. Jahrhunderts [in welchem letzteres, und zwar vor 634 n. Chr. Z. die Abfassung des griech. Romans setzen zu müssen glaubte], um so mehr noch bei einem grusinischen Schriftsteller. Der Streit und die Polemik über diese und andere christologische Fragen wurde in jenen Zeiten [hier in einer Anm. betr. die Lebhaftigkeit der Polemik im XI. Jahrh. Hinweis auf Nestle in Kuhn's Lit.-Bl. f. Oriental. Philol. III 88 f.] und noch viel später eigentlich niemals beigelegt, dank der Existenz der zwei mächtigen und thatkräftigen monophysitischen Kirchen, der armenischen und der syrisch-jakobitischen. Wir glauben sogar, dass der hlg. Euthymius Iberus, der sich über dem Studium und dem Uebersetzen der Werke der Kirchenväter [und zwar in erster Linie der Schriften des Gregor von Nyssa und des Basilius d. Gr.] so sehr abmühte, der ganzen Erzählung die streng orthodoxe, dyotheletische Färbung erst so recht eigentlich hinzugegeben haben mochte, nämlich in polemischer Absicht gegen die armenische und jakobitische Kirche, und dass diese (polemische) Färbung nicht wenig zu der ausgedehnten Popularität beigetragen hat, welche der griechische Roman vom 11. Jahrhundert an [vor welchem er, was

1) Dazu gibt Rosen die folgende Anm.: In welcher Sprache ist bis jetzt unmöglich zu entscheiden, wenn es auch am wahrscheinlichsten ist, dass es in der syrischen Sprache [von mir hervorgehoben!] war.



Rosen schon früher betont, literargeschichtlich nicht nachzuweisen] im byzantinischen Kaiserreich gewann.<sup>1)</sup> Was aber die anderen nicht speciell dogmatischen Merkmale anlangt, welche (nach Zotenberg) eine Beziehung des Romanes auf das 7. Jahrh. verlangen, so die gänzliche Abwesenheit von Anspielungen auf den Islâm, die Hervorhebung der verschiedenen Vertreter des Heidentums, namentlich die Anhänger des dualistischen Glaubens (der Perser) unter dem Namen der Chaldäer [Magier], so lag für den hlg. Euthymius kein Anlass vor, dieselben abzuändern, abgesehen davon, dass all diese Merkmale bei weitem nicht so bestimmt sind, als dass sie unbedingt beweisende Kraft hätten und nicht auch irgend eine andere Erklärung zulassen würden.“

Soweit Rosen's eigene Worte, denen ich mich im Allgemeinen nur anschliessen kann. Im einzelnen ist nun vor allem seit dem Erscheinen von Rosen's Recension das nachzutragen, was sich aus den bisher durch Herrn N. Marr bekannt gewordenen Proben des neu aufgetauchten grusinischen Barlaam ergeben hat. Ausser dem schon oben (S. 130) daraus (bes. was die Eigennamen anlangt) mitgetheilten interessirt hiebei in erster Linie die Nennung des Verfassers,

---

1) Was die bildlichen Darstellungen, aus welchen chronol. Schlüsse gemacht werden können, anlangt, so kommen hier mehrere, welche die Fabel vom Mann im Brunnen zum Vorwurf haben, in Betracht. Schon Kuhn hat auf dieselben, bezw. auf Piper's Evang. Jahrbuch für 1866 (Jahrg. 17), S. 35—47 (nebst Abbild.) und auf Schnaase's Gesch. der bild. Künste, 2. Aufl., Bd. 7 (= Gesch. der bild. Künste im Mittelalter, Bd. 5, Düsseldorf 1876), S. 261—263 verwiesen („Der Mann im Brunnen“, S. 9). Und zwar weisen die Miniaturen im griechischen Psalter No. 217 der Barberinischen Bibl. zu Rom auf Bl. 231 b (Dobbert, Ueber den Styl Niccolo Pisano's, S. 87, citirt bei Schnaase, a. a. O., S. 262, Anm. 1), im griech. Psalter vom Jahr 1066 aus dem Kloster Studium, (gegenw. im Brit. Mus. zu Ps. 143 (hebr. 144), Vers 4 (Piper in den Theol. Stud. u. Krit. 1861, S. 478 ff., citirt im Evang. Jahrb. 1866, S. 44, Anm. 2) und die mit letzterer nahezu identische in einem slavischen Psalter aus dem Kloster Uglisch vom Jahre 1485 (Piper, Evang. Jahrb. 1866, S. 45) mit ihrem Einhorn auf den c. 1000 von Byzanz aus rasch verbreiteten griech. Barlaamroman, während die freier behandelte Sculptur am Baptisterium zu Parma (das Einhorn fehlt, und statt der Mäuse benagen zwei Wölfe oder Hunde den Baum) aus dem Jahre 1196 offenbar, wie auch Zotenberg, Notice, p. 78 meint, die lat. Uebers., deren älteste Handschriften ins 12. Jahrhundert zurückgehen, voraussetzt.



die in der Ueberschrift enthalten ist, welche lautet „Die Weisheit des Balavari, Schrift des Paters Sophron Palae-  
stinus, Sohnes des Isaak“. Nun nennt das bekannte Werk von Ulysse Chevalier, *Repertoire des sources historiques du moyen âge, Bibliographie* (Paris 1877—1886) zwei Sophron, den einen nur mit der kurzen Notice „grec, ami de St. Jérôme, 392“, den andern, bekannteren, den auch Zotenberg an zwei Stellen (a. a. O., S. 56 f. und S. 73) erwähnt, mit den Worten „de Damas, sophiste, basilien à St.-Sabas, patriarche de Jérusalem 634, † 638, mars 11“. Es ist schwer zu entscheiden, welcher von diesen beiden, zumal kein Vaternamen angegeben ist, der Verfasser des älteren georgischen Barlaam war. Wenn man in Betracht zieht, dass möglicherweise der der Sage nach zu Anfang des 4. Jahrhunderts gelebt haben sollende Barlâhâ von Antiochien, den zuerst der 379 verstorbene Basilius, dann der 407 verstorbene Chrysostomus in ihren Homilien und zwar unter dem Namen *Βαρλααμ* erwähnen (siehe darüber noch später), und zu dessen Ehren, wie die syrischen Chronisten berichten, 411 n. Chr. der Bischof Mar Diogenes in Edessa daselbst einen Tempel bauen liess (Assemani B. O., I, 401) irgendwie mit dem Balahvar (Bilauhvar) des Romanes in näherer Beziehung steht, ja ursprünglich mit ihm identisch ist (vgl. dann als Analogie zu der bei *r* und *l* begreiflichen Metathesis den Edelsteinnamen Beryll und seine arabische Entsprechung *billaur* und als spätere Analogie zum Vorgang selbst die Seligsprechung des Joasaph, also Buddha's in christlicher Umbildung, durch den Papst) und dass andererseits, worauf mich mein verehrter College, Prof. Kuhn, aufmerksam machte, eine Incunabel der deutschen Uebersetzung des griech. (bezw. lat.) Barlaam (Inc. s. a. 157 b in 2<sup>o</sup> der Münchener Staatsbibliothek) mit den Worten „Es schreibet der hoch lerer und meyster der hystori Damascenus in seinem buch der geschicht. Das nach der geburd unsers herrn ihesu christi dreihundert und achtzig iar. Vñ von anfang der welt fünfftausend fünffhundert acht und sibentzig iar ist gewesen eyn künig in dē künigreych india mit namen auennir“ beginnt, so wäre es ja nicht undenkbar, dass schon im 4. Jahrhundert die Georgier eine dann ihrerseits gewiss vermittelt einer verloren gegangenen syrischen Uebersetzung



aus dem Pahlavi stammende bereits christianisirte Recension durch eben den genannten ersten Sophron bekommen hätten. Man vergleiche dazu, dass die Pahlaviliteratur schon im 3. Jahrhundert (von Ardashir, Sohn des Bâbak, an) begann<sup>1)</sup>, und dass wir bereits im Beginn des 4. Jahrh. viele Schriftsteller der orientalischen (syrischen) Kirche, so Jesajah Bar Hadabû Arzunâyâ, oder den berühmten Aphraates (Farhâd, 337—345) u. a. finden, die geborene Perser waren, wie denn von einem andern, einem gewissen Ma'nâ<sup>2)</sup>, bald darauf (Anfang des 5. Jahrhunderts), ausdrücklich bezeugt ist, dass er gleich gut syrisch und persisch verstand und zahlreiche Bücher vom syrischen ins persische übersetzte, wie er andererseits die Werke des Theodor v. Mopsv. aus dem griechischen ins syrische übertrug.<sup>3)</sup>

Ebensogut könnte man an einen andern Sophron denken, welcher zu Anfang des 7. Jahrh.'s (633—637) Patriarch von Jerusalem war, und der nicht blos wegen seiner gelehrten Thätigkeit im Allgemeinen, der er sich von 620 an fast ausschließlich widmete<sup>4)</sup>, sondern auch wegen seiner dogmatischen Richtung, auf welche letztere schon Zotenberg<sup>5)</sup> hingewiesen, sehr gut hieher passen würde — wenn nicht ausdrücklich bezeugt wäre, dass dessen Eltern Plintos und Myzo geheißen<sup>6)</sup>, wohingegen ja ausdrücklich unser „Palästinenser Sophron“ als ein Sohn Isaak's (und nicht des Plintos) be-

1) „Pahlavi literature is assumed to extend from Ardashîr, the son of Bâbak (227 A. D.) till towards the end of the Sasanian rule“ Sachau, Contributions to the knowledge of Parsee Literature (J. R. A. S., N. S., IV, p. 229—283, Lond. 1870), p. 233.

2) Ma'nâ kehrte 415 n. Chr. von Edessa zurück und wurde 420 Katholikos von Seleucia.

3) Sachau, a. a. O., S. 230; vorher (S. 229) wird auf die zahlreichen eranischen Worte im babyl. jüdisch und im syrischen aufmerksam gemacht, als von Bedeutung zur Bestimmung, wann der Verkehr zwischen Eran und den Aramäern begonnen.

4) Er war ein intimer Freund des Moschus (Verfassers des Pratum spirituale) und schrieb unter vielem andern das Leben der hlg. Maria von Aegypten.

5) Notice etc., p. 56 und 73 (natürlich noch ohne zu ahnen, dass ein Sophron mit dem christl. Barlaamroman irgendwo in nähere Verbindung gesetzt wird).

6) Will. Smith u. Henry Wace, Dict. of Christian Biography (Lond. 1877—1887, 4 vols), s. v. Sophronius no. XII.



zeichnet wird. Nimmt man dazu, dass uns bis zum 8. christl. Jahrh. allein zwölf Väter des Namens Sophron bezeugt sind und dass es von vornherein wahrscheinlich ist, dass gerade solche dieses Namens, die schriftstellerisch gewirkt und aus Palästina stammten, zu den bekannteren gehört haben dürften, so spricht in der That Alles dafür, dass der „gelehrte griechische Freund des Hieronymus, der mit letzterem in den Jahren 391—2 n. Chr. verkehrte“, verschiedene Werke des Hieronymus ins griechische übersetzte und u. a. auch ein Buch über die Herrlichkeiten Bethlehem's und eines über die Zerstörung der Serapeums verfasste<sup>1)</sup> und gewiss auch syrisch verstand, derjenige Sophron gewesen ist, welcher nach einer syrischen aus dem Pehlevi stammenden Vorlage den uns nur noch georgisch erhaltenen kürzeren christlichen Balavari-Roman verfasste.

Bestätigt wird dies Resultat noch durch eine weitere Erwägung. Ich habe schon oben des mir nicht unmöglich erscheinenden Zusammenhanges des um die Mitte des 4. Jahrhunderts zum ersten Male von griechischen Kirchenvätern erwähnten heiligen Barlaam (urspr. wol Barlaham, bezw., da hier nur eine Angleichung an den aus Num. 22,5 bekannten *Βαλαάμ* vorliegt, Barlaha, wie ihn die Syrer nennen) mit Bilauhar, bezw. Balahvar<sup>2)</sup>, gedacht. Wenn man den Nach-

1) Dict. of Christ. Biogr. s. v. Sophronius no. VII. Dieses vortreffliche Werk, ein kirchengeschichtliches und patristisches Namen-Lexicon der ersten acht Jahrhunderte, führt zwölf Sophron auf, von denen der zwölfte der schon erwähnte Patriarch von Jerusalem ist. Nur auf diese beiden, No. VII und No. XII passt überhaupt die Bezeichnung Palaestinus.

2) Zu S. 138, Anm. I ist nachzutragen, dass nach dem *Tâg al-'Arus* (s. v.) Bilaur eine Var. des indischen Wortes Balahvar ist und dass der türk. Kamus dies Bilaur eine statt bahâdur gebrauchte Bezeichnung einer hohen Tempelwürde nennt, *وبلور عظيم الهيكل اولان بهادره دینور*. Vielleicht ist damit auch die im „*Livre de merveilles de l'Inde*“ (ed. et trad. par v. d. Lith. et Devic), S. 115—118, besprochene Bezeichnung *بالاوجر* (Vertrauter des Königs, der sogar dem König in den Tod folgen muss), identisch (*balâugar* oder *balâuḡar?*), wofür allerdings Mas'ûdî, *Prairies d'or*, II, 86 f. *balangar* (was aber Verwechslung mit dem Landesnamen B., vgl. Nöld. Tabari, 157, oder mit dem Personennamen bei Flügel, *Gramm. Schulen*, S. 161 sein kann) hat, während Balhar (bezw. Bulhar), wozu man auch Jakût (s. v. *صیبور*) vergleiche, wol nicht hergehört.



richten über diesen Heiligen näher nachspürt, so gewinnt man den Eindruck, dass man es weit mehr mit Legende als mit Geschichte zu thun hat. Bald soll er aus Caesarea in Kappadocien, bald aus Antiochia am Orontes sei, während doch die ihm 411 n. Chr. in Edessa erbaute Kirche (siehe oben S. 141) auf sein Martyrium und Begräbnis in Edessa hindeutet; nach den einen wäre sein Todestag der 16. oder 19. November, nach den andern der 19. März (Basilus allg.: der Sommer) gewesen. Nach Basilus war er ein ungebildeter Mann von unbeholfener Sprache (vielleicht ein Hinweis darauf, dass er aus der Fremde stammte) und ertrug standhaft den glühenden Weihrauch auf seiner ausgestreckten Rechten, ohne, wie seine Peiniger erwartet hatten, durch zuckende Bewegung denselben auf den vor ihm stehenden heidnischen Altar zu schleudern. Fast dasselbe berichtet Chrysostomus, während andererseits der hlg. Severus († 540), der als Patriarch von Antiochien doch gerade dieses Heiligen Geschichte kennen musste, in seiner nur syrisch erhaltenen Homilie über Barlâhâ, wiederum von andern Martern spricht.<sup>1)</sup> Endlich erfahren wir durch Zagarelli von einer auf dem Athos aufbewahrten georgischen aus dem griechischen von David (6. Jahrh.) gefertigten Uebersetzung eines „Lebens des Barlaam des Mildthätigen“, wonach dieser Heilige vom schwarzen Berge (einem berühmten Kloster) bei Antiochia war, von dort nach dem Kaukasus kam, da Askese übte und in den kaukasischen Bergen (aber genauer wo und wann, wird in der Lebensbeschreibung nicht gesagt) gestorben ist.<sup>2)</sup> Ich halte nun dafür, dass die ganze mysteriöse Gestalt dieses Barlaam, bezw. Barlâhâ, erst aus dem Bilauhar (Balahvar) des um die Mitte des 4. Jahrhunderts den Syrern bekannt

---

1) Es heisst dort (in der mir gütigst von meinem verehrten Freund und Collegen Guidi in Rom nach dem Cod. Vaticanus mitgetheilten Uebersetzung): E dopo ciò, avendo comandato che fosse (dilacerato) con unghie tormentose, ascoltava (dalla bocca di Barlaha) le stesse parole di coraggio, ed era vituperato. Comandò che quel valoroso fosse appeso sopra un legno, e per la violenza, essendosi rotta già da prima, una clavicola della spalla, e le altre membra dissolvendosi dalla coesione naturale, gridava (il giudice) „Sacrifica agli Dei!“

2) Baron Rosen in der oben citirten Recension von Zotenberg's Notice, S. 174.



gewordenen Buddha-romanes „Bilauhar und Judâsf“ geflossen ist. In der Umformung des Namens zu Barlâhâ liegt zugleich der Versuch vor, den Namen dem syrischen anzugleichen (*barlâhâ* «Sohn Gottes»); da aber dieser Name aus dogmatischen Gründen bald Anstoss erregen musste, so änderte man in Edessa, dem damaligen Mittelpunkt der syrischen Literatur, denselben in „Mann Gottes“ (*gabrâ d'alâhâ*) um. Ein Heiliger dieses Namens soll in der That um 412 (vgl. oben das Datum 411 für die Erbauung des Tempels, bezw. der Grabkapelle, des hlg. Barlâhâ in Edessa!) in Edessa gestorben sein, und merkwürdig, die Legende, welche von ihm alte syrische aus dem 5. oder 6. Jahrh. stammende Handschriften berichten, und welche später zum sog. Alexisroman<sup>1)</sup> umgearbeitet und erweitert wurde (hier aber heisst es nur erst „Mann Gottes“, noch nicht Alexis!) ist in den Grundzügen nichts anders als eine weitere Variante der Jugendgeschichte Buddha's! Buddha's allerdings, und nicht Bilauhar's; das verschlägt aber nichts, denn erstlich gibt es eine Jugendgeschichte Bilauhar's nicht, und zweitens ist die Gestalt Bilauhar's nur eine nach echt indischer Weise vollzogene Repetition der des Buddha selbst, und es kann, gradesogut, wie in der Recension Râzî's die Bekehrung Buddha's nochmals in Gestalt einer eben von Bilauhar erzählten Parabel (siehe dieselbe weiter unten im Auszug) in einer andern Variation mitgetheilt wird, in einer der aus Persien nach Syrien gekommenen Recensionen eine solche Variante als Vorgeschichte des Bilauhar (statt Judâsf's oder Buddha's) gestanden haben oder aber auch erst von den Syrern als solche irrtümlich aufgefasst worden sein. Noch ist zu bemerken, dass die Mildthätigkeit des „Mannes Gottes“ von Edessa in dieser zweiten aus dem indisch-persischen Buddha-romane geflossenen Geschichte eine grosse Rolle spielt und dass der heilige Barlaam von Antiochien gerade als der „Mildthätige“ von den Grusiniern (die nebenbei bemerkt neben Griechen, Syrern und Armeniern eben auf dem

1) Den besten Ueberblick über die älteste Form dieser Legende und ihre spätere Erweiterung findet man in dem vortrefflichen Buche des leider so früh der Wissenschaft entrissenen französischen Gelehrten ARTHUR AMIAUD, La légende syriaque de Saint Alexis, l'homme de Dieu, Paris (Vieweg) 1889.



Schwarzen Berge bei Antiochien schon in früher Zeit Klöster besassen), wie aus dem Titel der oben erwähnten Lebensbeschreibung hervorgeht, charakterisirt wurde.

Um nun zur grusinischen Recension, der von Sophron Palaestinus, dem Sohne Isaaks, verfassten „Weisheit des Balavari“ zurückzukehren, so beginnt dieselbe nach den Mittheilungen Marr's folgendermassen:

„Einst war ich im Lande [Aeth]iopien<sup>1)</sup> (so ergänzt Marr, georgisch: *mived odesme kvekʰanasa [Eth]iopethsa* etc), „wo ich in der Bibliothek des Königs der Inder (*Indoth mephisa*) dieses Buch gefunden habe, in welchem seine Thaten geschildert sind. — Es war ein gewisser Fürst, Namen Jabeness, in einer Gegend Indiens, welche Bolat hiess, seiner Religion nach ein Heide und Götzendiener, aber edeldenkend, friedliebend, bescheiden und sehr herablassend gegen die Armen. Er hatte keinen Sohn, und die Kinderlosigkeit betrückte ihn aufs äusserste, da er, weil er sehr reich war, einen Erben über seine Erwerbungen zurücklassen wollte; der Fürst bat seine Götter, dass sie ihm Kinder schenken möchten, seine Götter konnten ihm aber durchaus nicht helfen, und er flehte sie vergeblich an, aber Gott, der allen Menschen das Leben wünscht, gab ihm einen guten und frommen Sohn aus Barmherzigkeit, welche von ihm den Armen gewährt wird. Der König Jabeness wurde von grosser Freude erfüllt und nannte ihn Jodasaph, wobei er sprach: ‚dies haben mir meine Götter gethan‘ und er pries sie noch mehr“. Man sieht, dass diese altgeorgische Recension, indem sie gleich mit der Geburt des Prinzen beginnt, das ganze als eine Art Ouvertüre zu betrachtende Stück von dem zum Asketen gewordenen Beamten und seinem Zwiegespräch mit dem König (Boiss. S. 8—17, wozu man als Analogie zu dem oben ausgeführten beachte, dass der Asket hier stets *ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος*, „der Mann Gottes“ schlechthin, genannt wird; MS. Halle, S. 4—13; Rec. Râzi's, fol. 247 b—250 a = pers. Uebers. fol. 1 b—4 a; Ibn Chisdai,

2) Vgl. bei Boiss., S. 3: ἦνπερ μοι ἀφηγήσαντο ἄνδρες εὐλαβεῖς τῆς ἐνδοτέρας τῶν Αἰθιοπῶν χώρας, οὕστινας Ἰνδοὺς οἶδεν ὁ λόγος καλεῖν, ἐξ ὑπομνημάτων ταύτην ἀψευδῶν μεταφράσαντες· ἔχει δὲ οὕτως (worauf nun die Geschichte beginnt).



Pforte 1—3) einfach weglässt. In dem, was nun bis zur Ankunft des als Kaufmann verkleideten Bilauhar (Barlaam) folgt<sup>1)</sup>, finden sich im grusinischen Text einige Abweichungen; nämlich erstens wird die Begegnung des Königs mit den zwei verspäteten Mönchen nicht erst am Schluss, sondern schon gleich nach der Vertreibung der Christen erzählt, und zweitens wird der gläubige Vezier des Königs bereits als Balavari, der doch auch nach dem grusinischen Text erst später als Kaufmann verkleidet die Bühne betritt, bezeichnet. Dadurch ist natürlich ein kleiner Zusatz, der im griechischen Barlaam-Roman wie in den übrigen Versionen fehlt, am Schlusse nothwendig. Während es im griechischen einfach heisst, dass der König, nachdem er die Verläumdung der Neider des gläubigen Veziers durchschaut, nun letzteren noch mehr wie zuvor ehrte, worauf dann von diesem Vezir im weiteren Verlauf überhaupt nicht mehr die Rede ist, muss natürlich der Grusinier seinen Balavari (zu welchem er den Vezier gemacht hat), der doch nachher wieder aus der Ferne kommt, zuerst verbannt werden lassen; es schliesst daher die Episode vom gläubigen Vezier im grusinischen folgendermassen: „Bei diesen Worten aber wurde der Fürst milder gestimmt und sprach: geliebter Balavari, wie beraubst du mich der Hoffnung, da du dich [durch deinen Glauben] meinem Befehl widersetzest! gehe weg aus meinem Lande, damit keine Kunde von dir mir zu Ohren komme! Wenn ich dich wieder [in demselben] treffe, so bin ich unschuldig an deinem Blute. Balavari liess daraufhin die vergängliche Grösse im Stich und gieng weg zu den Einsiedlern, um Christo, unserem Gotte, zu dienen“.

Bis hieher hat Marr den vollständigen Text nebst Uebersetzung mitgetheilt. Des weiteren theilt er nur ganz besondere Abweichungen vom griechischen Roman, sowie die Reihenfolge der verschiedenen von Balavari dem Königs-

---

1) Prophezeiung der Astrologen; Vertreibung der Christen; Begegnung eines gläubigen Vezirs des Königs mit einem von einem wilden Thiere verstümmelten „Arzt der Worte“, welcher denselben für die ihm erwiesene Wohlthat vor dem Zorn des Königs rettet (Boiss, S. 21—26); Begegnung des Königs mit zwei verspäteten Mönchen — dies alles auch in der Rec. Râzi's (fol. 250 b—252 a), im MS. Halle (S. 14—17) und bei Ibn Chisdai (Pforte 4 und 5).



sohne erzählten Gleichnisse mit, worauf er noch einige kleinere Textproben (nebst russischer Uebersetzung), worunter auch das Gleichnis vom Elefanten und Manne, zum Besten gibt. Dabei ist bemerkenswerth, dass die Reihenfolge der Parabeln im grusinischen Texte von der im griechischen abweicht, aber dafür fast durchaus mit der der Recension Râzi's und des MS. Halle zusammenstimmt:

Grusinische Version:	Griechische Version:	Arabische Version:	Hebr. Version:
1. Gleichniss vom frommen König: a. Todestrompete b. Die vier Kästchen	Boiss. S. 41—44	254 a (Ms. Halle 23 ff.)	8. Pforte
2. Gleichn. vom Säemann	Boiss. S. 39	254 b (H. 26)	10. Pforte
3. Gl. vom Elefanten und Manne	Boiss. S. 112 f.	255 a (H. 28)	(fehlt)
4. Gl. von den drei Fremden	Boiss. S. 114—118	255 b (H. 30)	11. Pforte
5. Gl. vom fremden König	Boiss. S. 118—120	256 a (H. 32)	13. Pforte
6. Gl. vom heidnischen König und seinem gläubigen Berather	Boiss. S. 135—138	260 (H. 42)	16. Pforte
7. Gl. vom Reichen und der Bettlers-tochter	Boiss. S. 139—143	261 b (H. —)	18. Pforte
8. Gl. vom Mann und der Nachtigall	Boiss. S. 79—81	263 a (H. 49)	21. Pforte
9. Gl. vom Rehbock (s. o. S. 103)	Boiss. S. 157	(fehlt)	(fehlt)
10. Gl. vom jungen Mann und dessen leidenschaftl. Weibe <sup>1)</sup>	(fehlt)	(fehlt)	(fehlt)
11. Gl. von der Liebe der Frauen	Boiss. S. 268—269	(fehlt)	(fehlt)

1) Der König Abenner ist in Folge der Bekehrung des Nakhor (Boiss. cap. 28 = S. 255—262) selbst schwankend geworden, weigert sich daher, bei einem heidnischen Feste (Boiss. 262 Schluss) den Göttern zu opfern (bei Boiss. ist diese Weigerung mehr zwischen den Zeilen zu lesen, als direkt ausgesprochen) und bittet den Thedma (Theudas), ihm wieder zur richtigen Einsicht (durch Bestärkung im Götzenglauben) zu helfen und ihm im Streit mit dem Prinzen beizustehn, indem er sich nur für diesen Fall bereit erklärt, wieder den Götzen zu opfern (also hier etwas abweichend vom griechischen Roman, Cap. 29); dabei führt er eine Parabel an, deren Inhalt kurz folgender ist: Ein junger Mann befiehlt seinem Weibe, falls sie „Leidenschaft fühle und ihrem Fleische nicht mehr widerstehn könne“, ihr Haar zu lösen, was ihm dann zum Zeichen diene, dass er ihren Wunsch erfülle. Dieser Fall trat nun grad ein, als der Mann in den Krieg ziehn sollte; er gab aber doch dem Weibe nach, während welcher Zeit die andern mit dem Feind fertig wurden und ihm nun sein Zurückbleiben vorwarfen. Da entgegnete er: „Mit mir kämpfte ein häuslicher (Var. der eigene) Feind, mit dem musste ich zuerst abrechnen, jetzt erst steh ich zu eurer Verfügung“. Der König schließt mit den an Theudas gerichteten Worten: „So heile, o Thedma, das was mich heftig schmerzt; hast du es vermocht, dann will ich den Götzen opfern“.



Die beiden letzten Fabeln gehören eigentlich nicht mehr mit in die Reihe, da sie erst in der zweiten Hälfte der Geschichte (Abner und Theudas), als Balavari (Barlaam) schon vom Schauplatz abgetreten war, erzählt werden. Sie fehlen also ohnehin in denjenigen Recensionen, welche jenen zweiten Theil nicht enthalten, und nur in dem verloren gegangenen Schluss des Ms. Halle wäre eine der beiden zu erwarten. Jedenfalls bildeten Nr. 1—8 (wozu man besonders auch die ganz gleiche Folge für 2—7 in dem hier sonst freier verfahrenen griechischen Roman beachte), und zwar in der oben mitgetheilten Anordnung<sup>1)</sup>, den Grundstock der Parabeln Bilauhar's, den wir schon für die älteste Pehlevi-recension annehmen dürfen; letztere enthielt übrigens auch schon das Gleichnis vom Säemann, woraus man aber noch nicht sofort schliessen darf, dass der Verfasser desselben selbst Christ gewesen sei.<sup>2)</sup> — Wenn ich noch hinzufüge, dass der Hofmeister des Prinzen schon im ersten Theil der Erzählung (noch vor Ankunft des als Kaufmann verkleideten Barlaam) vom grusinischen Text Zandan genannt wird, während der Zardan des griechischen Romanes erst beim Weggang Barlaams (S. 179 der Ausgabe Boissonade's) auftritt,<sup>3)</sup> dass nach

1) Die Einschübe zwischen Nr. 5 und 6 (bei Ibn Chisdai auch schon zwischen 1 und 2 und zwischen 4 und 5), 6 und 7 und endlich 7 und 8, wodurch die obige Reihe nicht geändert, wol aber unterbrochen oder besser erweitert erscheint, wurden, was Ibn Chisdai und das MS. Halle anlangt, schon in der Einleitung meiner Ausgabe des MS. Halle (Wien 1887, daselbst S. 128—132 = 16—20 in der Inhaltsangabe) mit aufgeführt.

2) Es ist das eine der schwierigsten Fragen bei der ganzen Untersuchung über die Entstehung und Verbreitung des Buddha-romanes und seiner verschiedenen Recensionen: ich werde auf dieselbe später (in der Einleitung meiner Uebersetzung des MS. Halle) noch ausführlicher zurückkommen und will hier nur daran erinnern, dass schon de Sacy in jenem persischen Arzt Barzûje (vergl. die Einl. zu Kalila und Dimna), der zur Zeit des Chosroes I. (531—578 n. Chr.) viele Bücher aus Indien brachte und ins Pehlevi übersetzte (darunter sicher auch eine Recension des Buddharomanes), einen heimlichen Anhänger des Christentums vermutet hatte. Siehe übrigens noch den Nachtrag!

3) Wenn man bedenkt, dass im arab. der betreffende beidemale einfach als der „Erzieher“ (الحاضن Râzî 253b, und امين الملك على ولده Ms. Halle S. 57 unten) characterisirt wird, so ist es nur eine weitere Consequenz des grusinischen Textes, in beiden Fällen den Namen *Zandan* (vergl. bei den



der grusinischen Version Barlaam 60 Jahre alt war, nachdem er 18 Jahre davon als Einsiedler zugebracht (bei Râzî fol. 262 a: 60, bzw. 12 Jahre, ebenso Ibn Chisdai, während der Grieche 70, bzw. 45 hat) und dass der Schluss im Grusinischen also lautet: „Es lebte dort einer von den Einsiedlern, der kam herbei und legte den Leib (Jodasaph's) neben den des Balavari, und er trat vor den Fürsten Barakhia und erzählte ihm von dem Vorgefallenen. Der Fürst gieng mit einem Bischof und einem Priester dahin, nahm die heiligen Reliquien Jodasaph's und Balavari's und bestattete sie in einem goldenen Sarg, welchen er prachtvoll ausschmückte, und über demselben erbaute er eine Kirche im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, ihm sei Ruhm in alle Ewigkeit, Amen. Diejenigen, welche gläubig dahin wallfahrten, werden bis auf den heutigen Tag von allen Krankheiten geheilt; auch wir wollen Gott bitten, dass wir durch deren Fürsprache gerettet werden von den ewigen Qualen, und wir wollen Gott preisen: ihm sei Ruhm, Ehre und Anbetung jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit, Amen. Getroffen ist die starke und niedergetreten die böse Schlange durch die Wohlthat des Einzigwahren“,<sup>1)</sup> so glaube ich von dem von Marr mitgetheilten das wichtigste und charakteristischste<sup>2)</sup> erwähnt zu haben und schliesse diesen Abschnitt meines „Anhangs“ mit der angelegentlichen Bitte an die russischen Gelehrten, doch möglichst bald uns den vollständigen Text des grus. Barlaam, und wenn irgendwie thunlich mit französischer statt russischer Uebersetzung, zu schenken.<sup>3)</sup>

---

Persern Zardân „name of a leader of the Magi“, nach dem auch eine Secte *Zardânîja* (doch dies wohl Verwechslung mit *Zarwânîja*) genannt wurde, Johns., und dann *n* für *r* in Folge einer sowol in der syrischen Schrift wie noch mehr im Pehlevi begreiflichen Vertauschung) angewendet zu haben.

1) Diesem letzten Absatz der grusinischen Schlusspartie (Sieg über die Schlange) entspricht das bei Boissonade fehlende aber in den Uebersetzungen (so z. B. der latein. des Georg von Trapezunt und den daraus geflossenen älteren deutschen) sich findende Schlussgebet, worin Gott um „Austreibung des Feindes“ angefleht wird.

2) Eine in dogmatischer Beziehung wichtige Abweichung (bzw. Erweiterung) des griechischen Romanes gegenüber dem grusinischen Text wird weiter unten noch berührt werden.

3) Auch eine baldige Veröffentlichung (bzw. Uebersetzung) der oben



In folgendem gebe ich nun der Reihe nach, wie ich oben S. 135 in Aussicht gestellt, Verbesserungen und Nachtragsbemerkungen zu Weisslovits, bei welcher Gelegenheit ich zugleich auf die wichtigsten Abweichungen wie Parallelen der neugefundenen Recension ar-Râzî's aufmerksam machen werde.

S. 2, Anm. 1 lies ערוך und Anm. 3, Z. 1 lies עזבוהו

S. 8, Anm. 1, Z. 2 lies המזימה

S. 15, Z. 5 lies מאזני

S. 16, Z. 22 lies ?יעקמו, ebend. Z. 23 lies בתוך

S. 17, Anm. 1, Z. 3 des hebr. Textes lies גוואהנהייט und Z. 6 אֵיך: „der Geit“ ist = der Geizige, „kein Git“ wohl = keine Güte, kein Gut.

S. 22 lies (zweimal) der grösseren Deutlichkeit halber: ganz so wie bei Ibn Chisdai.

S. 25, Z. 5 v. u. lies: stammenden.

S. 26, Anm. 1 lies וְ

S. 29 will das Vorwort des Arabers gewiss nur sagen, dass man sich in seiner Vorlage wegen des Fehlens jeglicher Kapiteleinleitung und Ueberschriften nur schwer zurecht gefunden und dass er eben deshalb diesem Mangel durch die Einteilung in bâb's abgeholfen. Möglich ist immerhin, dass der Araber dabei auch einige Umstellungen (vgl. z. B. die 12. Pforte, die bei Râzî erst zwischen Pf. 14 und 15, im Ms. Halle gar erst auf S. 50f. steht) vorgenommen hat.

S. 31—35. Hiezu käme jetzt noch die manche weitere interessante Einzelheiten bringende Vergleichung der grusinischen Form dieser Parabel und der bei Râzî sich findenden Gestalt, welche letztere fast mehr mit Ibn Muḳaffa' stimmt als mit dem Ms. Halle, aber ich muss die Geduld der Leser hiefür auf das Erscheinen meiner Uebersetzung der Recension Râzî's vertrösten, da ich den ohnehin grossen Umfang dieses Anhangs nicht noch weiter vermehren darf. — S. 31, Z. 3 v. u. lies يقرضان

S. 37, Z. 13 lies ἐπιπίπτειν.

---

S. 144 erwähnten Lebensbeschreibung des hlg. Barlaam von Antiochien wäre von jetzt erhöhter Bedeutung.



S. 42, Z. 16 lies: Parallelismen; Z. 18 ff. ist besser „so entfernte er die Gläubigen etc.“ (als Nachsatz) zu übersetzen. Statt dieses Satzes hat Râzî eine längere Partie, die bis auf den Schluss (die Abhaltung der Gastmahle, wovon auch Râzî nichts hat) fast wörtlich mit Ibn Chisdai stimmt.

S. 43, Anm. 1, Z. 2 lies הפנינים, Z. 5 der gleichen Anm. צדק, und Z. 7 اسواق

S. 44, Z. 23 ist wol אחר statt אחז gemeint. In der Antwort, die der König erhielt, stimmt Râzî mit dem Ms. Halle überein.

S. 48, Z. 6, rechte Columne: auch Râzî hat nur „ausser bei einem Richter“.

S. 49, Z. 20 (und ebenso in Anm. 3) ist wohl העולה (oder בעולה) zu corrigieren, obwohl die Drucke בעולה haben; ebendasselbst lies قل (ohne Taschdîd).

S. 50, Z. 18 v. u. lies הישנה; Z. 14 v. u. lies חלוף

S. 51, Anm. lies בעיני שכלו; Z. 12 lies من (ohne Taschdîd) und Z. 16 الاخيرة (ohne و) und in der griechischen Stelle οὖν, ὑπερόψεται und σαλευόμενα.

S. 54, Z. 14 lies: Uebel, und Z. 24 soll (statt: solle).

S. 56, Z. 3 v. u. lies Mischnah; Z. 9 v. o. lies والدَّبَّحَة ...

والكُنَّاق ... والبرسام

S. 57, Z. 15 lies: „... bilden“; Z. 17 al-Sahir; Z. 20 lies: dafür lässt sich etc.

S. 57, Anm. Dass die betreffende Stelle beim Griechen erst S. 109 ff. (Cap. XII) steht, ist dort durch die Ibn Chisdai entsprechende Reihenfolge: Sperling und Nachtigall; Gott (Cap. X = Ibn Ch., Pf. 21 und 22); Asketen (Cap. XII = Ibn Ch., Pf. 23); Welt (ebenfalls Cap. XII, S. 109—111 = Ibn Chisd. Cap. 25, wenigstens dem allgemeinen Inhalt nach) veranlasst.

S. 58, Z. 15 v. u. lies שאול und Z. 12 v. u. lies بالعطية

S. 59, Z. 8 v. u. lies הנחתים דע

S. 61, Z. 11 lies: geht er ... über.

S. 63, Z. 14 lies: über das Wesenhafte (d. i. die Ewigkeit), und Z. 7 v. u.: aus meinem Reiche.



S. 64, Z. 14 lies: Imâm; Z. 17 wäre der Umstand, dass der König auf einer der Inseln (vergl. dazu auch S. 90, Z. 9 v. u.) eine Stadt für den Prinzen erbauen lässt, besonders hervorzuheben gewesen.<sup>1)</sup>

S. 75 unten: auch Râzî hat hier (wie das Ms. Halle) nur den Befehl des Königs, den Prinzen ausfahren zu lassen.

S. 77: Bei Râzî (fol. 253<sup>b</sup>) heisst die betreffende Stelle: „da gelangte dies zu einem Mann von den Asketen, der Bilwahhar<sup>2)</sup> hiess, in einem Lande, welches سرايدب (persische Uebersetzung *Sarandîb*) hiess, und er war ein gottesfürchtiger und weiser Mann, da befuhr er das Meer, bis dass er nach dem Lande *Saulâbat* (سولابط) kam, sodann begab er sich zur Pforte des Prinzen etc. etc.“ Râzî fol. 276<sup>a</sup> heisst das Land des indischen Königs سولايط, fol. 277<sup>a</sup> wieder سولابط, die persische Uebersetzung hat diesen Namen nur an Einer Stelle (Râzî fol. 267<sup>a</sup>) unter der Form سولابط, von Oldenburg jedoch mit einem Fragezeichen versehen. Da Kapilavastu (siehe oben Seite 130) im Pali zu Kapilavatthu oder ähnlich wird,<sup>3)</sup> so wäre etwa *Sawilabat* zu vokalisiren, dem ein *Bolat* (aus *-pilavat?*) im grusinischen zur Seite steht. — Zu Σερακιτιδος (Ceylon): In der Wahl des ans bibl. Senaar angehängten Suffixes *-itis* (vgl. Trachonitis etc.) im griech. Roman erkenne ich nur den Versuch, die alte Vorlage *Sinhala-dvîpa* (Pehlevi vielleicht *Senaradîp* oder ähnlich) noch möglichst beizubehalten; lies Z. 14 v. u. Σερακιτιδος (so, Gen., hat der Grieche) statt Σερακιτις.

S. 80, Anm. 1. In der That findet sich bei Râzî der von Weisslovits postulierte Zusatz: *وانا اعرف منكم بدينوبي*

1) Die vielen in Bogen 4 (S. 49—64) stehen gebliebenen Druckfehler rühren davon her, dass dieser Bogen aus Versehen abgezogen wurde, bevor das Imprimatur dazu von mir, der ich gerade von Bogen 3 b (S. 39) an die Ueberwachung des Druckes auf die Bitte des Herrn Weisslovits übernommen hatte, ertheilt war.

2) in der Recension Râzî's fast stets mit Tashdîd geschrieben, aber so, dass zweifelhaft bleibt, ob Bilawwahar oder Bilwahhar beabsichtigt ist. Ich wählte oben letzteres, da Bilahwar eher zu Bilwahhar als zu Bilawwahar wird; andererseits sprechen die Formen *Bilauhar*, *Bilaur* (siehe oben S. 143, Anm.) wieder mehr für *Bilawwahar*, falls nicht hier schon eine Arabisirung (vgl. *sinnaur* etc.) vorliegt.

3) Vgl. z. B. *hattha* aus *hasta*, Kuhn, Beiträge zur Paligramm., S. 53.



S. 81, Pforte IX. Fehlt auch bei Râzî; doch stimme ich Weisslovits vollständig bei, wenn er diese Pforte für Ibn Chisdai's arabische Vorlage des Prinz und Derwisch voraussetzt. Es gab eben, wie es schon verschiedene Pehlevitexte dieses Romanes gab, so auch mehrere Recensionen desselben, die in geringerem oder stärkerem Maass von einander abwichen.

S. 82 f. (der Säemann). Ein ähnliches Gleichnis muss schon in der ältesten indischen Quelle gestanden haben; bezeichnet sich ja Buddha doch selbst als den Säemann, der die Glaubenssaat auf den Acker der Herzen streut, wie anderwärts in buddhistischen Schriften auch von drei Lotusarten, denen drei verschiedene Klassen von Hörern entsprechen, die Rede ist. Der oder die Pehlevibearbeiter, dem damals in Persien neben dem Buddhismus ja genugsam verbreiteten Christentum jedenfalls nicht fernstehend, mögen sodann jene ursprüngliche Parabel nach dem Wortlaut des evangelischen Gleichnisses erweitert haben. Die Deutung, die, wenn sie nicht in drei Evangelien stünde, ebensogut buddhistisch sein könnte, fehlt (wie schon Weisslovits S. 24 hervorgehoben) merkwürdiger Weise gerade im christlichen Barlaamroman, der doch sonst gerade mit Vorliebe mit biblischem (bezw. evangelischem) seine Vorlage erweitert (so z. B. Cap. XI, Boiss. 86—99 u. ö.).

S. 87 (12. Pforte). Die betr. Parabel steht bei Râzî (und zwar hier viel ausführlicher als im „Auszug“) fol. 257<sup>a</sup> (siehe oben S. 151); die Frage nach der Lebensweise der Derwische findet sich auch im „Auszug“, und zwar ganz am Schluss, S. 56 unten.

S. 88 ff. (Parabel vom fremden König). Da gerade hiezu Weisslovits noch einen weiteren Paralleltext (aus Zotenberg) mitgetheilt hat, und diese Parabel auch in das mittelalterliche Fabel- und Legendenbuch *Gesta Romanorum* aufgenommen wurde (Cap. 74, in der Ausg. Oesterley's auf S. 389—391, in der Uebers. Graesse's Bd. I, S. 137—140), während wieder eine andere einer mir unbekanntem orientalischen Quelle entnommene Variation (worauf mich Weissl. aufmerksam machte) in den „Sämmtlichen Schriften“ A. F. E. Langbein's, Bd. VII, Stuttg. 1841, S. 216—219 steht, so halte



ich es nicht für überflüssig, hier die beiden letztgenannten Fassungen abdrucken zu lassen:

- a) *Gesta Romanorum* (ed. Oesterley), Cap. 74: *De prospectione et providencia.*

Erat quidam rex, qui filium tantum unicum habebat, quem tenerrime dilexit. Rex iste unum pomum aureum fieri fecit in sumptibus magnis; pomo fabricato rex usque ad mortem infirmabatur, vocavit filium suum et ait: Carissime, non potero de ista infirmitate evadere, sub benedictione mea post meum decessum vade per regna et castra et pomum aureum tolle tecum, et quem magis stultum inveneris, pomum istud ex parte mea dabis. Filius vero fideliter adimplere promisit, rex vero vertebat se ad parietem et emisit spiritum, filius vero satis honorifice eum tradidit sepulturae. Post sepulturam pomum accepit et per diversa regna et castra ambulavit, multos stultos invenit et vidit, tamen nulli eorum pomum dedit. Deinde perrexit ad quoddam regnum et ad civitatem principalem illius regni accessit. Per medium civitatis regem equitantem cum magno apparatu vidit, condiciones illius regni a quibusdam civibus quesivit. At illi dixerunt ei: Consuetudo illius regni est talis, quod nunquam rex inter nos regnabit nisi uno anno; finito anno in exilium ponetur, ubi mala morte finietur. Filius regis haec audiens intra se cogitabat: Jam inveni quem diu quesivi; (er geht nun zum König, sagt ihm, was er gehört hat, und gibt ihm als dem Dümmden, den er je gefunden, den goldenen Apfel). Respondit rex: sine dubio omnia vera sunt, quae modo mihi dixistis, et ideo dum adhuc fuero in mea potestate, in praesenti anno bona infinita mittam ante me in exilium, ut dum ibi venero, de bonis illis vivam quamdiu vixero. Et sic factum est; in fine anni regno est privatur et in exilium positus, ibi per multos annos de bonis illis vixit et vitam in pace finivit.

Moralisatio. Carissimi, rex iste est deus, qui legavit pomum aureum stultis (dann weiter: der Apfel die Welt, der einjährige König der in dieser Welt lebende Mensch, das Exil die Hölle (infernum), die vorausgeschickten Güter die guten Werke, die dann das Exil aus einer Hölle ins Paradies verwandeln).

- b) Langbein, a. a. O., S. 216 ff.: *Der Sultan und sein Vezier.*

Ein morgenländischer Sultan, der sonst eben kein Tyrann war, hatte eines Tages sehr üble Laune. Alle Hofleute, die sich ihm nahen mussten, zitterten vor den Sturmwolken auf seiner Stirn. Unglücklicher Weise begingen zwei Kämmerlinge, die ihn entkleideten, einen unbedeutenden Fehler. Er gerieth darüber in Wuth und befahl, sie zu erdrosseln und ihre Köpfe über der Pforte seines Palastes aufzuspiessen. Beherrscher der Gläubigen, sprach sein braver Vezier, erlaube mir, die Vollstreckung dieses Todesurtheiles so lange zu verschieben, bis ich dir eine Geschichte erzählt habe.

Der Sultan nickte mürrisch mit dem Kopfe, und der Vezier begann folgendes Märchen, das er aus dem Stegreif erfand.

Ein reicher und wohlthätiger Muselman schenkte einem getreuen Sklaven, den er glücklich machen wollte, die Freiheit und ein reich ausgerüstetes Schiff.



Der Freigelassene steuerte fröhlich seiner Heimath entgegen; aber es erhob sich ein Sturm und warf ihn an eine unbekannte Insel. Sein Fahrzeug war zertrümmert; er verliess traurig das Ufer. Anfangs schien ihm das Eiland ganz unbewohnt; doch (S. 217) bald erblickte er die Thürme einer grossen Stadt. Er ging dahin, und kaum war er am Thor, so schallte ihm ein Jubelgeschrei entgegen. Ihn umringte ein zahlloses Volk, beugte vor ihm die Knie und rief: „Heil unserm Sultan!“ — Der arme Schiffbrüchige bat, man möchte seiner nicht spotten; aber die jauchzenden Schaaren versicherten ihm, diese Huldigung sei ihr völliger Ernst. Man hob ihn, seines Sträubens ungeachtet, auf einen Triumphwagen, führte ihn in einen prachtvollen Palast, bekleidete ihn mit einem Purpurmantel, und eine Menge stattlicher Männer, die sich ihm als Staatsbeamten vorstellten, leisteten ihm den Eid der Treue. Er mochte nun wollen oder nicht, er musste regieren. Dieses schwere und ungewohnte Geschäft gelang ihm aber vortrefflich, weil er von einem alten, ehrwürdigen Vezier mit weisen Rathschlägen unterstützt wurde. „Sage mir,“ sprach er nach einiger Zeit zu diesem wackeren Minister, „wie komme ich armer Fremdling zu der Ehre, euer Oberhaupt zu seyn, und wie wird dieses Gaukelspiel enden?“ — „Erhabener Sultan,“ antwortete der Vezier, „wir sämmtlichen Insulaner, die du bisher für Menschen deines Gleichen angesehen hast, sind — Geister.“ — Den armen Mann im Purpurmantel überlief ein Schauer; er liess sich aber nichts davon merken und der Vezier fuhr ohne Unterbrechung fort: „Wir stehen jedoch immer unter dem Scepter eines Sterblichen, den uns der grosse Weltgeist von Zeit zu Zeit zum Beherrscher sendet. Er wird unseren Oberen bei seiner Ankunft als künftiger Herrscher bezeichnet, und ihnen zugleich bekannt gemacht, wie lange er die Sultanswürde bekleiden soll. Sie entdecken aber uns und ihm diese Offenbarung (S. 218) nicht eher, als bis die ihm bestimmte Regierungszeit verflossen ist. Dann wird er plötzlich entthront, mit einem groben Gewande bekleidet, und nach einer öden und wüsten Insel gebracht.“ —

Der Sultan erschrock von neuem und fragte, ob seine Vorfahren ihr künftiges Schicksal gewusst hätten. „Es war allen bekannt,“ erwiederte der Vezier; allein sie machten von dieser Vorkunde keinen weisen Gebrauch. Sie genossen die Freuden der Gegenwart und dachten nicht an die Zukunft. So übereilte sie der Augenblick ihrer Entthronung, ehe sie noch die geringste Anstalt getroffen hatten, sich ihr künftiges Leben angenehm zu machen.“ „Kann man das?“ fragte der Sultan. „Allerdings!“ antwortete der Vezier: „Es hindert dich jetzt Niemand, dir auf jener wüsten Insel, die du künftig bewohnen wirst, eine Colonie anzulegen und eine freundliche Aufnahme vorzubereiten. Aber, was du thun willst, das thue bald! — Nur den gegenwärtigen Augenblick beherrscht der Mensch — den künftigen das Schicksal.“

Der Sultan war gegen die Warnung des weisen Veziers nicht so taub als seine Vorgänger: er sandte sogleich eine grosse Anzahl seiner besten Unterthanen nach der öden Insel und befahl, ihm dort einen angenehmen Wohnort zu bereiten.

Als er nun, des Thrones entsetzt, dahin ziehen musste, fand er sie angebaut, und lebte dort in der heitersten Ruhe, weil er keinen neuen traurigen Wechsel seines Schicksals zu befürchten hatte. —



Hier ist mein Märchen zu Ende, sprach der Vezier und schwieg.

„Was hast du denn eigentlich damit sagen wollen?“ — fragte der misslaunige Sultan. „Es soll doch wahrscheinlich in deiner Erzählung eine gute Lehre enthalten seyn; (S. 219) ich bemühe mich aber vergebens, sie herauszufinden. Erkläre dich also deutlicher!“

Der wohlthätige Mann (sagte der Vezier) ist — Gott; der Freigelassene — ein neugeborener Mensch; die Insel, wo er landet, — die Welt; sein Rathgeber — die Weisheit; die Zeit seiner Regierung — die Lebenszeit; die öde Insel — jene Welt. Die Colonisten, welche sie anbauen, sind gute Handlungen, die er auf Erden ausübt; und die sorglosen Sultane sind diejenigen Menschen, die sich in den Freuden dieser Welt berauschen, ohne an jenes Leben zu denken. — Erlaube mir nun, Beherrscher der Gläubigen, die Anwendung auf dich zu machen! — Du hast während deiner glücklichen Regierung viel edle Colonisten in die Gegend jenseits des Grabes gesandt; aber du würdest einen Theil ihres Anbaues wieder einreißen, wenn du jetzt zwei treue Diener wegen eines kleinen Versehens hinrichten liessest. — Verzeihe ihnen, wie du wünschest, dass Gott dir einst menschliche Fehler verzeihen möge! —

Durch diese freimüthige Sprache erschüttert, schämte sich der Sultan seines unmässigen Zornes, und verzieh seinen Dienern.

Während die Fassung in den Gesta Roman. nur eine mehr äusserliche Verschmelzung des einfachen Gedankens „dem Dümmersten einen Preis“ mit der ausserordentlich kurz und schmucklos gegebenen Geschichte vom fremden König darstellt und also keine neue Quelle uns erschliesst, so kann es andererseits keinem Zweifel unterliegen, dass Langbein die ganze Geschichte mitsammt der auf orientalische Rahmen-erzählungen (wie etwa die der Vierzig Veziere, worin übrigens unsere Geschichte nicht steht) hinweisenden Einkleidung direkt wo andersher übernommen; denn das an 1001 Nacht erinnernde morgenländische Kolorit konnte ein so mittel-mässiges Talent, wie der 1757 in Dresden geborene und 1835 in Berlin verstorbene Langbein es war, doch unmöglich aus Eigenem der von ihm dann etwa aus Barlaam oder den Gesta Roman. entnommenen Geschichte aufgeprägt haben, eine so glücklich in echt orientalischem Geist ausgeführte Umbildung des einfachen im christlichen Barlaam vorgelegenen Stoffes kann unmöglich der Feder dieses hausbackenen Schwankdichters zugetraut werden. Bei dieser Gelegenheit möchte ich eine falsche Quellenangabe Oesterley's zu der obigen im lateinischen Original mitgetheilten Geschichte (Gesta Rom., S. 724) berichtigen. Es sind nämlich dort als orientalische Quellen für die Fabel vom „Narrenapfel“ (bezw. „de pro-



spectione et providencia“) Ahmed ben Arabshah, Cardonne, *Mélanges* I, 68 und Tophail, *Hai Ebn Yokdan*, 398 aufgeführt. Während ich im Augenblicke das 1. Bändchen von Cardonne's *Mél.* nicht einsehn kann,<sup>1)</sup> so muss ich die zweite Angabe, die übrigens auch schon bei Graesse sich findet,<sup>2)</sup> als durchaus unrichtig und nicht hergehörig bezeichnen. Am Schlusse der bekannten arabischen Robinsoniade nämlich (*Philos. autodidactus sive . . . . Hai Ebn Yokdan*, ed. Ed. Pococke, Oxonii 1700, S. 198, wie statt 398 zu corrigiren, und schon vorher, S. 174 ff., in der deutschen, Berlin 1783 erschienenen Uebersetzung J. G. Eichhorns Seite 214 ff.) ist allerdings von „einer Insel nahe der von Hai bewohnten“ die Rede, auf welcher zwei fromme Männer, Asâl (sic) und Salamân, lebten, von denen der erstere Neigung zum Einsiedlerleben hatte, der zweite aber mehr zur Geselligkeit sich neigte, jedoch nichts der obigen Geschichte vom fremden Könige gleichendes wird hier erzählt; der in Spanien (zu Berschâna bei Almeria) geborene, 584 (= 1188 n. Chr., nach anderen schon 581 = 1185) zu Marokko verstorbene Verfasser, Abû Ga'far (bezw. auch Abu Bakr) Ibn at-Tufail, lässt lediglich

1) Eben gelingt es mir, noch Cardonne (*Mélanges de littérature orientale, traduits de différ. mss., tome I, Paris 1770*) einzusehn, und daraus nachzutragen, dass die dort S. 68—77 übersetzte Geschichte (unter dem Titel: *Allégorie*) mit Ausnahme der Einkleidung sich durchaus mit der Langbein's deckt: sie beginnt mit „un homme bienfaisant“ (= „ein reicher und wohlthätiger Muselman“ bei Langbein) und schliesst mit der (bei Langbein etwas gekürzten) Deutung der Parabel, während der Schluss („Erlaube mir nun etc.“) sich nur bei Langbein findet. Als Quelle ist Ahmed ben Arabchah (sic) Nr. 1509, angegeben, was sich auf die betreffende Pariser arab. Handschrift des durch Freytag's Ausgabe bekannten Werkes „*Fructus imperatorum*“ des im 9. Jahrh. d. Fl. (15. Jahrh. unserer Rechnung) blühenden Damasceners Ebn Arabschah bezieht, wo sich unsere Geschichte (in gereimter Prosa in ausserordentlich geschmücktem und weitschweifigem mit Beiwörtern überladnem Stil) S. 25, Z. 15 bis S. 29 incl. findet. Aber die (von Cardonne weggelassene) Einkleidung ist eine ganz andere als bei Langbein (ein sterbender König gibt seinen Söhnen gute Lehren und erzählt bei dieser Gelegenheit mehrere Parabeln und darunter auch diese), so dass noch offen bleibt, woher Langbein seine durchaus auf eine weitere orientalische Quelle schliessen lassende Einkleidung hat.

2) Uebers. der *Gesta*, Bd. II (Dresd. 1842), S. 265, wo es heisst: „Der Anfang scheint selbst erfunden, allein die Episode von dem König, der nur ein Jahr regiert, ist aus dem arab. moralischen Romane des Tophail *Hai Ebn Yokdan*. Daraus ist sie dann auch übergegangen in den *Conde Lucanor*, c. 40.“



den Asâl auf die von Hai bewohnte Insel reisen, sich dort mit Hai befreunden, mit diesem zusammen wieder zu Salamân und seinen Leuten fahren, welche sie vergeblich zum asketischen Leben zu bekehren suchen, bis sie endlich wieder auf Hai's Eiland zurückkehren und dort Gott bis zu ihrem Ende verehrten.<sup>1)</sup>

Da wir beide, sowohl Herr Weisslovits als auch ich, uns ohnehin bei dieser Parabel länger aufgehalten, so will ich der Vollständigkeit halber doch auch noch die wörtliche Uebersetzung der Fassung derselben bei Râzî mitteilen:<sup>2)</sup>

Es pflegten die Leute einer Stadt sich an einen fremden, ihrer Verhältnisse unkundigen Mann zu wenden, um ihn über sich zum König auf ein Jahr zu machen, und zwar so, dass er in seiner Unkenntniss nicht zweifelte, dass seine Herrschaft über sie eine dauernde sei; als nun das Jahr vollendet war, jagten sie ihn entblösst, nackt und (alles Besitzes) beraubt zu ihrer Stadt hinaus, so dass er in Noth und Elend fiel, wie es ihm noch nie passirt war, und ihm so seine abgelaufene Regierung zum Verderben, Kummer, Unglück und

1) Anders ist die Geschichte von Salamân und Absâl (woraus offenbar die Form Asâl bei Ibn at-Tufail) bei Hunain ibn Ishak († 263 d. Fl. = 876.7 n. Chr.) und danach in dem bekannten Epos des pers. Dichters Dschâmî: Hermanus, Sohn des Heraclius, mit dem Beinamen der Sophist, Kaiser von Rom, wünschte sich einen Erben, doch ohne deshalb ein Weib berühren zu müssen; der weise Zauberer **اقلديقولاس** (Caligula?) von der Höhle **ساريقون** verschafft ihm auf übernatürliche Weise einen Sohn, welchen er Salamân nennt, und gibt demselben ein junges schönes Weib, die Absâl, zur Amme. Als Salamân heranwächst, verliebt er sich in Absâl und flieht mit ihr auf eine Insel. Schliesslich wird er auf Wunsch seines Vaters von jenem Zauberer von seiner Liebe zu Absâl geheilt und zur Philosophie bekehrt. Hunain will diese Geschichte direkt aus dem griechischen, aus dem er ja mehrere Schriften übertragen, ins arabische übersetzt haben, wozu die Namen stimmen; wir hätten so einen neuen interessanten Beitrag zur Geschichte des griechischen Romanes. — Eine ganz andere Rolle spielt Hai ibn Jokzân (wörtlich „der Lebende, Sohn des Erwachenden“) bei Ibn Sîna (Avicenna), der 428 d. Fl. (= 1036/7 n. Chr.) starb; dort ist er, was merkwürdiger Weise dem Bearbeiter und Herausgeber des betreffenden Tractates, Prof. Mehren in Kopenhagen, ganz entgangen zu sein scheint, der Alte der Tage (vgl. die verwandte Gestalt des Abû Dunjâ), der Ewige Jude, wie ich nächstens anderswo genauer darlegen werde, indem ich einstweilen nur auf die Heimatstadt dieses Hai, nämlich Jerusalem, und seinen Beruf, „alle Regionen der Erde zu durchwandern“, wie auf seine bei höchstem Alter stets frisch bleibende Jugendlichkeit verweise; Avicenna hat ihn dann allegorisch umgedeutet.

2) Das in eckige Klammern gesetzte sind Zusätze, die nur im „Auszug“ (Ms. Halle), der sonst gerade hier viel kürzer ist, sich finden.



Schaden gereichte. Darauf nahmen die Leute der Stadt (einmal wieder) einen Mann und machten ihn zum König über sich; und als der Mann sah, wie er ihnen fremd war, da verkehrte er nicht mit ihnen, sondern trachtete, einen von den Leuten seines Landes, der ihre Angelegenheiten [und Gewohnheiten] kannte, [zu finden, und nicht liess er ab zu suchen], bis dass er einen fand, der ihm ihr Geheimniss mittheile; und (dies geschah und) der rieth ihm, drauf zu sehn, wie er so viel als mögllch von den in seiner Hand befindlichen Schätzen bei Seite brächte, um es an den Ort, wohin sie ihn verbannten, in Sicherheit zu bringen [damit, wenn er dann dorthin käme, er es finde], und wann ihn dann die Leute hinausjagten, er (trotzdem) zu Genüge und Behaglichkeit durch das, was er bei Seite geschafft und in Sicherheit gebracht, gelange. Da that er, wie ihm der Mann gesagt, und liess seinen Rath nicht ausser Acht [und so wurde der Ausgang für ihn zum Heile].

S. 93 (Pforte 14): auch bei Râzî findet sich an dieser Stelle die betreffende Frage wie nachher die Parabel von den Hunden; fol. 256<sup>b</sup> hat sodann Râzî richtig *اعمد لحاجتي* (an mein Bedürfnis). — Z. 14 lies *ממנו* statt *ממני*.

Es ist beachtenswerth, wie von Pforte 13 (bezw. wenn man von Pforte 12 absieht, schon von Pforte 11) an Ibn Chisdai, was die Anordnung anlangt, mit dem Griechen zusammengeht, woraus man deutlich sieht, dass es auch eine arabische Recension gab, welche genau diese Reihenfolge hatte. Vergl. nur Pforte 13 = Boiss. 118—120; Pforte 14 (diese und jene Welt) = Boiss. 120—125 (Nichtigkeit des weltlichen Reichtums); Pforte 15 (die Weisheit) = Boiss. 123 und 130; Pforte 16 (Nächtliche Wanderung) = Boiss. 135 ff.; Pforte 17 (Entschluss des Prinzen, mit dem Derwisch zu ziehen, Parabel vom Hund) = Boiss. 139 + 157 (siehe dazu Weisslovits S. 103); Pforte 18 (Parabel vom Reichen und der Bettlerstochter) = Boiss. 139—143, endlich noch Pforte 20 (Frage nach dem Alter) = Boiss. 150.

S. 98, Z. 3 v. u. lies *מועיל*; S. 100 Mitte lies *מה וזה* und *שיש*, und drei Zeilen darauf *נדרה*; S. 102 Mitte lies *שמחה*.

Es ist kein Zufall, dass Ibn Chisdai hier (Weisslovits S. 96 und dazu S. 100) die Stelle aus dem Buch Esther (Cap. 6, 1) „in derselben Nacht floh den König der Schlaf“ anführt.<sup>1)</sup> Da auch in den Märchen der tausend und

1) Beim Griechen nur: *φησὶν οὖν ἐν μιᾷ νυκτὶ πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλεύς,*  
bei Râzî: *ثم ان الملك قال للوزير ذات ليلة من الليالي بعدما*



einen Nacht, deren in den ersten Jahrhunderten des Abbasidenchalifats entstandener Grundstock ebenfalls auf Pehleviquellen zurückgeht, die nächtliche Wanderung des Chalifen mit seinem Vezier durch die Strassen der Stadt, um unerkannt das Leben seiner Unterthanen zu belauschen, ein so beliebtes Thema ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die betreffende Parabel des Buddharomanes der Pehleviliteratur das Vorbild und die Veranlassung war für sämtliche derartige mit dem Namen Harun's, Muktadir's u. a. Chalifen verbundenen Szenen der berühmten Märchensammlung, die andererseits in so engem Zusammenhang mit dem hebr. Estherbuche steht. Die Herstammung des letzteren aus Persien hat Lagarde vollends zur Gewissheit erhoben durch den Nachweis, dass das Wort Pûrîm, bezw. *φουρδια* oder besser *φουρδαία* der Sept. (*φουρδιαν* Menanders, *φουρδαία* des Josephus und *hrotiz* der Armenier) den Farwardîgân oder dem Neujahrsfeste der Perser lautlich wie sachlich entspricht, mithin das Pûrîmfest ursprünglich ein rein persisches Fest war, wozu dann die im Buch Esther erzählte Geschichte nicht erfunden, wol aber zur nachträglichen Erklärung herangezogen wurde;<sup>1)</sup> des weiteren hat de Goeje gezeigt, dass

قال للوزير في بعض الليالي بعد هدو, im „Auszug“ هو ات العيون الناس, was alles ebenfalls die Schlaflosigkeit des Königs zwischen den Zeilen lesen lässt.

1) P. de Lagarde, Purim, ein Beitrag z. Gesch. d. Religion, Gött. 1887, 58 S. in 4<sup>0</sup>. Ich möchte den gelehrten und scharfsinnigen Ausführungen Lagarde's nur das eine noch als eine Vermutung von mir hinzufügen, dass die babylonischen Juden das von ihnen adoptirte persische Neujahrsfest einfach *puhrâ*, *pûrâ* „Fest“ (babyl. *puchru* „Festversammlung“ und vgl. die mand. Aussprache des alten *ch*), pl. *pûrîm* (etwa „Festtage“) genannt haben werden, wodurch zugleich der Umstand, dass die Christen *فور* (فور) *فهر* statt *فخر* sprechen, hinlänglich erklärt ist. Es wäre dann nicht nöthig, *frohar*, bezw. *farwahr* (arm. *parwahr*, Lagarde, Purim, S. 27, Anm. 1) als Grundform von *pûr* in Purim anzusetzen; die sachliche Uebereinstimmung bleibt und ist hinreichend durch die Nebenform *φουρδαία* bewiesen. — Wenn Nöldeke, Persische Studien, S. 38, Anm. 1, sagt: „wie Lagarde eine solche Uniform (nämlich *frohar* statt *frawahr*, wie *فروهر* nach Sachau zu lesen ist) zur Erklärung von Pûrîm benutzen konnte, begreife ich nicht“, so ist damit nur etwas ganz nebensächliches in Lagarde's Beweisführung getroffen, der ganz wol *farwahr* (vgl. die Herbeziehung des armen. S. 27, A.) als ältere Form kennt, ja sogar der Entdecker



nach der persischen Ueberlieferung die jüdische Gemahlin des Bahman Ardashîr (Artaxerxes I., d. i. nach Josephus des Ahasverus des Estherbuches, wozu man auch Lagarde, Purim, S. 12 unten vergl.) ausser Homâi auch noch Shahrâzâd, d. i. aber die Scheherazade der 1001 Nacht, hiess.<sup>1)</sup>

S. 103, Z. 5 v. u. liess: gefrässigen.

S. 106 unten (18. Pforte): Auch bei Râzî, der doch die Geschichte vom Reichen und der Bettlertochter hat, fehlt die eingeschachtelte Erzählung vom Königssohn, also kann der von Weisslovits angegebene Grund der Weglassung (denn dieselbe stand gewiss in Ibn Chisdai's arab. Original) nicht der richtige sein. — S. 107 lies מִתְּקַדֵּם, die Zeile darauf עָרִי (und ebenso in der nächsten Zeile).

S. 108 unten (19. Pforte) u. Anm. Vom קָרָא (Rebhuhn) sagt schon Jeremia (17, 11), dass es Junge aufzieht, die es nicht geboren hat (ebenso Physiologus, Cap. 18 „Fremdes brütet es aus, und wenn die Jungen gross werden, fliegen sie zu ihren eigenen Eltern und lassen das Rebhuhn als Thoren allein“), hier aber wäre umgekehrt der קָרָא derjenige Vogel, der seine Eier von andern ausbrüten lässt, später aber wieder seine Jungen zu sich zurückruft. Trotz der Aehnlichkeit ist aber קָרָא nicht die richtige Lesart, sondern קוּרָא (bezw. קאָרָא), wie die Pariser Handschriften (vergl. Zotenberg, Notice, p. 85, note 2) haben; denn auch bei Râzî (ebenso in der pers. Uebersetz.) heisst der Vogel قَدَم (Berl.

---

des Lautgesetzes, nach welchem Frawarti zu Farwahr wurde, ist; das von Lagarde beigezogene *farôhar* „Wesen, Substanz“ legt übrigens nahe, dass man wirklich neben *farwahr* auch *frohar* sagte. Nöldeke's Bemerkung muss bei jedem, der nicht Lagarde's Abhandlung selbst nachgesehn, den irrigen Glauben erwecken, als ob die Hauptsache darin (vgl. doch nur den Titel „Purim“) verfehlt und auf dem falschen Grund einer „Unform“ auferbaut sei.

1) M. J. de Goeje, De arabische Nachtvertellingen, in „De Gids“, 50. jaarg. (4. serie, 4. jaargang) 1886, 3. deel, S. 385—413, daselbst S. 388 f.; den Hinweis auf diese interessante Abhandlung verdanke ich dem „Sendschreiben“ Aug. Müller's „Zu den Märchen der Tausend und einen Nacht“ in Bezzenberger's Beitr. zur Kunde der indogerm. Sprachen, Bd. 13, S. 222—244. Die wichtigsten hiebei in Betracht kommenden Stellen sind Firdôsi, trad. par Mohl (Paris 1877), V, p. 11, Mas'ûdi I, 118; II, 122 f. u. 129; endlich Tabari I, 688 f.



Handschr., fol. 258<sup>b</sup> (قدّم), worin, wie ich vermute, irgend eine persische Bezeichnung für den Kukuk stecken dürfte.

S. 110 (Pforte 20). Die Frage nach dem Alter findet sich bei Râzî fol. 262<sup>a</sup> unten (s. schon oben S. 150); fol. 262<sup>b</sup> folgt dann die Parabel vom Sperling und dem Jäger (Pf. 21).

S. 113 lies הַצִּילוֹךְ und in der Zeile darauf הוֹעִילוֹךְ

S. 115, Z. 7 f.: im griech. Text entspricht ausser Boiss. S. 144 auch noch in mancher Hinsicht S. 81—86 (u. zwar den Worten „durch seine Einheit“ S. 114, Z. 11 v. u. das von Zotenberg a. a. O., S. 41, besprochene Glaubensbekenntniss Boiss. S. 83 f., welches im grusin. Text eine weit einfachere und ursprünglichere Fassung hat); ebenso ist zu S. 115, Z. 2, v. u. die Entsprechung Boiss. S. 102 f. zu notiren.

S. 119 (Pforte 24): Die betreffende Parabel vom Mann, Ochsen und Esel (und weiter) dem Hahn und dem Hund beginnt in 1001 Nacht (nach Lane's Uebersetzung, die ich leider nur in dem Neudruck vom Jahre 1859 besitze, Bd. I, S. 10—13), ohne dass Salomo hereingezogen wird, gleich mit den Worten: „know, o my daughter (scil. Shahrazâd, bezw. Esther), said the Wezeer (des Mädchens Vater, in der Bibel Mardokai), that there was a certain merchant, who possessed wealth and cattle, and had a wife and children; and God, whose name be exalted, had also endowed him with the knowledge of the languages of beasts and birds“. Im übrigen ist der Verlauf gerade so wie bei Ibn Chisdai, und auch der Schluss mit dem Hahn fehlt nicht, was aus Weisslovits' Bemerkungen (S. 119 f.) nicht recht klar hervorgeht, indem sich das „auch hier“ S. 120 Z. 11, wie es scheint, auf Ibn Chisdai beziehen soll, indem Weisslovits wol „ebenso hier“ damit hat sagen wollen. Es fragt sich nun, ob Ibn Chisdai diese Parabel neu einfügte, in welchem Fall er sie allerdings höchst wahrscheinlich aus keinem andern Werk, als aus 1001 Nacht entnommen haben dürfte, oder ob dieselbe bereits in einer der arabischen Recensionen des Buddharomanes an dieser Stelle sich fand, wie mir am wahrscheinlichsten ist; in letzterem Falle gehört sie mit zu den Elementen, welche die Zusammensteller des Grundstocks der arabischen Tausend und Einen Nacht zur Zeit Muktadirs oder gar schon der Verfasser des Pehlevibuches Hezâr Afsânak aus älteren Werken



wie eben unserm Buddharoman, welchen ja auch schon der Arzt Barzûje in dem einleitenden Kapitel zu Kalîla und Dimna benutzte,<sup>1)</sup> entnommen haben.<sup>2)</sup> — Es ist zu bedauern, dass wir nicht wissen, woher der Sammler der 1811 in Calcutta gedruckten Anthologie *نسخة اليبين* die bei Arnold S. 50 f. abgedruckte Parabel hat, da dort die gleiche Einkleidung wie bei Ibn Chisdai (nur etwas kürzer) vorliegt; die Geschichte beginnt dort nämlich mit den Worten: „Es wurde erzählt, dass ein Mann zu Salomo kam und zu ihm sprach: o Prophet Gottes, lehre mich die Sprache der Vögel; da sprach er, ich thue es nur unter der Bedingung, dass du niemanden davon sagst, wo anders, so wirst du sterben, da gieng er darauf ein und er lehrte sie ihm etc. etc.“ Noch ist zu bemerken, dass die Recension Râzî's gleich dem „Auszug“ weder die erste Parabel der 24. Pforte Ibn Chisdai's (von der verschütteten Suppe), noch die zweite, eben besprochene, hat; übrigens versteht Weisslovits S. 119 unter der „Mythe vom König Salomo“ nur dessen Kunst, die Sprache der Thiere zu verstehn, wie aus der Anmerkung Meisel's (1. Aufl., S. 223, Anm. 2) deutlich hervorgeht.

S. 120 (Pforte 25), Z. 8 v. u. lies natürlich Nichtigkeit (statt Richtigkeit). Vgl. zu Pforte 25 das oben S. 152 bemerkte wie auch meine Abhandlung in den Verhandlungen des Wiener Orient.-Congress, S. 133 (Sep.-Abz. S. 21). Eine weit genauere Entsprechung übrigens als die mehr allgemeine im „Auszug“ S. 53 und bei Boiss. S. 109 f. findet sich bei Râzî fol. 263<sup>b</sup> (Mitte) bis fol. 264<sup>b</sup> (Mitte), worüber das nähere später in meiner Uebersetzung der Rec. des Râzî.

1) Ich halte das betreffende Kapitel der Einleitung zu Kalîla u. Dimna nicht für fingirt, sondern glaube, dass es Ibn Muḳaffa' schon in seinem Pehlevi-original vorgefunden (gegen Weisslovits, S. 37 oben). Sollte übrigens hier doch Weisslovits Recht haben, dann wäre oben S. 138, Anm. der Umstand, dass Ibn Muḳaffa' den Buddharoman kannte, als weiteres Beispiel für die Bekanntschaft der Araber mit diesem Buch im 8. nachchr. Jahrh. anzuführen.

2) Vgl. auch, was Zotenberg, *Histoire d'Alâ al-dîn*, Paris 1888, S. 51, Note 1 sagt: »(notre parable) qui figure déjà dans le Râmâyana (voy. Journ. As., 1886, t. I, p. 579), se trouve reproduit dans la paraphrase hébr. du livre de Barl. (13. siècle). Bien que l'age des éléments du recueil des Mille et une Nuits soit indépendant de celui de l'ensemble, il faut remarquer cependant que ce conte fait partie du cadre ou récit principal de l'ouvrage arabe«.



S. 121 f., Pforte 26 „Frage und Antwort“, entspricht im allgemeinen der ähnlichen (nur viel längeren) Partie bei Râzî, fol. 265<sup>b</sup> bis 266<sup>b</sup> incl.; es ist also das oben auf S. 122 von Weisslovits bemerkte zu modificiren. Was die auf S. 122 folgende 27. Pforte anlangt, so kann ich Weisslovits nur beistimmen, wenn er glaubt, dass die darin sich findende Parabel (das gleiche gilt auch von den weiteren, besonders in Pforte 30 und 31, enthaltenen) schon in Ibn Chisdai's Vorlage stand. Dass die Parabeln in Pforte 27 auch bei Râzî fehlen, ist kein Grund dagegen, da ja gerade in der Schlusspartie die verschiedenen Recensionen stark von einander abweichen; hat ja z. B. gerade Râzî von fol. 276<sup>b</sup> an eine ganze Reihe von Erzählungen, deren indische (speciell buddhistische) Abstammung keinem Zweifel unterliegt, und die dennoch von allen bis jetzt bekannten Barlaamtexten nur hier sich finden.

S. 123, Pforte 28 „der Satan“, bei Râzî schon fol. 264<sup>b</sup> unten und 265<sup>b</sup>, erste Hälfte, worauf sich 265<sup>b</sup> Mitte ein kurzes Stück über „Gott“ (vgl. Ibn Chisdai, Pforte 22, und Ms. Halle, S. 51 unten) anschliesst, beides demnach zwischen Pf. 25 und Pf. 26 mitten eingeschoben. Veranlasst ist dieser Einschub wohl dadurch, dass auch schon bei Ibn Chisdai in Pforte 26 (bei Meisel, 1. Aufl., auf S. 235) unmittelbar vor dem Frag- und Antwortabschnitt einige Sätze über den Satan sich finden, was wohl auch in Ibn Chisdai's Vorlage seine Entsprechung hatte; Weisslovits vergass dies in seiner Inhaltsangabe (S. 121, zw. Z. 4 und 5) zu notiren.

S. 128, vorletzte und letzte Zeile: Abschied Bilauhar's (bei Ibn Chisdai eine ganze Seite, nach der Unterbrechung von Pforte 32—35 wiederum in gereimter Prosa, und fast ganz aus einer Ansprache des Prinzen an Bilauhar, die auch beim Griechen, Boiss. S. 187, sich fast wörtlich findet, bestehend). Bei Râzî lautet die Beschreibung der Abschiedsscene (auch persisch schon von Oldenburg, Seite 32 = 260, Z. 9 ff., mitgetheilt) auf fol. 275<sup>a</sup> folgendermassen:

„Sodann kehrte Bilauhar zu seinem Absteigequartier zurück und gieng (von dort) noch mehrere Tage lang wiederholt aus und ein bei Judhâsf (lies *الي يوداسف* statt



(اليه يونا سف), bis er erkannt hatte, dass er ihm die Pforte eröffnet und ihn auf den richtigen Weg geführt, sodann zog er von diesem Land in ein anderes, und es blieb Jûdhâst traurig und bekümmert zurück.“

Was nun zum Schluss die weiteren nur bei Râzî von fol. 267<sup>b</sup> bis 275<sup>a</sup> sich findenden, dem Bilauhar in den Mund gelegten sieben Parabeln anlangt, so ist die erste (fol. 267<sup>b</sup> bis 270<sup>b</sup> Mitte, also 6<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Grossoctav-Seiten à 19 Zeilen)

die Geschichte vom König, der die erste Hälfte seines Lebens in Unwissenheit, die zweite aber in Gottesfurcht verlebte. Dass es so kommen werde, haben wie bei der Geschichte Buddha's ebenfalls kurz nach der Geburt die Astrologen geweissagt;<sup>1)</sup> den Mittelpunkt der Erzählung bildet die vom König veranstaltete Festversammlung, bei welcher er, nachdem er die Pracht seiner kostbar gekleideten Unterthanen und seines Schlosses bewundert, auch den Wunsch hegt, nun sich selbst im Spiegel zu betrachten; dieser aber zeigt ihm ein bereits mit grau vermisches Haar, erinnert ihn so an die Vergänglichkeit dieses Lebens und bewirkt seine vollständige innere Umwandlung. Es folgt noch ein langes Wechselgespräch des Königs mit seinen Grossen. Das ganze ist nur eine neue Variation des alten auch durch die Geschichte Buddha's zur Darstellung gebrachten Themas.

Weiter erzählt Bilauhar (fol. 270<sup>b</sup> Mitte bis 272<sup>a</sup> Mitte) das Gleichniss von dem König, dem Mann und dem Todtenschädel. Es beginnt folgendermassen: „Es sprach der Weise, man erzählt, dass ein König von den frommen Königen war, welche Gott fürchteten und ihm dienten, und es kam über das Reich seines Vaters Unglück

1) und zwar auf Grund dessen, dass der Prinz unter der Konstellation von Venus und Jupiter geboren sei, *من قبل استقامة الزهرة والمشتري*, was der Perser durch *زهره ومشتري هر دو در قوت بودند* wiedergibt, wobei aber von keinem „Zeichen des Fisches“ die Rede ist, da der „Fisch“ wol *hût*, »Kraft“ aber *kuwwat* heisst. Auch der junge Alexander war nach der persischen Sage unter der gleichen Konstellation, die als eine besonders glückbringende galt, geboren, siehe W. Hertz, Aristoteles in den Alexanderdichtungen des Mittelalters (München 1890), S. 10 oben.



und Aufruhr, und der Feind fiel ins Land, er aber pflegte sie (seine Unterthanen) zur Gottesfurcht anzutreiben, und nachdem dieser König zur Regierung gekommen, da besiegte er den Feind, . . . . und es verweichlichte ihn dies, so dass er Gottes vergass und sorglos und in Lüsten dahinglebte“. In der persischen Uebersetzung heisst es dagegen genauer, dass ein gottloser König lebte, über dessen Land zur Strafe für seine Gottlosigkeit Unglück kam, indem die Feinde einfielen, dass er aber einen frommen Sohn hatte, der nach dem Tode des Vaters alsbald den Feind niederwarf etc. (nun weiter wie im arabischen). Die Wiederkunft des Königs zu seiner früheren Gottesfurcht bewirkt sodann ein Mann, der vor dem König einen Schädel zu Boden warf und mit Füßen trat. Nachdem er dies das vierte mal gethan, nimmt er eine Wage, und legt in die eine Schale ein Geldstück, in die andere soviel Erde als der Dirhem (die Drachme) wiegt. Weiter nimmt er dies Quantum Erde und schüttet es in die Augen des Schädels. Befragt über sein seltsames Gebahren, antwortete er dem König, dies sei der Schädel eines Königs, dem er deshalb königliche Ehren erwiesen, aber ohne damit einen Eindruck auf den Totenkopf zu machen; dann habe er ihn von seinem Diener schlecht behandeln und entweihen lassen, aber der Schädel blieb gefühllos, so dass ihm schliesslich Zweifel gekommen seien, ob derselbe wirklich ein königlicher Schädel gewesen sei. Der König solle ihm nun diesen Zweifel widerlegen, zumal auch Erde vom Gewichte eines Dirhems genüge, das Auge des Schädels zu bedecken, während doch ein königliches Auge alles umfasse. Diese Erwägungen überzeugten endlich den König von der Eitelkeit alles Irdischen und brachten ihn zu seiner früheren Frömmigkeit zurück. — Interessant ist, dass unsere Geschichte in ihrem ursprünglichen Pehlevigewande die Quelle der bekannten Talmuderzählung, welche sich hebräisch und deutsch in Eisenmenger's „Entdecktes Judenthum“ II, S. 321,<sup>1)</sup> lateinisch

1) Wiederholt bei Zacher, Alex. Magni iter ad paradisum, Regim. 1859, S. 17. In der von W. Hertz, Aristoteles etc., S. 58 mitgetheilten Uebersetzung ist das aram. Wort גולגולתא (vergl. Golgotha „Schädelstätte“) falsch durch „Kugel“ (statt durch „Schädel“) wiedergegeben.



bei Heinem. Vogelstein, Adnotationes quaedam ex litteris orient. petitae ad fabulas quae de Alex. Magno circumferuntur (Bresl. 1865), p. 16 findet und bereits im Talmud mit Alexander dem Grossen verknüpft wird. So gut der etwa im 6. Jahrhundert in dem damals unter der Herrschaft der Sassaniden stehenden Babylonien abgeschlossene Talmud bereits vom Buche Kalîla und Dimna Kunde hatte,<sup>1)</sup> so gut konnte auch obige Parabel darin Aufnahme finden. In einer auf einen gewissen Abdallah ibn Sulaimân (ca. 200 d. Fl.) zurückgeführten Alexanderlegende, die uns in einem Buche aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts erhalten ist und deren Text (ca. 12 Octavseiten) ich bald den Fachgenossen vorzulegen hoffe, lautet die betreffende (zwischen dem Zug zu Jâgûg und Mâgûg und dem Besuch bei den Brahmanen stehende) Erzählung also: فانطلق ذو القرنين يسير في البلاد حتى مر بشيخ يقرب جماجم الموتى فوق عليه بجنوده فقال اخبر ايها الشيخ لاي شيء تقلب هذه الجماجم قال لا اعرف الوضيع من الشريف فما عرفت وانى لاقليها عشرين سنة فانطلق وتركه d. h. „da gieng Dhû 'l-Karnain (d. h. der des Ost- und Westlandes) weiter und reiste in den Ländern, bis dass er bei

1) Jos. Halévy, Revue des études juives, vol. XI, S. 195—200: »Le nom de Kalîla-wa-dimna dans le Talmud«; es handelt sich um die Stelle Sanh. 74 b, wo קווקי ודימונקי von Halévy scharfsinnig in קררק'י וד' verbessert wird. Halévy setzt übrigens die Abfassung der betreffenden Stelle schon in's 4. Jahrhundert unter Sapor II (309—379), wodurch die Angabe des Ibn Muḳaffa', Barzûje hätte unter Chosroes Anushirvan gelebt, als irrig erwiesen würde. Sollte sich dieses bestätigen, so würde ich nicht anstehn, den in Ibn Muḳaffa's Einleitung erwähnten Arzt Barzûje, dessen das 4. Kap. der Einleitung bildende Lebensbeschreibung gewiss direct aus dem Pehlevi übersetzt ist, zugleich auch als den, der den Buddharoman aus Indien brachte und in seine Muttersprache umgoss (vgl. dazu das oben S. 164 bemerkte) zu betrachten. Ibn Muḳaffa' hat dann im 2. Kap. der Einleitung den Barzûje irrtümlicherweise mit dem berühmten Khosrau und dessen Minister Buzurgmihir Sohn des Bachtagân (über welch letzteren man Nöldeke, Tabari, S. 251, Anm. 1 nachlese) in Beziehung gesetzt. — Siehe auch noch den Nachtrag, S. 178. Ich habe vor, dies mit dem arabischen Buddharomane so vielfach sich berührende, überaus wichtige 4. Kapitel in wörtlicher Uebertragung meiner Uebersetzung des „Auszugs“ (Ms. Halle) als Anhang beizufügen, da Ph. Wolff in seiner Uebersetzung von Kalîla und Dimna gerade von der Einleitung nur eine kurze Inhaltsübersicht gegeben hat.



einem alten Manne vorüberkam, welcher Todtenschädel hin- und herwendete, da liess er bei ihm seine Heere anhalten und sprach: gib mir Kunde, o Greis, aus welcher Ursache du diese Schädel umwendest; er antwortete, damit ich den Niedrigstehenden von dem Hochgestellten unterscheide (lies لاعرف), aber ich fand, obwol ich nun schon zwanzig Jahre lang sie umdrehe, keinen Unterschied, da gieng Dhû 'l-Karnain weiter und verliess ihn“.

Der Geschichte mit dem Schädel lässt Bilauhar sodann noch eine dritte Parabel, in welche vier weitere Geschichten eingelegt werden, folgen (fol. 272<sup>a</sup> bis 275<sup>a</sup>), nämlich die vom Prinzen, der das väterliche Haus verliess, um Asket zu werden. „Man erzählt, dass in alter Zeit ein König lebte, welcher sich sehnlichst einen Sohn wünschte und keines der Mittel, welches die Menschen in solchem Fall bei sich anwenden, ungebraucht liess; endlich, nachdem schon eine lange Zeit verstrichen, gebar ihm eine seiner Frauen einen Knaben. *Als der heranwuchs und grösser wurde, that er einen Schritt und sprach: euer Loos ist, dass ihr Mühsal habt; sodann that er einen zweiten Schritt und sprach: (und dass) ihr alt und hinfällig werdet, sodann noch einen dritten, sprechend: (und dass) ihr sterbet. Auf das hin kehrte er wieder zu seinen kindlichen Spielen zurück.* Da berief der König die Weisen und Sterndeuter“. Die konnten ihm keine Auskunft über die Zukunft des Prinzen geben, endlich prophezeit ein Astrolog, der Prinz werde ein grosser Imâm (d. i. Geistlicher) werden; daraufhin stellte ihn der König unter die Aufsicht von Wächtern, die ihn nie allein lassen sollten. [„Einmal aber, als er schon herangewachsen war, entlief er ihnen und gieng auf den Marktplatz, wo er einer Leiche begegnete.“ Nachdem er erkundet, dass der betreffende vorher gesund und kräftig war, aber dann alt und schwach geworden und schliesslich gestorben, begegnete er weiter einem Greis, endlich auch einem Kranken; auch hier die gewöhnliche erstaunte Frage des Prinzen und die darauf erfolgende Auskunft. „Da sprach er: wenn ihr wahr gesprochen, so sind fürwahr (alle) die Menschen Verrückte.“ Nachdem ihn seine Wächter wieder gefunden und nach



Hause gebracht, legte sich der Prinz auf den Rücken, wobei sein Blick auf einen Balken an der Decke fällt; er fragt und erfährt, dass dieser Balken früher ein blühender Baum war, dass man ihn aber dann umgehauen, behauen und zum Bau verwendet habe.] Unterdess lässt der König fragen, ob der Prinz schon sprechen könne, worauf ihm gesagt wurde, ja, aber er redet nur unsinniges Zeug;<sup>1)</sup> der König befragt wieder die Weisen, doch keiner vermag dies zu erklären mit Ausnahme jenes Astrologen, der früher des Prinzen der-einstiges Asketenthum vorhergesagt hatte. Den mochte aber der König deshalb nicht leiden, und so hörte er auf andere, welche ihm riethen, den Prinzen zu verheiraten.<sup>2)</sup> „Wenn du ihn verheiratetest, so würde das, was du jetzt an ihm siehst, ganz von selber sich geben (wörtlich: weggehen) und er würde wieder zur Einsicht kommen. Da sandte der König im ganzen Lande aus, ihm ein Weib zu suchen, worauf sie die schönste der Jungfrauen für ihn fanden und ihm zum Weibe gaben. Und als sie das Hochzeitsfest gerichtet hatten, da begannen die Spieler zu spielen und die Sänger zu singen, und als der Jüngling dies hörte, sprach er: was bedeutet das?, da sagten sie, dies sind Spieler und Sänger, die zu deiner Hochzeit berufen wurden. Da schwieg er, und als sie mit der Hochzeit fertig waren und es Abend wurde, rief der König das junge Weib seines Sohnes und sprach zu ihr: ich habe nur diesen einen Sohn, und wenn du nun zu ihm eingehst, so sei zärtlich gegen ihn und nähere dich ihm und neige dich zu ihm; und als die junge Frau zu ihm eingetreten, begann sie sich ihm zu nähern und versuchte sich mit ihm vertraulich zu machen, da sprach der Jüngling: nur gemacht, denn die Nacht ist noch lang; Gott segne dich, gedulde dich nur, bis dass wir gegessen und ge-

---

1) Dies bezieht sich auf das oben cursiv gedruckte Stück, welches an jener Stelle den Zusammenhang unterbricht und vielmehr erst hierher gehört. Ebenso ist auch die Geschichte vom Entlaufen auf den Marktplatz (die ich deshalb in eckige Klammern gesetzt) in obigem Zusammenhange eine Anticipation; man sieht, wie eben verschiedene Berichte hier ungeschickt zu einem einzigen vereinigt wurden.

2) Hier ist wieder ein Sprung gemacht, da doch die unmittelbar vorhergegangene Frage des Königs voraussetzte, dass der Prinz noch ein kleines eben zu reden anfangendes Kind ist.



trunken! woraufhin er nach Speise rief; da begann er zu essen, und als er fertig war, begann die junge Frau zu trinken, und nachdem der Wein sie eingenommen hatte, schlief sie ein; da erhob sich der Jüngling und gieng aus dem Hause und entwich seinen Wächtern.“ In der Stadt traf er einen Burschen, mit dem er die Kleider wechselte und zusammen den Ort verliess; die Nacht hindurch reisten sie, und am Tage verbargen sie sich, bis sie endlich das Reich des Vaters des Prinzen hinter sich hatten. Unterdess hatten die Wächter des morgens die junge Frau allein gefunden, diese aber wusste über das Verschwinden ihres Gemahles, nach welchem sofort eifrig, aber ohne Erfolg gesucht wurde, keine Auskunft zu geben.

Der Prinz zieht mit seinem Begleiter weiter, bis sie an einem Königsschloss vorbeikamen, von dessen Söller aus die Königstochter Ausschau nach einem Freier hielt, den selbst auszusuchen ihr Vater ihr gestattet hatte. Sie erblickte den Prinzen, verliebte sich sofort in ihn und theilte es ihrem Vater mit. Der liess daraufhin den Prinzen holen und trug ihm die Prinzessin an. Der Prinz schlägt es aus und erzählt die Parabel von dem Königssohn, der im trunkenen Zustande eine Nacht in einem Grabe zubrachte (fol. 273<sup>b</sup>). Darauf sucht auch die Königin den Prinzen zu überreden, aber ebenfalls umsonst; der Prinz erzählt, um seine Abweisung zu begründen, eine zweite Parabel von den Dieben, welche einen goldenen Krug, worin jedoch Schlangen waren, stahlen (fol. 274<sup>a</sup>). Darauf erscheint die Prinzessin selbst, der Prinz aber motivirt seine Ablehnung mit einer dritten Parabel von einem Königssohn, der aus der Gefangenschaft befreit wurde und in eine Grube mit Drachen fiel,<sup>1)</sup> aus der er sich mit knapper Not rettete (fol. 274<sup>a</sup> Mitte bis 274<sup>b</sup> Mitte). Endlich bittet der Gefährte des Prinzen, man möchte doch ihm die Prinzessin zum Weibe geben; der Prinz erzählt, um ihn zu warnen, die vierte Parabel von dem Manne, der unter

---

1) Die Beschreibung der Grube, aus der ein Baum wächst, auf welchem 12 Ghulen sitzen und an dessen Zweigen 12 gezückte Schwerter hängen, erinnert einigermaßen an die Situation in der Parabel vom Mann im Brunnen.



die Ghulen gerieth (fol. 274<sup>b</sup> Mitte bis 275<sup>a</sup> Mitte), eine Geschichte, die lebhaft an ähnliche Scenen in 1001 Nacht erinnert, von der aber nach Oldenburg auch schon in einem buddhistischen Sammelwerke, *Divyāvadāna* (ed. Cowell and Neil, p. 524—526: *Mākandikāvadāna*) eine Variante vorkommt. Auf den Gefährten macht die Parabel (in der der betreffende Mann sich vor dem Beilager mit der Ghule durch List rettet, indem er sie einem König abtritt, der dann von ihr aufgefressen wird) den gewünschten Eindruck, und er zieht mit dem Prinzen weiter; sie durchziehn weite Länder und bekehren viele Menschen, bis endlich der Prinz auch in die Nähe seines alten Vaters kommt und ihn von seiner Ankunft benachrichtigen lässt; der „eilt mit den Leuten seines Hauses herbei und wird mit den Seinen gerettet“.

Wie schon Oldenburg erkannt hatte, ist diese letzte Parabel Bilauhar's nur eine neue Variante der Geschichte Buddha's;<sup>1)</sup> besonders klar tritt der Parallelismus beim Anfang in die Augen (Krankheit, Greisenalter, Tod), wozu man Ibn Chisdai Pforte 6 (oben S. 72) vergleiche.<sup>2)</sup> Auch die drei Schritte und die daran sich knüpfenden Worte des Kindes haben in der indischen Fassung der Buddhalegende ihre Entsprechung;<sup>3)</sup> ebenso erinnert auch der Passus, wie die Königstochter des Prinzen und seines Gefährten von ihrem Söller aus gewahr wird und sich in ihn verliebt, sofort an die Scene, wie die von der Plattform ihres Schlosses den Buddha erblickende Jungfrau von seiner Schönheit er-

1) Die betreffenden Worte Oldenburgs lauten: „Die Fabel wiederholt neuerdings die Legende von Buddha mit vielen Weiterungen, welche den buddhistischen Schriftdenkmälern näherstehn, als die Legende von Joasaph“.

2) Im *Lalita vistara* (vgl. S. Lefmann, *Gesch. des alten Indiens*, S. 587 f.) begegnet dem Prinzen bei der Ausfahrt durchs östliche Stadthor ein Greis, bei einer zweiten durchs südliche ein Fieberkranker, bei einer dritten durchs westliche eine Leiche und endlich bei einer vierten durchs nördliche ein Bhikschu (Bettelmönch, Pali: Bhikku, arab. mit der singhal. Pluralendung *baikûr*, und vielleicht syrisirt, vgl. oben S. 137, *Abukûra*). Es ist kein Zweifel, dass letzteres die weitere Einführung des den Buddha unterweisenden Bilauhar in die Legende veranlasste; man braucht also den Anknüpfungspunkt für die Erfindung der Gestalt Bilauhars nicht ausserhalb Indiens (etwa erst bei den Pehlevibearbeitern) zu suchen.

3) Vgl. Lefmann, a. a. O. S. 576 u. Anm.; Rud. Seydel, *Das Evangelium von Jesu etc.* (Leipzig 1882), S. 149.



griffen in einen Lobpreis ausbricht.<sup>1)</sup> Dass andererseits der Abschnitt von der Flucht in der Hochzeitsnacht dem sogenannten Alexisroman zu Grunde liegt, habe ich schon oben S. 145 kurz ausgesprochen, will es aber hier mit einigen Worten näher begründen. Wie oben in unserer Geschichte wünscht sich ein reicher Mann (bezw. ein König, so in der georg. Version) lange vergeblich einen Sohn, bis endlich sein Wunsch in Erfüllung geht; wie oben finden wir auch hier den heranwachsenden Knaben still und in sich gekehrt, der Welt und ihren Vergnügungen abgeneigt; wie oben beschliesst man endlich, ihn durch die Ehe auf andere Gedanken zu bringen.<sup>2)</sup> Endlich wird ganz wie es oben geschah mit Prunk und Glanz die Hochzeit gerichtet, der Jüngling aber legt sich nur zum Schein neben seine Frau,<sup>3)</sup> gibt ihr sodann den Ring zurück<sup>3)</sup> und entflieht mit Hilfe eines Dieners zu Pferd<sup>4)</sup> an den Strand des Meeres, wo er ein Schiff bestieg, welches ihn nach Seleucia bringt; von dort wandert er weiter nach Edessa, wo er als Mönch lebt, Almosen empfängt und austheilt und endlich unerkannt stirbt, indem nur ein Kirchendiener von seiner Herkunft weiss, die er sodann nach dem Tode des Heiligen dem Bischof Rabbûlâ (Bischof von Edessa von 412 — 435) mittheilt.<sup>5)</sup> Auch der etwas später hinzugefügte zweite Theil

---

1) Buddhist Birth Stories, transl. by Rhys Davids, London, Trübner, 1880, vol. I, S. 79 f. (citirt bei Rud. Seydel, Die Buddhalegende und das Leben Jesu, Leipzig 1884, S. 79); im Original (Mitth. Kuhn's) bei Fausböll, Jâkata, I, p. 60 f., deutsch auch bei Kern, Buddhismus I, 1, 53 (ebenf. Mitth. Kuhn's).

2) Vorher hatte die Mutter, um das Kind vom Grübeln abzulenken, ihm schöne Slavinnen zu Spielgenossinnen gegeben, jedoch mit ganz negativem Erfolge — was an ähnliches in der indischen Buddhalegende erinnert.

3) Diese beiden Züge nicht in der ältesten syrischen Recension, wohl aber anderwärts, so z. B. in der georg. Version.

4) Auch in der indischen Legende flieht Buddha aus dem Frauengemach mit seinem Diener Chandaka zu Pferd und trennt sich dann bei Tagesanbruch von ihm, indem er ihm Ross und Schmucksachen wieder zurückgibt, um allein als Bettler weiter zu ziehn; vgl. auch noch die Scene mit Buddha und dem Vezier am Schluss des arab. Buddharomanes (s. nachher). In der georg. Alexisversion findet der Jüngling erst draussen vor der Stadt einen Armen, mit dem er die Kleider tauscht, also genau wie oben im arabischen Texte.

5) War der Grund, den „Mann Gottes“ nach seinem Tode mit Rabbûlâ in Verbindung zu bringen, etwa der, dass in der indischen Buddhalegende ein



des Alexisromanes, worin erzählt wird, wie Alexis durch ein Wunder dem Grabe entkommt, in die Stadt seiner Eltern reist (Rom, in der georg. Version Byzanz) und bei ihnen jahrelang als Asket lebt, bis er sich ihnen auf dem Todtenbett zu erkennen gibt, hat einige unverkennbare Berührungen mit dem Schluss der verschiedenen Recensionen der Buddhalegende; nur dass der Königssohn nachher unerkannt im Haus seines Vaters lebt, scheint eine Zuthat des syrischen Bearbeiters und seiner Nachfolger.

An diese von Bilauhar erzählten Parabeln, deren letzte lediglich eine Variante der Geschichte Jodasaf-Buddha's war, schliesst sich nun unmittelbar, wie schon oben erwähnt, der Abschied Bilauhar's (siehe S. 165 f.) und es bleibt nur noch übrig, in aller Kürze den weiteren Verlauf der Geschichte Jodasafs, wie sie die Recension Râzî's erzählt, zu vermelden. Zunächst wird von einer Engellerscheinung berichtet, in Folge deren der Prinz seinen Weggang aus dem väterlichen Palaste beschleunigt. Wie er eben fortziehn will, tritt ein schöner junger Mann, einer der Veziere des Reiches seines Vaters, zu ihm, und bittet ihn, traurig über seine Absicht, doch dieselbe wieder aufgeben und dableiben zu wollen; der Prinz reiste jedoch ab, und der Vezier begleitete ihn. Nach einiger Zeit stieg Jodasaf ab, und gieng zu Fuss weiter, indem der Vezier das Pferd führte. Sodann schenkt ihm der Prinz seinen Gürtel und das Pferd und gibt ihm ausserdem noch einen kostbaren Edelstein; wenn er letzteren seinem Vater übergäbe, würde der nicht zürnen, er solle nur zurückkehren und dem alten König sagen, dass sein Sohn die Eitelkeit der Welt verlassen habe. Als Jodasaf nun allein weiterzog, kam er zu einem prächtigen Baume (der Bodhibaum bei Gaya in der indischen Legende) „oberhalb einer Wasserquelle, wie es keinen schöneren unter den Bäumen gab, und keinen, der vollere Zweige hatte und süssere Früchte trug, und es versammelten sich unter seinem Laube zahllose Vögel, da freute er sich an seinem Anblick und trat nah hinzu, und

---

nachgeborener Sohn Buddha's (bezw. einer seiner Jünger) Râhula hiess, welcher Name vielleicht in der dem syr. Roman zu Grunde liegenden Pehleviquelle genannt war?



begann ihn bei sich zu betrachten und sich ihn zurechtzulegen, indem er den Baum mit der frohen Botschaft verglich, zu der er berief, und die Wasserquelle mit der Weisheit und dem Wissen, und die Vögel mit den Menschen, welche sich zu ihm versammeln und den Glauben annehmen würden. Und während er so (in Betrachtung versunken) stand, siehe da kamen vier Engel zu ihm etc. etc.“ Endlich kam er auch nach Sawilabatt (Kapilavattu, s. oben S. 153), wo ihm sein Vater, sowie er von seinem Nahen gehört hatte, mit seinem ganzen Gefolge entgegenging, um die „Weisheit Gottes“ sich verkünden zu lassen, worauf ihnen Jodasaf eine lange (für die Frage, aus welchen Kreisen die Bearbeitung der Recension Râzî's stammt, höchst interessante Anhaltspunkte gebende) Predigt hält, aus welcher ich hier nur folgenden Satz ausheben will: „Und hütet euch, euch auf die Wünsche der Welt zu verlassen, und vor dem Weintrinken und der Lust an den Weibern, und vor allem, was gemein und schlecht ist und Geist und Körper zu Grund richtet“. Darauf bereiste Judasîf noch viele Länder und Städte, bis er nach Kaschmir kam, und auch dort reiste er umher, bis er starb; zuvor aber berief er seinen Schüler Anâmid (d. i. Ânanda, Ms. ایامد) zu sich, vermachte ihm seine Lehre und trug ihm auf, ihm ein Grab zu errichten.<sup>1)</sup>

Indem ich zum Schluss kurz die Ergebnisse dieses Anhanges betr. der verschiedenen Recensionen des Buddha-romanes in Persien und dem vorderen Orient zusammenfasse, muss ich noch einmal auf meinen Wiener Congressvortrag zurückkommen. Schon dort wurde betont und aus den Angaben des Fihrist nachgewiesen, dass es bereits in der Pehleviliteratur verschiedene Bearbeitungen der Buddhalegende gegeben haben muss. Das hat sich seither, besonders durch die Auffindung der Recension Râzî's, nur bestätigt.

Hauptsächlich zwei sind es, die in Betracht kommen:

Einmal die Recension, die nach dem Abschied Balahvar's noch den Zardan, Arakhis, Nakhor und Theudas (ob sie nun diese oder andere oder gar keine Namen trugen, ist einerlei) auftreten lässt und endlich den Balavhar selbst nochmals auf

1) Siehe die Schlussstelle oben S. 133 u. Anm.



die Bühne bringt — am vollständigsten vertreten in den christlichen Bearbeitungen (georgisch, 4. Jahrh., griechisch, 11. Jahrh.), dann aber auch, wie aus den letzten erhaltenen Zeilen noch klar hervorgeht, im arabischen „Auszug“ (Ms. Halle), dessen Schluss leider verloren ist.

Zweitens die Recension, die nach dem Abschied Balahvar's den Prinzen nur mehr allein vorführt und sich von da an nur darin mit der ersten berührt, dass sie ihn zu seinem Vater zurückkehren lässt, seinen Tod erzählt und seines Schülers und Nachfolgers Erwähnung thut — arabisch, sog. Recension Râzî's (als Episode in Kummî's Buch über den Mahdî) und deren persische Uebersetzung (Brit. Mus.).

Eine weitere arabische Version, nämlich das Original zu Ibn Chisdai's Prinz und Derwisch, die in der uns bis jetzt allein bekannten hebräischen Gestalt mit dem Abschied des Asketen abbricht, hat vielleicht ursprünglich auch einen zweiten Theil enthalten, der eben nur Ibn Chisdai nicht vorlag; sie lässt sich daher vorderhand in keine der beiden erwähnten Hauptkategorien einreihen.

Wenn der Fihrist neben dem Buch *Judâsf wa-Bilauhar*, bzw. *Bilauhar wa-Judâsf* noch ein *Kitâb Judâsf mufrad* (d. h. Judâsf allein, ohne Bilauhar) aufführt, so ist uns auch dies möglicherweise noch erhalten, nämlich in der Parabel vom Königssohn, der das elterliche Haus verlässt, die sich jetzt in Râzî's Recension eingelegt findet, ursprünglich aber gewiss einen besonderen Tractat bildete. Aus ihr ist der christliche Alexisroman geflossen; da hier, trotzdem die Grundzüge der Erzählung vollständig beibehalten sind, doch eine freiere Behandlung vorliegt als z. B. im Barlaam, indem schon im ältesten syrischen Text<sup>1)</sup> die Eltern des Jünglings

1) Wenn Amiaud in seiner oben S. 145 citirten Ausgabe (daselbst S. XXVIII) auch von äthiopischen und arabischen Versionen redet, so hatte er wol die Lebensbeschreibungen der Heiligen Mûsâ, des „Mannes Gottes“ (Slane, Catalogue des Mss. Arabes de la Bibl. nat., Paris 1883, p. 37, Nr. 154, fol. 64—78; p. 72, Nr. 263, fol. 121—127; p. 77, Nr. 278, fol. 189—199, vgl. bei Nr. 154 »il naquit à Rome, son père se nommait Euphémien et sa mère Galéna«) und des Gabra Krestôs (°Abdou-'l-Masîh, vgl. Zotenberg, Catal., p. 198, Nr. 132, fol. 25—38 und dazu p. 65, Nr. 60, Absatz 63 »fils de Théodose, empereur de Constantinople et de Markêzâ, qui, pour se préserver de la souillure de mariage, s'enfuit en Arménie et fonda un couvent dédié à la sainte



nach Rom, er selbst aber nach Edessa localisirt wird, so wäre es nicht undenkbar, dass schon vor dem 4. Jahrh. der einfache, mündlich ja rasch erzählte Stoff ohne das Medium einer Pehleviübersetzung (vielleicht gar direkt von Indien her) nach Edessa gekommen wäre.<sup>1)</sup> Man dürfte dann daraus weiter schliessen, dass ursprünglich Balahvar (vgl. oben S. 144 die aus Barlâhâ, Gabra-d'alâhâ gewonnene Beweisführung) nur ein ehrender Beiname Buddha's selbst war (vgl. in den indischen Texten Epitheta wie der „Meister“, der „Glückselige“ und ähnliche). Aber bald kam sodann die literarische Entlehnung vermittelt einer notwendig zu postulirenden syrischen aus dem Pehlevi geflossenen Uebersetzung (wahrscheinlich der ersten der oben genannten zwei Hauptrecensionen) im 4. Jahrhundert nach; vergl. das oben S. 141—143 ausgeführte nebst dem für die Abfassung des Pehlevitextes im 4. Jahrhundert entscheidenden aus der Abfassung von Kalîla und Dimna hergenommenen Grunde S. 164 u. Anm. 1. Denn woher sollte sonst der georgische Bearbeiter seinen Stoff anders gehabt haben als eben aus einer syrischen Version? Wie die lang verloren geglaubte, endlich aber in einer syrischen Bibliothek im Orient durch Socin wieder glücklich aufgefundene syrische Uebersetzung von Kalîla und Dimna, ebenso gut kann eines schönen Tages auch der von mir als einst existirend geforderte syrische Barlaam wieder aus der Vergessenheit auftauchen.

Am Schluss des 8. Jahrhunderts nahm dann der Buddha-roman zum zweitenmal seinen Weg von Persien nach dem

---

Vierge“, wie auch Dillmann, Verzeichnis der Abess. Hdschr. zu Berlin, S. 65, Nr. 72, fôl. 71—110, und Brit. Mus. Or. 709) im Auge; wie das von mir in Klammern gesetzte beweist, haben wir hier nichts anders, als den arabischen und äthiopischen Alexis vor uns, und es wäre jetzt, wo die Identität dieses „Mannes Gottes“ bezw. „Jünger's Christi“ mit Buddha nachgewiesen ist, wol der Mühe werth, diese ja nicht sehr umfangreichen Texte herauszugeben.

1) So soll Bardesanes (154—222) ein syrisches Buch *Hypomnemata Indica* „compiled from the oral information which he obtained from an Indian embassy passing through Edessa on its way to the Roman court“ (Wright, Syriac literature, S. 4 = 827) verfasst haben. — Für den grösseren Buddha-roman (Barl. und Joasaph, Bilauhar wa-Judâsf) ist dagegen selbstverständlich eine andere als literarische (durchs Pahlavi vermittelte) Entlehnung vollständig ausgeschlossen.

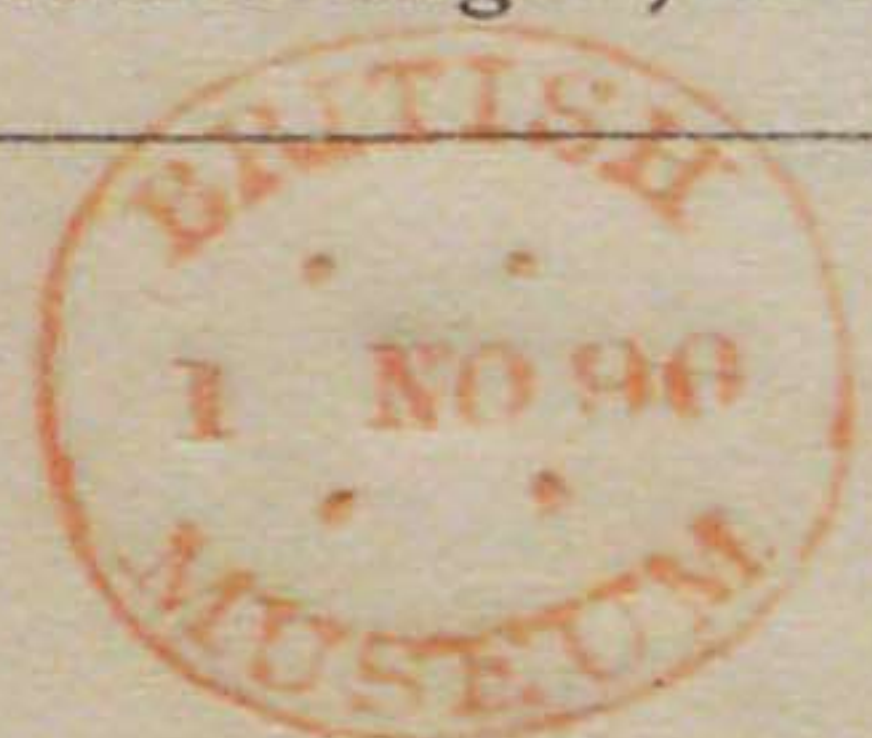


Westen, indem damals die beiden Hauptrecensionen aus dem Pehlevi ins arabische übersetzt wurden.

Was endlich noch den Namen des indischen Königssohnes anlangt, so ist kein Zweifel mehr, dass er schon im Pehlevi Jodâsp, bezw. mit aramaisirender<sup>1)</sup> Spiration Jodhâsp, daraus dann georgisch Jodasaph, arabisch Judâsif und Judhâsif, griechisch Joasaph, hiess, wozu man die vielen in der Sassanidenzeit und schon früher gebräuchlichen Namen auf -âsp (vgl. Lohrâsp, Gustâsp etc.) vergleiche; wieso die Perser aus Bodhisattva gerade Jodhâsp machten, und ob hier etwa eine Volksetymologie oder sonstige Angleichung stattfand, entzieht sich bis jetzt unserer Kenntnis. Wenn dann später in arabischen Handschriften zufällig neben Jûdâsif auch einmal Bûdâsif erscheint (ب statt د), so setzt das keine Kenntnis der urspr. Form mit *b* mehr voraus. Sollte übrigens ja Jodâsp gar nichts mit dem Beinamen Bodhisattva zu thun haben, was ich nicht glaube, — die Gleichheit des Jodâsp unseres Pehleviromanes (des Judâsf der Rec. Râzî's, des Joasaph des Griechen und endlich des „Prinzen“ bei Ibn Chisdai) mit Buddha, dem grossen und erleuchteten Königssohne von Kapilavastu, dessen Lehren vielleicht schon das Essenerthum und den Neuplatonismus beeinflusst haben, steht fest für immer und schlägt so eine neue Brücke zwischen uns und dem fernsten Osten.

Nachtrag (zu S. 149, Anm. 2): Meine schon S. 168, Anm. 1 ausgesprochene Vermutung, dass Barzûje (bezw. Barzôe) schon zur Zeit Sapor's II. (4. Jahrh.) lebte und den Buddharoman in die Pehleviliteratur einführte, bestätigt sich mir mehr und mehr; Barzûje kannte die verschiedenen Religionen und so natürlich auch Christen- und Judenthum (vgl. Wolff, die Fabeln des Bidpai, Stuttg. 1837, Bd. I, S. XXXII), hatte aber vor allem in Indien den Buddhismus kennen und achten gelernt. — Züge, wie der oben S. 66, Z. 2 f. erzählte, passen auf keinen persischen König so gut als gerade auf Sapor II., auf dessen Namen zu allem Ueberfluss eine Stelle der syrischen Kalîläübersetzung (ed. Bickell, Uebers. S. 4 und dazu Benfey, Einl. S. LXXVII f.) anspielt.

1) Vgl. P. de Lagarde, Mittheilungen, Bd. I, S. 150.





Prinz und Derwisch. Theodor Ackermann, 1890. Early Arabic Printed Books-BL:  
Literature, Grammar, Language, Catalogues and Periodicals, [tinyurl.gale.com/  
tinyurl/DATdH0](https://tinyurl.gale.com/tinyurl/DATdH0). Accessed 7 May 2022.

Shelfmark Number: 14579.d.20

Source Library: British Library, London

Copyright Statement: From the collections of: The British Library Board. All Rights Reserved.