



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Der aserbaidshische Autor M. F. Achundov –
Leben, Weltbild, Werk – unter besonderer
Berücksichtigung seiner Theaterstücke“

Verfasserin

Hilda Tanik

angestrebter akademischer Grad
Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 386

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Turkologie

Betreuerin:

Univ. Prof. Dr. Claudia Römer

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Technische Hinweise	6
1. Biographie	9
2. Weltbild.....	28
2.1 Staat und Gesellschaft.....	29
2.1.1 Herrscher, Herrschaft, Recht.....	29
2.1.2 Presse	30
2.1.3 Wissenschaft, Bildung	31
2.1.4 Rolle der Intellektuellen.....	32
2.1.5 Frauen.....	33
2.1.6 Kindererziehung.....	33
2.2 Philosophie, Aberglaube, Religion	34
2.2.1 Gott.....	34
2.2.2 Seele	36
2.2.3 Übernatürliches, Alchimie	36
2.2.4 Ethik	37
2.2.5 Religion.....	38
2.3 Literatur und Theater	41
2.4 Nationalismus und Europa	42
3. Werk.....	46
3.1 Lyrik.....	46
3.2 Theater	53
3.2.1. Zur Entwicklung des modernen aserbajdschanischen Theaters.....	53
3.2.2 Überblick.....	56
3.2.3 Hekayəti-Molla İbrahimxəlil Kimyagər.....	63
3.2.4 Hekayəti-Müsyö Jordan həkimi-nəbatat və dəvriş Məstəli Şah caduküni-məşhur	70
3.2.5 Hekayəti-xırsi-quldurbasan	80
3.2.5.1 Version I.....	82
3.2.5.2 Version II	85
3.2.6 Sərgüzəşti-vəzir-i-xani-Lənkəran	89

3.2.7 Sərgüzəşti-mərdi-xəsis (Hacı Qara)	96
3.2.8 Mürəfiə vəkillərinin hekayəti (şəhri-Təbrizdə)	103
3.3 Die Erzählung <i>Aldanmış kəvakib</i> „Die betrogenen Sterne“	109
3.4 Engagement für Schriftreform/-wechsel	113
3.5 Philosophische Schriften: Die Briefe des indischen Prinzen Kəmalüddölə an seinen Freund, den iranischen Prinzen Cəlalüddölə, und dessen Antwort.....	122
5.3.1 Die Schriften	125
5.3.2 Exkurs: Achundovs Umgang mit eingeschränkter Meinungsfreiheit	131
4. Resümee	134
5. Anhang	136
5.1 Belege.....	136
5.1.1 Weltbild.....	136
5.1.2 Theater.....	179
5.2. Literatur	182
5.2.1 Abkürzungen	182
5.2.2 Bibliographie.....	189
5.3 Register.....	197
5.3.1 Personen	197
5.3.2 Orte.....	198
5.3.3 Begriffe.....	199
5.4 Abstract	200
5.4.1 Deutsch.....	200
5.4.2 Englisch.....	202
5.5 Lebenslauf	204

I once believed a single line
in a Chinese poem could change
forever how blossoms fell
L. Cohen¹

VORWORT

Es handelt sich bei M. F. Achundov um einen Autor, der glaubte, mit Worten die Welt verändern zu können; in welcher Weise er dies versuchte, ist Gegenstand der folgenden Arbeit, in der auch dessen Weltbild und Biographie beleuchtet werden.

Danken möchte ich Fr. Prof. Claudia Römer, welche diese Arbeit betreute, für ihre Unterstützung sowie meinem verstorbenen Lehrer, Herrn Prof. Andreas Tietze, der mein Interesse für Aserbaidseanisch weckte.

¹ Cohen: stranger music, S. 80.

TECHNISCHE HINWEISE

Analog zu Eva-Maria Auch wird hier anstelle von Kaukasus/Transkaukasien, d.h., zur „Bezeichnung des kulturgeographischen Raumes, der sich südlich an die osteuropäische Ebene anschließt und die Region zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer umfasst“ auch im historischen Kontext der Begriff **Kaukasien** verwendet².

Zur Bezeichnung der Sprache:

Im Folgenden wird der Begriff „aserbaidtschanisch“ verwendet, obwohl er im Untersuchungszeitraum noch nicht in Gebrauch war; Ende des 18. bis Mitte des 19. Jh. existierte in der Fremduzuweisung kein einheitlicher Terminus für die „Umgangssprache der Einheimischen“ (*razgovornyj yazyk tuzemcev*), die man ab Mitte des 19. Jh. *Dialekt des Tatarischen, tureckij, tjurku* (sic!) und schließlich *turko-tatarskij* nannte; von einheimischen Autoren wurde *razgovornyj yazyk tuzemcev* zur Abgrenzung von der Literatursprache Persisch gebraucht³; Achundov sprach von *tatarskij*⁴, bzw. *türk dili*⁵.

Zur Transkription:

Die Transkription aus der **arabischen Schrift** erfolgt gemäß dem Umschriftsystem der Deutschen morgenländischen Gesellschaft⁶ unter Verwendung der Vokale a-ā/ e-ī/ o-ū und der Diphthonge ou, ay, ey für das Persische.

Aus der **Kyrilliza** wird, sofern es sich um Auszüge aus russischen Texten, russische Namen oder Namen aserbaidtschanischer Autoren in russischer Sprache verfasster Werke handelt, nach der deutschen wissenschaftlichen Umschrift⁷ transliteriert, für die Namen der Verfasser aserbaidtschanischer⁸ Werke sowie aserbaidtschanische

² Auch: Muslim, S. 22.

³ Auch: Muslim, S. 157f.; Auch: Identitätssuche, S. 108f.

⁴ Axundov (1987) III, S. 57; in der Übersetzung des russischen Textes: *tatar dili*.

⁵ Axundov (1987) II, S. 181.

⁶ Umschriftsystem der Deutschen morgenländischen Gesellschaft, zuletzt veröffentlicht in: ZDMG, 114 (1964), H.I., S. *14*.

⁷ Richtlinien der deutschen Bibliothekstransliteration (für das russische Alphabet); Kirschbaum: Grammatik (russisch), S. 11f.

⁸ Die Rede ist von Nordaserbaidtschan, wo im Gegensatz zu den südlichen, zum Iran gehörigen Gebieten (zur Verbreitung des Aserbaidtschanischen s. Rahmati: Aserbaidtschanisch LB, S. XI) verschiedene Schriftsysteme in Verwendung waren: Im Laufe der 1920er Jahre wurde die arabische Schrift durch ein lateinbasiertes Alphabet abgelöst, welches 1924 zum *gosudarstvennyj alfavit*, „Staatsalphabet“ und als verbindlich erklärt wurde; zum 1. Januar 1929 sollte nach einem Dekret der Regierung der AzSSR der gesamte offizielle Schriftverkehr, das Schulwesen sowie das periodische

Texte und Begriffe jedoch wird die 1992 in der Republik Aserbaidtschan eingeführte Lateinschrift⁹ verwendet.

Da aserbaidtschanische Autoren häufig in russischer wie in aserbaidtschanischer Sprache publizierten, erscheinen deren Namen, abhängig vom jeweiligen Werk, in verschiedenen Schreibweisen.

In **Zitaten** aus Sekundärliteratur wird die jeweilige Schreibung beibehalten.

Geographische Bezeichnungen werden teilweise in der im Deutschen üblichen Form wiedergegeben.

Der Name M. F. Achundov/ Axundov/ Āḥündzāde erscheint im Text in der russischen Variante (ebenso der Name seines Sohns Rašid Achundov), in Zitaten entsprechend dem jeweiligen Werk.

[Mirza Fatali Achundov¹⁰, Mirza Fet'-Ali Achundov, Mirzə Fətəli Axundov (Axundzadə), Mīrzā Feth-'Alī Āḥündzāde]

Am 6. und 7. November 2012 fand anlässlich des 200. Jahrestages des Geburtstags Achundovs an der Humboldt Universität in Berlin eine Konferenz zum Thema: „200 Years M. F. Akhundov: Enlightenment, Alphabet and Beyond“ statt. Die Autorin konnte daran nicht teilnehmen.

und sonstige Druckwesen auf die Lateinschrift umgestellt sein, welche 1940 durch ein Alphabet auf kyrillischer Basis ersetzt wurde. Eine Übersicht/Zeittafel zu Reformprojekten/Schriftwechsel betreffend *Azərbaycan türki* sowie *die Latinisierung im Allunionsmaßstab* findet sich in: Baldauf: Schriftreform, S. 679-683, 709-712; ausführlich zur *Latinisierung in Azərbaycan in sowjetischer Zeit*: ibid., S. 364-386; zu *Ende der Latinisierung/Einführung der Kyrilliza*: ibid., S. 603-610; zu *Interesse und Einflussnahme der Politik in der Alphabetfrage (1924-1937)*: ibid. 459-475.

⁹ „1992“ lt. Auch: Muslim, S. 23; Parlamentsbeschluss zum Schriftwechsel; mit Wirkung zum 01.01.1993; s. Rahmati: Aserbaidtschanisch LB, S. XI, 3. Die aserbaidtschanische Lateinschrift sowie deren kyrillische Entsprechungen s. ibid., S. 1f.

¹⁰ KNLL, I, S. 71.

1. BIOGRAPHIE

geb. 1812¹¹ in Şəki/Şeki (Nuxa/Nucha/Nūḥā)¹², im Nordwesten der heutigen Republik Aserbaidshan.

gest. 26. Februar [10. März] 1878¹³ in Tbilisi/Tiflis.

Achundovs Vater Mirzə Məhəmmədtəği Hacı Əhməd oğlu lebte in Iran; mehrere Jahre war er als *kətxuda* „Ältester“¹⁴ mit der Verwaltung Xamnəs, einer Kleinstadt bei Tabriz, sowie der umliegenden Dörfer betraut; vermutlich gegen 1809/10 wurde er vom Dienst entlassen¹⁵; 1810/11 kam er als Kaufmann nach Şəki, einem Zentrum der Seidenproduktion¹⁶ und heiratete dort 1811 Nanə, die Nichte des lokal angesehenen Gelehrten Axund Hacı Ələsgər, die Mutter Achundovs¹⁷.

Ca. 1814 kehrte Mirzə Məhəmmədtəği mit seiner neuen Familie zurück nach Xamnə, wo er bereits Frau und Kinder hatte¹⁸.

¹¹ In der Autobiographie Achundovs sowie in Dokumenten, die seine Anstellung bei der Statthalterschaft (s.u.) betreffen, wird als Geburtsjahr 1812 genannt; bei manchen Autoren finden sich die Angaben 1810 bzw. 1811; ferner heißt es in einem Dokument der geistlichen Verwaltung in Şəki von 1836, Achundov sei am 12. Rəcəb (Rəğab) 1229 A.H./ 30. Juni 1814 A.D. geboren. Ədəb. tarixi, II, S. 185; eine aserbaidshanische Übersetzung seiner (original persischen) Autobiographie findet sich: Axundov (1987), III, S. 265-271.

¹² Meist wird Nuxa angegeben (z.B. Ədəb. Tarixi, II, S. 185); die ursprüngliche Bezeichnung lautete Şəki/Şeki; im Zuge der Gebietsreform von 1846 wurde der Ort in Nuxa/Nucha umbenannt, heute heißt er wieder Şəki. Auch: Muslim, S. 76. E.-M. Auch meint unter Bezugnahme auf Baldaufs Aussage: „[...] Axundov, der als Kind von Süd- nach Russisch Azərbajğan verbracht [...] worden war [...]“ (Baldauf: Schriftreform, S. 55), welche der Angabe der aserbaidshanischen Literaturgeschichte widerspreche, es sei nicht geklärt, ob Achundov in Şəki oder in Süd-Aserbaidshan geboren wurde. Auch: Muslim, S. 165. Baldauf nennt keine neuen Forschungsergebnisse oder Quellen, welche die bisherige Annahme in Frage stellten; ihre Aussage ist jedoch nicht völlig falsch, denn Achundov kam später wieder nach Şəki (s.u.).

¹³ Früheren Forschungsergebnissen zufolge hieß es: 28. Februar [12. März] 1878; Köçərli schreibt: 27. Cəmədiyül-əvvəl (Ğumādā l-ülā) 1294 A.H./ 28. Mai 1878 A.D. Köçərli, Ədəbiyyat, I, S. 427 sowie S. 578, Anm. 616.

¹⁴ Junker/Alavi, s.v. *kat-hodā*.

¹⁵ Einer Bescheinigung zufolge soll er 3 Soldaten wegen Diebstahls bestraft haben; da dies in den ersten Jahren des Aufbaus der *nezāme- e ġadīd* „neue Ordnung“, als man Begeisterung für diese neue, nach europäischem Vorbild trainierte, Truppe wecken sollte, geschah, sei er des Amtes enthoben und sein Vermögen konfisziert worden [mit dem Aufbau dieser Truppe wurde in den ersten Jahren des russisch-iranischen Krieges (1804-1813) begonnen; Elr, s. 82 (s.v. ‘Abbās Mīrzā, S. 79-84); Algar: Religion, S. 73-78.]. Danach sei er für mehrere Jahre ins Ausland gegangen. Ferner heißt es in der Bescheinigung, die 1845 ausgestellt wurde, es sei „ungefähr 30 Jahre“ her – was hier wohl als ungenaue Zeitangabe angesehen werden kann. Diese *şəhadətnamə* „Bescheinigung, Zeugnis“ wurde angeblich von 23 Zeugen unterzeichnet und attestiert Achundov die Herkunft aus einer angesehenen Familie; es existiert eine zweite ähnlichen Inhalts. Axundov (1987), III, S. 272-274; Džafarov: Achundov, S. 16.

¹⁶ Kia: Modernization, S. 423.

¹⁷ Džafarov: Achundov, S. 16; Ədəb. tarixi, II, S. 185f.; Axundov (1987), I, S. 5f.; Kia: Modernization, S. 422f.

¹⁸ In seiner Autobiographie gibt Achundov an, zwei Jahre nach seiner Geburt sei der Vater mit der neuen Familie nach Südaserbaidshan zurückgekehrt; er bringt die Entscheidung zur Rückkehr in

Ca. **1818**, nach der Scheidung der Eltern, zogen Achundov und dessen Mutter zu Axund Hacı Ələsgər, der zu dem Zeitpunkt ebenfalls in Süd-Aserbaidschan, nämlich in Horand im Gebiet Qaradağ (Qaradāğ)¹⁹, lebte; seinen Vater soll er danach nicht mehr gesehen haben²⁰. Axund Ələsgər kümmerte sich um seine Ausbildung und adoptierte ihn schließlich, weshalb er allgemein als Hacı Ələsgər oğlu bekannt gewesen sei²¹.

1825 übersiedelten sie gemeinsam nach Elizavetpol’/ Gəncə²²; **1826** (oder 1828) zogen sie nach Şəki²³.

Zur **Ausbildung**: Achundov erhielt bei Axund Hacı Ələsgər ca. 11-14 Jahre²⁴ eine traditionelle islamische Ausbildung²⁵; er beschrieb seinen „zweiten Vater“ als umfassend gebildet und betonte, dass er bei ihm Arabisch und Persisch sehr gut gelernt habe²⁶; außerdem sprechen seine späteren Arbeiten für profunde Kenntnisse der klassischen Literatur. Da er schiitischer Gelehrter werden sollte, ging er Anfang **1832** nach Elizavetpol’/ Gəncə, um bei Molla Hüseyn Pişnəməzzadə *fiqh* „islamisches Recht“ sowie *mantıq* „Logik“ zu studieren; ferner lernte er Kalligraphie bei Mirzə Şəfi Vəzəh²⁷. Eigenen Aussagen zufolge entschied er sich unter dem Einfluss des Letzteren, das Studium abubrechen und stattdessen eine säkulare

Zusammenhang mit dem Tod Cəfərqulu *xans*, des Herrschers von Şəki. Axundov (1987) III, S. 265f. E.-M. Auch zufolge soll dieser 1810 gestorben sein, dessen Nachfolger 1819. Auch: Muslim, S. 75.

¹⁹ Lt. Brands liegt Qaradağ/ Qaradāğ in der nordöstlichen Spitze Iran-Aserbaidschans. Brands: Volksleben, S. 11.

²⁰ Axundov schreibt in seiner Autobiographie, nach 4 Jahren habe seine Mutter um die Scheidung gebeten. Axundov (1987), III, S. 266; Achundov (1987), I, S. 6. Allerdings erzählt Achundov im Vorwort zu seinem Schriftreform-Projekt (s.u.), er habe mit 8 Jahren, als er noch bei seinem leiblichen Vater in Xamnə lebte, eine Koranschule besucht, die ganz entsetzlich war; er habe die Schule abgebrochen und ein Jahr lang nichts gemacht, danach hätten die Eltern sich scheiden lassen und er sei zu Axund Ələsgər gekommen. Axundov (1987), III, S. 17. Da er hier für sein Schriftreform-Projekt zu werben versuchte, könnte es sich um eine fiktive Erzählung im Dienst effektvoller Propaganda handeln; für diese Annahme sprechen nicht nur die Angaben der Autobiographie, sondern auch die Aussage in einem Brief (an den Übersetzer Mīrzā Ğa‘far; s.u. Theater), er habe von seinem 7. bis zu seinem 12. Lebensjahr in Horand in Qaradağ (danach in einem anderen Dorf) gelebt. Axundov (1987), II, S. 295. Ferner heißt es in der Autobiographie, ein Jahr nach seiner Ankunft in Horand habe Axund Ələsgər begonnen, ihn zu unterrichten. Axundov (1987), III, S. 266. Manche Autoren stützen sich in ihrer Datierung auf die Aussagen im Vorwort des Schriftreform-Projekts. Ədəb. tarixi, II, S. 186.

²¹ Axundov (1987), III, S. 266.

²² Lt. E.-M. Auch wurde die Stadt Gəncə 1804 in Elizavetpol’ umbenannt. Auch: Muslim, S. 72.

²³ Achundov schreibt, nachdem das iranische Heer besiegt war, zogen sie nach Şəki [Axundov (1987), III, S. 266], was sich auf die Schlacht bei Gəncə/ Elizavetpol’ (15.09.1826; Puşkin: Arzrum, S. 120) ebenso beziehen könnte wie auf den gesamten Krieg; Džafarov nimmt 1826 an; Džafarov: Achundov, S. 17.

²⁴ Je nachdem, welche Daten man hinsichtlich der Scheidung der Eltern (s.o.) zugrunde legt.

²⁵ S. EI², V, s.v. *madrassa*, S. 1129f.; *ibid.*, s.v. *kuttāb*, S. 567-570.

²⁶ Axundov (1987), III, S. 266f.

²⁷ S.u.: Tiflis, S. 16f.

Laufbahn zu wählen²⁸. Nach wenigen Wochen/ Monaten, als Axund Ələsgər von seiner Pilgerreise nach Mekka zurückkehrte, ging er wieder nach Şəki, wo er vorerst den bisherigen Unterricht fortsetzte und **1833** eine russische Schule besuchte²⁹.

1834³⁰–**1878** arbeitete er als Dolmetscher für „orientalische Sprachen“ (Arabisch, Persisch, Turksprachen) in der Zentrale der russischen Verwaltung in Tiflis; im ersten halben Jahr war er Hilfsdolmetscher für den administrativen Bereich³¹, später wurde er mit Übersetzungen ziviler wie militärischer Angelegenheiten betraut und teilweise im Außenamt eingesetzt³², in dessen Auftrag er u.a. als Übersetzer an diplomatischen Verhandlungen Russlands mit Iran, bzw. dem Osmanischen Reich teilnahm³³; Dienstreisen führten ihn in verschiedene Gebiete Kaukasiens, wo er auch mit Aufständischen³⁴ und Schmugglern³⁵ zu tun hatte, sowie nach Nordiran (Astarābād³⁶, Māzandarān³⁷) und Teheran³⁸; **1855**, im Zuge des Krimkriegs (1853-1856) war er als *oficer-perevodčik* „Offizier-Übersetzer“ an der Front³⁹. **1852** wurde er Chef-Dolmetscher⁴⁰; am Ende seiner Beamtenlaufbahn hatte er den Titel eines *polkovnik* „Oberst“⁴¹.

Von seinen Vorgesetzten dürfte M. Voroncov⁴², den er sehr schätzte, der bedeutendste gewesen sein; er ermutigte ihn nicht nur, zu schreiben, sondern unterstützte auch Druck und Vertrieb seiner ersten, auf Russisch erschienen Werksammlung⁴³.

²⁸ Axundov (1987), III, S. 267; Ədəb. tarixi, II, S. 186f.; Kia: Modernization, S. 424; Džafarov: Achundov, S. 17f.; Axundov (1987), I, S. 7.

²⁹ Da er die Altersgrenze überschritten hatte, konnte er nicht länger als ein Jahr an der Schule bleiben. Axundov (1987), III, S. 268. Axundov (1987), I, S. 7; Kia: Modernization, S. 424.

³⁰ Ab November 1834; Ədəb. tarixi, II, S. 188. Ab dem Eintritt in den Staatsdienst verwendete er Achundov, bzw. Āhündzāde als Familiennamen; in russischen Dokumenten erscheint sein Name wie folgt: Mirza Fet'-Ali Achundov. Axundov (1987), I, S. 7.

³¹ Ədəb. tarixi, II, S. 188.

³² Axundov (1987), III, S. 45f., 84.

³³ Axundov (1987), I, S. 7f.; Džafarov: Achundov, S. 20;

³⁴ Džafarov: Achundov, S. 20.

³⁵ Axundov (1987), III, S. 50.

³⁶ Axundov (1987), III, S. 45f., 84.

³⁷ Džafarov: Achundov, S. 20; Axundov (1987), III, S. 84.

³⁸ 1848 als Dolmetscher einer Delegation, die anlässlich der Thronbesteigung Nāşer od-Dīn Şāhs nach Teheran reiste. Ibid.

³⁹ Džafarov: Achundov, S. 99.

⁴⁰ Ədəb. tarixi, II, S. 190. Kia: 1841. Kia: Modernization, S. 424.

⁴¹ Axundov (1987), I, S. 8. Brands weist darauf hin, dass in Russland die Dienstränge höherer Beamter den Offiziersdienstgraden entsprachen. Brands: Volksleben, S. 17f.

⁴² Graf M. S. **Voroncov** (1783-1856), zwischen 1845-1854 Statthalter/Vizekönig (*namestnik*) in der „Kolonie Transkaukasien“; er verfolgte eine flexibel-pragmatische Politik und setzte auf Kooperation mit den einheimischen Eliten; er förderte u.a. Kunst und Publizistik in kaukasischen Sprachen und sah im Theater ein wesentliches Instrument zur Vermittlung kultureller und geistiger Werte (*nравstvennost'*). Auch: Muslim, S. 93, 111f, 126-130, 365; Kappeler: Vielvölkerreich, S. 147f; Wiczynski: Enc. History, IX, s.v. Vorontsov, Mikhail Semenovich, S. 50-55; Suny: Transcaucasia, S. 87-108.

1836-1840 unterrichtete er zusätzlich zu seiner Übersetzungstätigkeit Aserbaidtschanisch⁴⁴ an der Kreisschule in Tiflis⁴⁵.

1837 publizierte er sein erstes literarisches Werk, eine Elegie anlässlich des Todes Puškins⁴⁶.

1841 bemühten sich Achundov und Mirzə Şəfi Vazeh⁴⁷ vergeblich, in Tiflis eine eigene Druckerei zu eröffnen⁴⁸.

1845 wurde auf Initiative Voroncovs in Tiflis ein russisches Theater gegründet⁴⁹, in dem man u.a. Stücke von Griboedov, Gogol', Shakespeare und Molière sehen konnte; nach der Eröffnung des neuen Theatergebäudes 1851 spielte neben der russischen Schauspieltruppe hier auch eine georgische⁵⁰.

1850-1855 schrieb Achundov seine Komödien⁵¹.

1850 versandte er seine ersten Vorschläge für eine Schriftreform⁵².

1851 wurde er zum ordentlichen Mitglied der *Kavkazskoe otdelenie imperatorskogo russkogo geografičeskogo obščestva*, der „kaukasischen Sektion der kaiserlichen russischen geographischen Gesellschaft“ gewählt⁵³.

1857 schrieb er die Erzählung *Aldanmış kəvakib* „Die betrogenen Sterne“⁵⁴.

1863 unternahm er in Zusammenhang mit seinem Engagement für eine Schriftreform eine Reise nach Istanbul⁵⁵.

1863-1865 entstand die Erstfassung seiner *Philosophischen Schriften*⁵⁶.

⁴³ Das Werk erschien 1853; s.u. 3.2.2 Überblick, S. 57f.; zu Voroncov: Axundov (1987), III, S. 51f., 268.

⁴⁴ S.o.: Technische Hinweise/Bezeichnung der Sprache; E.-M. Auch: er unterrichtete Turko-Tatarisch. Auch: Muslim, S. 165.

⁴⁵ Axundov (1987), I, S. 9; Ədəb. tarixi, II, S. 188; Kia: Modernization, S. 424; Džafarov interpretiert diese nebenberufliche Tätigkeit dahingehend, dass Achundovs Beamtengehalt zu gering war. Džafarov: Achundov, S. 20f. Darauf deuten auch mehrere Schreiben an die Behörden in Tiflis hin. Axundov (1987), III, S. 46, 48f., 84-86.

⁴⁶ S.u.: Lyrik; zu Aleksandr Puškin (1799-1837) s. Lauer: Russ. Literatur, S. 180-205.

⁴⁷ S.o.: Ausbildung und unten: Tiflis, S. 16f.

⁴⁸ E.-M. Auch führt keine Belege an. Auch: Muslim, S. 156, 645; Hacıyev spricht nur von Achundov. Hacıyev: Tiflis, S. 11; in den Gesammelten Werken heißt es „1844“; allerdings ist von einem Gesuch an Golovin die Rede, der 1837 bis 1842 Oberkommandierender in Tiflis war. Axundov (1987), I, S. 9. [Evgenij Aleksandrovič Golovin (1837-1842); Suny: G. Nationalism, S. 338, Anm. 15.]

⁴⁹ Ab 1845 war in Tiflis eine ständige Theatertruppe aus Stavropol', ab 1851 gastierte jährlich ein italienisches Opernensemble, 1853 wurde das 1. Ballett gezeigt. Auch: Muslim, S. 358, 365.

⁵⁰ Džafarov: Achundov, S. 32.

⁵¹ S.u.: 3.2 Theater.

⁵² S.u.: 3.4 Engagement für Schriftreform, -wechsel.

⁵³ Džafarov, S. 22; Axundov (1987), I, S. 10. Zur Gesellschaft s. Ėncikl. Slovar', s.v geografičeskogo obščestva, IV, S. 434f.

⁵⁴ S.u. 3.3 Die Erzählung *Aldanmış kəvakib* [...].

⁵⁵ S.u.: 3.4 Engagement für Schriftreform, -wechsel.

⁵⁶ S.u.: 3.5 *Philosophische Schriften*.

Vermutlich ab **1864** beteiligte er sich an der Arbeit der *Kafkazskaja archeografičeskaja*⁵⁷ komissija, einer Kommission, die aus Archivmaterialien ein zwölfbändiges Werk zusammenstellte, welches wichtige Dokumente über die Verhältnisse in Kaukasien vom 17. Jh. bis 1866 enthält⁵⁸.

1875-1877, als Həsən Zərdabi⁵⁹ in Baku die Zeitung *Əkinçi*⁶⁰, die erste in aserbajdschanischer Sprache, herausgab, unterstützte Achundov ihn, indem er die Verantwortung für den Vertrieb in Tiflis übernahm und gelegentlich Artikel schrieb⁶¹. Das Blatt wies ideologische Nähe zu den russischen *Narodniki*⁶² auf und sollte der Aufklärung dienen; 1877 wurde es wegen materieller und politischer Probleme geschlossen⁶³.

Ferner publizierte Achundov hin und wieder in der russischsprachigen Zeitung *Kavkaz*⁶⁴ und verfasste darüber hinaus Literaturkritiken sowie Stellungnahmen zu gesellschaftspolitischen Fragen, die als Manuskripte – v.a. in Intellektuellenkreisen Irans - zirkulierten⁶⁵.

Nicht zuletzt führte er einen ausgedehnten Briefwechsel mit Freunden und Bekannten in verschiedenen Ländern⁶⁶.

⁵⁷ *Archeograf*: wissenschaftlicher Sammler, Kommentator und Herausgeber alter Schriftdenkmäler. Russisch-Deutsches Wörterbuch, s.v. *archeograf*.

⁵⁸ Es handelt sich um die sog. *Akty sobrannye i izdannye kavkazskoj archeografičeskoju komissieju* (sic!). Hg. A. P. Berže, 12 Bde., Tiflis: 1866-1904. Zit. nach: Auch: Muslim, S. 511. „Die Kommission wurde im April 1864 auf höchsten Erlass eingerichtet und bearbeitete fast ausschließlich das Archiv der Hauptverwaltung des Statthalters [...]“. Ibid., S. 65. Achundovs Mitarbeit in der Kommission erwähnen: Axundov (1987), I, S. 10; Džafarov schreibt: „[...] Aktov kavkazskoj archeologičeskoj komissii“, meint aber wohl *archeografičeskoj*. Džafarov: Achundov, S. 22; Algar: „[...] working also in the viceregal archives.“ Algar: Malkum, S. 79.

⁵⁹ **Zərdabi** Həsən Bəy Məlikov Səlimbəy oğlu (Gasan Bek Melikov Zardabi) (1842-1907); E.-M. Auch weist darauf hin, dass als Geburtsjahr auch 1837 angegeben wird. Auch: Muslim, S. 311, Anm. 1097. Zərdabi studierte in Moskau Mathematik und Physik; nach Stellen im Staatsdienst unterrichtete er 1869-1880 an der Realschule in Baku, wo er u.a. auch Hilfswerke für bedürftige muslimische Schüler und Studenten organisierte (sowie Theateraufführungen leitete; s.u. Theater); 1897-1907 fungierte er als Abgeordneter der Bakuer Stadtduma und war Mitglied der Schulkommission; ferner hatte er wesentlichen Anteil an der Organisation der ersten russisch-tatarischen Schule, initiierte Kongresse muslimischer Lehrer und schrieb für die russischsprachige Zeitung Kaspj. Auch: Muslim, S. 311-313; Guseynov: Mysli, S. 296-401.

⁶⁰ *Əkinçi* „der Bauer, der Pflüger“; Auch: Muslim, S. 341-350.

⁶¹ Ibid., S. 343, 345f.; Achundovs Korrespondenz: Axundov (1987), III, S.242f., 254-262.

⁶² Auch: Muslim, S. 350; zu *Narodniki* s. Hellmann: Russ. Geschichte, S. 155-166.

⁶³ Auch: Muslim, S. 350.

⁶⁴ Džafarov: Achundov, S. 31. Die Zeitung *Kavkaz* erschien ab 1846 in der Regel dreimal wöchentlich (ab 1852 Regierungszeitung der Kanzlei des Statthalters) und wurde zum wichtigsten Organ der öffentlichen Meinungsbildung; Auflage: 1000 Exemplare; ab 1867: 1300; Auch: Muslim, S. 334, 645.

⁶⁵ Z.B.: Axundov (1987), III, S. 187-207, 224-231.

⁶⁶ Axundov (1987), III, zum größten Teil; Axundov (1987), II, S. 169-177, 182-186, 207-215, 270-273, 287-314.

Tiflis⁶⁷, die Hauptstadt der Region, zog Migranten aus allen Teilen Südkaukasiens an⁶⁸; russische Beamte, Händler und Handwerker, teilweise auch Geschäftsleute anderer Länder, ließen sich hier nieder⁶⁹; ein weiteres Element dieser multiethnischen Stadt, in der sich ein reges kulturelles Leben entfaltete, bildeten die Verbannten aus Zentralrussland und Polen⁷⁰, wie z.B. Lermontov⁷¹, Zablockij⁷² und einige der Dekabristen⁷³. Zumindest einen von ihnen, **Aleksandr Bestužev (Marlinskij)**⁷⁴, soll Achundov gekannt und ihm Sprachunterricht erteilt haben⁷⁵. Da es sich bei den Dekabristen um Personen handelte, die in Auseinandersetzung mit Europa die Verhältnisse in Russland kritisch beurteilten und politische Veränderungen anstrebten⁷⁶, könnte diese Begegnung für Achundov, der nach

⁶⁷ Informationen zur Stadt: Suny: G. Nation, 87-95, 116f. 121; E.-M. Auch zufolge lebten in Tiflis im Jahr 1817 15.000 Menschen, 1864 bereits 60.100; zur Entwicklung der Bevölkerungszahl und der ethnischen Struktur von 1817-1899 s. Auch: Muslim, S. 593, Tab. 3.6.

⁶⁸ Auch: Muslim, S. 148.

⁶⁹ Suny: G. Nation, S. 90f., 94; *Ədəb. tarixi*, II, S. 188.

⁷⁰ Džafarov: Achundov, S. 21; *Ədəb. tarixi*, II, S. 188; Axundov (1987), I, S. 8; Kia: Modernization, S. 426; Auch: Muslim, S. 148.

⁷¹ Džafarov: Achundov, S. 21. **Michail Lermontov** (1814-1841), einer der bedeutendsten Vertreter der russischen Romantik und Wegbereiter des realistischen, psychologischen Romans, wurde wegen eines Gedichts, in welchem er höfische Kreise für Puškins Tod verantwortlich macht, in den Kaukasus strafversetzt. Lauer: Russ. Literatur, S. 243-255; KindlerNeu, X, S. 19-27. Es handelt sich um das Gedicht: *Smert' poëta* „Der Tod des Dichters“; Lermontov: Gedichte, S. 66-71.

⁷² Auch: Muslim, S. 179; Axundov (1987), I, S. 8; Džafarov: Achundov, S. 21. Der polnische Dichter **T. L. Zablockij** (1813-1847) wurde wegen der Teilnahme an einer Verschwörung an die kaukasische Front verbannt. Auch: Muslim, S. 179.

⁷³ Džafarov: Achundov, S. 21; *Ədəb. tarixi*, II, S. 188; Axundov (1987), I, S. 8; Kia: Modernization, S. 426. Suny spricht von mehr als 60 Offizieren, welche Teile der georgischen Aristokratie stark beeindruckt hätten. Suny: G. Nation, S. 71; dazu auch: Reisner: Schule, S. 40f., Anm. 115. Als **Dekabristen** werden jene, vorwiegend Adelligen, bezeichnet, welche in die gescheiterten Aufstände gegen den Zaren Nikolaus I. im Dezember 1825 (14. [26.] Dezember sowie Jahreswende 1825/26) involviert waren; die meisten wurden nach Sibirien verbannt, manche später zu Militärdienst im Kaukasus „begnadigt“. Hellmann: Russ. Geschichte, S. 1021-1056; Seton-Watson: Russian Empire, S. 183-198.

⁷⁴ **Aleksandr Aleksandrovič Bestužev** (Pseudonym: Marlinskij) (1797-1837) war der erste romantische Erzähler Russlands sowie Literaturkritiker; 1823-25 gab er zusammen mit K. F. Ryleev (1795-1826; SE, XXII, S. 449f., s.v. Ryleev Kondratij Fedorovič.) den Literatur-Almanach *Poljarnaja zvezda* „Polarstern“ heraus; nach dem gescheiterten Aufstand im Dezember 1825 wurde er ursprünglich zum Tode verurteilt, dann jedoch nach Sibirien verbannt und 1829 als einfacher Soldat in den Kaukasus beordert, wo er u.a. ethnographische Skizzen verfasste – und 1837 in einer Schlacht fiel oder verschwand. Während er zu Lebzeiten wegen seiner abenteuerlichen Geschichten, in denen er teils Historisches, teils aus seiner Gegenwart erzählte, sehr beliebt war, wurde er später als Autor nicht mehr ernst genommen. Sein verschnörkelter Stil wird als Marlinismus bezeichnet. Weber: Encyclopedia, S. 223-228; Lauer: Russ. Literatur, S. 225; KindlerNeu, II, S. 427f.; Düwel: Literatur, I, S. 303-305.

⁷⁵ Džafarov: Achundov S. 21; Kia: Modernization, S. 425; Axundov (1987), I, S. 8. Kia und Džafarov erwähnen außerdem Aleksandr Odojevskij (1802-1839); Džafarov: Achundov S. 21; Kia: Modernization, S. 425; zu Odojevskij s. Düwel: Literatur, I, S. 306f.

⁷⁶ Die Dekabristen bildeten keine einheitliche Gruppe; es handelte sich um kritische Intellektuelle, die sich in geheimen Gesellschaften, später Geheimbünden, welche bei aller ideologischen Differenz die Forderung nach Konstitution und Aufhebung der Leibeigenschaft verband, organisierten; es wurden zwei sehr unterschiedliche Verfassungsprojekte entwickelt. Hellmann: Russ. Geschichte, S. 1021-1056; Seton-Watson: Russian Empire, S. 183-198. Seton-Watson bezeichnet die Dekabristen als

seinem Bruch mit dem traditionellen Weltbild vermutlich auf der Suche nach neuen Konzepten war, bedeutend gewesen sein.

Spuren hinterließ wohl auch seine Begegnung mit **Chačatur Abovjan**⁷⁷ (1805-1848)⁷⁸, dem Begründer des armenischen Romans und einer modernen armenischen Literatursprache; Abovjan wandte sich gegen die Dominanz der Kirche, forderte säkulare Ausbildung für alle und entwarf politische Lösungen auf nationalistischer Basis; zu seinem reichhaltigen Œuvre gehören auch Kinderbücher. 1829 beteiligte er sich als Dolmetscher an der von F. Parrot (1791-1841) geleiteten Erstbesteigung des Ararat⁷⁹, womit er gegen ein religiöses Tabu verstieß; für ihn bedeutete diese Expedition einen „Akt der Aufklärung im Dienst der Wissenschaft [...]“⁸⁰. Vermittelt durch Parrot studierte er danach, von 1830-1836 an der Universität Dorpat (heute Tartu/Estland)⁸¹. 1837-1843 war er an jener Schule, an der Achundov unterrichtete, in einer Kontroll- oder Aufsichtsfunktion tätig⁸². Später kehrte er nach Erevan, in dessen Nähe er geboren war, zurück und verschwand am 2. (14.) April 1848 unter ungeklärten Umständen⁸³.

Weitere Personen in Achundovs Umfeld waren A. Berže, A. Bakıxanov, sowie M. Ş. Vazeh.

Adolf Berže⁸⁴ (1828-1886) hatte in St. Petersburg „Ostsprachen“ studiert und danach in Iran gearbeitet; ab 1852 lebte er in Kaukasien. Er war der Vorsitzende der

„rebellische Intellektuelle und erste aktive Repräsentanten der in der russischen Geschichte bedeutenden Intelligenzija. Ihre Zugehörigkeit zu Aristokratie und Militär sei zweitrangig. Ibid., 197.

⁷⁷ Entsprechend der Transkription aus dem Russischen; weitere Schreibweisen: Xač'atowr Abowean, Chatschatur Abowjan, Khatchatur Abovian/Abovyan.

⁷⁸ KindlerNeu: 1809; KindlerNeu, I, S. 38; alle anderen hier benutzten Quellen: 1805. Zur Bekanntschaft Achundovs mit Abovjan s. Axundov (1987), I, S. 8; Kia: Modernization, S. 425f.; von Freundschaft sprechen: Džafarov: Achundov, S. 21; ԾձՅ. tarixi, II, S. 188;

⁷⁹ KindlerNeu, I, S. 38; zu F. Parrot s. ADB, XXV, s.v. Parrot: Johann Jakob Friedrich Wilhelm, S. 186-189.

⁸⁰ KindlerNeu, I, S. 38.

⁸¹ KindlerNeu: bis 1835; ibid.; Weber: Encyclopedia, I, S. 13; welches Fach er dort studiert hat, vermerkt keine der angegebenen Quellen.

⁸² Hier differieren die Angaben: Muradian: ab 1837: „inspektor of a Tbilisi area school“; ab 1843 habe er in Erevan eine ähnliche Position innegehabt; Weber: Encyclopedia, I, S. 13. Hofmann: 1836: Schulinspektor in Erevan, 1837 Lehrer in Tbilisi; KindlerNeu, I, S. 38. Kia zufolge unterrichtete er an der Tifliser Kreisschule; Kia: Modernization S. 426. Qasımzadə: in dem Zeitraum, als Achundov dort unterrichtete, sei Abovjan *müfəttiş*, „Inspektor, Revisor, Kontrolleur“ [Azərbaycanca-Rusca lüğət, s.v. *müfəttiş*] jener Schule gewesen. ԾձՅ. tarixi, II, S. 188; SE: ab 1837 sei er *smotritel'*, „Aufsichtsperson, Aufseher, Wart“ [Russisch-Deutsches Wörterbuch: s.v. *smotritel'*] einer Kreisschule in Tiflis gewesen; ab 1843 habe er eine ähnliche Position in Erevan innegehabt. SE, I, s.v. Abovjan Chačatur, S. 23.

⁸³ Zu Leben und Werk Abovjans: KindlerNeu, I, S. 38; ausführlicher: Weber: Encyclopedia, I, S. 13-15; ferner: Bodenstedt: 1001 Tag, S. 350-355.

⁸⁴ Teilweise auch: Adolphe Bergé.

*Kafkazskaja archeografičeskaja komissija*⁸⁵ und publizierte u.a. Sammlungen kaukasischer Dichtung, wobei er von Achundov unterstützt wurde⁸⁶; der Tonfall eines erhaltenen Briefes lässt auf ein freundschaftliches Verhältnis schließen⁸⁷.

Abbasqulu ağa Bakıxanov⁸⁸ (1794-1847)⁸⁹ arbeitete seit den 1820er Jahren als Dolmetscher der Kanzlei des Oberkommandierenden in Tiflis. Er lebte in beiden Welten, der muslimischen, wobei er sich dem Sufismus zuwandte, ebenso wie der russisch/ europäischen; so war er mit russischen Literaten befreundet⁹⁰ und wurde von Gelehrten verschiedener Länder geschätzt⁹¹; 1833/34 unternahm er eine ausgedehnte Reise nach Russland und Polen, ab 1835 zog er sich teilweise in seinen Heimatort zurück. Er schuf ein vielfältiges Werk, das neben Poesie u.a. Arbeiten zu Geschichte, Astronomie, Grammatik, Ethik und Logik enthält; 1832 legte er ein Projekt für eine muslimische Mittelschule vor⁹². Seine Auseinandersetzung mit der russischen Kolonialpolitik führte ihn – lt. E.-M. Auch – zu einer „Suche nach Eigenem und Bewahrenswertem in Geschichte, Philosophie, Literatur und Religion“⁹³.

Mirzə Şəfi Vazeh (1794-1852)⁹⁴ übersiedelte 1840 nach Tiflis, wo er ab Herbst desselben Jahres an der Kreisschule Sprachen unterrichtete⁹⁵ und mit Achundov die Eröffnung einer Druckerei plante⁹⁶; ferner soll er, nachdem er im Jänner 1850 eine Stelle am Gymnasium angenommen hatte, zusammen mit einem Kollegen ein Lehrwerk für Aserbajdschanisch erstellt haben⁹⁷. Bekannt und umstritten wurde er als Dichter, da der Deutsche F. Bodenstedt, der Mitte der 1840er Jahre in Tiflis

⁸⁵ Auch: Muslim, S. 65/Anm. 225. Zur [...] komissija s.o. S. 13.

⁸⁶ Brands: Volksleben, S. 12 sowie Axundov (1987), III, S. 253f.

⁸⁷ Axundov (1987), III, S. 253f.; außerdem unterstützte Berze Achundov bei der Übersetzung seiner *Philosophischen Schriften* ins Russische (s.u. 3.5); *ibid.*, S. 104f.

⁸⁸ Als Dichter benutzte er das Pseudonym *Qüdsi/ Qudsi* „heilig, geheiligt“; Junker/Alavi, s.v. qodsī.

⁸⁹ 1847: Auch: Muslim, S. 167; *Ədəb. tarixi*, II, S. 70; Achmedov: Dezember 1846; Bakichanov: *Soçinenija*.

⁹⁰ Z.B. A. Bestužev (Marlinskij; s.o.), Griboedov (1795-1829; KNLL, VI, S. 873-876; SE, VII, s.v. Griboedov, Aleksandr Sergeevič, S. 320f.); Puškin kannte er; außerdem war er mit dem georgischen Dichter A. Čavčavadze (s.u.) sowie mit Ch. Abovjan (s.o.) bekannt/befreundet. Bakichanov: *Soçinenija*, S. 20, 24.

⁹¹ *Ibid.*, S. 22f., *Ədəb. tarixi*, II, S. 68f.

⁹² Auch: Muslim, S. 177; Bakichanov: *Soçinenija*, S. 16.

⁹³ Auch: Muslim, S. 180. Zu Bakıxanov: *ibid.*, S. 167-181; *Ədəb. tarixi*, II, 65-84; Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 289-306.

⁹⁴ S.o. Ausbildung, S. 10f.

⁹⁵ Er unterrichtete Aserbajdschanisch und Persisch; *Ədəb. tarixi*, II, S. 87 und 188; Džafarov: Achundov, S.21.

⁹⁶ S.o. S. 12.

⁹⁷ *Ədəb. tarixi*, II, S. 97f.; hier muss ein Druckfehler vorliegen: Jänner 1840; S. 87 dagegen heißt es: im Jänner 1850 [...], nachdem er zwischen 1846-50 an der Kreisschule Elizavetpol' gearbeitet hatte; *ibid.*, S. 87. Das o.e. Lehrbuch erschien erst nach seinem Tod; der erste Teil wurde nicht genehmigt, der 2. war sehr lang in Verwendung; *ibid.*

lebte⁹⁸, neben seinen Reiseerinnerungen⁹⁹ eine Gedichtsammlung unter dem Titel: *Die Lieder des Mirza Schaffy*, die großen Anklang fanden, herausgab¹⁰⁰, später jedoch behauptete, die Gedichte habe er selbst verfasst, die Erzählungen über Mirzə Şəfi seien bloße Fiktion¹⁰¹. Die Gedichte mögen umstritten sein; was die Darstellung Mirzə Şəfis in *Tausend und ein Tag* [...] betrifft, gewinnt man teilweise den Eindruck, es könne sich nur um Bodenstedt'sche Phantasien handeln; wenn man ferner davon ausgeht, dass der in dem genannten Werk beschriebene Dichter mit Achundovs Lehrer identisch ist – was allgemein unterstellt wird¹⁰³ – finden sich zumindest zwei Szenen, die dessen biographischen Daten widersprechen¹⁰⁴. Mirzə Şəfi leitete nicht nur den möglicherweise fiktiven *Divan der Weisheit*¹⁰⁵, sondern stand mehreren Autor/innen zufolge im Mittelpunkt eines **Literatenkreises** gleichen Namens, zu dessen Mitgliedern Achundov gezählt wird¹⁰⁶. Die Nähe zu

⁹⁸ Friedrich Bodenstedt (1819-1892) studierte Philosophie und Philologie in Göttingen; 1840 war er als Lehrer in Moskau; 1843 kam er nach Tiflis, 1846 kehrte er nach Deutschland zurück. ADB, XLVII, s.v. Bodenstedt: Friedrich Martin, S. 44-67. Bodenstedt verließ Tiflis im Frühling 1845 und bereiste außerdem Kaukasien und die Krim. Bodenstedt: 1001 Tag.

⁹⁹ Bodenstedt: 1001 Tag. Er nannte seine Reiseerinnerungen „Tausend und ein Tag im Orient“, vermutlich als Anspielung an François Pétis de la Croix' (1653-1713) *Les Mille et un jours*.

¹⁰⁰ Bodenstedt: Lieder; 1922 soll dieses Buch bereits 169 Auflagen erreicht haben. Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 578, Anm. 614.

¹⁰¹ *Ədəb. tarixi*, II, S. 87-90; Köçərli hielt diese Frage für unentschieden. Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 426; in der aserbaidzhanischen Literaturwissenschaft ist man von Mirzə Şəfis Autorenschaft überzeugt; er gilt als Dichter, Philosoph und kritischer Geist. Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 578, Anm. 612, 614, 615; *Ədəb. tarixi*, II, S. 85-98; Guseynov: *Mysli*, S. 102-116. Es sollen inzwischen ein paar weitere Gedichte Mirzə Şəfis gefunden worden sein. *Ədəb. tarixi*, II, S. 90-92. In der Liedersammlung des mit Achundov befreundeten Berze (s.o.) findet sich lt. Brands kein Gedicht Mirzə Şəfis. Brands: *Volksleben*, S. 12, Anm. 3. Qasımzadə klagt, Berze habe Mirzə Şəfi den Dichterstatus (*şairlik*) abgesprochen (S. 89), während er an anderer Stelle (nach einer Sekundärquelle) ein Zitat Berzes anführt, in welchem dieser eine Episode aus dem Leben *des Dichters* Mirzə Şəfi erzählt (S. 85). *Ədəb. tarixi*, II, S. 85, 89.

¹⁰² Bodenstedt: 1001 Tag.

¹⁰³ Z.B. in Achundovs Autobiographie: Axundov (1987), III, S. 267; ferner: *Ədəb. tarixi*, II, S. 85-98 (Mirzə Şəfi Vazeh) sowie S. 186f.; Džafarov: Achundov, S. 19.

¹⁰⁴ Bodenstedt erzählt ausführlich von einer Hasstirade Mirzə Şəfis gegen den Buchdruck (S. 264-267) und porträtiert ihn als jemanden, dem es wegen seiner Ungeschicklichkeit im Umgang mit russischen Behörden nicht gelingt, eine Anstellung an einer russischen Schule zu erhalten (S. 281ff; 292); diese Szenen sind in eine sentimentale Liebesgeschichte eingebettet (S. 277-295). Bodenstedt: 1001 Tag, S. 264-267; 277-295.

¹⁰⁵ So nannte Bodenstedt seine Unterrichtsstunden bei Mirzə Şəfi; fallweise heißen sie auch *Stunden der Weisheit* (S. 63) oder *Schule der Weisheit* (z.B. S. 61). Bodenstedt: 1001 Tag, S. 61, 63, 92, 154, 255. (Mirzə Şəfis Gedichte werden als *Lieder der Weisheit*, bzw. *Buch der Weisheit* bezeichnet; *ibid.*, S. 194, 224.)

¹⁰⁶ E.-M. Auch: *Divani-chikmet* sowie *Divan-Chikmet* „Salon der Weisheit“; Auch: Muslim, S. 179, 180.; Džafarov: *Divan mudrosti* „Divan der Weisheit“; Džafarov: Achundov, S. 31; bei Kia ähnlich: *Divan-i Aql* „The Society of Reason“; Kia: Modernization, S. 427; Qasımzadə führt Achundov nicht als Mitglied an: *Divani-hikmət* „Divan der Weisheit“; *Ədəb. tarixi*, II, S. 69, 76f. M.E. stellt sich die Frage, ob in dem Fall *divan* tatsächlich mit „Salon“, bzw. „Society“ zu übersetzen ist und nicht im Sinn einer Gedichtsammlung, da man eine Gesellschaft dieser Art wohl eher als *mağles* bezeichnet hätte, während der Begriff *dīvān* für staatliche Gremien und Gerichte verwendet wurde. Lügət, II, s.v. *divan*; *ibid.*, III, s.v. *məclis*; in beiden Fällen werden u.a. Achundov-Zitate angeführt; Junker/Alavi, s.v. *dīvān* und s.v. *mağles*; Steingass, s.v. *daiwān* (*dīvān*) und s.v. *majlas*; ferner: Doganalp/Römer:

Bodenstedt sowie der Eindruck, dessen Berichte seien die einzige Informationsquelle für Mirzə Şəfis Existenz als Dichter, wecken Zweifel an diesem Kreis¹⁰⁷.

An Kontakten zur georgischen Literaturszene werden u.a. G. Eristavi¹⁰⁸ sowie A. Čavčavadze¹⁰⁹ genannt.

Giorgi Eristavi (1811-1864)¹¹⁰ wurde v.a durch seine an Molière orientierten Theaterstücke, die in den 1850er Jahren sehr beliebt waren, bekannt; er bediente sich der Umgangssprache und gilt als Begründer des „kritischen Realismus“ in der georgischen Literatur; außerdem wirkte er als Regisseur und Schauspieler und gab 1852/53 eine der ersten georgischen Zeitschriften *cisk'ari*, „Morgenröte“, heraus¹¹¹. Wegen seiner Beteiligung an der sog. Adelsverschwörung von 1832¹¹², deren Ziel die Unabhängigkeit Georgiens, für einige der Beteiligten in erster Linie die Wiederherstellung ihres früheren Prestiges, war, wurde er nach Polen und Litauen verbannt; nach seiner Rückkehr 1842 arbeitete er mehrere Jahre¹¹³ in der Verwaltungszentrale in Tiflis¹¹⁴.

Aleksandr Čavčavadze¹¹⁵ (1786-1846), der in St. Petersburg geboren und aufgewachsen war, machte in der Armee Karriere; Reisner bezeichnet ihn als „die einflussreichste Stimme der georgischen Gesellschaft und Bindeglied zwischen

Herrschaft, S. 139f., *meğlis*; EI², II, s.v. *dīwān*. Fr. Prof. Römer (Univ. Wien) assoziierte in einem Gespräch diesen Titel mit Ahmed Yesevī *Divan-ı Hikmet* (İAn, I, S. 210-215, s.v. Ahmed Yesevī). Denkbar wäre auch, dass es sich bei dieser Bezeichnung um eine Erfindung Bodenstedts handelt.

¹⁰⁷ Qasımzadə in der Literaturgeschichte der Elmlər Akademiyası: *Ədəb. tarixi*, II, S. 85-98; Gusejnov: Mysli, S. 102-116; beide Arbeiten berücksichtigen Səidzadə, der sich ausführlich mit Mirzə Şəfi beschäftigte (Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 578, Anm. 612); *Ədəb. tarixi*, II, S. 88, 94; Gusejnov: Mysli, S. 107. Fragwürdig ist auch folgender Umgang mit Information: It. Bodenstedt erscheint Bakıxanov (s.o.) einmal ganz zufällig im *Divan der Weisheit*, bei dem nur Mirzə Şəfi und Bodenstedt anwesend sind und veranstaltet mit ersterem eine Art Wettsingen, wobei die beiden einander in gegenseitigem Lob überbieten; zuletzt schenkt er Bodenstedt ein Gedicht, das auch Mirzə Şəfi gefällt [Bodenstedt: 1001 Tag, S. 79-81]. Qasımzadə suggeriert bei der Besprechung dieses Gedichts durch die Formulierungen -, [...] als dieses Gedicht in Tiflis in der Gruppe *Divani-hikmət* (*Divani-hikmət məclisində* „[...] Versammlung, Zusammenkunft“) vorgetragen und diskutiert wurde [...]“ sowie „[...] auch Bodenstedt, einer der Versammelten [...] (*məclisin üsvlərindən F. Bodenstedt də* „[...] ein Mitglied der Gruppe, der Versammlung“)“ - es habe sich um eine größere Gruppe, in der Gleiche miteinander diskutierten, gehandelt. *Ədəb. tarixi*, II, 76f. Zu Achundovs Autobiographie: er sagt nichts darüber aus, ob Mirzə Şəfi zu Recht berühmt wurde; Axundov (1987), III, S. 267; es mag seinem Gespür für Inszenierungen entsprochen haben, zu erklären, ein in Europa berühmter Dichter habe eine entscheidende Rolle in seinem Leben gespielt.

¹⁰⁸ Hacıyev: Tiflis, S. 98; Axundov (1987), I, S. 8; *Ədəb. tarixi*, II, S. 189; Kia: Modernization, 426.

¹⁰⁹ Algar stützt sich dabei auf: Dilara Alieva: *Iz Istarii Azerbaydzhansko-Gruzinskikh Literaturnykh Sviyazei* (Baku 1958), S. 84-85; zit. nach Algar: Malkum, S. 79, Anm. 7; Hacıyev: Tiflis, S. 98; Kia: Modernization, S. 426.

¹¹⁰ Fähnrich: 1813; Fähnrich: Schriftsteller, S. 93, Alle anderen hier genannten Quellen: 1811.

¹¹¹ Reisner: Schule, S. 67, Anm. 227.

¹¹² Reisner: Schule, S. 39-42; Suny: G. Nation, S. 70-72.

¹¹³ Ab 1848 widmete er sich ausschließlich der Literatur. Fähnrich: Schriftsteller, S. 93.

¹¹⁴ Zu Eristavi: SE, XXX, S. 235, s.v. Eristavi Georgij Davidovič; KNLL, V, S. 258f.; Fähnrich: Schriftsteller, S. 93; Reisner: Schule, S. 67; Kia: Modernization, S. 426, 429.

¹¹⁵ Aleksandr Č'avč'avadze; Reisner: Schule S. 41, Anm. 115.

georgischen und russischen Gebildeten“¹¹⁶; er pflegte enge Kontakte zu Dekabristen und beteiligte sich wie Eristavi an der Adelsverschwörung von 1832¹¹⁷, kehrte aber bereits nach zwei Jahren aus der Verbannung zurück. Ansehen auf literarischem Gebiet erwarb er sich durch seine romantische Lyrik sowie Übersetzungen von Werken russischer und europäischer Autoren, wie Puškin, Hugo und Voltaire, ins Georgische¹¹⁸.

Eine besondere Stellung nimmt der Dichter **Qasimbəy Əlibəy oğlu Zakir**¹¹⁹ (1774–1854) ein, der nie in Tiflis lebte, sondern größtenteils in Qarabağ, wo er hohes Ansehen genoss, sich jedoch durch wiederholte Kritik Feinde schuf; als er unter dem Vorwand, einer seiner Neffen habe sich der Räuberei schuldig gemacht, 1849 verhaftet und in der Folge nach Baku verbannt wurde, wandte er sich u.a. an Achundov, der sich sehr für ihn einsetzte, und konnte aufgrund der Intervention hochrangiger Personen schließlich nach Şuşa¹²⁰ zurückkehren¹²¹. Anders als Achundov sehnte er sich nach den Verhältnissen einer idealisierten Vergangenheit¹²², doch teilte er mit seinem Freund den kritischen Blick auf die Gegenwart, der sich in seinem Werk in einer Neigung zu Realismus und Satire äußert¹²³; ferner bediente er sich einer lyrischen Sprache, die Achundov so sehr begeisterte, dass er Schritte unternahm, seinen *dīvān* zu publizieren¹²⁴.

Mit dem *şaiḥ ul-islām* Kaukasiens, **Axund Molla Əhməd Hüseynzadə** (1813–1888), der sich wie er in einer Position zwischen russischer Administration und muslimischer Gemeinde befand¹²⁵, verbrachte Achundov eigenen Angaben zufolge

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ S.o. S. 18.

¹¹⁸ *Əncikl. Slovar'*, XIX, s.v. Čavčavadze Aleksandr' Gersevanov, S. 774; SE, XXVIII, s.v. Čavčavadze Aleksandr Garsevanovič, S. 614f.; Fähnrich: Schriftsteller, s.v. Tschawtschawadze Aleksandre, S. 274; Reisner: Schule, S. 40f., Anm. 115.

¹¹⁹ Pseudonym: Zakir.

¹²⁰ Şuşa ist eine Stadt in Qarabağ.

¹²¹ *Ədəb. tarixi*, II, S. 100–102; Köçərli spricht in dem Zusammenhang von einer drohenden Verbannung nach Sibirien. Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 360–365.

¹²² *Ədəb. tarixi*, II, S. 117; Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, 386, 393–396; häufig beklagt er Sittenverfall sowie den Verlust guter alter Traditionen; z.B. *ibid.*, S. 377–380.

¹²³ Zakir: *Əsərləri*, S. 3; *Ədəb. tarixi*, II, S. 106–116; Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, 373–404; Zakir wurde v.a. als Satiriker bekannt; Auch: Muslim, S. 164.

¹²⁴ *Ədəb. tarixi*, II, S. 103; Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 572f., Anm. 521; s.u.: Weltbild/ Belege: Literatur, Theater 1e; Achundov arbeitete an einem Band mit dem Titel *Məcmueyi-Vaqif və sair müasirin* „Sammlung [der Gedichte] Vaqifs und eines anderen Zeitgenossen“, der Werke Zakirs und Molla Pənah Vaqifs (1717–1797) enthalten sollte, konnte ihn aber nicht publizieren [Axundov (1987), II, S. 339]. Das Vorwort dazu: Axundov (1987), II, S. 180f.; zu Molla Pənah Vaqif: Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 159–191; *Ədəb. tarixi*, I, S. 552–576; zu Zakir: Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 359–417; *Ədəb. tarixi*, II, 99–123; Auch: Muslim, S. 164.

¹²⁵ *Şaiḥ ul-islām* war die Position eines von der russischen Regierung anerkannten „Oberhauptes“ der Muslime – unterteilt in Schiiten und Sunniten – einer Region. Lt. Kappeler erhielten die Schiiten 1862 eine „geistliche Organisation unter einem Scheich, die wie anderswo auch, Kontrollfunktionen

viele Abende im Gespräch¹²⁶; der gebildete, vielseitig interessierte M. Ə. Hüseynzadə versuchte in seiner Weise, die Schriftreformprojekte zu unterstützen¹²⁷; darüber hinaus teilte er Achundovs Begeisterung für die Zoroastrier¹²⁸ wie für Ğalāl od-Dīn Mīrzās Werke¹²⁹; häufig wurden Grüße von und an Yūsuf Hān bestellt¹³⁰. Obgleich er von Achundov als liberal eingestuft wurde¹³¹, erschien er nicht zu dessen Begräbnis, da er „seine Ansichten zu Gott und Religion gekannt habe“¹³².

Achundov unterhielt enge Kontakte zu Iranern, die teils in Iran, teils in anderen Ländern lebten; unter ihnen erlangten für ihn die folgenden Personen besondere Bedeutung:

Mīrzā Malkum Hān¹³³ (1833/34–1908), im 19. Jh. einer der exponiertesten Verfechter von Reformen, und Achundov begegneten einander 1863 in Istanbul¹³⁴, wo Ersterer sich als Exilant sowie als Sonderberater des iranischen Botschafters Hüseyn Hān aufhielt¹³⁵. Er hatte in Paris ein armenisches *lycée* besucht und danach Naturwissenschaften, Technik und v.a. Politikwissenschaften studiert; als er mit 18 Jahren nach Iran zurückkehrte, hielt er sich für die geeignete Person, Reformen nach europäischem Muster anzuleiten¹³⁶; seine legendären Schriften, in denen er, teils in

wahnahm“. Kappeler: Vielvölkerreich, S. 149. E.-M. Auch nennt kein Datum, der Zusammenhang legt jedoch nahe, es handle sich um die 1820er-1840er Jahre; ihr zufolge wurde der *šaiḫ ul-islām* von der russischen Militäradministration eingesetzt und fungierte als Bindeglied zwischen muslimischen Würdenträgern und der Verwaltung sowie als Mittler zu den islamischen Nachbarstaaten; ab 1872/73 gab es neue Regelungen. Auch: Muslim, S. 281, 284; zu Institutionalisierung und staatlicher Kontrolle der islamischen Geistlichkeit s. *ibid.*, S. 278-285. M. Ə. Hüseynzadə hatte dieses Amt seit 1852 inne; Achundov: *Perepiska*, S. 149.

¹²⁶ Axundov (1987), III, S. 163.

¹²⁷ S.u. 3.4 [...] Schriftreform [...]; Baldauf teilt mit, M. Ə. Hüseynzadə habe Achundov Ende der 1860er Jahre ein *fatwā* zur Unbedenklichkeit seiner Schriftreformprojekte beschafft. Baldauf: Schriftreform, S. 84. Achundov schrieb 1871 an Malkum Hān, M. Ə. Hüseynzadə, der über Istanbul Reaktionen zu der Thematik verärgert sei, suche in den Büchern der *Sunniten* nach einem *fatwā*, „Rechtsgutachten“, das besage, dass eine Änderung des alten arabischen Alphabets der *šarī‘a* nicht widerspreche. Axundov (1987), III, S. 173. 1881 gab M. Ə. Hüseynzadə in der persischsprachigen Istanbul Zeitung *Ahtar*, „Stern“, eine positive Stellungnahme zur Schriftreform ab. Baldauf: Schriftreform, S. 84, Anm. 93; Məmmədzadə: *Şərq*, S. 313f. Darüber hinaus soll er mehrere Werke zu Fragen der Pädagogik verfasst haben. Achundov: *Perepiska*, S. 149.

¹²⁸ Axundov (1987), III, S. 160, 184, 304.

¹²⁹ *Ibid.*, S. 160, 163f; zu Ğalāl od-Dīn Mīrzā s.u., S. 24f.

¹³⁰ Axundov (1987), III, S. 176, 198, 283f., 287, 304f.; zu Yūsuf Hān s.u., S. 23f.

¹³¹ Axundov (1987), III, S. 163.

¹³² Džafarov: Achundov, S. 202; aus diesem Grund wurden ihm auch die islamischen Begräbnisriten verweigert; *ibid.*

¹³³ Sein Vater war Armenier, der zum Islam konvertierte; Malkum ist ein armenischer Name; Algar hält „Malkum“ für die adäquate Schreibung; andere Autoren vokalisieren mit „a“: „Malkam“, in einem osmanischen Dokument heißt es „Malqūn“, er selbst schrieb in englischen und französischen Texten „Malcom“. Algar: Malkum, S. 10, Anm. 35; zu Malkums Vater s. *ibid.*, S. 5-9.

¹³⁴ S.u. 3.4 [...] Schriftreform [...]; Algar: Malkum, S. 77; Baldauf: Schriftreform, S. 61.

¹³⁵ Algar: Malkum, S. 62-64; zu Hüseyn Hān s.u. S. 22f.

¹³⁶ Algar: Malkum, S. 15f., 18, 20.

satirischer Art, für sein Anliegen eintrat, wandten sich in erster Linie an den Monarchen, den er zu beeinflussen suchte¹³⁷, und zirkulierten als Manuskripte in Intellektuellenkreisen¹³⁸; vermutlich um ein Forum zur Umsetzung seiner Ideen zu schaffen, gründete er 1858 die sog. *Farāmūšhāne*, „Haus des Vergessens“, eine Art Freimaurerloge ohne Verbindung zu entsprechenden europäischen Gesellschaften¹³⁹, die 1861 seitens der Regierung aufgelöst wurde¹⁴⁰. Außerdem dolmetschte und unterrichtete er in den 1850er Jahren an der Teheraner *Dār ul-Funūn*, einem neu eröffneten Institut, an dem eine Elite europäische Wissenschaften studierte¹⁴¹. Nach einer kurzen Episode als Berater des Regierungschefs¹⁴² wurde er 1873 als Botschafter nach London gesandt¹⁴³; 1889 verlor er wegen einer Betrugsaffäre Amt und Titel¹⁴⁴, was ihn zur Gründung der Zeitung *Qānūn*, „Gesetz“, mittels derer er seine Feinde attackierte, veranlasste¹⁴⁵. *Qānūn* fand, da darin Missstände wie Lösungen aufgezeigt wurden, breite Resonanz¹⁴⁶ und führte schließlich zu einer größeren Verhaftungswelle¹⁴⁷.

Malkum Hān und Achundov hatten in Istanbul Freundschaft geschlossen und stritten jahrelang gemeinsam für eine Schriftreform¹⁴⁸; sie sahen sich als einsame Kämpfer gegen eine ignorante Umwelt, trösteten und ermutigten einander und versicherten sich gegenseitig, dass die Nachwelt sie verstehen und ehren werde¹⁴⁹. Achundov schätzte Malkums Schriften; in seiner Begeisterung über deren Wirkung nannte er den Freund *Rūḥ ul-Quds*, „Heiliger Geist“¹⁵⁰. Beide waren areligiös, unterschieden

¹³⁷ An zweiter Stelle an die Mitglieder seines Hofes und an die Minister; *ibid.*, S. 36.

¹³⁸ *Ibid.*, S. 274f.

¹³⁹ *Ibid.*, S. 12, 36-38; er selbst war seit 1857 Mitglied der Pariser Loge *Sincère Amitié*; *ibid.*, S. 24.

¹⁴⁰ *Ibid.*, S. 38; zu *Farāmūšhāne* s. *ibid.*, S. 36-53.

¹⁴¹ *Ibid.*, S. 20-22; zu *Dār ul-Funūn*: gegründet 1851; Cam/Iran, VII, S. 178; Alavi: Persische Literatur, S. 28f.; Browne: Literary History, IV, S. 458; Rypka: gegründet 1852; die Ausbildung umfasste die Bereiche: Militär, Technologie, Medizin, Natur- und Geisteswissenschaften (inkl. Musik); Rypka: Iran. Lit., S. 339; Məmmədzadə: 1851 Teheran, 1852 Tabriz; Məmmədzadə: Şərq, S. 172.

¹⁴² Des *şadr-a'zam* Hüseyn Hān, s.u. S. 22f.; Algar: Malkum, S. 103.

¹⁴³ *Ibid.*, S. 118.

¹⁴⁴ *Ibid.*, S. 174.

¹⁴⁵ *Ibid.*, S. 187; *Qānūn* erschien 1890 – 1898; *ibid.*, S. 187f., 238; Algar bezeichnet *Qānūn* als „periodisches Propagandablatt“; *ibid.*, S. 188.

¹⁴⁶ *Ibid.*, S. 235f.

¹⁴⁷ *Ibid.*, S. 203. Zu Malkum Hān s. Algar: Malkum; Cam/Iran, VII, S. 184f.

¹⁴⁸ S.u. 3.4; Baldauf: Schriftreform, S. 64-75; Algar: Malkum, S. 86-97; sowie Achundovs Korrespondenz.

¹⁴⁹ Algar: Malkum, S. 96; Axundov (1987), III, S. 137, 140f., 149f., 159f., 186f., 189, 171f., 207f., 211, 244; Achundov forderte Malkum auf, seine Briefe für die Nachwelt zu bewahren; *ibid.*, S. 180.

¹⁵⁰ Axundov (1987), III, S. 146f.; Algar interpretiert diese Namensgebung folgendermaßen: da *Rūḥ ul-Quds* in der islamischen Tradition ein Zeichen, das Jesus als Bestätigung seiner prophetischen Mission gewährt worden sei, darstelle, vollbringe Malkum in Achundovs Augen das, wofür Jesus in

sich jedoch in der Frage des Verhältnisses von Religion und Reform insofern voneinander, als Achundov eine säkulare Ordnung anstrebte, während Malkum von einer *islamischen Renaissance* sprach¹⁵¹. Den Kontakt zueinander verloren sie, als Letzterer 1873 nach London ging¹⁵².

Problematisch war Achundovs Verhältnis zu **Mīrzā Ḥoseyn Ḥān Sepahsālār** (1827/28–1881), mit dem er sich während dessen Aufenthalts als iranischer Konsul in Tiflis (1854/55–1857/58) befreundete¹⁵³. Ḥoseyn Ḥān studierte in Paris, war bereits mit 23 Jahren Chargé d'affaires in Bombay und wurde 1857/58 als Botschafter nach Istanbul berufen¹⁵⁴, wo er die Reformmaßnahmen der Tanzimat-Zeit¹⁵⁵ begeistert verfolgte und Schlüsse daraus für eigene Konzepte nutzte¹⁵⁶. Beeindruckt von seinen Ideen holte Nāṣer od-Dīn Šāh (reg. 1848-1896) ihn 1871 zurück nach Teheran und bestellte ihn schließlich zum *ṣadr-a'ḏam*¹⁵⁷, „Regierungschef“; in dieser Funktion, wie zuvor als Justiz- und Kriegsminister, versuchte er, ein ambitioniertes Reformprogramm umzusetzen, das v.a. Regierung und Armee stärken sowie die wirtschaftliche Entwicklung stimulieren sollte¹⁵⁸, jedoch mit den Interessen einflussreicher Gruppen kollidierte; sein autokratischer Führungsstil sowie weitreichende wirtschaftliche Konzessionen an ausländische Unternehmen¹⁵⁹ brachten ihn im Netz der ohnedies schwierigen Machtkonstellationen am Teheraner Hof zu Fall¹⁶⁰.

Zu einem Zerwürfnis zwischen den beiden kam es 1863 in Istanbul¹⁶¹; Achundovs Darstellung zufolge habe Ḥoseyn Ḥān ihn wegen seiner literarischen Werke in dortigen Regierungskreisen angeschwärzt und dadurch seine Chance, das

der islamischen Tradition besonders bekannt sei, nämlich Tote zum Leben erwecken. Algar: Malkum, S. 95f. Ferner: Axundov (1987), III, S. 122, 137, 150, 171; Axundov (1987), II, S. 186, 299f.

¹⁵¹ Das Thema ist wesentlicher Bestandteil des Werks: Algar: Malkum; ausdrücklich: z.B. *ibid.*, S. 13.

¹⁵² Die Korrespondenz der beiden: Axundov (1987), III, S. 121-124, 137-141, 147-150, 155-160, 167-173, 178-180, 186-190, 205-211, 244, 292-296, 305f., 311-314; Gesprächsnotizen: Axundov (1987), II, S. 215-223, 304-308.

¹⁵³ Cam/Iran, VII, S. 184; Axundov (1987), III, S. 81, 117.

¹⁵⁴ Algar: Malkum, S. 66; weniger detailliert: Cam/Iran, VII, S. 184.

¹⁵⁵ EI², X, s.v. *Tanzīmāt*, S. 201-209.

¹⁵⁶ Algar: Malkum, S. 66f.; Cam/Iran, VII, S. 184, 187. Keddīe/Amanat sehen als weitere Einflussfaktoren seinen Aufenthalt in Indien und Russland sowie reformorientierte Denker wie Malkum Ḥān und M. F. Achundov; Cam/Iran, VII, S. 184.

¹⁵⁷ Ab November 1871; Cam/Iran, VII, S. 185.

¹⁵⁸ Cam/Iran, VII, S. 185f.; Algar: Malkum, S. 102-107.

¹⁵⁹ Er ging davon aus, dass wirtschaftliche Interessen ausländischer Mächte das Land vor Angriffen anderer schützten und der Wirtschaftsentwicklung dienten; Cam/Iran, VII, S. 187; Algar spricht in dem Fall von hohen Bestechungsgeldern auch in Bezug auf Ḥoseyn Ḥān (Algar: Malkum, S. 114), während Keddīe/Amanat feststellen, es gebe keinen Beweis, dass Ḥoseyn Ḥān Bestechungsgelder genommen habe; Cam/Iran, VII, S. 187.

¹⁶⁰ Im September 1873; Cam/Iran, VII, S. 186-189; Algar: Malkum, S. 122f. (S. 114-125).

¹⁶¹ Zu Achundovs Istanbul-Reise s.u.: 3.4 Engagement für Schriftreform, -wechsel.

Schriftreformprojekt zu realisieren, zunichtegemacht¹⁶²; es gibt keinen Beleg für diese Annahme, aber auch keinen Gegenbeweis; die Ablehnung seines Vorschlags wurde auf technischer und gesellschaftspolitischer Ebene begründet¹⁶³; gegen ihn sprach in Istanbul ferner ein Artikel in der französischsprachigen Zeitung *Courrier de l'Orient*, in welchem er der Spionage verdächtigt wurde¹⁶⁴. In Achundovs Augen war Hoseyn Hān, wie er es in einem Gedicht formulierte, „das gelbgesichtige Männlein, welches Gift in den Becher seiner Wünsche habe träufeln lassen“¹⁶⁵; wiederholt erwähnte er ihn voller Bitterkeit¹⁶⁶, hielt ihn jedoch für fähig und anerkannte sein Engagement während der Hungersnot in Iran¹⁶⁷; mit seinem Reformprogramm setzte er sich auf sachlicher Ebene, als jemand, der sein Anliegen teilt, auseinander¹⁶⁸. 1873, im Zuge der Europareise Nāṣer od-Dīn Šāhs¹⁶⁹, trafen sie einander in Poti und versöhnten sich¹⁷⁰, was Achundov aber nicht daran hinderte, seiner in der Autobiographie voller Hass zu gedenken¹⁷¹.

Mīrzā Yūsof Hān Mostašār od-Doule (?–1895¹⁷²), war in den frühen 1860er Jahren iranischer Konsul in Tiflis¹⁷³; mit Achundov verband ihn eine herzliche Freundschaft¹⁷⁴, deren Basis beider Engagement für Reformen bildete, wobei Yūsof Hān nach einer Synthese von Islam und Fortschritt im europäischen Sinn suchte¹⁷⁵; zu dem Thema verfasste er mehrere Werke, deren prominentestes *Yek kaleme*, „ein Wort“, ein Plädoyer für eine Konstitution auf Basis der *šarī‘a*¹⁷⁶, das 1871 in Paris erschien¹⁷⁷ und von Achundov scharf kritisiert wurde¹⁷⁸, sein dürfte. 1866 ging er als

¹⁶² Axundov (1987), III, S. 117f., 269f.; Algar: Malkum, S. 83, 85.

¹⁶³ S.u.: Schriftreform, -wechsel.

¹⁶⁴ Məmmədzadə: Şərq, S. 128-130; Baldauf: Schriftreform, S. 61; zu dem Artikel auch Achundov selbst: Axundov (1987), III, S. 95.

¹⁶⁵ S.u. Lyrik, S. 50f.; Axundov (1958), I, S. 391.

¹⁶⁶ Axundov (1987), III, S. 153, 158f., 167, 181f., 190, 198, 206f.; ferner klagt er, seit Hoseyn Hān in Teheran an der Macht sei, hätten seine Freunde den Kontakt zu ihm abgebrochen; *ibid.*, S. 196, 205.

¹⁶⁷ *Ibid.*, S. 205; zur Hungersnot: Keddī/Amanat: 1870/71; Cam/Iran, VII, S. 186; Algar: 1872; Algar: Malkum, S. 146.

¹⁶⁸ Axundov (1987), III, S. 159f., 199f.

¹⁶⁹ [Mai (Algar: Malkum, S. 121)] bis September 1873; Cam/Iran, VII, S. 188f.

¹⁷⁰ Axundov (1987), III, S. 227.

¹⁷¹ *Ibid.*, S. 269f.; die Autobiographie entstand vermutlich frühestens 1874; *ibid.*, S. 372.

¹⁷² Məmmədzadə: Şərq, S. 233.

¹⁷³ Algar: consul-general; Algar: Malkum, S. 140. Kia: ab 1863; Kia: Modernization, S. 425.

¹⁷⁴ Algar: Malkum, S. 140; Kia: Modernization, S. 427; Axundov (1987), II, S. 338. Yūsof Hān unterstützte Achundov bei der Übersetzung seiner *Philosophischen Schriften* (s.u. 3.5) ins Persische; Axundov (1987), III, S. 101-104.

¹⁷⁵ Algar: Malkum, S. 139-141; Axundov (1987), III, S. 286.

¹⁷⁶ Lt. Algar orientierte er sich am französischen Verfassungsrecht. Algar: Malkum, 139, 141; weitere Werke: 1866: *Ramz-e Yūsofī* „Yūsufs Geheimnis (Zeichen)“; Axundov (1987), III, S. 278; 1869: *Rūḥ ul Islām* „der Geist/ das Wesen des Islam“, darin argumentiert er mit Zitaten aus dem Koran und den Überlieferungen für Modernisierung; *ibid.*, S. 286; beides: Algar: Malkum, S. 140.

¹⁷⁷ Achundov: Izbrannye, S. 317.

Gesandter nach Paris¹⁷⁹, wo er wie Malkum Ḥān, mit dem er ebenfalls befreundet war, Mitglied einer Freimaurerloge wurde¹⁸⁰. Ab 1870 bekleidete er mit Unterbrechungen, da er aufgrund seiner Ansichten wiederholt in Ungnade fiel, verschiedene Regierungsämter in Iran¹⁸¹. 1890 wurde er unter der Beschuldigung der Zusammenarbeit mit der Zeitung *Qānūn*¹⁸², derer man ihn nicht zuletzt wegen der in *Yek kaleme* geäußerten Überzeugungen verdächtigte, in Qazvīn eingekerkert¹⁸³.

Fath ‘Alī Šāh’s (reg. 1797–1834) 55. Sohn¹⁸⁴ **Ġalāl od-Dīn Mīrzā** (1826/27–1871)¹⁸⁵ nahm 1870 Kontakt zu Achundov, den er als Gelehrten wie als Kritiker schätzte, auf¹⁸⁶; sie begegneten einander nie persönlich, schienen jedoch beide großen Wert auf diesen Briefwechsel zu legen¹⁸⁷. Ġalāl od-Dīn Mīrzā, den Algar als areligiös und sehr ambitioniert beschrieb¹⁸⁸, studierte an der *Dār ul-Funūn*¹⁸⁹ und beherbergte in seinem Haus Malkum Ḥāns *Farāmūšhāne*, deren Mitglied er war¹⁹⁰. Seine antiarabische Haltung¹⁹¹ zeigte sich v.a. in dem Bemühen, ein von Lehnwörtern befreites, „reines“ Persisch zu schaffen¹⁹², das ein Ausmaß erreichte, welches von Kritikern als fanatisch bezeichnet wurde¹⁹³; eigenen Aussagen zufolge

¹⁷⁸ Axundov (1987), II, S. 172-177; Algar: Malkum, S. 141.

¹⁷⁹ Algar: „[...] chargé d’affaires in Paris from 1866 to 1870 [...]“; Algar: Malkum, S. 139.

¹⁸⁰ In der Loge *Clementé Amitié*; *ibid.*, S. 140, Anm. 42.

¹⁸¹ *Ibid.*, S. 141.

¹⁸² S.o. Malkum Ḥān, S. 21.

¹⁸³ Məmmədzadə zufolge wurde er 1895 im Gefängnis in Qazvīn getötet; Məmmədzadə: *Şərq*, S. 233; ebenso, aber ohne Zeitangabe in den *Gesammelten Werken* von 1858; Axundov (1958), II, S. 546; in den *Gesammelten Werken* von 1987 heißt es, er sei sehr lang eingekerkert gewesen und aufgrund der Folter schwer erkrankt, sodass er kurz nach der Freilassung gestorben sei; Axundov (1987), II, S. 338; Algar schreibt, die brutale Behandlung habe seine ohnedies labile Gesundheit geschwächt; Algar: Malkum, S. 204. Zu Yūsuf Ḥān s. Məmmədzadə: *Şərq*, 227-233; Algar: Malkum, S. 139-141, 204; Axundov (1987), II, S. 338; Axundov (1958), S. 546; Achundov: *Izbrannye*, S. 317f.; sowie Achundovs Korrespondenz: Axundov (1987), II, S. 172-177, 287-294, 301-304; Axundov (1987), III, S. 124-131, 173-178, 196-205, 222-224, 244-246, 277-279, 282-287, 304f., 338f.

¹⁸⁴ Der 55. oder der 58. Sohn; Kia: *Purification*, S.31, Anm. 7.

¹⁸⁵ In Achundovs Autobiographie heißt es, er sei 1870 gestorben; Axundov (1987), III, S. 271; es existieren aber Briefe Achundovs an ihn von 1871; z.B. *ibid.*, S. 181f.

¹⁸⁶ Axundov (1987), III, S. 287f.

¹⁸⁷ *Ibid.*, S. 271, 290f., 300f.

¹⁸⁸ „[...] aspiring to replace Nāṣir ud-Dīn Šāh on the throne.“ Algar: Malkum, S. 37.

¹⁸⁹ Kia: *Purification*, S. 31; zu *Dār ul-Funūn* s.o. Malkum Ḥān, S. 21.

¹⁹⁰ Algar: Malkum, S. 37; zu *Farāmūšhāne* s.o. Malkum Ḥān, S. 21.

¹⁹¹ Axundov (1987), III, S. 288, 291.

¹⁹² Algar: Malkum, S. 37; Kia: *Purification*, S. 11-13; Kia weist wiederholt darauf hin, dass es derartige Versuche schon zuvor gab; *ibid.*, S. 11, 31, Anm. 8.

¹⁹³ Kia: *Purification*, S. 14.

verfasste er sein mehrbändiges Geschichtswerk *Nāme-ye ḥosrovān*¹⁹⁴, „Buch der Könige“, nicht zuletzt, um dieses „reine Persisch“ zu demonstrieren¹⁹⁵.

Ähnliche Ansichten vertrat **Manekji Limji** (ca. 1812/13–Anfang der 1890er Jahre)¹⁹⁶, der Leiter der in Iran lebenden Zoroastrier, den Achundov durch Ġalāl od-Dīn Mīrẓā kennen lernte¹⁹⁷; vermutlich handelte es sich um jenen Manekji Limji Hataria, der 1854 aus Bombay, einem Zentrum der Parsen¹⁹⁸, nach Teheran entsandt wurde, um dem wirtschaftlichen Niedergang der iranischen Gemeinde entgegenzuwirken, was ihm auch gelang¹⁹⁹. Manekji Limji sah in Achundov einen Mitstreiter²⁰⁰, glaubte jedoch, anders als dieser, nicht an Aufklärung breiter Bevölkerungsschichten, sondern an einen Kampf der „Guten“ gegen die „Bösen“²⁰¹ und hielt einen „starken Herrscher“ für unabdingbar²⁰²; die präislamischen Perserreiche idealisierend, verband er moralische Prinzipien mit der Aufforderung, „den Weg der Ahnen zu gehen“²⁰³.

Köçərli²⁰⁴ zufolge sprach Achundovs Sohn Rašid von einer Verbindung zwischen seinem Vater und **Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī** (al-Asadābādī; 1838/39–1897), einer der führenden Gestalten der panislamischen Bewegung²⁰⁵; es gibt jedoch keinen Beleg für die Richtigkeit dieser Angabe, die unwahrscheinlich scheint. Baldauf stellt die Möglichkeit eines, zumindest indirekten, Kontakts in den Raum, indem sie anmerkt,

¹⁹⁴ Jalal od-Din Mirza, *Name-ye Khosrawan*, 3 vols. (Teheran, 1871); zit. nach Kia: Purification, S. 31, Anm. 8; das Werk umfasst die Geschichte Persiens von der präislamischen Zeit bis ins 19. Jh.; ibid., S. 11; erschienen sind 3 Bände, geplant waren 4; Axundov (1987), III, S. 288.

¹⁹⁵ Axundov (1987), III, S. 288; Kia: Purification, S. 11. Der Briefwechsel der beiden: Axundov (1987), I, S. 141-147, 149, 160-166, 181f., 184-186, 287-292, 300f.

¹⁹⁶ In aserbajdschanischen Texten Manukci Sahib; z.B. Axundov (1987), III, S. 290, 301, bzw. Manukci Limci; ibid., S. 303.

¹⁹⁷ Ibid., S. 182.

¹⁹⁸ Zu Parsen und Iranis, den beiden geographisch getrennten zoroastrischen Gemeinden s. Auffarth: Religionen, S. 395f., s.v. Parsen.

¹⁹⁹ Ibid., S. 582, s.v. Zoroastrismus. Ġalāl od-Dīn Mīrẓā erklärte in einem Brief 1870/71, Manukci Sahib, der Leiter der iranischen Zoroastrier, sei Parse, d.h., in Indien geboren und lebe seit 20 Jahren in Iran [wobei es sich um eine ungefähre Zeitangabe handeln dürfte]. Axundov (1987), III, S. 290; Manekji Limci berichtet (in einem Brief 1876), er sei ca. 64 Jahre alt und könne Persisch zwar lesen, aber nicht schreiben; nach dem Tod seiner ersten Frau habe er nun eine Frau aus der iranischen Gemeinde geheiratet. Axundov (1987), III, S. 309. Perepiska: Manekdži Limdži Chešānga Chataria; indischer Freund Achundovs; Oberhaupt der „Feueranbeter“ Bombays und Teherans; Achundov: Perepiska, S. 146. Kia: „Manakji was a Parsi [...] who had migrated from India to Iran [...]“. Kia: Purification, S. 32, Anm. 19.

²⁰⁰ Axundov (1987), III, S. 302, 337.

²⁰¹ Ibid., S. 183, 303, 307.

²⁰² Ibid., S. 303.

²⁰³ Ibid., S. 301f. Der Briefwechsel der beiden: Axundov (1987), III, S. 161-163, 182-184, 246-249, 297-299, 300-304, 306-311, 331f., 333-336; sowie ein Schreiben eines zoroastrischen Gelehrten aus Indien an Achundov: ibid., S. 336-338.

²⁰⁴ S.u. 3.2.2 Überblick, S. 57.

²⁰⁵ Köçərli: Ədəbiyyat, I, S. 426.

Algar habe Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, der sich 1869/70 in Istanbul aufhielt²⁰⁶, als „associate of Malkum Khān“ bezeichnet²⁰⁷; diese Bezeichnung dürfte sich auf deren Zusammenarbeit an der Zeitung Qānūn 1891/92 in London beziehen²⁰⁸.

Familie: Das familiäre Leben Achundovs, der 1841/42 Tubu, die Tochter seines „zweiten Vaters“ Axund Ələsgər, geheiratet hatte²⁰⁹, war von Trauer überschattet, da die meisten der 13 Kinder starben; nur drei – zwei Töchter und ein Sohn – erreichten das Erwachsenenalter²¹⁰. 1872 starb die ältere der beiden Töchter, Sejrabəjim (Seyrəbəyim), die bereits verheiratet war und zwei kleine Kinder hinterließ²¹¹; um dieser Kinder willen und da er ihren Gatten Hānbābā Hān, den Sohn des Qaġāren-Prinzen Baḥmān Mīrzā²¹², sehr schätzte, gab Achundov ihm seine zweite Tochter Nisa (Nisə) (18.12.1856–1924), die ein Mädchen-Gymnasium absolviert hatte, zur Frau²¹³; deren Tochter Meliksime (Mələksima) wurde später in Zusammenhang mit Tifliser „Aufklärerkreisen“ genannt²¹⁴. Von seinem Sohn Rašid (Rəšid) (28.01.1854–1909 [?]) berichtete Achundov stolz, er wisse sehr viel über Philosophie und verstehe von Naturwissenschaften mehr als er selbst; er sei auch sehr musikalisch; allerdings habe er nun, mit 16 Jahren, beschlossen, im Ramaḍān zu fasten, jede Nacht bete er vorschriftsgemäß; er, Achundov, hindere ihn nicht daran²¹⁵. Rašid absolvierte ein humanistisches Gymnasium; neben den „islamischen Sprachen“ und Russisch lernte er Französisch, was ihn befähigte, für seinen Vater, dem er ein interessanter Diskussionspartner war, u.a. Artikel zur Schriftreform zu übersetzen. 1874–1878 studierte er an der technischen Universität in Brüssel²¹⁶; in seinen Briefen vermittelte er den Eltern Eindrücke des Lebens in Europa; er sprach offen und selbstbewusst mit ihnen und erklärte, sie hätten ihn nie eingeschränkt, sondern seinen Willen, seine

²⁰⁶ Keddīe: Response, S. 16f.

²⁰⁷ Baldauf: Schriftreform, S. 83, Anm. 90.

²⁰⁸ S.o.: Malkum Hān, S. ; Algar: Malkum, S. 206-214; in „Malkum Khān“ spricht Algar von „[...] a later associate [...]“; ibid., S. 90; er scheint davon auszugehen, dass die beiden einander in Istanbul nicht persönlich begegneten; ibid., S. 207. Zu Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī s. Keddīe: Response.

²⁰⁹ Kia: 1841; Kia: Modernization, S. 425; Qasimzadə: 1842; Ədəb. tarixi, II, S. 190.

²¹⁰ Axundov (1987), III, S. 166, 200; Achundov: Perepiska, S. 163.

²¹¹ Axundov (1987), III, S. 200.

²¹² Baḥmān Mīrzā (1810-1884), ein Sohn des Kronprinzen ‘Abbās Mīrzā (1789-1833), war 1842 – 1847 Gouverneur Süd-Aserbaidschans und flüchtete 1847/48, nachdem er in Ungnade gefallen war, nach Russland; sein Sohn Hānbābā Hān diente als Offizier in der Zarenarmee. Achundov: Perepiska, S. 148.

²¹³ Achundov: Perepiska, S. 147f.; in einem Brief schwärmt Achundov, sein Schwiegersohn sei gebildet, verfüge über eine hohe Moral und trinke keinen Alkohol. Axundov (1987), III, S. 248f.

²¹⁴ Auch: Muslim, S. 379.

²¹⁵ Axundov (1987), II, S. 290.

²¹⁶ Achundov: Perepiska, S. 150f.

Wünsche und Gedanken respektiert²¹⁷. Nach dem Tod des Vaters musste er aus finanzieller Not ohne Abschluss, den er 1884 in St. Petersburg machte, zurückkehren²¹⁸. In Tiflis, wo er als Ingenieur in der Verkehrsverwaltung Kaukasiens arbeitete, engagierte er sich im Rahmen der Aufklärungsbewegung für mittellose Studenten und beteiligte sich an der Gründung einer Fachschule für muslimische Frauen²¹⁹. 1809 (?) wählte er schließlich den Freitod²²⁰.

In seiner Funktion als Dolmetscher der russischen Behörden hatte Achundov hohes Ansehen erworben, weshalb es selbstverständlich wurde, dass hochrangige Personen aus der Provinz, die in Tiflis zu tun hatten, als Gäste bei ihm wohnten²²¹. Einer dieser Gäste war Rašidbek Efendiev (1863–1942), ein „besonders begabter Junge aus Šeki“, der sich später als Pädagoge in der Aufklärungsbewegung einen Namen machte²²². Achundov soll ihn ans Lehrerseminar in Gori vermittelt sowie den Kontakt zu A.O. Černjaevskij, der dort den Aufbau einer „Tatarischen Abteilung“ leitete, hergestellt haben²²³.

²¹⁷ Ibid., S. 107, 160.

²¹⁸ Ibid., S. 151.

²¹⁹ Ibid., S. 151f.

²²⁰ Ibid., S. 3; zu Rašid Achundov s. seine Briefe (Achundov und sein Sohn schrieben einander auf Russisch): Achundov: Perepiska sowie ibid., S. 3, 150-168.

²²¹ Axundov (1987), III, S. 85.

²²² Äfändiyev, Rāšidbāy Ismail oğlu; Auch: Muslim, S. 315, 409.

²²³ Ibid., S. 409; Aleksej Isipovič Černjaevskij (1840–1894), ein engagierter russischer Pädagoge, soll, während er die „Tatarische Abteilung“ des Lehrerseminars in Gori aufbaute, in Kontakt mit Achundov, der ihm auch Rašidbek Efendiev, welcher sich seit 1877 bei ihm aufhielt, vermittelt habe, gewesen sein. An anderer Stelle heißt es allerdings, er sei 1878 in diese Funktion nach Gori berufen worden; Achundov starb bereits Anfang März desselben Jahres und war zuvor krank. Auch: Muslim, S. 409, 318; zu Černjaevskij s. ibid., S. 409f., 318f. sowie Baldauf: Schriftreform, S. 97-99; zum Lehrerseminar in Gori s. Auch: Muslim, S. 314-323.

2. WELTBILD

Achundov war Teil dessen, was Baldauf als „vorderorientalischen Denkverbund“, der ihr zufolge neben Istanbul und Teheran auch Baku und Tiflis einbezog und in Ausläufern bis Paris, Ägypten, St. Petersburg und Indien reichte, bezeichnete; es habe sich bei diesen bi- bis multilingualen Intellektuellen nicht um eine ethnisch definierte Gruppe gehandelt, auch sei es, trotz der religiösen Konnotation, kein Ausschließungsgrund gewesen, Nichtmuslim, bzw. nicht gläubiger Muslim zu sein²²⁴. Ferner bot ihm die Kenntnis des Russischen die Möglichkeit einer Karriere außerhalb der traditionellen Ordnung sowie Zugang zur russischen und europäischen Literatur und Geistesgeschichte, deren Werke sich neben arabischen und persischen Klassikern wie griechischer Philosophie in seiner umfangreichen Bibliothek fanden²²⁵. Entscheidend war für ihn die Auseinandersetzung mit der europäischen Aufklärung. In seinen Schriften erwähnte er u.a. Spinoza²²⁶, Voltaire²²⁷, John Stuart Mill²²⁸, Renan²²⁹ sowie Buckl²³⁰, der ihn sehr beeindruckt hatte. Sich selbst bezeichnete er als einen dem liberalen europäischen Denken verbundenen, gebildeten Muslim²³¹.

Als Dolmetscher der Behörden war er unmittelbar mit Folgen der Politik Russlands konfrontiert, das, nachdem es zu Beginn des 19. Jh. auch Südkaukasien erobert hatte, mit wechselnden Strategien versuchte, „seine Macht in der Region zu festigen“²³², was nicht nur Jahrzehnte lang Aufstände mit sich brachte, sondern auch

²²⁴ Baldauf: Schriftreform, S. 53f. E.-M. Auch spricht von einer „šarq-Identität“, einer „imaginären orientalistisch/östlichen Gesamtheit“, die durch den Islam sowie die arabische Sprache und Schrift verbunden war, wobei innerhalb der Gruppe Differenzen zwischen Sunniten und Schiiten bestanden. Auch: Identitätssuche, S. 107f. Swietochowski betont ebendiese Differenzen und führt aus, inwiefern Russland sie für eigene Zwecke nutzte. Swietochowski (1985), S. 7-9.

²²⁵ Baldauf merkt an: „[...] die Bestände seines persönlichen Archivs auf eine profunde Kenntnis in russischer und russisch vermittelter westeuropäischer Literatur verweisen [...]“. Baldauf: Schriftreform, S. 65. Achundov: Izbrannye, S. 6-11; Məmmədşadə: Şərq, S. 3.

²²⁶ Benedictus Spinoza (1632-1677); Aster: Philosophie, S. 212-216.

²²⁷ Voltaire (1694-1778); ibid. S. 264f.

²²⁸ John Stuart Mill (1806-1873); ibid. S. 350f.

²²⁹ Ernest Renan (1823-1892); ibid., S. 345f.

²³⁰ Der englische Historiker Henry Thomas Buckl (1822-1862) war Autodidakt und Verfasser einer umfangreichen „Geschichte der Zivilisation in England“; er versuchte, in der Entwicklung menschlicher Gesellschaften den Naturgesetzen vergleichbare Gesetzmäßigkeiten nachzuweisen, wobei er Religion und Aberglauben als hemmenden Faktoren besondere Bedeutung beimaß. Ferner propagierte er das Ideal des Denkers, der unerschrocken für die Wahrheit eintritt. Buckle: Civilisation; zu seiner Biographie s. ibid., Bd. I, Teil 1, VII-XVII.

²³¹ Achundov: Izbrannye, S. 165 [im europäischen liberalen Geist: v evropeyskom liberal'nom duche].

²³² Diese Wendung wurde von der Autorin bereits in einem Artikel im Kindler-Lexikon verwendet: KindlerNeu, VII, s.v. Çingiz Hüseynov, S. 792f.

gesellschaftliche Veränderungen sowie Umbrüche in den Leben der Einzelnen²³³. Ebenso sehr beeinflussten die Niederlagen der islamischen Länder in der Konfrontation mit Europa und Russland sein Denken²³⁴.

2.1 STAAT UND GESELLSCHAFT

2.1.1 Herrscher, Herrschaft, Recht

Inspiziert von der französischen Revolution, hing Achundov Idealen wie Freiheit und Gleichheit an; seines Erachtens sollten die Grundrechte für alle, unabhängig von Geschlecht und Religion, gleichermaßen gelten, wobei er die Rechte auf Freiheit und Unantastbarkeit der Person besonders hervorhob; Freiheit verlange nach geistiger und persönlicher (körperlicher) Unabhängigkeit; eigenständiges Denken solle nicht durch religiöse Dogmen eingeschränkt, Personen nicht der Willkür anderer unterworfen werden; so fand er es auch inakzeptabel, dass Frauen, ihrer elementaren Rechte beraubt, ein Leben als Gefangene führten, um sinnlosen Sittengesetzen Genüge zu tun und verlangte, Sklaverei endgültig abzuschaffen, ebenso deren grässliche Spielart, Kinder in Eunuchen zu verwandeln. Kein Mensch solle Misshandlung, Folter oder körperlicher Züchtigung ausgesetzt sein²³⁵.

Die Aufgabe des Staates sah er darin, Rahmenbedingungen zu schaffen, welche den Menschen ein Leben in Wohlstand sowie geistige Entwicklung ermöglichten; folglich hätten die Regierenden für Sicherheit im Landesinneren wie an den Grenzen zu sorgen; sie sollten Handel und Industrie fördern, was gute Verkehrsverbindungen voraussetze, und sich um die Verbreitung der Wissenschaften kümmern; ferner obliege ihnen die Errichtung von Schulen und Krankenhäusern und nicht zuletzt falle der Schutz Schwacher in ihren Kompetenzbereich²³⁶. Die Verwaltung solle effektiv, die ausführenden Beamten an die Gesetze gebunden sein²³⁷. Steuererhebung müsse auf einem gerechten System basieren²³⁸.

²³³ Auch: Muslim.; Swietochowski (1985), S. 1-36; Kappeler: Vielvölkerreich, S. 141-155.

²³⁴ Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die russische und die aserbajdschanische Version der *Philosophischen Schriften* (s.u.: 3.5) in Achundov: Izbrannyye, S. 31-162 und Axundov (1987), II, S. 35-164 sowie seine Korrespondenz (vielfach aserbajdschanische Übersetzungen meist persischer Originale), Artikel und Notizen aus den *Gesammelten Werken*: Axundov (1987), II und III, Axundov (1958), II.

²³⁵ S. Belege: Weltbild: 2.1.1 Herrscher .../1.a-f, 7. a, b (zu „keine Misshandlungen“); 2.2.5 Religion/2. b; 2.2.4 Ethik/2.

²³⁶ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../2, 3. a-c.

²³⁷ Zu „gut organisierte Verwaltung“: s. Achundov: Izbrannyye, S. 32f; Axundov (1987) II, S. 42.

²³⁸ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../4.

Dem Rechtssystem solle nicht göttliches Recht zugrunde liegen, sondern von Menschen erlassene, den Erfordernissen der jeweiligen Epoche entsprechend veränderbare Gesetze, denen alle gleichermaßen unterworfen sind²³⁹. Es bedürfe klarer Regelungen hinsichtlich des Strafmaßes und der Zuständigkeit der Gerichte²⁴⁰. Todesstrafe, Grausamkeiten wie Verstümmelungen und Peitschenhiebe dürften keinesfalls angewandt werden; sie seien barbarisch, führten zu Verrohung und erfüllten überdies ihren Zweck, die Gesellschaft vor Verbrechen zu schützen, nicht. Es gebe bessere, zivilisierte Methoden, die dem Täter auch Reue und Neubeginn ermöglichen²⁴¹. Schutz der Ehre und Einhaltung religiöser Gebote sollten ausschließlich der eigenen Entscheidung und Verantwortung unterliegen²⁴².

Ein Herrscher sollte ihm zufolge als Beauftragter des Volkes gelten und strikt an Konstitution wie Gesetze gebunden sein. Das Volk selbst sollte diese Konstitution verfassen und durch seine Vertreter im Parlament an der Regierungstätigkeit beteiligt sein²⁴³. Als Ideal stellte er eine starke Persönlichkeit vor, die sich durch Bildung, hohe Moral, Gerechtigkeit und Humanität auszeichnet, sich ausschließlich mit weisen Beratern umgibt und permanent ans Wohlergehen der Untertanen denkt; darüber hinaus sollte der Herrscher sich für die Entwicklungen in anderen Ländern interessieren und gegebenenfalls radikale Reformen durchführen. Achundov war überzeugt, dass die Menschen einen solchen Regenten liebten und seine Rechte auf den Thron verteidigten²⁴⁴, während er dafür plädierte, Tyrannen zu vertreiben; dies erfordere allerdings Einigkeit und gemeinsames Handeln des Volkes und setze Wissen um Freiheit wie Menschenrechte sowie Selbstbewusstsein voraus, was erst durch Bildung erlangt werden könne²⁴⁵.

2.1.2 Presse

Achundov zufolge sollte die Presse ihre Möglichkeiten nutzen, durch umfassende Berichterstattung aus dem In- und Ausland Vergleiche anzuregen und Bestrebungen nach Verbesserung der eigenen Situation zu fördern, Regierungsmaßnahmen

²³⁹ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../5. a, b.

²⁴⁰ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../6. a, b.

²⁴¹ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../7. a, b.

²⁴² S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../8; zu „Schutz der Ehre“ s. Beleg 2.1.1 Herrscher .../1. e.

²⁴³ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../9. a, b.

²⁴⁴ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../10. a-d.

²⁴⁵ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../11. a, b.

öffentlich zu diskutieren²⁴⁶ sowie den Menschen die Bedeutung von Bildung und Modernisierung durch ausführliche Erörterung diesbezüglicher Fragen bewusst zu machen²⁴⁷, wobei sich die Gelegenheit biete, Jugendliche mittels Informationen über berühmte Wissenschaftler, denen nachzueifern sich lohnt, für diese Ideen zu gewinnen²⁴⁸. Ferner könnte eine konsequent berichtende Zeitung der Willkür Herrschender Grenzen setzen, da diese um ihren Ruf fürchten müssten, sollten all ihre negativen Handlungen an die Öffentlichkeit gelangen²⁴⁹.

2.1.3 Wissenschaft, Bildung

Wissenschaftlichen Erkenntnissen maß er besondere Bedeutung bei; sie bilden seiner Meinung nach die Basis für vernünftige Entscheidungen in persönlichen wie gesellschaftlichen Belangen, dienen dem Aufbau gut funktionierender staatlicher Strukturen und liegen wirtschaftlicher Entwicklung zugrunde²⁵⁰. In der Wissenschaft führende Staaten beherrschen die Welt auch politisch und ökonomisch²⁵¹. Er betonte, dass der Erwerb dieser Kenntnisse prinzipiell allen Menschen möglich sei; dies geschehe durch Übernahme von anderen, die sich darin auszeichnen²⁵², setze aber, sollte es in einem gesellschaftlich relevanten Ausmaß stattfinden, (moderne) Bildung aller, unabhängig von Geschlecht und sozialer Stellung, voraus. Hier seien die Regierenden gefordert, entsprechende Maßnahmen zu ergreifen. Sie müssten sämtliche Kinder, Mädchen und Buben, aller Gesellschaftsschichten zwingen, eine vorgeschriebene Grundausbildung zu absolvieren. Lesen und Schreiben zählten in der neuen Zeit zu den elementaren, unbedingt erforderlichen Kenntnissen²⁵³. Die hohe Analphabetenrate in Ländern, deren Bewohner sich der arabischen Schrift

²⁴⁶ S. Belege: 2.1.2 Presse/1. a, b sowie zur Bedeutung von Informationen aus dem Ausland: Beleg 2.1.1 Herrscher .../10.a.

²⁴⁷ S. Belege: 2.1.2 Presse/2.

²⁴⁸ S. Belege: 2.1.2 Presse/3.

²⁴⁹ S. Belege: 2.1.2 Presse/4. a, b.

²⁵⁰ S. Belege: 2.2.4 Ethik/3.: „[...] jeder muss der Anleitung des Verstandes [...] folgend [...] tugendhaft sein [...]“; 2.1.1 Herrscher/7.b: „[...] vor allen Dingen müssten die Herrscher Persiens gebildete Leute sein, mit großen Kenntnissen in der Administration und der Politik [...]“; 7a:betr. Strafen: „[...] in Europa ergreifen sie andere Maßnahmen, denn Studien englischer Philosophen zufolge wurde bestätigt [...]“; 4.: betr. Steuern: „[...] die Regierung [...] weiß [...] nicht, dass dort dank der Erfolge der Wissenschaften für diese Angelegenheiten Regeln erstellt wurden [...]“; 2.2.5 Religion/2.a: „[...] ist die Anatomie in der Medizin unentbehrlich, auf ihr beruht die richtige Behandlung von Krankheiten [...]“; 2.c: „[...] während sich England, Frankreich [...] in denen [...] die Völker entsprechend den Eingebungen und Anleitungen des Verstandes und der Vernunft leben, stetig auf dem Weg des Fortschritts [...] fortbewegen.“

²⁵¹ S. Belege: 2.1.3 Wissenschaft/1.

²⁵² S. Belege: 2.2.5 Religion/3. c: „[...] in dieser Welt wird jede Kenntnis durch Lernen von anderen Völkern, die sich darin auszeichnen, erlangt.“

²⁵³ S. Belege: 2.1.5 Frauen/3. b; 2.1.3 Wissenschaften .../2. a, b.

bedienen, sei mitverantwortlich für die bedrückende wirtschaftliche und politische Situation und lasse sich auf die Kompliziertheit dieses Alphabets zurückführen. Nur eine radikale Schriftreform könne Abhilfe schaffen²⁵⁴.

Ferner war er überzeugt, dass Wissenschaft und Bildung auch im sittlichen Bereich eine entscheidende Rolle spielten, da geistige Beschäftigung den Verstand schärfe, die Wahrnehmung verfeinere und in der Folge die Hässlichkeit des Bösen klarer vor Augen treten lasse²⁵⁵. Darüber hinaus könnten die Menschen geistige Freiheit, die ihnen seitens religiöser Autoritäten unter Berufung auf irrationale Mächte vorenthalten werde, erlangen, sobald sie um die Absurdität der sie ängstigenden Lehren wüssten²⁵⁶. Neben den anderen positiven Aspekten ermögliche ein höheres Bildungsniveau der gesamten Bevölkerung politische Freiheit, da Gebildete über die Voraussetzungen verfügten, sich ihrer Lage bewusst zu werden und Strategien zum Sturz der Despoten zu entwickeln²⁵⁷.

2.1.4 Rolle der Intellektuellen

Er war der Ansicht, Wissen wie höhere Moral, die er selbstverständlich voraussetzte, gäben den Philosophen, Gelehrten und Dichtern eine Vorzugsstellung, die sie berechtige, andere anzuleiten²⁵⁸, ihnen aber auch Verantwortung für deren Lebensbedingungen auferlege; so sollten sie sich auch durch Anfeindungen nicht davon abhalten lassen, ihre Ideen mitzuteilen und neue Erkenntnisse, die Verbesserungen herbeiführen könnten, zu verbreiten²⁵⁹. Versuche der Dichter vergangener Epochen, mit ihren Werken die Herrschenden zu erziehen, sähen moderne Philosophen als gescheitert an, stattdessen sollte das „Volk“²⁶⁰ in die Lage versetzt werden, seine Situation zu ändern²⁶¹. Den islamischen Gelehrten, den

²⁵⁴ S. Belege: 2.1.3 Wissenschaften .../3. a-d.

²⁵⁵ S. Belege: 2.1.3 Wissenschaften .../4; 2.2.4 Ethik/1. a-d; 2.2.5 Religion/1. a: „[...] in vielen Teilen Europas dienen [...] Wissenschaften [...] als verlässlichere Mittel, um vollkommene Moral zu erlangen.“

²⁵⁶ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../1. b: „[...] geistige Freiheit [...]“; 2.2.5 Religion/4.-6. (zu: Autoritäten des Glaubens); 2.2.3 Übernatürliches .../1. a, 7. a, c.

²⁵⁷ S. Belege: 2.1.3 Wissenschaften .../5.; 2.1.1 Herrscher .../11. a, b.

²⁵⁸ S. Belege: 2.1.4 Intellektuelle/1. a, b; 2.1.3 Wissenschaften .../4.; 2.2.4 Ethik/2.; 2.1.1 Herrscher .../10.c; 2.2.3 Übernatürliches .../3.

²⁵⁹ S. Belege: 2.1.4 Intellektuelle/2. a, b.

²⁶⁰ „Volk“ als Gegensatz zu Herrschenden und gebildeter Elite.

²⁶¹ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../11. a.

‘*ulamā*’, warf er vor, dass sie ihre Macht nicht zum Nutzen der Menschen einsetzten, sondern im Gegenteil, um alte, beengende Verhältnisse aufrechtzuerhalten²⁶².

2.1.5 Frauen

Wie bereits erwähnt, trat Achundov für die rechtliche Gleichstellung der Frauen ein; in dem Sinn wandte er sich auch gegen die Praxis, sie vom öffentlichen Leben auszuschließen, was nicht nur den Frauen gegenüber grausam sei, sondern ein Nachteil für die gesamte Gesellschaft²⁶³. Zum Thema „Heirat“ vermerkte er wiederholt, dass man junge Mädchen nicht an ältere Männer, die eventuell bereits über einen Harem verfügten, verheiraten dürfe; junge Mädchen sollten junge Männer heiraten, den Ehepartner selbst wählen²⁶⁴, ihm dann aber treu bleiben. Unverheiratete Frauen und Männer könnten Beziehungen eingehen²⁶⁵. Gegen Polygynie, die er prinzipiell ablehnte, führte er u.a. das Argument an, sie widerspreche der Forderung nach Gerechtigkeit, da der Wille der Frauen nicht berücksichtigt werde und schon eine zweite Ehe Grausamkeit gegenüber der ersten Gattin darstelle²⁶⁶. Ferner verlangte er, dass Eltern sich angesichts der Bedeutung der Wissenschaften um die Bildung ihrer Töchter ebenso kümmerten wie um die ihrer Söhne²⁶⁷.

2.1.6 Kindererziehung

Er fand, dass in der Erziehung die von Natur aus im Menschen vorhandenen positiven Eigenschaften, seine geistigen und emotionalen Fähigkeiten, gefördert werden sollten²⁶⁸. Kinder zu schlagen und sie – z.B. mit einer im Jenseits drohenden Hölle – zu ängstigen, sei völlig falsch; sie verlören ihr Selbstbewusstsein, würden unterwürfig, furchtsam und verhärtet²⁶⁹.

²⁶² S. Belege: 2.1.4 Intellektuelle/3; 2.2.5 Religion/2. a, 4.-6.; 2.1.1 Herrscher .../1.b; 2.2.3 Übernatürliches .../2.

²⁶³ S. Belege: 2.1.5 Frauen/1. a-c.

²⁶⁴ S. Belege: 2.1.5 Frauen/2. a, b.

²⁶⁵ Zu „Ehebruch“, „Beziehungen Unverheirateter“ s. 2.1.1 Herrscher .../1. e.

²⁶⁶ S. Belege: 2.1.5 Frauen/3. a, b.

²⁶⁷ S. Belege: 2.1.5 Frauen/3. b; 2.1.3 Wissenschaft .../2. a, b.

²⁶⁸ S. Belege: 2.2.4 Ethik/1. a, c; 2.1.3 Wissenschaft .../4.

²⁶⁹ S. Belege: 2.1.6 Kindererziehung/1. a, b.

2.2 PHILOSOPHIE, ABERGLAUBE, RELIGION

2.2.1 Gott

Die Vorstellung, es gebe einen in seiner Substanz von der Welt verschiedenen Gott²⁷⁰, lehnte Achundov mit dem Hinweis ab, es handle sich dabei bloß um ein erdachtes Wesen, für dessen Existenz keine stichhaltigen Beweise vorlägen²⁷¹. Sollte er existieren, könnten wir ihn mit unseren fünf Sinnen nicht wahrnehmen und daher auch nichts über ihn wissen²⁷². Alle ihm zugeschriebenen Attribute gründen in unserer eigenen Erfahrung, spiegeln daher menschliche Eigenschaften wider und sind auf ihn bezogen zwangsläufig falsch. Denn wenn seine Substanz eine andere ist, muss er sich in jeder Hinsicht von uns unterscheiden. Dann können wir weder sein Wesen noch seine Eigenschaften begreifen und definieren²⁷³. Es wird ihm unterstellt, er könne Naturgesetze außer Kraft setzen, um zugunsten irgendwelcher Personen Wunder zu wirken; das ist ausgeschlossen, da dies Chaos in den Gesetzmäßigkeiten der Natur verursachen, vielleicht sogar die Welt zerstören würde²⁷⁴. Nicht haltbar ist auch die Behauptung, er habe die Welt aus dem Nichts geschaffen, denn Sein kann keinesfalls aus Nichtsein entstehen²⁷⁵. Bezüglich seines Verhältnisses zu den Menschen darf vermutet werden, dass deren Schicksal und Verhalten ihn ebenso wenig interessierten wie jede Art der Gottesverehrung²⁷⁶.

Dem kosmologischen Gottesbeweis, der besagt, die Existenz des Universums verweise auf Gott als Schöpfer, da außer ihm, dem Allmächtigen, kein Wesen ohne wirkende Ursache entstehen könne, setzte Achundov Folgendes entgegen: Aus der richtigen Feststellung, es müsse ein mächtiges Wesen, das keiner Ursache bedarf, geben, da sonst die Welt nicht existierte²⁷⁷, folgt, dass Macht als mögliches Attribut für Seiendes anzusehen ist²⁷⁸. Womit kann bewiesen werden, dass nicht das sichtbare, fühlbare All, sondern ein erdachter Gott über diese Macht verfügt²⁷⁹? Es

²⁷⁰ S. Belege: 2.2.1 Gott/1.

²⁷¹ S. Belege: 2.2.1 Gott/2. a-c.

²⁷² S. Belege: 2.2.1 Gott/3. a-c.

²⁷³ S. Belege: 2.2.1 Gott/4.

²⁷⁴ S. Belege: 2.2.1 Gott/5. a, b.

²⁷⁵ S. Belege: 2.2.1 Gott/6.

²⁷⁶ S. Belege: 2.2.1 Gott/7. a, b.

²⁷⁷ S. Belege: 2.2.1 Gott/8. a, b; mit dieser Debatte befasst sich der Autor eingehend; s. Axundov (1958) II, S. 297ff (aserbaidtschanisch: ibid. S.185ff); Axundov (1987) II, S. 161ff und 167ff; Achundov: Ibrannye, S. 153ff; verkürzt: Axundov (1987) II, S. 90; Achundov: Izbrannye., S. 84.

²⁷⁸ S. Belege: 2.2.1 Gott/9. a, b.

²⁷⁹ S. Belege: 2.2.1 Gott/10.

wäre dem denkenden Menschen angemessen, sie dem All zuzuerkennen²⁸⁰. Die These, die Welt sei nur mögliches, Gott aber notwendiges Sein²⁸¹ ist nicht haltbar, da es in der vorliegenden Diskussion nicht um die Bildung der vielen verschiedenartigen Erscheinungsformen und deren Verwandlungsprozesse, die tatsächlich eine Ursache erfordern, sondern um das Wesen, die Substanz der Dinge (Materie) (*māhiyat-e ašyāʾ*, *ḡāt/dāt*, *substancijs*) geht²⁸², die nichts weiter ist, als der Gegensatz zu völligem Nichtsein und daher keine Ursache benötigt. Sie selbst ist das notwendige Sein, dem Nichtsein weder voranging noch folgen wird. Dieses Sein umfasst das gesamte All, ist einzig, mächtig, vollkommen, ewig und grenzenlos²⁸³. Es manifestiert sich in unzähligen verschiedenen Formen, die jeweils einzelne Teile des Ganzen darstellen und gemessen an ihm Atomen gleichen; alle Teile zusammen bilden das einzige Sein (*vücudi-vahid/voğūd-e vāhed*)²⁸⁴, welches Schöpfer und Schöpfung zugleich ist²⁸⁵. Raum und Zeit gehören notwendigerweise zu ihm²⁸⁶. Beim endlosen Werden und Vergehen der zahllosen Erscheinungsformen handelt es sich lediglich um Transformationen von einem Zustand in einen anderen, die Substanz bleibt bestehen²⁸⁷. Im gesamten Kosmos herrschen ausschließlich Naturgesetze, denen niemand zuwiderhandeln kann²⁸⁸; auch Entstehung und Verwandlungsprozesse der einzelnen Teile unterliegen diesen Gesetzmäßigkeiten und nicht irgendjemandes Willen²⁸⁹.

Bilden Schöpfer und Schöpfung eine Einheit, scheint die Forderung nach Anbetung absurd, da gleichwertige Teile eines Ganzen voneinander, bzw. das Ganze von seinen ihm ebenbürtigen Teilen, keine Verehrung verlangen kann²⁹⁰.

²⁸⁰ S. Belege: 2.2.1 Gott/11. a, b.

²⁸¹ Diese These gehört zum kosmologischen Gottesbeweis: Das Sein wird in mögliches und notwendiges unterteilt, wobei die Welt als mögliches Sein ebenso gut nicht existieren könnte, endlich ist und eines Schöpfers bedarf, während Gott als notwendiges, ewiges Sein keine Ursache benötigt. Damit wird die endlose Ursache-Wirkung Kette durch die Annahme eines allmächtigen Wesens unterbrochen, zugleich die Behauptung, die Welt könne nicht aus sich existieren, aufrechterhalten. Axundov (1958) II, S. 299 f; Axundov (1987) II, S. 168 und 162 f; Achundov: Izbrannye, S. 153 f.

²⁸² S. Belege: 2.2.1 Gott/12.

²⁸³ S. Belege: 2.2.1 Gott/13. a-d; zu „einziges, vollkommenes ... Sein“ s. auch: Axundov (1987) II, S. 89; Achundov: Izbrannye S. 83f.

²⁸⁴ S. Belege: 2.2.1 Gott/14. a-c.

²⁸⁵ S. Belege: 2.2.1 Gott/15.

²⁸⁶ S. Belege: 2.2.1 Gott/16.

²⁸⁷ S. Belege: 2.2.1 Gott/12., 13. a, c, 14. c 17. a, b.

²⁸⁸ S. Belege: 2.2.1 Gott/5. a, b.

²⁸⁹ S. Belege: 2.2.1 Gott/18. a-h.

²⁹⁰ S. Belege: 2.2.1 Gott/19.

2.2.2 Seele

Er setzte Seele mit Leben gleich und merkte an, wir könnten ihr Wesen, das zu den Geheimnissen des einzigen, vollkommenen Seins gehöre, nicht erfassen, sondern nur ihr Dasein, d.h., die Lebendigkeit eines Körpers feststellen; bei Bildung des Organismus, die sich Naturgesetzen gehorchend vollziehe, tauche sie auf, bei dessen Zerstörung verschwinde sie wieder, da sie nur an einen Körper gebunden und nicht selbstständig existieren könne; wissenschaftliche Erkenntnisse widerlegten die Meinung der Gelehrten, wonach die Seele an besonderen Orten weiterlebe; auch die Annahme, sie gelange nach dem Tod des irdischen Körpers in irgendeinen ätherischen, entbehre jeder Grundlage²⁹¹.

2.2.3 Übernatürliches, Alchimie

Dass es übernatürliche Erscheinungen und Fabelwesen wie Engel, Dämonen und dergleichen nicht gibt, hielt Achundov für wissenschaftlich erwiesen; solches könne man rational, unter Hinweis auf die Naturgesetze, widerlegen²⁹², was ihm dringend geboten schien, da, wie er meinte, der Glaube an Wunderdinge die Menschen daran hindere, sich ihres Verstandes zu bedienen; sie gewöhnten sich daran, Absurdes für wahr zu halten und würden nicht mehr ihrem eigenen Denken vertrauen, sondern Autoritäten, denen sie sich widerspruchslos unterordneten²⁹³. Diesen Umstand hätten Philosophen in früherer Zeit genutzt, um unter dem Vorwand, durch höhere Mächte legitimiert und somit im Besitz der Wahrheit zu sein, die Menschen in Fragen der Ethik anzuleiten²⁹⁴; doch unter ihnen hätten sich auch Wahnsinnige befunden²⁹⁵, sowie Betrüger, deren Interesse nicht der Moral, sondern den Spenden der Gläubigen und deren Abhängigkeit gegolten habe²⁹⁶.

Er warnte, in einem Umfeld, in dem Wunderglaube und Unwissenheit vorherrschten, hätten die Alchimisten mit ihrer Behauptung, es gebe den Stein der Weisen zur Verwandlung unedler Metalle in edle, leichtes Spiel; sie würden viel Leid

²⁹¹ S. Belege: 2.2.2 Seele/1. a, b.

²⁹² S. Belege: 2.2.1 Gott/5. a, b, 18. a-h; 3.2.2.3 Übernatürliches .../1. a-e.

²⁹³ S. Belege: 2.2.3 Übernatürliches .../2.

²⁹⁴ S. Belege: 2.2.3 Übernatürliches .../3.

²⁹⁵ S. Belege: 2.2.3 Übernatürliches .../4.

²⁹⁶ S. Belege: 2.2.3 Übernatürliches .../5. a-c.

verursachen, da diejenigen, die ihnen Glauben schenkten, ihr gesamtes Vermögen verlören und in irrationalen Hoffnungen gefangen blieben²⁹⁷.

Im Studium der Wissenschaften sowie Vertrauen in den menschlichen Verstand, den er für eine besondere Gabe hielt, sah Achundov eine Möglichkeit, sich aus irrationalen Ängsten und Abhängigkeit zu befreien²⁹⁸.

2.2.4 Ethik

Er war überzeugt, dass der Mensch über die Fähigkeit, Gut und Böse als solche zu erkennen, verfüge, was sich darin zeige, dass er anlässlich guter Werke Freude, wegen schlechter Taten Gewissensbisse empfinde; dieses Urteilsvermögen lasse sich mittels umfassender Bildung wesentlich verbessern; dabei sollten auch Kunstformen wie Musik, Tanz, Theater und Malerei berücksichtigt werden, da sie, ähnlich den Wissenschaften, positiv auf Verstand und Bewusstsein wirkten, indem sie Ausdruck und Entwicklung der Gefühle förderten, was den Menschen sensibilisiere, während er abstumpfe, wenn sie verkümmern. Dennoch hielt er, um die Einzelnen zur Einhaltung moralischer Normen zu bewegen, gesellschaftlichen Druck für erforderlich, da letztlich nicht eigene Einsicht, sondern Angst, Ehre und Ansehen zu verlieren, menschliches Handeln bestimme; so könnten Verbrechen nur verhindert werden, wenn sie mit Sicherheit polizeiliche Verfolgung und gerichtliche Strafe nach sich zögen²⁹⁹. Die Mittel der Religion, nämlich Androhung von Höllenqualen und Verheißung eines Paradieses im Jenseits, fand er, hätten in all den Jahrhunderten das Böse nicht aus der Welt schaffen können; negative Sanktionen im Diesseits hingegen, kombiniert mit Bildungsmaßnahmen, versprächen Erfolg³⁰⁰.

Achundov forderte „ein tugendhaftes Leben“, bzw. „den Regeln der Moral entsprechende Handlungen“; im Einzelnen bewertete er Ehrgefühl, Sorge um andere, Schutz und Unterstützung Schwacher, Vermittlung von Bildung, Beschäftigung mit Wissenschaft und Kunst, Erwerb von Vermögen, Monogamie, eheliche Treue (gilt für Männer wie für Frauen) sowie Liebe zu Volk und Land positiv³⁰¹. Er plädierte dafür, das Leben maßvoll zu genießen³⁰².

²⁹⁷ S. Belege: 2.2.3 Übernatürliches .../6.

²⁹⁸ S. Belege: 2.2.3 Übernatürliches .../7. a-c.

²⁹⁹ S. Belege: 2.2.4 Ethik/1. a-d; 2.1.3/Wissenschaft .../4.

³⁰⁰ S. Belege: 2.2.4 Ethik/2.

³⁰¹ S. Belege: 2.2.4 Ethik/1. a, 3.; 2.1.1 Herrscher .../1. e, 3. a, 10. a, c; 2.1.3 Wissenschaft .../2. a, b; 2.1.5 Frauen/3. a, b; 2.4 Nationalismus .../1. a, b.

³⁰² S. Belege: 2.2.4 Ethik/4.

Negativ bewertete er alles, was anderen Schaden zufügt; im Detail lehnte er Ehrlosigkeit, Gier, Gewalttätigkeit, Unterdrückung wie Ehebruch ab; Alkoholkonsum und Glücksspiel wollte er wegen deren zerstörerischer Wirkung verbieten³⁰³; nicht zuletzt plädierte er für die Überwindung von Fanatismus und Feindseligkeit Fremden gegenüber³⁰⁴.

2.2.5 Religion

Religion definierte er als ein von Philosophen geschaffenes System, das sich aus den Komponenten Glaube, Gottesdienst und Moral zusammensetzt und in erster Linie der Besserung der Menschen dient; um dieses Ziel zu erreichen, sei die Vorstellung entwickelt worden, es gebe ein vollkommenes, anbetungswürdiges Wesen, dessen Liebe man gewinnen, dessen Zorn man meiden soll; sei höhere Moral jedoch auf andere Weise zu erlangen, erübrigten sich Glaube und Riten, die sich im Gegensatz zu Wissenschaft und Bildung auch nicht wirklich bewährt hätten³⁰⁵. Seine schärfste Kritik galt dem Glauben an Irrationales, der, wie er ausführte, der Entwicklung des menschlichen Verstandes entgegenwirke und Fortschritt in irdischen Belangen verhindere³⁰⁶; eine zentrale Rolle spielten dabei die Jenseitsvorstellungen, die alle Aufmerksamkeit auf sich zögen, da neben dem Glanz des versprochenen Paradieses die Angelegenheiten der gegenwärtigen Welt nichtig erschienen und daher alles getan werde, dieses künftige Glück zu sichern; zugleich schüchtere die Angst vor der in drastischen Bildern geschilderten Hölle die Menschen dermaßen ein, dass sie sich um ihrer Rettung willen sinnlosen Anweisungen fügten, auf Vergnügen verzichteten und sich mit Wissenszweigen, von denen sie annahmen, sie brächten ihre Seele in Gefahr, nicht befassen³⁰⁷. Dies gebe den *‘ulamā’*, den Autoritäten auf dem Gebiet, große Macht; es sei nicht möglich, gegen ihren Willen Reformen durchzuführen; liberale Philosophen hätten keine Chance, dem Volk ihre Ansichten zu vermitteln, da sie kurzerhand als Ungläubige gebrandmarkt und folglich von denjenigen, um deren Aufklärung sie sich bemühten, ignoriert oder angefeindet würden³⁰⁸. In ihrer

³⁰³ S. Belege: 2.2.4 Ethik/1. a, d, 5.; 2.1.1 Herrscher .../1. e, 3. a, 10. a, c; 2.1.3 Wissenschaft .../2. a, b; 2.1.5 Frauen/3. a, b;

³⁰⁴ S. Belege: 2.1.2 Presse/4. a; 2.4 Nationalismus .../2.

³⁰⁵ S. Belege: 2.2.5 Religion/1. a, b; 2.2.4 Ethik/1. a-d, 2.; 2.1.3 Wissenschaft .../4.; 2.2.3 Übernatürliches .../3.

³⁰⁶ S. Belege: 2.2.5 Religion/2. a-d sowie 2.2.3 Übernatürliches.

³⁰⁷ S. Belege: 2.2.5 Religion/3. a-c; 2.2.4 Ethik/1. a, 2.

³⁰⁸ S. Belege: 2.2.5 Religion/4. a, b; 2.1.1 Herrscher .../1. b: „[...] die geistige Freiheit rauben uns die Gelehrten der Religion [...]“.

Eigenschaft als Stellvertreter des *verborgenen Imams*, des nach Ansicht der Schiiten alleinigen rechtmäßigen Herrschers³⁰⁹, ordneten sich die '*ulamā*' keiner weltlichen Macht unter; selbst der Schah könne sich gegen von ihnen geäußerte Kritik oder Demütigungen nicht wehren³¹⁰.

Für Achundov bedeutete **Protestantismus** völlige Abkehr von der Religion; seiner Meinung nach waren Liberale in Europa und Amerika nur äußerlich Christen, in Wahrheit jedoch Anhänger der Vernunft, was für ihn jede religiöse Überzeugung ausschloss. Den Islam betrachtete er als kulturelles System, dessen positive Aspekte man als zur eigenen Identität gehörig beibehielte³¹¹; so schlug er aufgrund seiner Einschätzung der Konsequenzen der einzelnen Vorschriften sowie mancher Riten folgende Änderungen vor:

Religiöse Dogmen und göttliche Gesetze sollten, da sie notwendige Anpassungen nicht zuließen, nicht länger Basis des Rechtssystems sein³¹².

Todesstrafe, Peitschenhiebe sowie Verstümmelungen sollten durch humanere Strafmaßnahmen ersetzt werden³¹³.

Frauen sollten die gleichen Rechte und ebensolche Ausbildung wie Männer erhalten und sich frei sowie unverschleiert in der Öffentlichkeit bewegen können; Polygynie solle abgeschafft werden³¹⁴.

Die Bestimmungen hinsichtlich der täglichen Gebete, der Pilgerfahrten nach Mekka (*ḥaǧǧ*) wie zu anderen heiligen Stätten sowie des Fastens im Ramaḍān sollten aufgehoben werden³¹⁵.

Dagegen plädierte er für die Beibehaltung der Reinigungsgebote sowie der Beschneidung der Knaben, ebenso begrüßte er das Verbot alkoholischer Getränke wie des Glücksspiels³¹⁶.

Abgaben wie die sog. Armensteuer (*zakāt*) erachtete er als sinnvoll; auch gegen das freiwillige Almosen (*ṣadaqa*) hatte er nichts einzuwenden; den *Fünft* (*ḥums*)

³⁰⁹ Zu „Stellvertreter des *verborgenen Imams*“ s. Halm: *Die Schiiten*, S. 55-58.

³¹⁰ S. Belege: 2.2.5 Religion/5; Algar: Religion and State; Cam/ Iran, VII, S. 705-731; EI², X, s.v. '*ulamā*', S. 801-810.

³¹¹ S. Belege: 2.2.5 Religion/6. a-c sowie Axundov (1987), II, S. 102.

³¹² S. Belege: 2.2.5 Religion/7.

³¹³ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../7. a, b.

³¹⁴ S. Belege: 2.1.5 Frauen; 2.1.1 Herrscher .../1. a.

³¹⁵ S. Belege: 2.2.5 Religion/8. a- b; 9.

³¹⁶ S. Belege: 2.2.5 Religion/10.; zu Alkohol und Glücksspiel s. 2.2.4 Ethik/5.

hingegen fand er inakzeptabel, da er nur wenigen Privilegierten, nämlich den Nachkommen des Propheten (*sādāt*), nutze³¹⁷.

Unreinheit solle ausschließlich als das *Gegenteil von Sauberkeit* verstanden werden, nicht mehr im religiösen Sinn, wonach es sich um einen Zustand handle, der durch Kontakt mit bestimmten Stoffen, Tieren oder Personen hervorgerufen werde und den Nutzen der Gebete und Gottesdienste zunichtemachen könne, was übertriebene Ängstlichkeit auslöse und bei den Schiiten außerdem dazu führe, dass sie den Umgang mit Andersgläubigen mieden, da auch diese als *unrein* gälten³¹⁸.

Die Buß- und Trauerriten zum Gedenken an den Märtyrertod des 3. Imams al-Ḥusain ibn ‘Alī (*‘Āšūrā*) sollten unterbunden werden; man solle doch, anstatt sich übertriebener Trauer hinzugeben und Geld wie Zeit in Erinnerung an längst Vergangenes zu vergeuden, den Kindern der Schiiten Schulen errichten³¹⁹.

Achundov betonte, dass er bei aller Kritik am Islam diesem keine andere Religion vorziehe, sondern generell die Hoffnung auf ein Weiterleben im Jenseits ablehne; sein Interesse gelte Glück und Freiheit der Menschen in dieser Welt. Ferner war er der Ansicht, dass Glaube und Wissenschaft unvereinbar seien³²⁰.

Sekten, die er wegen der Irrationalität ihrer Theorien verurteilte, waren seiner Meinung nach eine Folge des weit verbreiteten Aberglaubens; solange dieser nicht von der Wissenschaft verdrängt sei, würden immer wieder angeblich Erleuchtete auftreten und für Aufruhr sorgen. Einzig im Babismus gebe es neben Irrationalem bemerkenswerte Bestimmungen, wie die Gleichstellung der Frauen und die Aufhebung der *Unreinheit* im religiösen Sinn³²¹.

³¹⁷ S. Belege: 2.2.5 Religion/11. a, b. Zu „der *Fünfi* (*ḥums*)“: Dabei handelt es sich um eine Art Einkommenssteuer, die nur mehr bei den Schiiten erhoben wird; eine Hälfte gebührt dem Imam, die andere den Nachkommen des Propheten (*sādāt*). Der *Fünfi* wird an die *‘ulamā* gezahlt, welche den Anteil der *sādāt* an jene weitergeben, den des verborgenen Imams treuhänderisch verwalten; Veruntreuung dieser Gelder, die größtenteils in religiöse, in Bildungs- und Wohlfahrtsinstitutionen flossen, gilt als schwere Verfehlung gegen den Imam. Halm: *Die Schiiten*, S. 58-61.

³¹⁸ S. Belege: 2.2.5 Religion/12.

³¹⁹ S. Belege: 2.2.5 Religion/13. a-c; zu *‘Āšūrā*-Riten s. Halm: *Die Schiiten*, S. 39-55.

³²⁰ S. Belege: 2.2.5 Religion/14. a, b.

³²¹ S. Belege: 2.2.5 Religion/15. a, b. Näheres zu diversen Sekten: Achundov: *Izbrannye*, S. 131-138 (Babismus: S. 135f), Axundov (1987) II, S. 129-138 (Babismus: S. 135-138, 232-235); ferner: zu Babismus: EI², II, s.v. Bāb, S. 833-835; Halm: *Schia*, S. 140f., Algar: *Religion and State*, S. 137-151; zu Babismus als soziale Bewegung s. Keddie: *Religion*, S. 267-274.

2.3 LITERATUR UND THEATER

Achundov erwartete von **Poesie** mehr als bloße Vermittlung von Inhalten; sie müsse Intellekt und Emotionen gleichermaßen ansprechen, Begeisterung hervorrufen und in Staunen versetzen; dies erfordere ein besonderes Sujet, interessante Gedanken, eine vom Gewohnten abweichende Ausdrucksweise, schöne Worte, Bilder und Umschreibungen; dargestellte Ereignisse und Situationen sollten der Realität entsprechen; hochtrabende Worte, unnatürliche Vergleiche, Zuschreibung phantastischer Eigenschaften sowie übertriebene Gelehrsamkeit seien zu meiden³²². Diesen Anforderungen genügten seines Erachtens nur wenige der in gebundener Rede verfassten Werke; den Großteil bezeichnete er nicht als Poesie, sondern bestenfalls als gefällige Verse. Dichterisches Talent hielt er für eine besondere Gabe, betonte aber, dass es nichts mit Übernatürlichem zu tun habe³²³.

In **Satire** sah er ein geeignetes Mittel, Moral und Benehmen der Zeitgenossen wie künftiger Generationen zu bessern³²⁴. Er führte aus, dass, im Gegensatz zur Lektüre langweiliger, nutzloser Belehrungen und Ratschläge, das Lesen von Werken voller Spott und Ironie den Menschen Spaß mache³²⁵, zugleich halte sie die Vorstellung, selbst vor Bekannten und Freunden bloßgestellt zu werden, davon ab, Schlechtes zu tun³²⁶; ausgehend von der Annahme, jede menschliche Gesellschaft durchlaufe alle Entwicklungsstadien von der Kindheit zum Alter, fand er im gegenwärtigen Stadium der Reife Belehrungen und Ratschläge nicht mehr angemessen³²⁷. Ferner betonte er, dass Kritik, um wirksam zu sein, Fehler klar benennen und sich der Ironie wie des Spotts bedienen müsse; sie dürfe nicht mild sein und nichts verschleiern³²⁸; da sie Veränderung zum Besseren anstrebe, solle von Freunden geübte Kritik nicht als Beleidigung und feindselige Handlung aufgefasst werden³²⁹; vielmehr sehe man am Beispiel Europas, wo regelmäßig satirische Zeitungen erschienen, dass Offenheit Kritik gegenüber Fortschritt bewirke³³⁰.

³²² S. Belege: 2.3 Literatur .../1. a-e.

³²³ S. Belege: 2.3 Literatur.../2. a-d.

³²⁴ S. Belege: 2.3 Literatur .../3.

³²⁵ S. Belege: 2.3 Literatur .../4. a, b.

³²⁶ S. Belege: 2.3 Literatur .../5. a, b.

³²⁷ S. Belege: 2.3 Literatur .../6.

³²⁸ S. Belege: 2.3 Literatur .../2. a, 7.

³²⁹ S. Belege: 2.3 Literatur .../8.

³³⁰ S. Belege: 2.3: Literatur .../9.

Ziel von **Theateraufführungen** war Achundov zufolge die Besserung der Menschen; um dies zu erreichen, müsse es Vergnügen bereiten, den dargebotenen Geschichten, die menschliche Eigenschaften und Verhaltensweisen vorstellten, zu folgen, was große Kunstfertigkeit der Schauspieler wie heitere, realitätsnahe Inhalte erfordere; die Wirkung der Stücke beruhe auf dem Einsatz von Satire und den daraus folgenden warnenden Beispielen; so sollten die Zuseher sich zum Guten hingezogen und vom Schlechten abgestoßen fühlen³³¹. Er betonte, dass Bühnendichtung größeren Restriktionen unterliege, als andere Literaturgattungen; sie dürfe keinesfalls Anstößiges enthalten; und politisch Brisantes solle man in verschlüsselter Form vermitteln³³². Andere Gesellschaften, erklärte er, wüssten um den Nutzen dieser Kunst und schätzten ihre Dichter, was sie in Geld, gesellschaftlicher Anerkennung wie postumen Ehrungen ausdrückten³³³. Für ihn stellte Theater die seiner Epoche entsprechende Kunstform, mittels derer Veränderungen möglich schienen, dar³³⁴; außerdem war er einfach begeistert davon und wollte zu seiner Verbreitung im islamischen Raum beitragen, weshalb er einige Komödien schrieb und ihm folgende Autoren unterstützte. Sich selbst sah er in der Rolle des Initiators, dessen, der anderen Orientierungshilfe bietet³³⁵.

2.4 NATIONALISMUS UND EUROPA

Ausgehend von der europäischen Idee der Nation entwarf er das Ideal einer Gemeinschaft, die sich durch gleiche Herkunft und Sprache sowie ein gemeinsames Land definiert; dabei sprach er in allgemeiner Form und emotionsgeladen von „Liebe zu Volk und Land“, für dessen Freiheit und Wohlstand man sich einsetzen solle und erhob Patriotismus zur Tugend³³⁶. Das Verhältnis der Nationen zueinander solle von Respekt, Offenheit sowie der Bereitschaft, voneinander zu lernen, geprägt sein und Feindseligkeiten, auch verbaler Natur, ausschließen. Man solle danach streben, durch hervorragende Leistungen auf den Gebieten der Wissenschaft und Kunst Ansehen in der Welt zu erlangen³³⁷. Konstruierte er als Zielvorstellung eine Einheit auf säkularer Basis, so war er zugleich Teil der islamischen Welt und identifizierte sich mit „den

³³¹ S. Belege: 2.3 Literatur .../ 10., 11. a-d.

³³² S. Belege: 2.3 Literatur .../12., 13.

³³³ S. Belege: 2.3 Literatur .../14. a, b.

³³⁴ S. Belege: 2.3 Literatur .../15.

³³⁵ S. Belege: 2.3 Literatur .../16. a-d.

³³⁶ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../1. a-c.

³³⁷ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../2. a, b; 2.1.2 Presse/4. a; 2.2.5 Religion/3. c, 12; 2.2.4 Ethik/3.

Muslimen“, denen seine wesentlichen Projekte galten³³⁸. Bezogen auf das Aserbaidshanische engagierte er sich für eine Normierung der Sprache auf hohem Niveau, wobei er seine eigenen Komödien als beispielhaft und auch für Unterrichtszwecke geeignet ansah³³⁹.

Seine besondere Liebe galt den Iranern, denen er sich zugehörig fühlte. Hier glitt er ins Irrationale ab; so stilisierte er – entgegen seinem sonstigen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit – die alten Perserreiche zu ausschließlich von weisen, gerechten Herrschern regierten Ländern, in denen die Menschen sicher, glücklich und frei in Wohlstand lebten; voller Pathos beschwor er alte Macht und Größe. Dennoch schloss er eine Rückkehr zum früheren Glauben wie zu den damaligen Gesetzen aus³⁴⁰. Die Zoroastrier, deren Verfolgung und Vertreibung er verurteilte, liebte er v.a. als Nachkommen dieser edlen, engelsgleichen Vorfahren; er schrieb ihnen dieselben Eigenschaften zu wie den Ahnen und stellte sie anderen als Vorbild hin³⁴¹. In ähnlicher Weise, aber ins Negative gekehrt, verfuhr er mit den Arabern als den Vermittlern der von ihm abgelehnten Religion, die dadurch diskreditiert werden sollte. Er bediente sich rassistischer Methoden und zitierte, um den Anschein der Objektivität zu wahren, den persischen Dichter Ferdowsi³⁴² sowie den arabischen Historiker Ibn Ḥaldūn³⁴³; „die Araber“ versah er mit den üblichen abwertenden Attributen, er negierte ihre kulturellen Leistungen und wies ihnen die Schuld an allem Elend zu³⁴⁴, wodurch er in Widerspruch zu seinem Selbstbild, Kosmopolit und Freund der Menschheit zu sein, geriet³⁴⁵. Allerdings führte er Verhalten prinzipiell nicht auf biologische Ursachen zurück, sondern sah es in Umständen, wie gesetzlichen Regelungen oder Ideologie, begründet und daher veränderbar³⁴⁶.

Achundov unterschied klar zwischen den aufgeklärten Ländern **Europas** und jenen, in denen Religion und Aberglaube vorherrschten³⁴⁷; wenn er von „Europa“ sprach, meinte er Erstere, welche ihm als Modell einer Gesellschaftsordnung dienten, die auf

³³⁸ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../3. a, b; 2.1.3 Wissenschaft .../3. d; 2.2.5 Religion/4. b. Sowie 3.4 Engagement für Schriftreform, -wechsel.

³³⁹ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../4. a, b; s. auch Axundov (1987) II, S. 178f.

³⁴⁰ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../5. a-e.

³⁴¹ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../6. a-e.

³⁴² Geb. ca. 329-30/940-1; gest. 411/1020; EI², II, s.v. Firdawsī, 918-921.

³⁴³ Geb. I. Ramaḍān 732/27. Mai 1332; gest. 26. Ramaḍān 808/16. März 1406; EI², III, s.v. Ibn Ḥaldūn, S. 825-831.

³⁴⁴ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../7. a-e.

³⁴⁵ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../8. ; 2.1.3 Wissenschaft .../4.

³⁴⁶ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../9. a-d; 2.2.4 Ethik/1. a-d.

³⁴⁷ S. Belege: 2.2.5 Religion /2c.

Vernunft und Wissenschaft beruht; ferner verband er damit Freiheit, Humanismus und demokratische Strukturen³⁴⁸; auch diese Länder hätten unter Inquisition und Kirche gelitten, sich jedoch durch die Abkehr vom Glauben, die erst den Fortschritt ermöglicht habe, davon befreit³⁴⁹. Er stellte ihre Errungenschaften negativen Erscheinungen in Iran gegenüber, um zu zeigen, dass sich mithilfe der Wissenschaft für alle gesellschaftlichen Belange optimale Lösungen finden ließen³⁵⁰; in propagandistischer Weise sprach er in dem Zusammenhang von Zivilisation und Barbarei³⁵¹. Eigene Ansichten bekräftigte er, in Anlehnung an eine Praxis des religiösen Diskurses, häufig durch Berufung auf die Autorität „europäischer Philosophen“, worunter er liberale Denker verstand; deren Thesen akzeptierte er nicht widerspruchslös³⁵².

Prinzipiell befürwortete er die Übernahme von Elementen anderer Kulturen, setzte jedoch voraus, dass es in der Bevölkerung dafür Verständnis gebe, was im Fall europäischer Erfindungen hieß, deren Übernahme sei ohne umfassende Bildung nicht zielführend³⁵³. Allerdings könne die Anwesenheit europäischer Spezialisten, Kaufleute und Gewerbetreibender im Land von Vorteil sein, da diese neue Ideen vermittelten und somit einen Lernprozess in Gang setzten³⁵⁴.

Vorgeworfen wird Achundov teilweise, den Weg zur Modernisierung mit völliger Europäisierung gleichzusetzen. Kia beispielsweise spricht von „total and complete Europeanization“. Achundovs Konzept zufolge hätten Muslime nichts weiter zu tun, als den Europäern nachzueifern; die Aufgabe der Intellektuellen bestehe nur darin, Herkömmliches zu kritisieren und europäische Werte zu vermitteln, sie seien nicht gefordert, eigenständige Ideen zu entwickeln³⁵⁵. Es ist richtig, dass er in der eigenen Gesellschaft radikale Änderungen anstrebte und das aufgeklärte Europa ihm dabei als Modell diene, was jedoch nicht zwangsläufig völlige Europäisierung bedeuten muss; z.B. lassen seine Vorstellungen von Protestantismus³⁵⁶ vermuten, er habe eine vernünftige Auswahl von Elementen der eigenen und der fremden Kultur

³⁴⁸ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../1b, 1f, 4, 7a, 11a; 2.1.3 Wissenschaft .../1, 2b, 7a; 2.3 Literatur .../4a, 5b, 9, 14a.

³⁴⁹ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../13.

³⁵⁰ S. Belege: 2.4 Nationalismus .../10a-g, 11a-c.

³⁵¹ S. Belege: 2.1.1 Herrscher .../7b.

³⁵² S. Belege: 2.4 Nationalismus 12a-b; 2.1.4 Rolle der Intellektuellen /2a-b; 2.2.3 Übernatürliches .../7b.

³⁵³ Axundov (1987), III, S. 198f., 203f. sowie Weltbild: Belege: 2.4 Nationalismus /12b.

³⁵⁴ Axundov (1987), III, S. 177 sowie Weltbild: Belege: 2.4 Nationalismus /8d.

³⁵⁵ Kia: Modernization, S. 443f.

³⁵⁶ S.o. Weltbild/ Religion, S. 39f.

befürwortet. Er übernahm v.a. Ideale, wie beispielsweise Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit (im modernen europäischen Sinn), sowie einige Prinzipien; so steht im Zentrum seines Weltbildes die Forderung, Vernunft und Wissenschaft sollten anstelle der Religion das Leben der Menschen dominieren, da er in der Abkehr vom Glauben die Ursache für die Überlegenheit der aufgeklärten Länder Europas sah; daraus ergab sich die Forderung nach allgemeiner moderner Bildung sowie Schriftreform; ferner übernahm er die Idee, die Macht Regierender durch Parlament und Konstitution zu begrenzen, nicht jedoch die einzelnen Gesetze; diese sollten vom „Volk“, mit Unterstützung der Philosophen, erarbeitet und gegebenenfalls veränderten Bedingungen angepasst werden³⁵⁷. Achundovs Kritik, die auch Argumente und Themen europäischer Denker berücksichtigte, war konkret und sehr detailliert; seine Visionen hingegen blieben vergleichsweise allgemein; er legte keinen ausgefeilten Gesellschaftsentwurf vor, sondern skizzierte die Rahmenbedingungen, während er die Ausgestaltung künftigen Generationen überließ, die, von der Vernunft geleitet, schon den richtigen Weg finden würden³⁵⁸.

³⁵⁷ S.o. Weltbild/ Herrscher, S. 30.

³⁵⁸ Z.B. Axundov (1987), II, S. 137f.

3. WERK

3.1 LYRIK

Lyrik nimmt in Achundovs Gesamtwerk wenig Raum ein; die Gedichte sind vielfach undatiert und wurden häufig auf Bucheinbänden und Seitenrändern notiert³⁵⁹; mitunter entstanden sie in Auseinandersetzung mit Werken anderer Autoren³⁶⁰; sie wurden teils in persischer, teils in aserbaidtschanischer Sprache verfasst, wobei Erstere den Regeln der klassischen Dichtung entsprechen, während sich bei Letzteren – analog einer im 17./18. Jh. beginnenden Tendenz der aserbaidtschanischen Literatur³⁶¹ - Formen der Volksdichtung neben Klassischem finden; die Einbindung mündlicher Traditionen hatte zur Entwicklung einer realistischen Strömung, als deren Begründer Molla Pənah Vaqif (1717-1797)³⁶² angesehen werden kann, beigetragen³⁶³. In Iran, wo man sich seit dem 18. Jh. wieder auf frühere Stile, durchwegs aus der Zeit vor der Mongoleninvasion, besann, blieben bis Ende des 19. Jh. klassische Formen und traditionelle Themen vorherrschend; Ausnahmen bildeten z.B. Yağmās³⁶⁴ gesellschaftskritische Satiren, die zu Beginn des 20. Jh. an Bedeutung gewinnen sollten, sowie Şaybānīs³⁶⁵ bittere, in einfacher Sprache verfasste, Klagen³⁶⁶.

Achundov, der noch in den 1850er Jahren eine *qaşīde*³⁶⁷ voll überdimensionaler Vergleiche geschrieben hatte³⁶⁸, vereinfachte im Lauf der Zeit seine Ausdrucksweise, er bediente sich teilweise der Satire und wählte verstärkt gesellschaftspolitische Themen. Die Gedichte, die er zum Teil unter dem Pseudonym Şabūhī³⁶⁹ verfasste, spiegeln seine Biographie und Entwicklung³⁷⁰. Wann er zu schreiben begann, ist

³⁵⁹ Džafarov: Achundov, S. 27; Axundov (1987), I, S. 318.

³⁶⁰ Axundov (1987), I, S. 304, 307, 317f.; Džafarov: Achundov, S. 27.

³⁶¹ Ədəb. tarixi, I, S. 446.

³⁶² S.o. Biographie/ Zakir, S. 19.

³⁶³ Ədəb. tarixi, I, 446-448.

³⁶⁴ Yağmā: Mīrzā Abu'l-Ḥasan (1196/1782-1276/1859); Rypka: Iran. Lit., S. 333f.; Brown: Literary History, IV, S. 337-344.

³⁶⁵ Abu-Naṣr Faṭḥu'llāh Ḥān Şaybānī (1246/1830-1308/1891); Rypka: Iran. Lit., S. 346.

³⁶⁶ Ibid., S. 323-334, 344-348; Brown: Literary History, IV, S. 298-344.

³⁶⁷ Zu den verschiedenen Gedichtformen s. Rypka: Literaturgeschichte, S. 95-99; Kabaklı: Türk Edebiyatı, I, S. 603-628.

³⁶⁸ Es handelt sich um eine als *Mədhīyyə* „Lobgedicht“ betitelte *qaşīde* für einen russischen Kommandanten [Axundov (1987), I, S. 241-243], die vermutlich in aserbaidtschanischer Sprache verfasst wurde; es dürfte sich dabei um ein Auftragswerk gehandelt haben; Erstpublikation: Axundov (1958), I, S. 347f.

³⁶⁹ Şabūhī: Morgengetränk, um die Folgen eines Rausches zu vertreiben; Junker/Alavi, s.v. *şabūhī*.

³⁷⁰ Manche der Gedichte wurden zu einem bestimmten Zweck geschaffen und vorgetragen, manche an Freunde und Bekannte gesandt; publiziert wurden sie zum größten Teil erst im 20. Jh., in der „Sowjet-Zeit“, im Rahmen von Werkausgaben; Gegenteiliges wird bei den jeweiligen Werken vermerkt.

nicht geklärt³⁷¹. Als sein erstes erhaltenes lyrisches Werk gilt *Šekāyat az zamāne* „Klage über die Epoche“³⁷², eine in persischer Sprache verfasste *qašīde*³⁷³, in welcher er sich von seinem früheren Umfeld abgrenzt, indem er es in den finstersten Farben schildert; Tiflis hingegen, wo ein unübertrefflicher Gelehrter³⁷⁴ lebt, erscheint als das Rettende. Diese *qašīde* ist nicht datiert; in der aserbajdschanischen Literaturwissenschaft wird angenommen, sie sei 1832/33, vor Achundovs Übersiedlung nach Tiflis, entstanden³⁷⁵; für eine spätere Datierung (z.B. Ende 1834/Anfang 1835) spricht m.E. der Eindruck, er blicke aus größerer Distanz auf einen bereits vergangenen Abschnitt seines Lebens³⁷⁶. Bemerkenswert ist die bipolare Weltsicht, die sich auch in den *Philosophischen Schriften*³⁷⁷ zeigt.

1837, anlässlich des Todes Puškins³⁷⁸, der vielfach mit Sehnsucht nach Freiheit assoziiert wird, entstand eins der schönsten Gedichte Achundovs, nämlich *Po'emā-ye šarqī dar vafāt-e A. S. Pūškīn* „Orientalisches Gedicht zum Tod Puškins“, eine *qašīde* in persischer Sprache, die klassische „islamische Poesie“ mit russischer Geistesgeschichte verbindet; in einem Dialog mit seinem Herzen kontrastiert der Autor Tod und Trauer mit Bildern des Frühlings in seiner bunten Vielfalt; er flicht Reflexionen über die Vergänglichkeit des Lebens ein und lässt selbst den „weißhaarigen Kaukasus“ um den Dichter, der bedeutende Vorgänger in den Schatten stellte³⁷⁹, trauern. Achundovs Übersetzung in russische Prosa erschien im März 1837 in *Moskovskij nabljudatel'* (Nr. 11); im September 1874 wurde eine von

³⁷¹ Džafarov: Achundov, S. 22; Ədəb. tarixi, II, S. 194.

³⁷² Axundov (1958), S. 364-367; Axundov (1987), I, S. 237f. Erstpublikation: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının məruzələri, Bakı, 1954, cild X; zit. nach Axundov (1987), I, S. 300.

³⁷³ In der aserbajdschanischen Literaturwissenschaft wird dieses Gedicht als *məsnəvi* (*masnəvi*) bezeichnet; Axundov (1987), I, S. 12; Džafarov: Achundov, S. 23; Ədəb. tarixi, II, S. 194; es weist allerdings das Reimschema „aa ba ca etc.“ auf.

³⁷⁴ In der aserbajdschanischen Literaturwissenschaft geht man davon aus, dass Abbasqulu Bakıxanov gemeint ist; Axundov (1987), I, S. 301. S.o. Biographie/ Bakıxanov, S. 16.

³⁷⁵ Ibid., S. 300; Džafarov: Achundov, S. 23.

³⁷⁶ Möglicherweise wurde diese *qašīde* zum Lob Bakıxanovs geschrieben, nachdem dieser ihn geprüft und für geeignet befunden hatte. Zur Prüfung: Kia: Modernization, S. 424.

³⁷⁷ S.u. 3.5.

³⁷⁸ Aleksandr Puškin (1799-1837), ein herausragender Dichter der Romantik, welcher „in grausamer Zeit die Freiheit besungen hatte“ (Lauer, S. 205), starb im Jänner 1837 an den Folgen eines Duells. Er war den Dekabristen nahe gestanden und wiederholt aus der Hauptstadt verbannt worden. Lauer: Russ. Literatur, S. 180-205; Puškin: Arzum, S. 7-12.

³⁷⁹ Genannt werden: Michail Lomonosov (1715-1765), Dichter und universal gebildeter Wissenschaftler, der Wesentliches für die Entwicklung der russischen Literatursprache leistete. Lauer: Russ. Literatur, S. 58-64, 67-69; Axundov (1987), I, S. 302; Gavril Deržavin (1734-1816), ein Dichter, dessen Oden den „Höhepunkt der russischen Lyrik des 18. Jh.“ bildeten. Lauer: Russ. Literatur, S. 75-79; Axundov (1987), I, S. 302 und Nikolaj Karamzin (1766-1826), ebenfalls ein bedeutender Dichter, Verfasser empfindsamer Erzählungen und Lyrik sowie der „Briefe eines russischen Reisenden“, in denen er von einer Bildungsreise durch Europa berichtet. Lauer: Russ. Literatur, S. 119-129; Axundov (1987), I, S. 303.

Bestužev-Marlinskij³⁸⁰ bearbeitete russische Version mit einem Vorwort A. Beržes³⁸¹ in *Russkaja starina* (Nr. 9) publiziert.

Darüber hinaus verfasste er noch mehrere *qašīden*; davon eine in Gestalt eines unbedingten Bekenntnisses zu Russland für den Thronfolger Aleksandr II (reg. 1855-1881), als dieser Anfang der 1850er Jahre Kaukasien bereiste³⁸²; eine andere trug er 1863, als er sich wegen seiner Schriftreformpläne³⁸³ in Istanbul aufhielt, dem *ṣadr-a'ẓam* Fu'ād Paša vor³⁸⁴; in relativer Schlichtheit konzentrierte er darin seine Lobpreisungen auf geistige Fähigkeiten wie Reformmaßnahmen des *ṣadr-a'ẓam*, um schließlich um Unterstützung für sein Projekt zu bitten³⁸⁵. 1876 schuf er zu Ehren eines polnischen Mädchens, der Pianistin Wanda³⁸⁶, eine weitere *qašīde*³⁸⁷, die als Spiel mit alten Formen und neuen Inhalten erscheint; herkömmliche Elemente, wie die Gleichsetzung mit der Sonne, werden ironisch gebrochen, wenn der Autor, ein Verfechter des Rationalen, von Wundern spricht; er rühmt ferner nicht nur Wandas Schönheit, sondern v.a. den Zauber ihrer Musik, ihre Sprachkenntnisse und Belesenheit.

Erwähnt sei auch die Übersetzung eines russischen Gedichts zum Lob Nāṣer od-Dīn Šāhs, das Achundovs Freund Verderevski³⁸⁸ als Begleitschreiben zu einem Geschenk, bestehend aus einer Sammlung von Zeitungsausschnitten über Iran, 1854 verfasst hatte. Achundov übertrug die Verse als *magnavī* ins Persische³⁸⁹.

An Werken, die formal der Volksdichtung entsprechen, finden sich zwei *tācnis*, „Spiel mit Homonymen“ sowie mehrere Briefe in gebundener Rede. Die *tācnis*,

³⁸⁰ S.o. Biographie, S. 14f.

³⁸¹ S.o. Biographie, 15f.

³⁸² Es handelt sich um eine *qašīde* in persischer Sprache; Axundov (1958), I, S. 385-388; Axundov (1987), I, S. 243f., 304.

³⁸³ S.u. 3.4 Engagement für Schriftreform, -wechsel.

³⁸⁴ Axundov (1987), I, S. 252f., 309; Axundov (1958), I, S. 349. Zu Fu'ād Paša: Keçecizade Mehmed Fuad Paša; Algar: Malkum, 72f.; EI², II, s.v. Fu'ād Paša Kečedji-zāde, S. 934-936.

³⁸⁵ Zur Sprache: in beiden Werkausgaben (1958, 1987) liegt dieses Gedicht nur auf Aserbaidshanisch vor; es gibt keinen Hinweis auf die Originalsprache, die in dem Fall Persisch oder Arabisch sein müsste.

³⁸⁶ Von ihr ist nur bekannt, dass sie 1876 (vermutlich um Konzerte zu geben) nach Tiflis kam; ferner wird im Gedicht erwähnt, sie sei 16 Jahre alt; Achundov merkte an, er habe diese *qašīde* auf Wunsch seines Freundes Berže (s.o. Biographie) zum Lob der Schönheit und Kunstfertigkeit eines polnischen Mädchens namens Wanda (*dohtar-e lahestānī*), die 1876 aus Warschau nach Tiflis gekommen war, geschaffen. Axundov (1958), S. 389; Axundov (1987), I, S. 317.

³⁸⁷ Die *qašīde* wurde in persischer Sprache verfasst. Axundov (1958), I, S. 389-392; Axundov (1987), I, S. 259f., 317.

³⁸⁸ Russischer Dichter, der als Sekretär bei der Zeitung *Kavkaz* in Tiflis arbeitete. Axundov (1987), I, S. 306.

³⁸⁹ Axundov (1958), I, S. 380-384; Axundov (1987), I, S. 247f., 306f.; Achundov versah die Übersetzung mit folgender Anmerkung: *Lobgedicht, das M. F. Āhündzāde im Jahr 1854 im Namen seines Freundes, des russischen Poeten Verderevski, verfasste*. Axundov (1958), S. 380.

beides *qoşma*³⁹⁰ in aserbaidshanischer Sprache, entstanden 1841³⁹¹; sie wirken leicht und verspielt, obgleich sie in traditionellen Bildern unerwiderte Liebe, Sehnsucht und Trennung besingen. Die Briefe, ebenfalls *qoşma* in aserbaidshanischer Sprache, galten Qasimbəy Zakir³⁹² sowie Cəfərqulu Xan, dem Neffen des *xans* von Qarabağ³⁹³. In einem Schreiben an Zakir, 1854, spricht Axundov beeindruckend von Kränkung und Verzeihen³⁹⁴; ein andermal, 1853/54, zu Beginn des Krimkriegs (1853-1856), fordert er dazu auf, für Russland zu kämpfen; er gibt sich patriotisch und beschwört in einpeitschenden Versen Heldenmut und Kriegerehre³⁹⁵. Offenbar bemüht, seine Loyalität zu beweisen, publizierte er diesen Text, zusammen mit einer russischen Übersetzung, 1854 in der Zeitung *Kavkaz* (Nr. 29)³⁹⁶. Darüber hinaus veröffentlichte er ebendort eine historische Abhandlung über eine erfolglose Schlacht der Osmanen im 17. Jh.³⁹⁷. An Cəfərqulu Xan sandte er 1859 eine zornige Klage über die Mollas in Şuşa, die sich seinen Schriftreformplänen widersetzen; ein Schreiben von 1860, in welchem Axundov in satirischer Art erzählt, wie sehr bisherige Gegner ihn, Cəfərqulu Xan, nun, da er eine Beförderung (oder Auszeichnung)³⁹⁸ erhalten, lobten, wurde 1868 von Bərzə³⁹⁹ im Rahmen einer Gedichtsammlung aserbaidshanischer Autoren publiziert⁴⁰⁰; schließlich findet sich noch ein ansprechender Versuch, unterbrochene Kontakte neu zu knüpfen⁴⁰¹.

Den klassischen Formen zugehörig, doch literarische Spielerei wie die *təcnis* und gleich diesen in aserbaidshanischer Sprache verfasst, ist ein *müxəmməs/ moħəmmas* von 1857, das als *naẓīre* „Parallele“ zu einem Gedicht Ağa Məsih Şirvanis⁴⁰² (18.

³⁹⁰ S. Lügət, I, s.v. *qoşma*³; Kabaklı: Türk Edebiyatı, I, S. 629-631.

³⁹¹ Axundov (1987), I, S. 240f., 303; Axundov (1958), I, S. 340f.

³⁹² S.o. Biographie, S. 19.

³⁹³ Er war General der russischen Armee; als Dichter benutzte er die Pseudonyme Nəva und Arif; Köçərli, Ədəbiyyat, I, S. 350-358; Axundov (1987), I, S. 307.

³⁹⁴ S. dazu: Köçərli: Ədəbiyyat, I, 448-450.

³⁹⁵ Die beiden Briefe finden sich: Axundov (1987), I, S. 244-247 (Erklärungen: ibid., S. 304-306); Axundov (1958), I, S. 360-363.

³⁹⁶ Axundov (1987), I, S. 305.

³⁹⁷ Es geht darin um die Belagerung Bagdads 1618; Axundov (1987), II, S. 240-250; der Artikel wurde am 25. und 29. Juli 1853 in *Kavkaz*, Nr. 54 und 55, publiziert. Ibid., S. 348.

³⁹⁸ Er spricht von *poçotniklik işi* seitens der russischen Verwaltung; *poçet* (russ.): Ehre, Würde; Russ.-Deutsches Wörterbuch, s.v. *počet*.

³⁹⁹ S.o. Biographie, S. 15f.

⁴⁰⁰ Es erschien in Leipzig; Axundov (1987), I, S. 308.

⁴⁰¹ Undatiert; vermutlich Ende 1850er/ Anfang 1860er Jahre; Axundov (1987), I, S. 308. Die Briefe finden sich: Axundov (1987), I, S. 249-252; Axundov (1958), I, S. 354-359.

⁴⁰² Köçərli: Ədəbiyyat, I, S. 228-233.

Jh.) geschrieben wurde. Darin rät er einer christlichen Schönen, sich nicht zu schmücken und zu schminken⁴⁰³.

Unglück und Ärger angesichts der Vergeblichkeit seiner Bemühungen um Schriftreform⁴⁰⁴ brachte Achundov im *Gedicht über das neue Alphabet* (*manzūme-ye dar hoşūš-e alef-bā-ye tāze*), einem *maṣnavī* in persischer Sprache, das eigenen Angaben zufolge 1867 verfasst wurde⁴⁰⁵, zum Ausdruck. Von dem Werk existieren mindestens zwei Versionen; eine kürzere findet sich in einem Brief an Ġalāl od-Dīn Mīrzā⁴⁰⁶ vom 15. Juni 1870⁴⁰⁷; sie dürfte aus Verbitterung über Ḥoseyn Ḥāns vermeintliche Intrigen⁴⁰⁸ entstanden sein, da im Zentrum der Klage das „gelbgesichtige Männlein“ steht, welches den greifbar nahen Sieg in eine Niederlage verwandelte. Am Ende heißt es resignierend, die Realisierung des Projekts bleibe künftigen Generationen überlassen. Die längere Fassung, die sich in den diversen Publikationen findet und üblicherweise auf 1867 datiert wird⁴⁰⁹, kann erst 1871 entstanden sein, da der Autor hier Ḥoseyn Ḥāns Aufstieg in mächtige Positionen, der ihn offenbar beunruhigte⁴¹⁰, thematisierte, wobei er dessen Ansehen mit allen Mitteln zu untergraben suchte; darüber hinaus fügte er Satiren ignoranter Minister ein; ein weiterer Teil ist als Rede an den *šāh* gestaltet, den er auffordert, sich ein Beispiel an herausragenden Staatsmännern zu nehmen und seine unfähigen Minister zu entlassen; zuletzt kombiniert er Schriftreform und Prosperität in einer Weise, die den Eindruck erweckt, es bestehe ein ursächlicher Zusammenhang; das resignative Ende wurde in ein paar Worte an Malkum Ḥān⁴¹¹ verwandelt, die späteren Datums (1872/73) sein dürften, da es u.a. heißt: „Dich werde ich nicht mehr sehen“. Während in der kurzen Version die Traurigkeit überwiegt, wirkt die längere aggressiv und

⁴⁰³ Axundov (1987), I, S. 248f., 307; Axundov (1958), I, S. 344.

⁴⁰⁴ S.u. 3.4 Engagement für Schriftreform, -wechsel.

⁴⁰⁵ Axundov (1987), I, S. 309.

⁴⁰⁶ S.o. Biographie, S. 24f.

⁴⁰⁷ Axundov (1987), III, S. 141f. (in aserbaidshanischer Übersetzung).

⁴⁰⁸ S.o. Biographie, S. 22f.

⁴⁰⁹ Axundov (1987), I, S. 253-256, 309 (Datierung); Axundov (1958), I, S. 393-401 (keine Datierung); Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 430-433 (Datierung S. 430); Köçərli, der Achundov große Kunstfertigkeit bescheinigte, wies darauf hin, dass er hier dasselbe Versmaß verwendet habe wie Ferdousī im *Šāhnāme*, nämlich *bahr-e moteqāreb*; eine weitere Parallele zwischen den beiden Werken sah er in der Art der Auseinandersetzung mit Gegnern; *ibid.* S. 430-434; 579, Anm. 621. Eigenen Angaben zufolge fügte Achundov in die längere Version zwei *beyts* „Verse“ aus Ferdousīs *Šāhnāme* ein; *ibid.*, S. 431. zu Ferdousī s. EI², II, s.v. Firdawsī, S. 918-921.

⁴¹⁰ Axundov (1987), III, S. 153.

⁴¹¹ S.o. Biographie, S. 20-22.

propagandistisch; der Text scheint bei Hoseyn Hāns Gegnern Anklang gefunden zu haben⁴¹².

Auch die Spottverse *Hağv-e ‘Abd or-Rasūl Hān* „Satire über ‘Abd or-Rasūl Hān“⁴¹³ stehen in Zusammenhang mit den Schriftreform-Plänen; sie wurden 1869⁴¹⁴ in persischer Sprache verfasst, nachdem besagter *hān*, ein höherer iranischer Beamter, Alkohol und Prostituierte einem Vortrag Achundovs über sein Reformprojekt vorgezogen hatte; in knappen Formulierungen geben sie nach einleitenden Beleidigungen peinliche Situationen wieder; durch Bezugnahme auf einen zeitgenössischen iranischen Satiriker hoffte der Autor ferner, die Chancen auf rasche Verbreitung der Verse zu erhöhen⁴¹⁵.

Als Achundov sich im Zuge seiner Istanbul-Reise 1863 kurz in Batumi aufhielt, verfasste er zwei *qet‘es*⁴¹⁶, die vermutlich als Gastgeschenk dienten; dabei handelte es sich um ein Chronogramm mit dem Titel *Çesmə kitabəsi*, welches Lazistans Gouverneur ‘Osmān Ševkī Efendi⁴¹⁷ gewidmet war, und um Ratschläge zu Fragen der Bildung wie des literarischen Ausdrucks für dessen Sohn⁴¹⁸.

In weiteren kurzen Texten äußerte Achundov sich zu verschiedenen Aspekten seiner Religionskritik; diese, in persischer Sprache, wahrscheinlich in den 1860er Jahren, verfassten Werke⁴¹⁹ bringen seinen Bruch mit der Religion deutlich zum Ausdruck. Er verfluchte in einem *mašnavī taqlīd* und *iğtihād*⁴²⁰, da er sie als Ursache von

⁴¹² Axundov (1987), III, S. 181f. Dieses Gedicht zirkulierte in iranischen Intellektuellenkreisen; publiziert wurde es (in der längeren Fassung) erstmals von Köçərli 1811, im Rahmen einer Abhandlung über Achundovs Leben und Werk. Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 430-433.

⁴¹³ Axundov (1958), I, S. 372-374; Axundov (1987), I, S. 256f. Formal handelt es sich um ein *qet‘e*.

⁴¹⁴ Dazu gibt es verschiedene Angaben: in den Gesammelten Werken (1987): 1868; Axundov (1987), I, S. 315; im dritten Band wird ein Brief, der dieses Gedicht enthält, auf 1865 datiert; Axundov (1987), III, S. 98f., 352; in einem Schreiben an Yūsuf Hān von August 1869 erzählt Achundov von dem Ereignis, das im Gedicht thematisiert wird, und merkt an, es sei 2-3 Monate her; Axundov (1987), III, S. 129f. (in den Gesammelten Werken (1958) wird dieser Brief – undatiert – ‘Alī Hān als Adressaten zugeordnet; Axundov (1958), I, S. 428).

⁴¹⁵ Axundov (1987), III, S. 130.

⁴¹⁶ Sie dürften in aserbajdschanischer Sprache verfasst worden sein; in beiden Werkausgaben (1958, 1987) finden sich nur aserbajdschanische Versionen, die in ihrer sprachlichen Struktur durchaus Achundovs Schreibweise entsprechen; es gibt keinen Hinweis auf eine etwaige andere Originalsprache. Axundov (1958), I, S. 345f.; Axundov (1987), I, S. 252.

⁴¹⁷ Achundov vermerkte, er habe am 8. Juli 1863 in Batumi dem Gouverneur (qaimmaqam) des *sancaqs* Lazistan, Osman Ševkī Əfəndi, je ein Exemplar seiner *Təmsilat* (s.u. Theater) sowie seines Schriftreformprojekts geschenkt; Axundov (1987), III, S. 91; dazu ferner: Axundov (1987), I, S. 308; Axundov (1958), I, S. 424.

⁴¹⁸ Der Sohn hieß Müti; Achundov änderte den Titel später in *Səidə xitab* „Rede an Səid“; Axundov (1987), I, S. 309; Axundov (1958), I, S. 424.

⁴¹⁹ Axundov (1987), I, S. 316f.

⁴²⁰ *Taqlīd* „Nachahmung“ bedeutet, dass die Masse der Gläubigen sich einer höheren Autorität beugen und sich von ihr leiten lassen muss. Halm: Schiiten, S. 82-86. *Iğtihād*: *ibid.*, S. 67-71 sowie Weltbild/Belege: Religion 4.

Unwissenheit, Angst und Sektenbildung ansah⁴²¹. In einem *nazm*⁴²² wiederum, in dem er gegen die ‘*Āšūrā*’-Riten⁴²³ aufbegehrte, wurde die Gier der Mollas als Grund des Elends benannt⁴²⁴. Schließlich stellte er in einem *maṣnavī* die Wissenschaft als Sphäre des Geistes religiösen Paradiesversprechen und Träumen von *ḥūrīs* als das Überlegene gegenüber⁴²⁵.

In völlig anderer Art befasste er sich in einem undatierten *ğazal* in aserbajdschanischer Sprache, das von Seyid Əzim Şirvani (1835-1888) inspiriert sein dürfte⁴²⁶, mit dieser Thematik. Hier entwarf er in einer Rede an den *zāhid* „Asketen“ (auch „Frömmel“) das Bild einer in eine Weinschenke verwandelten *masğid*, wobei er an Stelle der Gottesverehrung Musik und Tanz als Zeichen der Lebensfreude setzte.

Seine Abneigung gegen die ‘*ulamā*’ zeigt sich in der Satire *Molla Əli*⁴²⁷, in der eine zwielichtige Gestalt die Gläubigen mit absurden Behauptungen an sich bindet und im Namen jenseitiger Versprechen deren Existenz in dieser Welt untergräbt; der Vorwurf, Molla Əli habe den Satz „am Ende werdet ihr zu ihm zurückkehren“⁴²⁸ vergessen, könnte ein Hinweis auf Kritik aus pantheistischer Sicht sein. Formal handelt es sich bei dem Gedicht um ein *maṣnavī* in aserbajdschanischer Sprache⁴²⁹.

Als Zeitvertreib im Urlaub bezeichnete Axundov die Beschäftigung mit Ġalāl od-Dīn Rūmīs *Maṣnavi*⁴³⁰, in deren Folge u.a. *Hekayəti-Seyyid Ələm Səlyani* „Die Geschichte des *sayyids* Ələm Səlyani“, ein *maṣnavī* in aserbajdschanischer Sprache, entstand⁴³¹; darin mündet eine längere Satire über einen betrügerischen *sayyid*⁴³²

⁴²¹ Axundov (1958), I, S. 378f.; Axundov (1987), I, S. 258.

⁴²² *Nazm* werden häufig als *qet’e* bezeichnet, weisen jedoch das Reimschema „aa xa xa xa etc.“ auf; Seminarunterlagen Dr. E. Ambros, Universität Wien.

⁴²³ Halm: Schiiten, S. 39-55 sowie Weltbild/ Religion: Protestantismus, S. 40.

⁴²⁴ Axundov (1958), I, S. 368f.; Axundov (1987), I, S. 258.

⁴²⁵ Axundov (1958), I, S. 370f.; Axundov (1987), I, S. 258.

⁴²⁶ Axundov (1987), I, S. 318; im Archiv soll sich noch ein zweites *ğazal* in aserbajdschanischer Sprache befinden; beide *ğazale* wurden 1938 in *Revoljusiya və Kultura*, Nr. 6-7, S. 150 publiziert; ibid. Zu S. Ə. Şirvani s. *Ədəb. tarixi*, II, S. 291-318.

⁴²⁷ Axundov (1958), I, S. 342f.; Axundov (1987), I, S. 257.

⁴²⁸ Koran, Sure 2, Vers 156: *innā li-llāhi wa-innā ilaihi rağī‘ūna* „Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir (dereinst) zurück.“ Übersetzung von Rudi Paret: Paret: Der Koran, S. 26.

⁴²⁹ Das Gedicht ist nicht datiert; in den Gesammelten Werken (1987) wird angenommen, es sei in den 1860er Jahren entstanden. Axundov (1987), I, S. 316.

⁴³⁰ Axundov (1987), II, S. 186. Zu Ġalāl od-Dīn Rūmī (604/1207-672/1273) s. El², II, s.v. *Ḍjalāl al-Dīn Rūmī*, S. 393-397.

⁴³¹ Das Gedicht entstand 1876. Axundov (1959), I, S. 350-353; Axundov (1987), I, S. 260-263. Neben einer Kritik an Ġalāl od-Dīn Rūmīs *Maṣnavī* [Axundov (1987), II, S. 182-186] verfasste Axundov folgende Gedichte; nur das Letztgenannte wurde in den Gesammelten Werken publiziert; 1) *Hekayəti-Pota Kərim və Səfər Dəllak* 2) *Bədiḥəxani-Ərdəbili və Məşədi Büttan Səljani* 3) *Hekayəti-Seyyid Ələm Səlyani*; zu Letzterem gibt es eine zweite Variante sowie im Titel „Şirvani“ anstelle von „Səlyani“. Axundov (1958), I, S. 425.

⁴³² *Sayyid* „Nachkomme des Propheten“.

überraschenderweise in *beyts* „Versen“ pantheistischen Inhalts; ob der Autor tatsächlich nur, wie behauptet, Mollā-ye Rūmī's Taktik, die Essenz seiner Gedanken hinter weitschweifigen Erzählungen zu verbergen, sowie dessen Ansichten darlegen wollte⁴³³, oder ob er versuchte, auf diesem Weg eigene Gedanken mitzuteilen, bleibt offen; in den *Philosophischen Schriften*⁴³⁴ stellte er pantheistische Modelle als mögliche Welterklärung vor, leugnete jedoch stets sufische Neigungen, eher bekannte er sich zu Areligiosität; allerdings existiert ein Brief – auch von 1876 – an einen offenbar sehr jungen Mirzə Mustafa in Tabriz, in welchem er eindeutig sufische Ideen vertritt⁴³⁵.

Eine weitere Urlaubsbeschäftigung war offenbar das Schachspiel, dem er ein *nəzm* in persischer Sprache widmete⁴³⁶, worin er sich im Wesentlichen darauf beschränkte, die einzelnen Figuren zu benennen und deren Bewegungsmöglichkeiten aufzuzeigen; dabei lenkte er den Blick auf die Schwäche des Königs sowie die Starre des Systems⁴³⁷.

3.2 THEATER

3.2.1. Zur Entwicklung des modernen aserbajdschanischen Theaters

Traditionelle Theaterformen erhielten und entwickelten sich trotz des islamischen Verbots der Menschendarstellung⁴³⁸; vielfach standen sie in Zusammenhang mit alten Riten und Bräuchen, wie beispielsweise *kos-kosa*, zu *Nourūz*, das sich auf den Frühlingsbeginn bezog; gab es hier ein festgelegtes Sujet, bestimmte Kleidung und Masken, so handelte es sich bei den sog. *məzhəkə (fars)* um kurze Schwänke; *qaravəlli* boten Lyrisches wie Satire, begleitet von Musik und Tanz; Puppenspiele, u.a. *kilim arası*, *Keçəl pəhlivan*, *Qaragöz* oder *Şah Səlim*, ein Marionettentheater, bedienten sich ähnlicher Mittel. Abgesehen vom Marionettentheater fanden die

⁴³³ Achundov erklärte, er habe diese Gedichte verfasst, um seinen Freund, den *şaiḥ ul-islām* (s.o. Biographie, S. 19f.), mit Ğalāl od-Dīn Rūmī bekannt zu machen; leider verstehe er es nicht so gut wie Ğalāl od-Dīn Rūmī, der darin Meister sei, die wesentlichen Aussagen (*məğzi-mətləbi* „Kern/ Wesen des Themas/ Gegenstands“) zu verbergen. Axundov (1987), II, S. 186.

⁴³⁴ S.u. 3.5 *Philosophische Schriften*.

⁴³⁵ Axundov (1987), III, S. 252.

⁴³⁶ Eigenen Angaben zufolge entstand das Gedicht 1864. Axundov (1958), I, S. 375-377; Axundov (1987), I, S. 259; es soll zwei Varianten geben; Axundov (1958), I, S. 428f.

⁴³⁷ Cəfərov sah darin ein Gleichnis zu Iran; er nahm an, das Gedicht sei als Reaktion auf dortige Machtverschiebungen entstanden; ferner sei es ein Beispiel für Achundovs Technik, politisch brisante Aussagen zu verschleiern. Džafarov: Achundov, S. 29.

⁴³⁸ E.-M. Auch betont, dass aufgrund des o.e. Verbots Gesang und Volksmusik größere Bedeutung hatten. Auch: Muslim, S. 359, 362.

Vorstellungen auf öffentlichen Plätzen, meist im Rahmen größerer Veranstaltungen, statt. Besonderen Stellenwert erlangten die *ta'ziyeh*, Passionsspiele zum Gedenken an den Märtyrertod des Imams al-Ḥusain ibn 'Alī⁴³⁹; selbst sie wurden, obwohl sie religiöse Gefühle verstärkten, von Teilen der '*ulamā*' abgelehnt⁴⁴⁰.

Modernes Theater entwickelte sich später als bei Armeniern und Georgiern, welche dieses Medium bereits seit dem 18., bzw. Anfang des 19. Jh. nutzten⁴⁴¹; die Grundlage schuf Achundov mit seinen Komödien⁴⁴², die 1850-1855 entstanden und erst auf Russisch, später auf Aserbaidtschanisch erschienen⁴⁴³. 1870 wurde zum ersten Mal eines seiner Stücke in aserbaidtschanischer Sprache gezeigt⁴⁴⁴; größere Bedeutung erlangten die Vorstellungen an der Bakuer Realschule 1873⁴⁴⁵, eine Gemeinschaftsproduktion von Lehrern und Schülern im Rahmen einer Wohltätigkeitsveranstaltung zur Finanzierung der Ausbildung muslimischer Schüler⁴⁴⁶, welche allgemein als Beginn des nationalen Schauspieltheaters gelten⁴⁴⁷. Eva-Maria Auch⁴⁴⁸ stellt dieses Ereignis in einen größeren Kontext und führt an, es habe bereits in den 1840er und 1850er Jahren⁴⁴⁹ Aufführungen einzelner Enthusiasten gegeben; welche Stücke in welcher Sprache dargeboten wurden, sei nicht genau festzustellen, jedoch könne man davon ausgehen, dass die Initiatoren Angehörige der weltlichen muslimischen Oberschicht waren, die mit ihren

⁴³⁹ Es handelt sich um den zweiten Sohn Faṭīmas und 'Alī ibn Abī Ṭālib, den Enkel des Propheten Muḥammad; s. Halm: Schia, S. 17-20.

⁴⁴⁰ Cəfərov: Dram teatrı, S. 3-8; Allahverdiyev: Xalq teatrı; Allahverdiyev: Qaravəlli; Auch: Muslim, S. 358-360; Rypka: Iran. Lit., S. 682-691; Cillière: u. a. besonders ausführlich zu *ta'ziyeh*; Cillière: Deux comédies, S. III-XXXV; zu *ta'ziyeh*: Halm: Schiiten, S. 47-51 sowie Browne: Literary History, IV, S. 172-194; der Schauspieler Hüseyinqulu Sarabski (1879-1945) erzählt in seinen Erinnerungen u.a. von *kos-kosa*-Aufführungen (bei ihm: *kosa-kosa*); Sarabski: Köhnə Bakı, S. 128-131; wiederholt wird auf Berichte Chardins verwiesen, der im 17. Jh. Iran bereiste; *Voyages du chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, nouvelle édition publiée par Langlès. Paris 1811; zit. nach Cillière: Deux comédies, S. XXXI.

⁴⁴¹ Seit den 1760er Jahren gab es in Tiflis georgisches geistliches Schülertheater, ab 1791 klassisches, gegründet von Georgij Arališli; Auch: Muslim, S. 358. Das 1824 in Tiflis gegründete armenische Theater entwickelte sich zu einem kulturellen Zentrum der Stadt; es wurde von dem Lehrer Arutjun Alamdarjan geleitet und war in einem Privathaus (der Familie Šermazarjan) untergebracht. Ibid. E.-M. Auch sieht die Ursachen für die spätere Entwicklung des modernen aserbaidtschanischen Theaters in religiösen Restriktionen. Ibid.

⁴⁴² Auch: Muslim, S. 363.

⁴⁴³ Zu „Aserbaidtschanisch“ s. Technische Hinweise/Bezeichnung der Sprache; zu Übersetzung/Publikation s.u. 3.2.2 Überblick, S. 57f.

⁴⁴⁴ *Hacı Qara* in Šuša; s.u. *Hacı Qara*/Aufführungen.

⁴⁴⁵ *Sergüzaştı-vəzir-i-xani-Lənkəran*, 10. (22.) März 1873 sowie *Hacı Qara*, April 1873, s.u. Aufführungen der entsprechenden Theaterstücke.

⁴⁴⁶ Auch: Muslim, S. 365.

⁴⁴⁷ Ibid., S. 363; Cəfərov: Dram teatr, S. 35; Axundov (1987), I, S. 293.

⁴⁴⁸ E.-M. Auch akzeptiert obige Einschätzung nur insofern, als einige der mitwirkenden Schüler sich später stark fürs Theater engagierten und Baku, der Ort des Geschehens, damals als Gouvernamentzentrum, heute als Republikhauptstadt von Bedeutung ist. Auch: Muslim, S. 363f.

⁴⁴⁹ In den 1840er Jahren: in Šuša, in den 1850er Jahren: in den Städten Šuša und Şamaxı; ibid. S. 364.

Aktivitäten wesentliche Schritte gesetzt hätten, eine muslimische Öffentlichkeit für dieses Medium zu sensibilisieren⁴⁵⁰. Ferner seien Achundovs Komödien in St. Petersburg⁴⁵¹ und Tiflis⁴⁵² in russischer Sprache aufgeführt worden⁴⁵³, was eventuell die Illusion genährt habe, kulturelle Emanzipation sei möglich, und zugleich eine schmale Elite dem Theater näherbrachte. Die entscheidenden Kettenglieder für einen tatsächlichen Neuansatz seien: die Aufführung von Gegenwartsstücken durch Kaukasier für Kaukasier sowie das Zusammentreffen von Interesse, Anlass⁴⁵⁴ und dem Bedürfnis nach einem muttersprachlichen Theater mit erweiterten personellen Möglichkeiten⁴⁵⁵. Der eigentliche Durchbruch gelang in den 1880er Jahren, nachdem viel mehr Muslime russische Bildungseinrichtungen besucht hatten und v.a. Absolventen der Lehrerseminare sich in einer Aufklärungsbewegung, die Theater einen hohen Stellenwert beimaß, engagierten; sie wirkten in verschiedenen Städten wie Şuşa, Naxçıvan und Erevan, wo sie sich den Anfeindungen konservativer Kreise, die wiederholt Aufführungsverbote erwirkten, gegenüberstehen. Ab den 1890er Jahren entwickelte sich aus dem Laien- Berufstheater mit festen Ensembles⁴⁵⁶, angeregt durch Achundovs Komödien entstanden neue dramatische Werke; ferner wurden Stücke aus dem Russischen, Englischen, Französischen und Deutschen übersetzt; Dramatiker traten zugleich als Theaterkritiker hervor. Eine weitere Veränderung erfuhr die Theaterszene durch die Ereignisse um die Revolution von 1905, im Zuge derer breitere Schichten, wie z.B. die Arbeiterschaft in Baku und Elizavetpol', einbezogen wurden, und die zugleich eine stärkere Politisierung, in deren Folge eine Spaltung in radikale und konservative Lager, mit sich brachten⁴⁵⁷. Erst ab 1908 traten muslimische Frauen als Schauspielerinnen auf; zuvor wurden weibliche Rollen von Georgierinnen, Russinnen oder eben von Männern

⁴⁵⁰ Ibid.

⁴⁵¹ 1851, [...] *Monsieur Jordan* [...], s.u.

⁴⁵² 1852, *Hekayəti-xırsi-quldurbasan*, s.u.

⁴⁵³ E.-M. Auch meint, sie hätten dem „Interesse einer Öffentlichkeit, die [...] entweder von romantisch-orientalischen Stoffen angezogen wurde [...] und/oder aus liberalen Beweggründen heraus eine Emanzipation wohlmeinend betrachtete“ entsprochen. Auch: Muslim, S. 365.

⁴⁵⁴ Benefiz für hilfsbedürftige muslimische Schüler

⁴⁵⁵ Schüler- und Lehrerschaft; Auch: Muslim, S. 365.

⁴⁵⁶ Berufstheater: Auch: Kulturelle Selbstbehauptung, S. 238.

⁴⁵⁷ Auch: Muslim, S. 366-369 sowie Auch: Kulturelle Selbstbehauptung, S. 130-140; zu gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen, technischen Neuerungen, Identitätskrise und –suche in Zusammenhang mit der Kolonialpolitik Russlands s. Auch: Muslim; speziell zur Aufklärungsbewegung s. ibid., S. 314-331, 370-388, 397-419; zur Presse s. ibid., S. 340-358; zu Identitätssuche und Akkulturation mit Schwerpunkt Bildung s. Auch: Identitätssuche.

übernommen. E.-M. Auch vermutet, es habe hinter der „Fassade der geschlossenen Frauenbereiche“ bereits von Frauen für Frauen inszeniertes Theater gegeben⁴⁵⁸.

Waren in den 1840/50er Jahren Bemühungen um nationales Theater von russischer Seite in Hinblick auf dessen aufklärerische Wirkung unterstützt worden, so überwog gegen Ende des Jahrhunderts der Druck zur Unifizierung. „Theater als Bühne verschiedener Kulturen war zur Institution zur Vermittlung russischer Musik, Sprache und Kultur verengt worden“⁴⁵⁹.

3.2.2 Überblick

Überzeugt vom erzieherischen Effekt des Theaters⁴⁶⁰, kleidete Achundov seine Ideen in Geschichten, die Ausschnitte des traditionellen Lebens sowie Probleme jener Zeit reflektieren und schuf dabei Typen, die noch Jahrzehnte später Gültigkeit haben sollten; mit seiner Entscheidung, die Umgangssprache⁴⁶¹ zu verwenden, leistete er einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der aserbajdschanischen Literatursprache⁴⁶². E.-M. Auch bringt einen weiteren Aspekt ein: ihrer Meinung nach hätten diese Stücke als Katalysatoren der Fremd- und Selbstwahrnehmung gedient, da sie überzeichnete Charaktere quer durch alle Gesellschaftsschichten, Kaukasier wie russische Amtspersonen, vorführten und damit Lachen über sich und andere provozierten⁴⁶³.

⁴⁵⁸ E.-M. Auch nennt als erste Dramatikerin Sekina Achundzade (1865-1927), die u.a. 1904 *Vom Nutzen der Wissenschaften* geschrieben haben soll; die männliche Hauptrolle habe Fatma Gadžinskaja (geb. 1890) gespielt. Auch: Muslim, S. 363.

⁴⁵⁹ Ibid., S. 368.

⁴⁶⁰ S.o. Weltbild/Literatur, Theater.

⁴⁶¹ *Canlı xalq dili* „lebendige Volkssprache“; Axundov (1987), I, S. 24.

⁴⁶² **Kia:** Women, S. 5. **Baldauf:** Schriftreform, S. 341; **E.-M. Auch:** Zur Frage der Verschriftlichung des Turko-Tatarischen/Aserbajdschanischen sowie der Entwicklung einer eigenen Regional- (späteren National-)sprache s. Auch: Muslim, S. 156-165; **N. Məmmədov:** Axundov (1987), I, S. 24.

⁴⁶³ Außerdem spiegeln die Komödien für **E.-M. Auch** charakteristische Züge der veränderten Lebensbedingungen Südkasiens wider und zeigen Probleme der neuen Zeit; Verwendung der Volkssprache mit Analogien und Sprichwörtern sowie Überzeichnung der Charaktere verstärkten ihre Wirkung. Auch: Muslim, S. 166. **N. Məmmədov** weist im Vorwort der *Gesammelten Werke* (1987) darauf hin, dass Achundov die Sprache der einzelnen Personen deren sozialer Herkunft sowie den jeweiligen Situationen anpasse; ferner zeichne sich sein Werk durch realistische Darstellung aus, wobei er nichts verkläre, aber auch nicht photographisch genau abbilde, sondern wesentliche Seiten und typische Eigenschaften beschreibe. Axundov (1987), I, S. 16-25. **Cəfərov:** „[...] behandelt wichtige Themen seiner Zeit“; er betont die Aspekte „scharfe Kritik“ wie „Aufruf zu Aktivität und Kampf“. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 8. **Kia** sieht als Grundkonflikt den zwischen Vernunft und traditionellem Aberglauben sowie traditionellen Sitten und Gebräuchen; **Kia:** Women, S. 1; **Kia:** Modernization, S. 428; außerdem seien die Protagonisten machtlose Individuen, die gegen Korruption und traditionelle, archaische Werte und Sitten kämpfen; sie seien Opfer einer „rückständigen“ Gesellschaft. **Kia:** Modernization, S. 428.

Köçərli⁴⁶⁴ schreibt ca. 60 Jahre nach der Entstehung von Achundovs Komödien, er halte es für überflüssig, diese seiner Leserschaft vorzustellen, da sich wohl kaum ein Gebildeter finde, der sie nicht kenne, außerdem gebe es keine Stadt und kein Städtchen (*qəsəbə*) in Transkaukasien, wo nicht wenigstens eins oder zwei seiner Stücke gezeigt worden seien. Er vergleicht den Autor mit Gogol' und Molière und bescheinigt ihm Menschenkenntnis wie große Begabung, was sich darin äußere, dass seine Texte zutiefst berührten, lebhaft und mitreißend seien; Typen wie den hier dargestellten könne man nach wie vor begegnen; da sich an der Lebensweise wenig geändert habe, wirkten die Komödien immer noch wie erstaunliche Spiegel, welche das Äußere wie das Innere der Menschen gleichermaßen zeigten⁴⁶⁵. Ferner meint er, Frauengestalten auf die Bühne zu bringen, habe seinerzeit eine entscheidende Neuerung dargestellt und großen Mut erfordert; sicherlich sei der Autor von vielen Zeitgenossen dafür verflucht und beschimpft worden; er habe jedoch mit der Thematisierung der Rechtlosigkeit der Frauen eine wesentliche gesellschaftliche Frage aufgeworfen und dem gängigen abschätzigen Bild beeindruckende Gestalten entgegengesetzt, die sich durch Mut, Geschick und Klugheit auszeichneten und bei all dem durchwegs ehrenhaft⁴⁶⁶ seien⁴⁶⁷.

Publikation: Obwohl im Original aserbajdschanisch, wurden die Komödien zuerst auf Russisch publiziert; in den Jahren 1851-1856 druckte die Zeitung *Kavkaz*⁴⁶⁸ in Tiflis die einzelnen Werke; 1853 erschien in Tiflis ein Sammelband der bis dahin entstandenen Schauspiele unter dem Titel *Komedii Mirzy Fet'-Ali Achundova*⁴⁶⁹. Erst 1859, nach hartnäckigen Bemühungen des Autors, wurde die aserbajdschanische Ausgabe, welche im gleichen Jahr unter dem Titel *Təmsilatı-kapitan Mirzə Fətəli*

⁴⁶⁴ Firidun bəy Əhməd ağa oğlu Köçərli (geb. 1863, Şuşa/Şuşa, gest. 1920, Gəndə/Gəncə) (E.-M. Auch: Koçarli(nski) Firidun bəy Əhməd bəy oğlu) war ein in der Aufklärungsbewegung engagierter Pädagoge, Literaturkritiker und Publizist (1880-85: Lehrerseminar in Gori, danach Lehrer am Gymnasium in Erevan; ab 1902 Lehrer und Erzieher, 1918-19 Inspektor am Lehrerseminar in Gori; 1919 Direktor des Lehrerseminars in Kazach); er übersetzte aus dem Russischen sowie ins Russische (Achundovs *Aldanmış kəvəkib*) und verfasste u.a. eine aserbajdschanisch-türkische Literaturgeschichte (18./19. Jh., 128 Dichter; erschienen postum 1925/26: *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları*, 2 Bände). Auch: Muslim, S. 319f; ferner: *Ədəbiyyat tarixi*, II, S. 485-512; zur Arbeit an der Literaturgeschichte s. Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 8-29.

⁴⁶⁵ „[...] məişətimizin təəcüblü bir aynasıdır ki, zahirimizi də və batimizi də eynilə göstərir.“ „[...] ein erstaunlicher Spiegel unseres Lebens/unserer Art zu leben, der unser Äußeres und unser Inneres gleichermaßen zeigt“; Köçərli: *Ədəbiyyat*, I, S. 436.

⁴⁶⁶ Qeyrət, namus, ismət [...] sahibləri; ibid. S. 439.

⁴⁶⁷ Ibid., S. 435-442.

⁴⁶⁸ Axundov (1987), I, S. 264; KNLL, I, S. 71, 72, 74, 75. Zur Zeitung *Kavkaz* s.o.: Biographie, S. 13.

⁴⁶⁹ Axundov (1987), I, S. 264; *Ədəbi tarixi*, II, S. 202; Brands: *Volksleben*, S. 15; KNLL, I, S. 71, 72, 74, 75.

Axundzadə (Temsilāt-i qāpūdān Mīrzā Feth-‘Alī Āhūndzāde) ebenfalls in Tiflis erschien, genehmigt. Sie enthält alle sechs Theaterstücke sowie die Erzählung *Aldanmış kəvakib* „Die betrogenen Sterne“⁴⁷⁰.

Die **Übersetzung** der Stücke ins Russische fertigte der Autor selbst, die persische übernahm der Iran-Aserbaidshaner Mīrzā Ğa‘far Qarāğadāği⁴⁷¹, den v.a. deren mögliche pädagogische Wirkung begeisterte⁴⁷²; bereits 1872 erschienen in Teheran die ersten beiden Bände, nämlich die Übersetzungen von *Hekayəti-Molla İbrahimxəlil kimyagər* und *Hekayəti-Müsyö Jordan həkimi-nəbatat və dərviş Məstəli Şah caduküni-məşhur*; 1874 folgte, ebenfalls in Teheran, eine persische Gesamtausgabe, die neben den Schauspielen auch die Erzählung *Die betrogenen Sterne* enthielt⁴⁷³. M. F. Achundov hatte zuvor nur die persische Fassung von *Hekayəti-Molla İbrahimxəlil kimyagər* gelesen und diese für sehr gut befunden, den Rest wollte er nicht kontrollieren, da ihm an einer raschen Veröffentlichung gelegen war und dies zu viel Zeitversäumnis bedeutet hätte; in seinem Schreiben an Mīrzā Ğa‘far betont er, dass am Text keinerlei Änderungen vorgenommen werden dürften⁴⁷⁴ und regt Illustrationen an, um das Werk attraktiver zu machen⁴⁷⁵. Brands erwähnt ferner eine Übertragung ins Armenische durch Alexander Eritsiyan, 1874⁴⁷⁶.

⁴⁷⁰ Axundov (1987), I, S. 264; ausführlicher: Axundov (1958), I, S. 406; zu „Bemühungen“ s. auch Axundov (1987), III, S. 57-59; nur zur Publikation: Ədəbi tarixi, II, S. 202; Brands: Volksleben, S. 19; KNLL, I, S. 72-75.

⁴⁷¹ Barbier de Meynard erhielt, vermittelt durch den französischen Konsul in Tabriz, M. Bernay, die Information, Mīrzā Ğa‘far sei 1883 gestorben; weitere Angaben zur Person des Übersetzers waren mit Elementen aus Achundovs Leben, wie Wohnort und Staatsdienst in Tiflis, vermengt. Barbier de Meynard: *Trois Comédies*, S II-IV; Brands: gest. 1883; Brands: Volksleben, S. 14. Cillière widerspricht dem unter Berufung auf die Mitteilung eines Herrn Sidney Churchill an die „Société asiatique du Londres“: es hieße, Mīrzā Ğa‘far sei [1888] noch am Leben und gerade 54 Jahre alt; er lebe in Teheran und kümmere sich sehr um die Ausbildung seiner Tochter; leider verfüge er nicht über das ihm in o.e. Nachricht zugeschriebene Vermögen, sondern sei im Gegenteil wegen des geringen Interesses an seinen Übersetzungen sehr enttäuscht; ferner habe er als Sekretär für den Prinzen Ğalāl od-Dīn Mīrzā (s. Biographie), der ihm auch Achundovs Texte vermittelt habe, gearbeitet. Cillière: *Deux Comédies*, S. XXXIX-XLI. Məmmədzadə vermerkt zusätzlich zu o.e., Mīrzā Ğa‘far (bei ihm: Mīrzə Məhəmmədcəfər Qaracadaği) habe als Übersetzer den Beinamen *Münşiyi-təhqiq/monşi-ye təhqiq* („Sekretär der Untersuchung“) benutzt und für einige Zeit auch im Justizministerium, wo er wahrscheinlich Mīrzā Yūsuf Hān Mostaşār od-Doule (s. Biographie) kennen lernte, als Sekretär gearbeitet. Məmmədzadə: Şərq, S. 209f. Zu Mīrzā Ğa‘fars Beziehung zum Prinzen sowie zu Mīrzā Yūsuf Hān s. Achundovs Korrespondenz: Axundov (1987), II, S. 287, 294.

⁴⁷² Brands: Volksleben, S. 14; Məmmədzadə: Şərq, S. 209-212.

⁴⁷³ Məmmədzadə: Şərq, 213f.; Brands bezieht sich nur auf die Gesamtausgabe: Brands: Volksleben, S. 24.

⁴⁷⁴ Daran hat der Übersetzer sich nicht gehalten; zu Änderungen und Ergänzungen s. Məmmədzadə: Şərq, s. 214-217.

⁴⁷⁵ Schreiben an Mīrzā Ğa‘far Qarāğadāği vom 25.03.1871 A.D. (15. Muḥarram 1283 A.H.); Axundov (1987), II, S. 287, 294.

⁴⁷⁶ [...] *Monsieur Jordan* [...]; Brands, Volksleben, S. 24. Cəfərov erwähnt Übersetzungen ins Armenische und Georgische, ohne die betreffenden Titel anzuführen: „Axundov komediyaları erməni

Eine Übersetzung des Dichters Akakij Cereteli/Zereteli⁴⁷⁷ ins Georgische, die erste in jene Sprache, erschien 1898 in der Zeitschrift *Krebuli*, vermutlich in Tiflis⁴⁷⁸. Cereteli schätzte die Realitätsnähe sowie die klare Ausdrucksweise der Komödien⁴⁷⁹. Abgesehen von einer deutschen⁴⁸⁰, 1852, folgten Übertragungen in westeuropäische Sprachen, nämlich ins Englische, Französische und Deutsche, teilweise ausgehend von den persischen Versionen, ab den 1880er Jahren⁴⁸¹. Die **europäischen Gelehrten** beschäftigten sich mit diesen Texten v.a. aus philologischem, teilweise auch ethnographischem Interesse, wobei man in den persischen Versionen ein Mittel sah, auf amüsante Weise die Sprache zu lernen⁴⁸²; an den Komödien selbst war man weniger interessiert; man sprach von der Unerfahrenheit des Autors, stellte jedoch auch fest, er ahme nicht sklavisch europäische Inhalte nach, sondern setze sich mit seinem eigenen Umfeld auseinander; er verfüge über Scharfsinn, Beobachtungsgabe und bei aller Ungeschicklichkeit über einen sog. „Instinkt fürs Theater“⁴⁸³; man nahm an, die Stücke hätten „im Orient“ keine Resonanz gefunden und seien jahrzehntelang nicht aufgeführt worden, was Barbier de Meynard damit begründete, dass deren vereinfachte Sprache für die persische Literaturtradition ein Sakrileg dargestellt habe; Cilliére meinte, der Islam habe eine Barriere gegen vom Westen kommende Neuerungen gebildet⁴⁸⁴. Achundovs im Vorwort zu den *Təmsilat* [...]

və gürcü dillərinə də tərcümə edildi“ („Axundov-Komödien/die Axundov-Komödien wurden auch ins Armenische und Georgische übersetzt“). Cəfərov: Dram teatr, S. 34.

⁴⁷⁷ R. Neukomm: Akaki Zereteli/Akaki Cereteli (09.06.1840-26.01.1915); geb. in S'chwitori/Georgien; 1859 Studium in St. Petersburg, ab 1863 als freier Dichter in Georgien. KindlerNeu, XVII, S. 743f. O. Reisner: Ak'ak'i C'ereteli/Zereteli war ein bedeutender georgischer Dichter; er gehörte einer Gruppe reformorientierter Intellektueller an, den sog. *tergdaleulebi* („die aus dem Terek-Fluss getrunken haben“, da sie in St. Petersburg studiert, d.h., den Terek überquert hatten), die sich zu einer nationalen *intelligencija* formierten; in St. Petersburg studierte er „Orientalismen“. Reisner: Wanderer, S. 83f., 89f., 98; Suny: *tergdaleulni*; Suny: G. Nation, S. 125; Zereteli: Leben.

⁴⁷⁸ Es handelt sich um die Komödie [...] *vəzir-i-xan-ı-Lənkəran*; Hacıyev äußert sich nicht zum Erscheinungsort, beschäftigt sich in dem Werk aber mit der Intellektuellen-Szene in Tiflis; den Namen des Dichters schreibt er A. Sereteli, allerdings zitiert er ihn auch als: Akakij Cereteli. Hacıyev: Tiflis, S. 95. Neukomm zufolge gründete A. Cereteli 1897 eine Zeitschrift mit dem Titel *Krebuli*, in welcher er neben eigenen Beiträgen Volkspoesie publizierte; auch sie nennt keinen Erscheinungsort. Zereteli: Leben, S. 143. E.-M. Auch führt ein Presseorgan namens *Krebuli* (Sammlung) an: 1870-1873; Herausgeber: G. Cereteli. Auch: Muslim, S. 646.

⁴⁷⁹ Hacıyev: Tiflis, S. 95-97.

⁴⁸⁰ S.u. [...] *Monsieur Jordan* [...] Übersetzungen.

⁴⁸¹ S.u.: die einzelnen Theaterstücke/Übersetzungen.

⁴⁸² Barbier de Meynard/G.: *Trois Comédies*, S. I, VIII; Barbier de Meynard: *L'Ours et le voleur*, S. 105f.; Barbier de Meynard: *L'Alchimiste*, S. 7; Cilliére: *Deux Comédies*, S. XLVII; Bouvat: *L'Avare*, S. 259; Bouvat: M. Jourdan, S. 1, 3; Wahrmond: M. Jourdan, S. V f.

⁴⁸³ Cilliére: *Deux Comédies*, S. XXXVII f., XLI – XLIV; Barbier de Meynard/G.: *Trois Comédies*, V f.; Barbier de Meynard: *L'Alchimiste*, S. 6, 7.

⁴⁸⁴ Cilliére: *Deux Comédies*, S. XLV; Barbier de Meynard/G.: *Trois Comédies*, S. I f., VI; Bouvat gibt an, 1903 sei zum ersten Mal ein Stück Achundovs aufgeführt worden, nämlich: „Die Geschichte des *vəzirs* des *xans* von Lənkəran“ in Tiflis; Bouvat: *L'Avare*, S. 259.

geäußerte Überzeugung, Satire diene der Moral, wurde gegen Ende des 19. Jh. als naiv und nicht mehr zeitgemäß belächelt⁴⁸⁵.

Die ersten aserbajdschanischen und russischen **Aufführungen** wurden bereits in Zusammenhang mit der Entstehung des modernen aserbajdschanischen Theaters besprochen⁴⁸⁶; die erste georgische fand am 31. Januar 1898 in Tiflis statt⁴⁸⁷. Bis in die 1890er Jahre nahmen Achundovs Stücke auf aserbajdschanischen Bühnen breiten Raum ein; danach blieben sie, wenn auch weniger dominant, Bestandteil des Repertoires; in der Sowjetzeit entwickelten sie sich trotz wiederholter Änderung der Einschätzung des Autors zu Klassikern⁴⁸⁸.

In **Iran** wurden sie gelesen, Cəfərov zufolge auch aufgeführt⁴⁸⁹; Mīrzā Ğa‘fars Übersetzungen stehen am Beginn der Entwicklung eines Genres, das mit Modernisierung assoziiert wurde, jedoch keine Breitenwirkung entfaltete⁴⁹⁰. Bereits in den 1850er Jahren gab es in Teheran, an der *Dār ul-Funūn*, Theateraufführungen⁴⁹¹; mehrere Stücke Molières wurden übersetzt, ohne besonderen Anklang zu finden⁴⁹²; es entstanden wenige neue Werke, wobei es sich durchwegs um gesellschaftskritische Komödien handelte⁴⁹³. Erwähnenswert ist Mīrzā Āqā Tabrīzī, dessen schwache, die politische Elite attackierende Komödien als anonyme Manuskripte kursierten und offenbar doch so geschätzt wurden, dass sie Malkum Ḥān⁴⁹⁴, der als hervorragender politischer Autor galt, zugeschrieben und

⁴⁸⁵ Cillière: Deux Comédies: S. XLI f.; Barbier de Meynard/G.: Trois Comédies, IV f.

⁴⁸⁶ S.o. S. 54f.

⁴⁸⁷ Es wurde Ceretelis Übersetzung von [...] *vəziri-xanı-Lənkəran* aufgeführt. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 145; Hacıyev: Tiflis, S. 96.

⁴⁸⁸ Cəfərov: Dramaturgiya I, S. 129-145. Zu „Änderung der Einschätzung“: zu Beginn, in den 1920/30er Jahren wurde Achundov sehr geschätzt und war vielfach Gegenstand wissenschaftlicher Arbeiten, sein Werk wurde gesammelt und publiziert; dagegen galt er Ende 1930er sowie in den 1940er Jahren als „bourgeois Ideologe“ u.ä.; in den 1960er Jahren bemühte sich u.a. Cəfərov um Wiederherstellung seines Rufes. Ibid., S. 5-7, 21-25. Məmmədşadə beschäftigt sich unter dem Gesichtspunkt „Axundov və şərq“ sehr ausführlich mit Darstellungen und Analyse in der sowjetaserbajdschanischen Literaturkritik. Məmmədşadə: Şərq, S. 24-56; zur sowjetrussischen Literaturkritik: ibid., S. 56-60.

⁴⁸⁹ Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 145.

⁴⁹⁰ And: Türk Tiyatrosu, S. 72; Browne: Literary History, IV, S. 464; Məmmədşadə: Şərq, S. 201f.

⁴⁹¹ Algar: Malkum, S. 264; zu *Dār ul-Funūn* s.o. Biographie: Malkum Ḥān, 21.

⁴⁹² Browne: Literary History, IV, S. 459; Rypka: Iran. Lit., S. 342; Məmmədşadə: Şərq, S. 203; Alavi hingegen spricht von einigen „Schaustücken“, die bei den Gebildeten viel Anklang fanden sowie von der „Popularität der aus dem Französischen übersetzten Theaterstücke“; Alavi: Persische Literatur, S. 29.

⁴⁹³ Browne: „[...] are primarily political pamphlets rather than plays“; Browne: Literary History, IV, S. 463f.

⁴⁹⁴ S. Biographie, S. 20-22.

unter dessen Namen publiziert wurden⁴⁹⁵; erst 1956 wiesen A. E. İbrahimov und H. Məmmədzadə den Fehler nach⁴⁹⁶. Algar stellt fest, Tabrizi, der aus Begeisterung über Achundovs Stücke zu schreiben begonnen hatte, habe sich durch die Wahl der Anonymität um seinen rechtmäßigen Ruhm gebracht, einer der ersten persischen Dramatiker zu sein⁴⁹⁷. Anfang des 20. Jh. existierte kurzfristig eine zweiwöchentlich erscheinenden Zeitung namens *te'ātr*, in der Schauspiele veröffentlicht wurden⁴⁹⁸.

Größere Bedeutung erlangten Mīrzā Ğa'fars Übersetzungen als Teil jener Strömung, die im 19. Jh., ausgehend von Qā'em-Maqām⁴⁹⁹, eine Vereinfachung der Schriftsprache zum Ziel hatte und damit die Basis für die moderne persische Literatur schuf. Als wesentliche Faktoren in dem Prozess werden mit unterschiedlicher Gewichtung Übersetzungen europäischer Literatur und wissenschaftlicher Texte, die im 19. Jh. sehr beliebten Reiseberichte, besonders jene Nāṣer od-Dīn Šāhs (reg. 1848-1896), die Übertragung von 1001 Nacht aus dem Arabischen sowie Artikel in Zeitungen und Zeitschriften genannt⁵⁰⁰. Rypka sieht Achundovs Komödien in einer stilistischen Kategorie mit Nāṣer od-Dīn Šāhs Werken⁵⁰¹. Alavi, dem zufolge Mīrzā Ğa'fars Schreibweise heftige Diskussionen hervorrief, hält daran die Verwendung umgangssprachlicher Ausdrücke für besonders wichtig⁵⁰². Ferner ist er der Meinung, Achundov habe kritische Autoren in Iran beeinflusst⁵⁰³. Məmmədzadə hebt neben der vereinfachten Sprache den

⁴⁹⁵ 1908 erschien in der Zeitschrift *İttihād* eine Komödie (*Sargudhasht-i Ashraf Khān* [...]); in Buchform erschien 1921/22 in Berlin: *Majmū'a-yi Mushtamil bar Se Qiṭ'a Ti'ātr Mansūb ba Marḥūm Mīrzā Malkum Khān* (Sammlung, beinhaltend 3 Dramen, die dem verstorbenen Mīrzā Malkum Hān zugeschrieben werden). Algar: Malkum, S. 266f.

⁴⁹⁶ Ibid., S. 268-271; zur Zuschreibung der vier Komödien an Malkum Hān: ibid., S. 264-277; Məmmədzadə beschäftigt sich darüber hinaus ausführlich mit den Komödien; Məmmədzadə: Şərq, S. 173-195; zur Frage, ob Mīrzā Ğa'fār Tabrizi als erster Dramatiker Persiens gelten kann: ibid., S. 196-208.

⁴⁹⁷ Algar: Malkum, S. 277.

⁴⁹⁸ Browne: 1326/1908; Browne: *Literary History*, IV, S. 463; Alavi spricht von 11 Nummern, in denen eine gesellschaftskritische Komödie abgedruckt wurde. Alavi: *Persische Literatur*, S. 28.

⁴⁹⁹ Mīrzā Abolqāsem Qā'em-Maqām Farāhāni, geb. 1193/1799 (Rypka; Alavi: 1797), ermordet 1835 (Browne: 26. Juni) auf Befehl Moḥammad Šāhs (reg. 1834-1848), bekleidete hohe Positionen im Staatsdienst: als enger Mitarbeiter des Kronprinzen 'Abbās Mīrzā (1789-1833) sowie kurzfristig Moḥammad Šāhs; er schrieb auch Gedichte, wurde jedoch wegen seiner in vereinfachtem Stil, aber gehobener Sprache verfassten Prosa berühmt; seine Briefe, 1865/66 (Browne) in Teheran erschienen, galten als Modelle für guten Stil. Browne: *Literary History*, IV, S. 311-316; Rypka: *Iran. Lit.*, S. 335; Alavi: *Persische Literatur*, S. 18f.

⁵⁰⁰ Rypka: *Iran. Lit.*, S. 336, 341f.; Alavi: *Persische Literatur*, S. 19-21, 23-31; Browne: *Literary History*, IV, S. 458.

⁵⁰¹ Rypka: *Iran. Lit.*, S. 336.

⁵⁰² Alavi: *Persische Literatur*, S. 29f.; Məmmədzadə weist darauf hin, dass Achundov in einem Schreiben an Ğalāl od-Dīn Mīrzā, den er um Unterstützung bei der Suche nach einem Übersetzer ins Persische bat, verlangte, dieser solle sich einer unverschnörkelten Ausdrucksweise sowie der Umgangssprache bedienen. Axundov (1958), III, S. 219; zit. nach Məmmədzadə: Şərq, S. 171f.

⁵⁰³ Alavi: *Persische Literatur*.

„kritischen Realismus“ (təngidi realizm) hervor; er schätzt Achundovs Beitrag höher ein als den europäischer Werke, da seine Stücke den Iranern vertraute Verhältnisse spiegelten⁵⁰⁴.

1863, als Achundov wegen seines Schriftreform-Projekts nach **Istanbul** fuhr⁵⁰⁵, brachte er als Gastgeschenk einige Exemplare seiner *Təmsilat* [...] mit; diesen schreibt Məmmədzadə, der davon ausgeht, sie seien, obwohl sie dort nicht publiziert wurden, unter den Intellektuellen Istanbuls relativ weit verbreitet gewesen, große Bedeutung für die damalige osmanische Literatur⁵⁰⁶ zu; in seiner Argumentation blendet er das vielfältige Theaterleben im osmanischen Reich, da es nicht „türkisch“, sondern vorwiegend von Ausländern getragen gewesen sei, aus; den dort geschaffenen Werken spricht er jede literarische Qualität ab und so kommt er zu dem Schluss, bereits 10 Jahre vor Namık Kemals (1840-1888) *Vatan yahud Silistre*⁵⁰⁷ habe Achundov viel Besseres für die türkische Bühne vorgelegt⁵⁰⁸. Dagegen findet sich in Metin Ands reichhaltiger Untersuchung des türkischen Theaters in der Zeit von 1839-1908⁵⁰⁹ kein Hinweis auf einen Einfluss Achundovs, der obige Behauptung rechtfertigen würde. In Istanbul war man fasziniert von europäischem Theater, an dem man sich auch orientierte⁵¹⁰; besonders beliebt war die Romantik, kombiniert mit Melodramatik; Strömungen wie Realismus und Naturalismus hingegen wurden aus ästhetischen Gründen wie auch in Hinblick auf den Erziehungsauftrag des Theaters abgelehnt⁵¹¹. Komödien wurden trotz der vielen Molière-Übersetzungen wenige geschrieben; dabei handelte es sich vorwiegend um den französischen *lever de rideau* nachempfundene Einakter⁵¹².

Metin And spricht hinsichtlich der Verwestlichung von einer parallelen Entwicklung in Aserbaidshan, die allerdings getrennt von der osmanischen⁵¹³ verlaufen sei⁵¹⁴.

⁵⁰⁴ Məmmədzadə: Şərq, S. 172f.; ähnlich, in Bezug auf Molière: ibid., S. 203; zur Sprache Mīrzā Ğaʿfars: ibid., S. 210f.

⁵⁰⁵ S.u. 3.4 Engagement für Schriftreform, -wechsel.

⁵⁰⁶ „M. F. Axundovun komediyalarının o vaxtkı Türkiyə ədəbiyyatı üçün böyük əhəmiyyəti var idi.“ Məmmədzadə: Şərq, S. 143.

⁵⁰⁷ Namık Kemal war ein bedeutender osmanischer Autor der Tanzimat-Zeit; s. Kabaklı: Türk Edebiyatı, II, S. 569-603 sowie Mardin: Genesis, bes. S. 283-336; zu o.e. Theaterstück s. And: Türk Tiyatrosu, S. 367.

⁵⁰⁸ In seinen Ausführungen beschränkt Məmmədzadə sich aufs Theater; Məmmədzadə: Şərq, S. 143-146.

⁵⁰⁹ And: Türk tiyatrosu.

⁵¹⁰ Das Thema ist in M. Ands o.e. Arbeit durchwegs präsent; speziell: ibid., S. 286-299.

⁵¹¹ Ibid., S. 287f., 349.

⁵¹² Ibid., S. 321; zu Molière-Übersetzungen: S. 291f.

⁵¹³ And: „türkischen“, ibid. 71.

Gegen Məmmədzadəs These spricht, dass Achundovs Komödien in Istanbul zwar gelesen, aber nicht angenommen und nie aufgeführt wurden; es fand keine Auseinandersetzung statt; offenbar passten sie nicht ins geistige Klima jener Zeit⁵¹⁵.

3.2.3 Hekayəti-Molla İbrahimxəlil Kimyagər

„Die Geschichte *molla İbrahimxəlils*, des Alchimisten“ (*Hikāyet-i Mollā İbrāhīm Həlīl-i Kīmyāger* „Die Geschichte von Mollah Ibrahim, dem Alchimisten“⁵¹⁶; *Molla İbragim-Chalil, obladatel' filosofskogo kamnya* „Molla İbrāhīm Həlīl, der Besitzer des Steins der Weisen“⁵¹⁷)

Komödie in vier Akten; verfasst 1850⁵¹⁸; Zeit der Handlung: Mai 1832⁵¹⁹.

Schauplatz: Eine Stadt namens Nuxu⁵²⁰ (gemeint ist Nūhā/Nuxa, heute Şəki, der Geburtsort des Autors⁵²¹) sowie ein abgeschiedener Ort in den Bergen, im Gebiet von Xaçmaz⁵²².

Publikation: Auf Russisch erschien das Werk am 12. und 15. Juni 1851 in der Zeitung *Kavkaz* (Nr. 44, 45)⁵²³ sowie 1853 im Sammelband *Komedii Mirzy Fet'-Ali*

⁵¹⁴ Ibid., S. 71f.

⁵¹⁵ Erst im 20. Jh. begann man, sich von türkischer Seite mit Achundov zu beschäftigen; einen Überblick darüber gibt Məmmədzadə: Şərq, S. 146-167. Allerdings wurde bisher erst eine der Komödien publiziert; s.u. *Sərgüzəşti-vəzir-i-xani-Lənkəran*.

⁵¹⁶ Brands: Volksleben, S. 19.

⁵¹⁷ KNLL, I, S. 72.

⁵¹⁸ In den Handschriften und in der ersten aserbajdschanischen Ausgabe wird als Entstehungsdatum für dieses Stück wie auch für die 2. Komödie [...] *Monsieur Jordan* [...] das Jahr 1267 A.H. angegeben, was 1850/51 A.D. entspricht; dass [...] *Monsieur Jordan* [...] bereits Anfang 1851 (23., 27.02., 02.03.) auf Russisch in der Zeitung *Kavkaz* erschien, legt den Schluss nahe, es sei bereits 1850 im Original verfasst worden; es wird angenommen, [...] *İbrahimxəlil* [...] sei das erste Werk, da es der Autor in der Gesamtausgabe an die erste Stelle reiht. Axundov (1987), I, S. 265.

⁵¹⁹ Im Stück wird Frühling 1248 A.H. angegeben [s. Axundov (1987), I, S. 37], was 1832/33 A.D. entspricht; der Autor selbst gibt in der russischen Ausgabe von 1853 „Mai 1832“ an. Ibid., S. 268f.

⁵²⁰ Bei Brands statt Nuxu/Nūhū „Nahū“; Brands: Volksleben, S. 20.

⁵²¹ Ibid.; KNLL, I, S. 72. Zur Bezeichnung: Şeki/Şəki, Nuxa/Nuxa s.o: Biographie, S. 9.

⁵²² Lt. **Brands**, der sich auf Karten der *Bolşaja Sovetskaja Ėnciklopedija* (Neuausgabe, Bd. I, III; Moskau 1950ff, S. 434/I) stützt, liegt der Ort „[...] am Rande Dagestāns [...], etwa 55 km NÖ Nūhā und etwa 20 km NÖ Niğ.“ Brands: Volksleben, S. 55. In der **Gesamtausgabe (1987)** wird Xaçmaz als ein Dorf im *rayon* (= territoriale Verwaltungseinheit; Anm.) Vartaşen (östlich von Şəki; Anm.) bezeichnet. Axundov (1987), I, S. 269. E.-M. Auch erwähnt im Rahmen der administrativen Gliederung der Chanate (Südkaufasiens) am Vorabend der russischen Annexion einen Bezirk namens Chaçmas im Chanat Şeki. Auch: Muslim, S. 39.

⁵²³ Brands: Volksleben, S. 19; KNLL, I, S. 72; die Angabe „12. und 15. Juni“ findet sich nur in Axundov (1987), I, S. 266.

Achundova, auf Aserbaidtschanisch 1859 in *Təmsilatı-kapitan Mirzə Fətəli Axundzadə (Temsīlāt-i qāpūdān Mīrzā Feth-‘Alī Āhūndzāde)*⁵²⁴.

Übersetzungen/Publikation in Europa: Zu Übersetzungen ins Russische und Persische s.o. 3.2.2 Überblick, S. 58. Barbier de Meynard publizierte 1886 im JA den aserbaidtschanischen Text mit französischer Übersetzung⁵²⁵. In persischer Sprache erschien das Stück 1886 in *Trois Comédies Turques*, hrsg. von Barbier de Meynard und S. Guyard⁵²⁶. Guy le Strange übersetzte nach der persischen Ausgabe ins Englische: *The Alchemist. A Persian Play*, 1886⁵²⁷. Abermals ins Französische übertrug es L. Bazin: *Le Mollah Ibrahim Khélil, alchimiste*, 1967⁵²⁸. Ferner erwähnt Brands eine nicht mehr auffindbare deutsche Ausgabe von Lesczynski: *Der Alchimist* von F. A. Derbendi (!), Berlin 1920⁵²⁹.

Aufführungen: Datum und Ort der russischen Uraufführung sind nicht bekannt, die aserbaidtschanische dürfte nicht vor 1886 stattgefunden haben; Brands vermutet als Aufführungsort Tiflis oder Baku⁵³⁰. Es werden Vorstellungen im *Dram teatrı* in Baku sowie in anderen aserbaidtschanischen Städten (Naxçıvan, Şuşa, Nuxa u.a.) erwähnt. Teilweise sollen dadurch Konflikte mit konservativen Kreisen ausgelöst worden sein⁵³¹; z.B. erzählt der Autor und Zeitungsherausgeber C. Məmmədquluzadə (1866-1932)⁵³² von einer Aufführung in Naxçıvan (1893/94), an der er als junger Lehrer beteiligt war; nach der Vorstellung seien die begeisterten Schüler durch die Gassen gelaufen und hätten einander Aussprüche aus dem Stück zugerufen; ihre wiederholte Anrede an einen *molla* habe den ganzen Bazar in helle Aufregung versetzt, was schließlich zu einer Beschwerde beim *naçalnik*⁵³³, dem

⁵²⁴ Beides s.o.: 3.2.2 Überblick, S. 57f.

⁵²⁵ Barbier de Meynard: *L'Alchimiste*; vgl. Brands: *Volksleben*, S. 19.

⁵²⁶ Barbier de Meynard/G.: *Trois Comédies: L'Alchimiste*, S. 141-169; vgl. Brands: *Volksleben*, S. 19.

⁵²⁷ Erschienen in JRAS, 18, 1886, S. 103-126; zit. nach KNLL, I, S. 72; Brands: *Volksleben*, S. 20.

⁵²⁸ Erschienen in M.F.-A. Akhundov, *Comédies*, Paris 1967, Coll. UNESCO d'œuvres représentatives; zit. nach KNLL, I, S. 72.

⁵²⁹ Brands: *Volksleben*, S. 20.

⁵³⁰ KNLL, I, S. 72.

⁵³¹ *Ədəb. tarixi*, II, S. 209f.

⁵³² E.-M. Auch: 09.02.1866-04.01.1932; E.-M. Auch gibt einen Überblick über Məmmədquluzadəs Leben und Werk; Auch: *Muslim*, S. 357; in einer Werkausgabe von 1958: 1869-1932 mit der Anmerkung, als Geburtsjahr käme auch 1866 in Frage; Məmmədquluzadə: *Əsərləri*, S. 3; die Herausgeber von Kəcərlis Werk: 1866-1936; Kəcərlı: *Ədəbiyyat*, S. 583, Anm. 632.

⁵³³ Russisch: *naçal'nik*: „Leiter, Vorgesetzter“; in vorsowjetischer Zeit: „Polizeichef“; Lügət, III, s.v. *naçalnik*.

„Polizeichef“, geführt habe; dieser habe die Theater-Amateure zu größerer Vorsicht ermahnt⁵³⁴.

Brands weist darauf hin, dass es wohl technisch schwierig sei, die Komödie zu inszenieren⁵³⁵.

Das Schauspiel soll sich auf eine **reale Begebenheit** beziehen; es wird überliefert, ein Betrüger namens İbrahimxəlil habe durch geschickte Täuschung der lokalen Behörden die Genehmigung zum Abbau von Silbervorkommen sowie staatliche Subventionen erhalten, sich in der Gegend von Nuxa/Şəki niedergelassen, die Mär verbreitet, er könne Kupfer in Silber verwandeln, damit viele Interessenten angelockt und eine Menge Geld verdient⁵³⁶. Der Schriftsteller Ə. Haqverdiev (1870-1933) behauptete, in Tiflis dessen Enkel kennen gelernt zu haben; er sei Laiendarsteller gewesen⁵³⁷. In offiziellen Dokumenten wird ein İbrahimxəlil in Zusammenhang mit Silberbergbau erwähnt, der allerdings weniger erfolgreich gewesen sein dürfte, als jener sagenhafte⁵³⁸. M. F. Achundov erzählt in einem Brief an den Übersetzer Mīrzā Ğa‘far, es hieße, vor 90 Jahren sei ein Weiser, der sich wie ein Derwisch benahm⁵³⁹, aus dem Iran nach Nuxa gekommen; er habe einige Zeit hier gelebt und sich durch besondere Kenntnisse der Medizin sowie einer Reihe merkwürdiger⁵⁴⁰ Wissenschaften einen hervorragenden Ruf erworben; dem Autor zufolge glaubten die Leute noch nach Jahrzehnten, er habe die Geheimnisse der Alchimie gekannt⁵⁴¹. Dieser Fremde findet sich in Gestalt des *çullu həkim*⁵⁴², einer Autorität, auf die sich der Gauner am Ende beruft, in dem Stück⁵⁴³.

⁵³⁴ C. Məmmədquluzadə: *Seçilmiş əsərləri*, I., Bakı 1951, S. 462f.; zit. nach Ədəb. tarixi, II, S. 209f.

⁵³⁵ Brands: *Volksleben*, S. 19.

⁵³⁶ Axundov (1987), I, S. 266f.; Ədəb. tarixi, II, S. 202f.; Cəfərov: *Dramaturgiya*, I, S. 9f.; Brands: *Volksleben*, S. 19.

⁵³⁷ Axundov (1987), I, S. 267.

⁵³⁸ Aus einem Dokument des georgischen Staatsarchivs (GIA Georgische SSR, fond 2, M.I., D. 2633, 1831-32) geht lediglich hervor, ein İbrahimxəlil aus der Gegend von Xaçmaz habe sich mit der Behauptung, Silbervorkommen entdeckt zu haben, an die Provinzverwaltung gewandt; die beigebrachten Bodenproben hätten aber zu wenig Silber enthalten. Ferner wird in einem Artikel in der Zeitung *Kavkaz* (1850, Nr. 39, 41, 42, 43), der sich mit der Entwicklung des Bergbaus in der Region befasst, u.a. ein İbrahimxəlil erwähnt, dessen Hinweisen auf Silbervorkommen aus dem Jahr 1831 man aber offenbar nicht nachgegangen war. Ibid., S. 267f.

⁵³⁹ *Dərviştəbiətli bir həkim* „ein Weiser mit dem Charakter/der Natur eines Derwisches“; Axundov (1987), II, S. 295.

⁵⁴⁰ *qəribə elmlər*; ibid.

⁵⁴¹ Ibid., S. 295f. Eine ähnliche Darstellung findet sich auch bei **Kia**. *Kia: Women*, S. 28.

⁵⁴² *Çul* „Pferdedecke“; *çullu həkim* „der Weise mit der Pferdedecke“; angeblich wurde der o.e. Weise unter diesem Namen bekannt, da er stets in eine Pferdedecke gehüllt war; Achundov erzählt in o.e. Brief diese Begebenheit, da Mīrzā Ğa‘far den Ausdruck *çullu həkim* offenbar falsch interpretiert hatte. Axundov (1987), II, S. 295f.; vgl. Axundov (1987), I, S. 269.

⁵⁴³ Axundov (1987), I, S. 49.

In der aserbajdschanischen Literaturwissenschaft werden **Parallelen zu Gogol's *Revisor*** konstatiert; diese seien nicht nur in einzelnen Konstruktionselementen zu finden, sondern v.a. im Interesse beider Autoren an den gesellschaftlichen Ursachen der betreffenden Gaunereien⁵⁴⁴.

Handlung: Der Alchimist *molla İbrahimxəlil*, ein Betrüger, der virtuos mit der Leichtgläubigkeit und Unwissenheit der Menschen spielt, hat sich in der Nähe von Nuxu niedergelassen; es heißt, er könne Kupfermünzen in reines Silber verwandeln. Einige Bewohner der Stadt, die Geld und Ruf verloren haben und gern jeden Unsinn glauben, sehen darin ihre Chance; sie sind bereit, Häuser und Geschäfte zu verpfänden und beschließen, ihn aufzusuchen; in ihrem Vorhaben werden sie von *şeyx*⁵⁴⁵ Salah, einem heimlichen Komplizen des Gauners, unterstützt. Den Gegenpol bildet der Dichter als Vertreter der Vernunft; auf ihn will niemand hören.

Die Nuxuer treffen İbrahimxəlil in einer abgeschiedenen Gegend in den Bergen, wo er in der Eile Schmelzöfen errichtet und ihnen vorspiegelt, sie seien in eine Welt geheimnisvoller Wissenschaften und Künste geraten; er präsentiert sich als selbstloser Gelehrter, mimt den Frommen, um ihnen schließlich unter Zuhilfenahme eines Tricks, der sie glauben lässt, sie seien die Schuldigen, das versprochene, bereits bezahlte Silber vorzuenthalten.

Themen: Die Geschichte vom Alchimisten und dessen Opfern steht exemplarisch für die Folgen eines geistigen Klimas, in dem Irrationales vorherrscht. Vernunft, Bildung und hohe Arbeitsmoral stellen die Alternative dar. Ferner werden Rolle und Verantwortung der Religion und religiöser Autoritäten sowie die Position liberaler Denker thematisiert⁵⁴⁶.

⁵⁴⁴ Džafarov: Achundov, S. 36.

⁵⁴⁵ Als Oberhaupt eines Derwischordens stellt er eine religiöse Autorität dar. **E.-M. Auch:** Scheich: „[...] Bezeichnung für „Meister“, den Führer einer mystischen Bruderschaft, aber auch umgangssprachlich für einen Gelehrten oder islamischen Würdenträger, der als geistiger Führer und/oder religiöser Ratgeber anerkannt wird.“ Ferner weist E.-M. Auch darauf hin, dass im „Volksislam“ im Gegensatz zur (zwölferschiitischen) Orthodoxie Sufitum und schamanische Formen in einer Weise vermengt wurden, die eine starke Verehrung geistlicher Autoritäten (Scheichs) förderte; deren Aufenthaltsorte und Gräber wurden zu Lehr- und Pilgerstätten, um die sich soziale Netzwerke, die wichtige kommunikative, integrative und karikative Funktionen erfüllten, bildeten; die Scheichs wurden zu wichtigen lokalen Autoritäten, welche u.a. die Gemeinde dem Herrscher gegenüber vertraten. Auch: Muslim, S. 29, 45.

⁵⁴⁶ Für **Cəfərov** stehen die Nuxuer im Vordergrund, da sie seiner Ansicht nach eine Gesellschaftsschicht repräsentieren, die durch Gier, Rücksichtslosigkeit und das Streben nach leichtem Gelderwerb Stagnation bewirkt; diese sei der Grund dafür, dass die Menschen abstumpfen und ermögliche somit Betrugereien wie jene İbrahimxəlils (S. 14). Ferner würden auch Religion und

Beschreibung, Charakterisierung, Interpretation: Zu Beginn versammeln sich einige Personen im Haus des Goldschmieds *hacı Kərim*, um Wichtiges zu bereden; es handelt sich dabei um die später betrogenen Nuxuer, die in schmucklosen Szenen, aufs Wesentliche reduzierten Dialogen und ziemlichem Tempo vorgestellt werden. Sie sind von sich überzeugt und einer Gedankenwelt verhaftet, in der die Existenz des sog. *iksirs*⁵⁴⁷, eines Mittels zur Verwandlung unedler Metalle in edle, außer Zweifel steht. Dem *şeyx* vertrauen sie blind, während sie den Dichter Nuru⁵⁴⁸ (nūr „Licht“) gering schätzen; seine Verse halten sie für nutzlose Spielerei, historische Ereignisse, die er darin anspricht, interessieren sie nicht⁵⁴⁹; drückt sich hier ihre Ignoranz aus, so signalisiert die Anwesenheit eines *hacıs* und eines *məşədıs*⁵⁵⁰ Nähe zur Religion, die aber offenbar keine höhere Moral bewirkt; sie alle verloren wegen skrupellosen Verhaltens⁵⁵¹ bereits Ansehen und Verdienstmöglichkeiten. Unter ihnen bleibt Nuru ein Fremder; in der Rolle des Intellektuellen, der sich für die Menschen verantwortlich fühlt, versucht er, anderen den Weg zu weisen, indem er Fehler

mittelalterliche Wissenschaften (sxolastik elm „scholastische Wissenschaft“) als wichtige Ursachen gesellschaftlicher Stagnation kritisiert (S. 18). Es gehe dem Autor in erster Linie nicht um Entlarvung des Alchimisten, sondern um die gesellschaftlichen Voraussetzungen (S. 10). Das Stück klinge wie eine bittere Klage über Stagnation, Einengung durch die alte Weltsicht, Knebelung des Denkens, Ablehnung seriöser Arbeit (S. 13). Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 9-19. **Brands** zufolge persifliert der Autor die Leichtgläubigkeit der geldgierigen Geschäftsleute von Naḥū/Nūḥā. Brands: Volksleben, S. 74. **Kia** hält den Konflikt zwischen Vernunft und traditionellen, abergläubischen Vorstellungen für das zentrale Thema des Stücks. Kia: Women, S. 30. **Sultanlı** sieht in der Komödie erste Keime des Kampfes Achundovs gegen die „Scholastik des Ostens“ (Şərq sxolastikası). Ədəb. tarixi, II, S. 205. ⁵⁴⁷ *İksir/iksir* (von arabisch al-iksīr, davon „Elixier“), Grundstoff der Alchimie; KNLL, Bd. 1, S. 72. ⁵⁴⁸ „Hacı Nuru“, Axundov (1987), I, S. 37. **Brands**: „Hağği Nür“; Brands: Volksleben, S. 20; KNLL, I, S. 72.

⁵⁴⁹ Zu „aus der Geschichte lernen“ s. Axundov (1987), II, S. 63. **Brands**: „[...] wird ein Beispiel zeitgenössischer Kunstdichtung vorgeführt, deren gleichgültige Aufnahme das kulturell niedrige Niveau aller Beteiligten außer dem verkannten Dichter Hağği Nür kennzeichnen soll.“ Brands, Volksleben, S. 58. „Es mag MFA (= Achundov; Anm.) bedrückt haben, dass die zeitgenössischen Poeten nicht mehr das frühere Maß an Ansehen und allgemeiner Resonanz genossen. Die Dichterszene in MIH ([...] *İbrahimxəlil* [...]; Anm.) ist eine ernste Mahnung, materielle Interessen nicht über ideelle Werte zu stellen.“ Ibid. S. 77. Für Cəfərov demonstriert diese Szene die antipatriotische Haltung der Nuxuer, da es sich um Verse zur Geschichte des eigenen Landes handelt. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 12.

⁵⁵⁰ Jemand, der das Grab des Imams Reza/‘Alī Rezā‘ (‘Alī ar-Riḏā‘; st. 818/203) in Mašhad besucht hat.

⁵⁵¹ Es handelt sich um einen Goldschmied (*hacı Kərim*), der seine Kunden betrog, einen Barbier (*ağa Zaman*), der sich ohne Kenntnis der Heilkunde als Arzt betätigte – was einen kleinen Seitenhieb auf traditionelle Heilmethoden erlaubt –, einen *molla* (*molla Salman*), der kaum lesen und schreiben kann und daher kein Ansehen genießt, einen Kaufmann (*məşədi Cabbar*), der sein gesamtes Vermögen zu Wucherzinsen verliehen hat, einen Gutsbesitzer (*Səfər bəy*), der sich nicht um sein Land kümmerte, sondern immer nur irgendwen denunzierte und Streitereien vom Zaun brach. Axundov (1987), I, S. 39f. Zu Medizin s. Axundov (1987), II, S. 79, Achundov: Izbrannye, S. 69f. **Brands** sieht in der Entgegnung des Barbiers, russische Ärzte würden gegen Fieber auch nur Brot und Salz geben, eine Ironisierung dubioser Heilmethoden russischer Ärzte im Kaukasus. Brands: Volksleben, S. 67.

benennt und Alternativen aufzeigt⁵⁵²; er stellt die Existenz des *iksirs* in Abrede und plädiert für seriöses Arbeiten, doch er findet kein Gehör; sie zürnen wegen seiner Kritik und weisen ihm die Tür⁵⁵³. Teilweise äußert sich in den Dialogen der Zorn des Autors auf seine bornierten Zeitgenossen.

Der *şeyx* tritt nur kurz auf; er bezeugt, dass jeder, der İbrahimxəlil Geld bringe, dafür reines Silber erhalte; diese Szene, zusammen mit einer späteren Bemerkung des Scharlatans, der *şeyx* habe die Interessenten brieflich angekündigt, genügt, seine Rolle in dem System zu definieren.

Nach dem ersten Akt wechselt der Schauplatz. In einer idyllischen Berglandschaft mit Blumen, Vögeln und Bach findet die Begegnung der Nuxuer mit dem Alchimisten statt. Diese Szenen sind wesentlich phantasievoller gestaltet; der Autor entwirft absurde Situationen, setzt viel Ironie ein, bedient sich eines leichten Tonfalls; die Handlung entwickelt sich zügig. Als neue Akteure treten *molla* İbrahimxəlil, dessen Schüler *molla* Həmid und ein *dərviş* auf. Der Schüler zeigt keine Konturen; er erfüllt Hilfsdienste für seinen Meister und spielt die ihm von diesem zugedachten Rollen recht gut; vor allen Dingen ist er Ansprechpartner, d.h., in den Dialogen der beiden wird klar, dass es sich um ein abgekartetes Spiel, an dem auch der *şeyx* beteiligt ist, handelt. Der *dərviş*, eine wilde Erscheinung mit langem Haar und dichtem Schnurrbart, vollführt bizarre Riten⁵⁵⁴, um den Gästen eine magische Welt vorzugaukeln. İbrahimxəlil ist klug, verfügt über Menschenkenntnis wie schauspielerisches Talent und ist aufgrund seines Wissens den anderen überlegen. Er nutzt die Verankerung der Religion in der Gesellschaft, den damit einhergehenden Glauben an Übernatürliches sowie die Tatsache, dass Fromme hohes

⁵⁵² **A.V. Yurtsever** definiert den Dichter Hağgī Nūrī als „eine positive Erscheinung mit Zukunftsglauben gegenüber den nur ihr Eigeninteresse kennenden Typen der alten Gesellschaft“. Zit. nach Brands: Volksleben, S. 78. **Sultanlı** sieht in Hacı Nuru einen typischen Vertreter fortschrittlich gesinnter, intellektueller Jugendlicher des 19. Jh., zugleich einen Hinweis auf tragische Schicksale bekannter Dichter. Ədəb. tarixi, II, S. 207.

⁵⁵³ Für **Brands** bedeutet das Scheitern Hağgī Nūrīs, eines der „Reform-Wortführer“ in Achundovs Werk, dass der Autor seine eigene Situation realistisch eingeschätzt habe. Im Schicksal Hağgī Nūrīs spiegle sich das eigene Unverstandensein. Brands: Volksleben, S. 77f.

⁵⁵⁴ Unter wilden „ya hu – ya həqq“-Rufen und Trompetenklängen bindet er einen Hahn an einer anscheinend extra ausgewählten Stelle der Bergwiese fest, rezitiert danach ein mystisches Gedicht und lässt sich auf einem Tigerfell nieder. Den verängstigten Gästen erklärt *molla* Həmid, ein wesentlicher Bestandteil des *iksirs*, nämlich ein bestimmtes Kraut, das niemand außer *molla* İbrahimxəlil erkennen könne, wachse nur bei Hahnenschrei, weshalb das Tier jeden Abend unter Einhaltung der vorgeschriebenen Rituale an einer anderen Stelle festgebunden und nachts selbstverständlich vor Schakalen und Füchsen geschützt werden müsse; diese Aufgabe dürfe nur von einem *dərviş* verrichtet werden. Axundov (1987), I, S. 43f.

Ansehen genießen⁵⁵⁵. Den Besuchern tritt er souverän entgegen; er behandelt sie mit der gebotenen Höflichkeit und zeigt sich an ihrem Geld nicht interessiert; nur ein Lächeln verrät seine Freude darüber, dass alles nach Plan verläuft. Die Nuxuer hingegen verhalten sich, in der Hoffnung auf Silber, ziemlich devot⁵⁵⁶; überzeugt von der Seriosität der Alchimie, stellen sie auch die absurdesten Aussagen nicht infrage, sodass İbrahimxəlil ihnen am Ende, als sie zurückkehren, das Silber abzuholen, weismachen kann, das *iksir*, an dem er nun einen Monat lang akribisch gearbeitet habe, verliere seine Wirkung, sollte sich, während es über dem Feuer kocht, ein Fremder nähern; das einzige Gegenmittel bestehe darin, sich nicht von der Stelle zu rühren und keinesfalls an Affen zu denken.

Realisierung, gemessen am Anspruch: Dem Autor gelang eine Komödie, die zu lesen oder zu sehen Vergnügen bereitet; Alchimie wird in anschaulichen Bildern als Schwindel bloßgestellt, jene, die an solches glauben, geraten in groteske Situationen und stehen zuletzt als lächerliche Figuren da; darüber hinaus repräsentieren die Nuxuer verschiedene Facetten schlechten Benehmens sowie den vom Autor wiederholt karikierten Typ des Bornierten, Selbstgefälligen; *hacı* und *məşədi* unter ihnen, der eine betrügerischer Goldschmied, der andere Wucherzinsen nehmender Kaufmann, illustrieren Achundovs These, die Angst vor der Hölle könne böse Taten nicht verhindern⁵⁵⁷.

Am Auftritt des *şeyxs* beeindruckt die Ungeheuerlichkeit, dass hier eine angesehene religiöse Autorität offensichtliche Lügen verbreitet; außerdem wird suggeriert, er und seinesgleichen seien mitschuldig an der Misere, da sie wider besseres Wissen den Glauben an Irrationales aufrecht erhielten; seine Zusammenarbeit mit den Gaunern bringt Religion und deren Vertreter in Misskredit. Ferner verweist seine Position im Kreis der Nuxuer auf den Einfluss religiöser Autoritäten, dessen Kehrseite, die Ablehnung liberaler Intellektueller, in der Behandlung Nurus zum Ausdruck kommt. Möglicherweise wählte Achundov für die Gestalt, in der sich Wesentliches seiner

⁵⁵⁵ **Cəfərov** vertritt die Ansicht, es stelle eine scharfe Kritik an der Religion dar, dass İbrahimxəlil in der Maske des Gottesfürchtigen sein Unwesen treibt. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 15, 18. M.E. illustrieren diese Szenen nur Macht und Ansehen der Religion, sagen aber weiter nichts über sie aus.

⁵⁵⁶ **Cəfərov** weist darauf hin, dass die Nuxuer in der Begegnung mit İbrahimxəlil meist im Chor sprechen; seiner Ansicht nach erscheinen sie in diesen Szenen wie eine einzige Person. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 14.

⁵⁵⁷ S. Weltbild: Belege: Ethik 1a, 2.

Religionskritik spiegelt, einen Vertreter der Mystik, um sich vor Anfeindungen zu schützen⁵⁵⁸.

Für das Gute gibt es keine phantasievollen Bilder. Der Dichter bleibt blass; nur durch die Anmerkung, er sage betrübt, es gebe kein *iksir*, entwickelt er ansatzweise Profil; hier wird der ums Wohl der Menschen besorgte Denker spürbar, während er ansonsten einfach die Ansichten des Autors referiert. Dagegen ist der raffinierte İbrahimxəlil die interessanteste Gestalt in dem Stück; er führt betrügerische Methoden exemplarisch vor und lenkt die Aufmerksamkeit auf negative Seiten seiner Opfer.

3.2.4 Hekayəti-Müsyö Jordan həkimi-nəbatat və dərviş Məstəli Şah caduküni-məşhur

„Die Geschichte des Botanikers Monsieur Jordan⁵⁵⁹ und des *dərvişes* Məstəli şah, des berühmten Zauberers“ (*Hikāyet-i-Monsieur Jordan həkīm-i-nebātāt ve Mosta‘lī šāh*⁵⁶⁰ *ğādūger-i-meşhūr* „Die Geschichte von Monsieur Jordan, dem Botaniker, und von Mosta‘lī šāh, dem berühmten Zauberer“⁵⁶¹; *Mus’je Žordan, botanik, i derviş Mastali-šach, znamenityj koldun* „Monsieur Jordan, der Botaniker und der Derwisch Mästä‘lī šāh, der berühmte Zauberer“⁵⁶².)

Komödie in 4 Akten; verfasst 1850⁵⁶³; Schauplatz: Qarabağ, das Winterlager eines Nomadenstammes namens *Təklə-Muğanlı*; Zeit der Handlung: Frühling 1848: ein Tag nach *Nourūz*, dem iranischen Neujahrsfest (21./22. März)⁵⁶⁴; die Pariser Februarrevolution jenes Jahres, die zu erwähnen im Russischen Reich nicht opportun

⁵⁵⁸ İbrahimxəlil und dessen Schüler sind zwar *mollas* und Gauner zugleich, doch bei ihnen steht die Scharlatanerie so sehr im Vordergrund, dass selbst die Bezeichnung *molla* reiner Schwindel sein könnte. Zum Verhältnis zwischen ‘*ulamā*’ und Sufis im 19. Jh. in Iran s. Halm: Schia, S. 139; Algar: Religion and State, S. 36-40, 63f., 101-121.

⁵⁵⁹ In den *Gesammelten Werken* (1987) wird angemerkt, der bekannte französische Botaniker Claude Thomas Alexis Jordan (1814-1897) habe Achundov als Vorbild für diese Theatergestalt gedient. Axundov (1987), I, S. 270f; hier allerdings: Alexis Jordan (1814-1879). Speziell mit deutschen Forschungsreisenden in Kaukasien beschäftigt sich E.-M. Auch in: Auch: Öl und Wein am Kaukasus; zur Geschichte der Bereisung Kaukasiens s. Polietkov, M. A.: *Evropejskie putešestvenniki XIII-XVIII vv. po Kavkazu*, Tiflis 1935; zit. nach Auch: Öl und Wein am Kaukasus, S. 61.

⁵⁶⁰ Brands geht davon aus, dass Achundov „Mosta‘lī“ gesprochen habe, da der mit ihm befreundet gewesene Berze (s. Biographie) den Namen so wiedergebe. Brands, Volksleben, S. 24.

⁵⁶¹ Ibid.

⁵⁶² KNLL, I, S. 73.

⁵⁶³ S. o.: [...] *İbrahimxəlil* [...]

⁵⁶⁴ 1263 A.H., was 1847/48 A.D. entspricht; in der russischen Ausgabe von 1853 nennt der Autor in dem Zusammenhang das Jahr 1848. Axundov (1987), I, S. 52 und S. 270. Brands: 1846/47; Brands: Volksleben, S. 24. (1263 A.H. = A.D.: 1847 +/- 1 Jahr)

war, bildet, kombiniert mit Zauberei und Aberglauben, ein wesentliches Element des Stücks⁵⁶⁵.

Publikation: Die Erstpublikation erfolgte in russischer Sprache in der Zeitung *Kavkaz*, 23. und 27. Februar, 2. März 1851⁵⁶⁶, Nr. 15-17⁵⁶⁷. Danach erschien das Werk auf Russisch 1853 in *Komedii Mirzy Fet'-Ali Achundova*, auf Aserbaidshanisch 1859 in *Təmsilatı-kapitan Mirzə Fətəli Axundzadə (Təmsīlāt-i qāpūdān Mīrzā Fəth- 'Alī Āḥūndzāde)*⁵⁶⁸.

Übersetzungen/Publikation in Europa: Zu Übersetzungen ins Russische, Persische und Armenische s.o.: 3.2.2 Überblick, S. 58. Ins Deutsche übertragen wurde das Stück 1852 durch W. Schott, der es unter dem Titel *Ein tatarisches Lustspiel* publizierte⁵⁶⁹, sowie 1889 durch A. Wahrmund, welcher den deutschen Text: *Monsieur Jourdan, der Pariser Botaniker, im Qarabâğ* zusammen mit der persischen Version und einem Glossar herausgab⁵⁷⁰. In London erschien 1890 eine englische Übersetzung von A. Rogers: *Monsieur Jourdan*⁵⁷¹, 1893 eine persische Ausgabe mit Glossar: *Botanical Professor and Magician, A Persian play with a vocabulary*⁵⁷². 1906 gab L. Bouvat den aserbaidshanischen Text mit französischer Übersetzung heraus⁵⁷³, 1967 erschien im Rahmen eines UNESCO-Projekts eine von L. Bazin ins Französische übertragene Fassung: *Histoire de Monsieur Jourdan, botaniste, et du derviche Mestèli chah, célèbre magicien*⁵⁷⁴.

Aufführungen: Vor dem aserbaidshanischen Original wurde die russische Übersetzung aufgeführt, und zwar in Petersburg 1851⁵⁷⁵, anderen Angaben zufolge

⁵⁶⁵ Hinweis darauf, dass die Pariser Revolution gemeint ist: Brands: Volksleben, S. 24; KNLL, I, S. 73; Axundov (1987), I, S. 270; Ədəb. tarixi, II, S. 216f.

⁵⁶⁶ Axundov (1987), I, S. 270.

⁵⁶⁷ Brands: Volksleben, S. 24; KNLL, I, S. 73.

⁵⁶⁸ S.o.: 3.2.2 Überblick, S. 57f.

⁵⁶⁹ In: Archiv für die wissenschaftliche Kunde von Russland, 11, 1852, S. 415-449; zit. nach KNLL, I, S. 74. Dieser Übersetzung liegt die russische Fassung zugrunde. Köcərli, Ədəbiyyat, S. 577, Anm. 604.

⁵⁷⁰ Wahrmund: M. Jourdan; vgl. KNLL, I, S. 74; Brands: Volksleben, S. 24;

⁵⁷¹ In: *Three Persian Plays*, London 1890; zit. nach KNLL, I, S. 74; Brands: Volksleben, S. 24.

⁵⁷² Ohne Nennung der Herausgeber: Brands: Volksleben, S. 24.

⁵⁷³ Paris; Bouvat: M. Jourdan; vgl. Brands: Volksleben, S. 24; KNLL, I, S. 74.

⁵⁷⁴ In: M.F.-A. Akhundov, Comédies, Paris 1967; Coll. UNESCO d'œuvres représentatives; zit. nach: KNLL, I, S. 74.

⁵⁷⁵ Auch: Kulturelle Selbstbehauptung, S. 133, 143; Brands: Volksleben, S. 24; Cəfərov: Dram teatrı, S. 33.

Wintersaison 1851/52⁵⁷⁶; die Aufführung fand auf einer Privatbühne⁵⁷⁷, dargeboten durch Laiendarsteller⁵⁷⁸, statt und soll von Kritikern sehr positiv beurteilt worden sein⁵⁷⁹. In aserbajdschanischer Sprache wurde die Komödie zum ersten Mal am 29.12.1886 am Arcruni-Theater in Baku gezeigt⁵⁸⁰.

In der Annahme, das Exotische daran werde die Menschen in Europa begeistern, plante Achundovs Sohn Rašid während seines Studienaufenthalts in Brüssel, [...] *Monsieur Jordan* [...] zu übersetzen; der französische Autor Benjamin Gastineau (1823-1904)⁵⁸¹ sollte die nötigen Korrekturen vornehmen; dieser fand das Werk zwar als Lesetext interessant, für europäische Bühnen jedoch ungeeignet, da deren Publikum mehr Unterhaltsames (živost'), Intrigen und Überraschungen erwarte; eine als Alternative in Erwägung gezogene Herausgabe als Broschüre wurde nicht weiter verfolgt. M. F. Achundov gibt in einem Brief an seinen Sohn (10.01.1875) Herrn Gastineau recht; er merkt an, dass der Leiter des Theaters in Tiflis, Graf Sollogub (1813-1878)⁵⁸² ihm seinerzeit ebenfalls gesagt habe, das Stück entspreche nicht den Anforderungen des Theaters und schlägt für die Bühne: *Das Abenteuer des vazīrs des xans von Lənkəran (Sərab)*, *Der Bär – Besieger des Räubers* sowie *Das Abenteuer des Geizigen (Hacı Qara)* vor⁵⁸³.

Der russische Kritiker Senkovskij wiederum fand [...] *Monsieur Jordan* [...] äußerst originell und ansprechend (preoriginal'nyj, premilen'kyj), unterhaltsam (živoj), graziös (gracioznyj)⁵⁸⁴. Berže⁵⁸⁵ hielt [...] *Monsieur Jordan* [...] für die beste der Komödien Achundovs, welche er insgesamt als ersten und gut gelungenen Versuch auf diesem Gebiet der tatarischen Literatur bezeichnete⁵⁸⁶.

⁵⁷⁶ KNLL, Bd. 1, S. 73.

⁵⁷⁷ Ibid.

⁵⁷⁸ Cəfərov: Dram teatri, S. 33; Axundov (1987), I, S. 270.

⁵⁷⁹ Axundov (1987), I, S. 270; hier wird als Zeitpunkt der Aufführung Anfang 1852 angegeben, allerdings werden diesbezügliche Kritiken von 1851 und 1852 zitiert. E.-M. Auch: 1851: Biblioteka dlja čtenija (109, 1851), S. 16; zit. nach Auch: Muslim, S. 653.

⁵⁸⁰ KNLL, I, S. 73.

⁵⁸¹ Gastino Benžamen: französischer Autor zahlreicher Schriften sozialistischer, antiklerikaler Tendenz; zur Zeit der Pariser Kommune (1871) Inspektor der „kommunalen Bibliothek“, nach dem Fall der Kommune wegen staatsfeindlicher Tätigkeit zu Verbannung verurteilt. Achundov: Perepiska, S. 145.

⁵⁸² S. u. [...] *xırsı-quldurbasan*, S. 80.

⁵⁸³ R. Achundov: Perepiska, S. 34f, 43, 46.

⁵⁸⁴ Im Journal *Biblioteka dlja čtenija*, November 1851, unter der Rubrik *literaturnaja letopis*; zit. nach: Achundov: Perepiska, S. 36.

⁵⁸⁵ S. Biographie, S. 15f.

⁵⁸⁶ Brands: Volksleben, S. 24.

Handlung: Monsieur Jordan befindet sich auf Forschungsreise in Qarabağ; ohne es zu wollen, verursacht er Aufruhr in der Familie seines Gastgebers Hatəmıxan *ağa*, da er den Verlobten der Tochter des Hauses zum Studium nach Paris⁵⁸⁷, wo er ihm auch eine Audienz beim König vermitteln würde, einlädt; der ambitionierte Şahbaz *bəy* nimmt den Vorschlag begeistert an, doch seiner Verlobten Şərəfnisə *xanım*, in deren Vorstellung sich alle Informationen über Europa zu dem Bild unverschleierter Frauen in Gesellschaft von Männern verdichten, wird der Gedanke an seine Abreise unerträglich. Hier schreiten Mutter und Amme des Mädchens ein; der Möglichkeit beraubt, ihren Willen direkt durchzusetzen, engagieren sie einen namhaften Zauberer, den *dərviş* Məstəli *şah*, der sich gegen reichliche Belohnung bereit erklärt, Paris zu zerstören; kaum sind seine magischen Riten zu Ende, pocht der französische Gelehrte an die Tür; in heller Aufregung erklärt er, er müsse sofort abreisen; soeben habe er die Nachricht erhalten, Paris sei zerstört, der König geflüchtet; selbstverständlich sei es nun ausgeschlossen, Şahbaz mit nach Europa zu nehmen.

Themen: Es geht um die Auseinandersetzung einer traditionellen Werten verpflichteten Gesellschaft mit Fremdem, mit neuen Ideen und möglichen Veränderungen; angesprochen werden Ignoranz, Angst und versuchte Abschottung, die Chancen, welche Bildung und Wissenschaften eröffnen; eine zentrale Rolle spielt dabei Europa. Den Kern der Kritik am Herkömmlichen bilden Aberglaube, Zauberei sowie Rechtlosigkeit und mangelnde Bildung der Frauen⁵⁸⁸.

⁵⁸⁷ Şahbaz sollte dort Französisch lernen und nicht näher definierte Wissenschaften studieren.

Axundov (1987), I, S. 58-60.

⁵⁸⁸ **Kia** misst dem Thema „Machtlosigkeit des Individuums angesichts traditioneller Werte und Sitten“, einem ihrer Ansicht nach zentralen Punkt in Achundovs Kritik an islamischen Gesellschaften, besondere Bedeutung bei; der Autor versuche hier zu demonstrieren, wie Familientradition und Sitten die intellektuelle Entwicklung junger, wissbegieriger Muslime verhindern und porträtiere dabei die Frauen als diejenigen, welche die traditionelle Welt verteidigen. Kia: *Women*, S. 6f. **Brands** hält Verspottung der Naivität der Frauen für die Leitidee des Stücks. Ferner hebt er hervor, dass der Autor zu erkennen gebe, wie relativ die Werte einer Zivilisation seien und führt als Beispiele an, dass infolge der Revolution Paris zerstört sei, Monsieur Jordan Einfluss und Stellung als Mitglied der königlichen Akademie verloren habe, schließlich, dass der aufgeklärte Europäer in seiner Aufregung ebenso anfällig sei für Aberglauben wie die Stammesfrauen. Aus dem Grund sieht Brands in Achundov den ersten Vertreter einer echten realistischen Richtung in der gesamtürkischen Literatur. Brands: *Volksleben*, S. 69f., 74. **Cəfərov** betrachtet Kritik an den Lebensbedingungen, an gesellschaftlichen Regeln, welche Zauberer und dgl. hervorbringen, als das zentrale Anliegen des Autors; es gehe um die Darstellung charakteristischer Situationen des sozialen Lebens vor dem Hintergrund der durch russischen Einfluss hervorgerufenen Veränderungen, wie z.B. erwachendes Interesse eines kleinen Teils der Oberschicht an westlicher Bildung und Kultur. Cəfərov: *Dramaturgiya*, I, S. 20-26. Für **Sultanlı** steht im Zentrum der Handlung das Aufeinanderprallen zweier Mitte des 19. Jh. für Aserbaidschan typischer Strömungen, nämlich Festhalten am Herkömmlichen und Wunsch nach Fortschritt; dieser gesellschaftliche Konflikt werde als persönlicher dargestellt; auf der privaten Ebene dominierten die Frauen, charakteristisch seien Eifersucht, Tränen und mütterliche Sorge; das Stück ähne hier den sog. *ailə-məişət* „Familie- Lebensunterhalt/Lebensweise“- Komödien (abwertend; in

Beschreibung, Charakterisierung, Interpretation: Das Stück spielt in den Wohnräumen der Familie Hatəmxan *ağas*; hier ereignen sich lebhaftes Alltagsszenen, der Magier wird hierher gebeten; aus verschiedenen Elementen, wie Gastfreundschaft, sozialer Wärme, aber auch Enge, Vorurteilen, Rache und Gewalt entsteht ein facettenreiches Bild traditionellen Lebens. Der Handlungszeitraum umfasst weniger als 24 Stunden.

Das Spektrum an Reaktionen auf das Fremde reicht von der des jungen Şahbaz, eines glühenden Verfechters des Neuen, bis zu jener Xanpəris, Şərəfnis Amme, die in ihrer Nähe zur Magie finstre, altertümliche Seiten der Gesellschaft repräsentiert; ihr bereitet es Vergnügen, bösen Zauber gegen „die Franken“ zu richten; Hatəmxan *ağa* wirkt nicht feindselig; gleich seiner ganzen Familie schätzt er Monsieur Jordan als *yaxşı adam*, als „guten Menschen“; doch bei aller Freundlichkeit bleibt sein Interesse am anderen begrenzt; sein Part ist eine Persiflage auf diejenigen, die glauben, schon alles zu wissen; während hier das Leichte, Komische überwiegt, führt Şərəfnis Angst vor Verlust des Geliebten zu ernsthaften Konflikten, anhand derer eine Gesellschaft porträtiert wird, die mit allen Mitteln das Gewohnte zu bewahren sucht. Die Frauen sind nicht nur Opfer, wenn auch die erste Szene ein still vor sich hin weinendes Mädchen, die etwas ängstliche, 16 jährige Şərəfnise zeigt, die ihrem Ärger im Streit mit der kleinen Schwester Luft macht. Deren Mutter Şəhrəbanu *xanım* ist eine energiegeladene Person, die weiß, was sie will; mit dem Gatten pflegt sie einen rauen Umgangston, für die Tochter kämpft sie wie eine Löwin; an ihrem Umgang mit Magie, derer sie sich bedient, nachdem Hatəmxan⁵⁸⁹ gegen ihren Willen entschieden hat, zeigen sich die Konsequenzen mangelnder Bildung und tradierten Wunderglaubens: Geister und Dämonen sind für sie Teil der Realität, die unsinnigsten Geschichten hält sie für wahr; mit Xanpəri bespricht sie die Sache, als

etwa „sich nur mit den eigenen Angelegenheiten, nur mit Privatem befassen“; Anm.); das Niveau einer *ictimai-komediya*, einer „gesellschaftlichen“, d.h., gesellschaftliche Fragen behandelnden Komödie, erreiche das Werk durch Şahbaz' Wunsch, mit kulturellen Neuerungen bekannt zu werden, an der kulturellen Entwicklung der Menschheit teilzunehmen; hierin spiegeln sich Ideen der Aufklärung (Er negiert damit, dass Achundov die Situation der Frauen als gesellschaftliches Problem ansah; Anm.). Ferner weist Sultanlı darauf hin, dass die bis dahin für den Orient typischen Bilder dramatischer Liebe, wie sie in Folklore und klassischer Dichtung besungen wird, die sog. *Leyli və Məcnun*-Beziehungen, deren unglückliche Helden Leben einzig in leidenschaftlicher Liebe sehen, durch zeitgemäße Vorstellungen ersetzt würden: Şahbaz begehe weder Verrat an seiner Liebe, noch werde er *məcnun* „verrückt“; für ihn gelte: erst Ausbildung, Aneignen des Neuen, dann Liebe und Heirat. *Ədəb. tarixi*, II, S. 210-212.

⁵⁸⁹ Hatəmxan ist Şahbaz' Onkel väterlicherseits und vertritt die Vaterstelle; sie leben in einem gemeinsamen Haushalt. Axundov (1987), I, S. 55.

handle es sich um ein seriöses Geschäft und der Ausgang des Abenteuers scheint den beiden sogar recht zu geben. Şəhrəbanus Staunen darüber, dass die Männer Zauberei ablehnen, kommentiert die Amme mit den Worten: „Ach *xanım*, haben die Männer denn Verstand, warum überlisten wir sie bei jedem Schritt auf tausend Arten, tun, was wir für richtig halten?“⁵⁹⁰. Şərəfnise ist ein gut erzogenes Mädchen, in dessen Verhalten sich die Enge traditionellen Lebens widerspiegelt. Ihr Denken bewegt sich im Rahmen des Überlieferten; „bei uns macht man das nicht“⁵⁹¹ zählt für sie als schlagendes Argument; in Momenten, in denen sie überkommene Phrasen und Stereotype von sich gibt, wirkt sie trotz ihrer Jugend steinalt. Sie bezieht Selbstbewusstsein aus dem Glauben an die Magie, mit deren Hilfe sie sich anderen überlegen wähnt, und demonstriert am Ende, wenn sie angesichts der scheinbaren Macht Məstəlis zittert vor Angst, wie sehr ebendieser Glaube Menschen einschüchtern kann.

Anders als sie empfindet Şahbaz, der eine russische Schule besucht hat, Qarabağ als Einöde und träumt von Karriere und Ansehen in einem städtischen Umfeld; dahin zu gelangen, sieht er in der Parisreise seine Chance, da er annimmt, Französischkenntnisse sowie eine Audienz beim König öffneten ihm später in Tiflis Tür und Tor. Seine Träume spiegeln gesellschaftliche Veränderungen und antizipieren eine Ordnung, in der moderne Bildung höher bewertet wird als traditionelle Ränge.

Monsieur Jordan, ein kultivierter, Zigarren rauchender Herr und begeisterter Forscher, genießt dank seiner wissenschaftlichen Leistungen hohes Ansehen und rühmt sich großer Nähe zum König; Wissen zu vermitteln erachtet er als selbstverständlich, weshalb er z.B. Şərəfnise Bilder exotischer Pflanzen schenkt; als er ihr jedoch in der Annahme, Kleidung anderer interessiere sie, Fotos von Pariserinnen übermittelt, weckt er ihre Eifersucht, da sie keine Kleider sieht, sondern schöne, unverschleierte Frauen; ebenso missverstanden wird sein Angebot, Şahbaz in Europa zu unterrichten, das seine Dankbarkeit für die freundliche Aufnahme ausdrücken soll, von Şəhrəbanu jedoch als Zeichen größter Undankbarkeit gewertet

⁵⁹⁰ S. Belege: Theater 1.

⁵⁹¹ Eigentlich: „Von uns fährt niemand nach Paris!“ [„Parijə bizlərdən nə gedən var, nə gələn var!“ „unter uns (von uns) gibt es weder nach Paris gehende noch [von dort] kommende!“ Axundov (1987), I, S. 65.]

wird. Es ist ein netter Gag, dass der seriöse Gelehrte in seiner Fassungslosigkeit angesichts der Ereignisse in Paris diese Geistern und Dämonen zuschreibt⁵⁹².

Hatəmxan ağa, der Antipode des Autors, ist 65, Oberhaupt der *Təklə muğanlı*⁵⁹³ und hält sich für den Allerklügsten; außer Qarabağ hat er nichts gesehen, dennoch glaubt er, die Welt zu kennen, da ihm ein paar Informationen ausreichend scheinen, fremde Kulturen zu erschließen; Reisen in ferne Länder schätzt er gering⁵⁹⁴; prinzipiell akzeptiert er Neues, sofern es ihm unmittelbar nützt.

Hinter der Maske des Furcht einflößenden Magiers Məstəli şah verbirgt sich ein skrupelloser Betrüger, der von Aberglauben und Rechtlosigkeit der Frauen profitiert. Häufig wird er wegen Liebesangelegenheiten gerufen. Xanpəris Rede über angebliche Verdienste des Zauberers sowie dessen Schilderungen fiktiver Racheakte, die von seiner Kompetenz zeugen sollen, ergeben das Bild eines von Brutalität und Amoral geprägten Milieus, in dem es als selbstverständlich angesehen wird, Unbequeme gewaltsam zu beseitigen. Gebrochen wird das Finstre dieser Szenen durch Groteskes wie Übertreibungen und Einbeziehen der Geister und Dämonen⁵⁹⁵.

Wohl um Aberglauben und Magie abzuwerten, werden sie dem in einer patriarchalischen Gesellschaft gering geschätzten weiblichen Bereich zugeordnet; Männer treten entweder als Betrüger auf, welche die herrschende Unwissenheit für

⁵⁹² Monsieurs Jordans Aufgeregtheit wird diesem sowohl von Brands als auch von Cəfərov als lächerliches Verhalten vorgeworfen. Brands: *Volksleben*, S. 69, 70; Cəfərov: *Dramaturgiya*, I, S. 26. M.E. bot diese Art der Darstellung die Möglichkeit, ausführlich über die Revolution zu reden.

⁵⁹³ Təklə-Muğanlı obasının bəyi „Oberhaupt im Nomadenlager der Təklə-Muğanlı“; Axundov (1987), I, S. 52; (bəy: historisch für başçı, rəis, hakim). Brands: „Stammesältester“; KNLL, I, S. 73; bzw. „Oba-Ältester“ (bozorg-i-obā-ye-ħod); Brands: *Volksleben*, S. 24.

⁵⁹⁴ Erst der Hinweis auf einen, der in der Fremde großes Vermögen erwarb, veranlasst ihn, Şahbaz' Vorhaben zuzustimmen. Axundov (1987), I, S. 61f. Cəfərov sieht den Grund für die Zustimmung in Hatəmxans weichem Charakter. Cəfərov: *Dramaturgiya*, I, S. 28. Sultanlı meint, diese Szene bedeute, dass Şahbaz infolge der Parisreise reich werden könne: Er werde dort moderne Wissenschaften kennen lernen, nach der Rückkehr den natürlichen Reichtum seines Landes erforschen, darüber Werke verfassen, diese publizieren und damit ein Vermögen verdienen. *Ədəb. tarixi*, II, S. 213.

⁵⁹⁵ Z.B. erklärt Məstəli şah seiner Auftraggeberin, er benötige das viele Geld, um seinen außerirdischen Gehilfen ein Festmahl zu bereiten, da sie doch früher oder später für das Böse, das sie in seinem Auftrag ausführen, mit dem Tod bestraft würden. Axundov (1987), I, S. 72f. Cəfərov meint, Məstəli wolle damit das Gewissen der Frauen beruhigen: Weder er, noch die Frauen seien verantwortlich für die Zerstörung von Paris, sondern einzig die Dämonen, welche dafür Gottes gerechte Strafe erhielten; somit sei alles in Einklang mit Religion und Gott; ferner sei die Zerstörung von Paris zwar eine Sünde, beschleunige aber die Bestrafung der Dämonen, wodurch alles Übel aus der Welt geschafft werde, da ja sie die Menschen zum Bösen verleiteten und so verwandle sich die Sünde in eine gute Tat; dadurch werde Məstəli in den Augen der Frauen ein wohlthätiger Mensch, was sich z.B. in Şərəfnis' Ausspruch „untergehen soll jenes Land, in dem es Zauberei und Amulett nicht gibt“ zeige. Cəfərov: *Dramaturgiya*, I, S. 29-31. Dagegen spricht Folgendes: Die Frauen haben kein schlechtes Gewissen; in ihren Augen sind ausschließlich die unverschleierte Pariserinnen schuld (s. Belege: Theater 2). Sie schätzen Leute wie Məstəli, da sie in Magie eine Macht sehen, die ihrer Rechtlosigkeit entgegen wirkt; in dem Sinn ist auch Şərəfnis' o.e. Ausspruch [Axundov (1987), I, S. 64] zu verstehen. Widerspruch zwischen Religion und Zauberei scheint für die Frauen kein Problem darzustellen.

sich nutzen, oder sie dürfen von derartigen Zusammenkünften nichts erfahren; am Ende stellt Şəhrəbanu *xanım* fest: „[...] das Erstaunliche ist [...], dass die Männer uns immer sagen: ‚Glaubt nicht an Zauberei und Amulette!‘ [...]“⁵⁹⁶. Einzig Xanpəri's Sohn, der sich auf einer niederen sozialen Stufe befindet, wird beauftragt, den *dərviş* zu rufen.

Ferner bedient sich der Autor des Ansehens religiöser Autoritäten sowie besonders Frommer; er lässt Məstəli *şah* klagen, *mollas* träten öffentlich gegen ihn auf und gläubige Muslime verwehrten ihm mit dem Hinweis, Frömmigkeit und Magie seien unvereinbar, Zutritt zu ihrem Dorf.

Die Pariser Februarrevolution von 1848 sorgt nicht nur für eine überraschende Wende; es findet sich auch eine Anspielung, sie könnte vielleicht auf andere Städte übergreifen; der *dərviş* erzählt u.a., er habe aus Rache dafür, dass man ihn nicht passieren ließ, seine Dämonen alle Häuser der Bezirke⁵⁹⁷ Naxçıvan und Şərur dem Erdboden gleichmachen lassen; ein durch die Wucht dieses Schlages ausgelöster Bergrutsch habe dabei auch ein armenisches Dorf zerstört, dessen Bewohner mit der Sache nichts zu tun hatten. Dieses Thema greift Xanpəri am Ende wieder auf und sagt, sie fürchte, der Fall von Paris könnte, analog zu jener Begebenheit, den Untergang anderer Städte bewirken⁵⁹⁸.

Realisierung, gemessen am Anspruch: Der Autor konfrontiert in beklemmender Weise mit der Enge einer Gesellschaft, die sich Neuem verschließt, wobei er den Frauen eine zentrale Rolle zuweist; sie verfügen über Positives wie emotionale Stärke, Willen und Durchsetzungsvermögen, können sich in dem gegebenen Umfeld jedoch nicht entfalten; ohne Rechte und Wahlmöglichkeiten, gefangen in einer archaischen Geisteswelt, entwickeln sie sich zu engstirnigen, mitunter hartherzigen Wesen⁵⁹⁹, was sich beispielsweise in ihrer Debatte, ob man Monsieur Jordan töten,

⁵⁹⁶ Axundov (1987), I, S. 77.

⁵⁹⁷ Ibid. S. 68; *mahal* „Verwaltungseinheit“, „Gebietskreis“ u.a.;

⁵⁹⁸ Ibid. S. 77 und S. 273.

⁵⁹⁹ **Kia** sieht in Şəhrəbanu und Şərfnise sowohl die wichtigsten Vertreterinnen als auch die hauptsächlichen Opfer traditioneller abergläubischer Vorstellungen sowie Verteidigerinnen der traditionellen Werte; ferner dienten die beiden dem Autor dazu, den bei den Muslimen im Kaukasus weit verbreiteten Wunderglauben lächerlich zu machen. Kia: *Women*, S. 6. **Cəfərov** charakterisiert die Frauen als willensstark, zielstrebig, hartnäckig, aber auch bedauernswert und naiv; sie seien selbst Opfer der sozialen Verhältnisse, schienen im Grunde genommen schuldlos und könnten sogar etwas Zuneigung hervorrufen. Cəfərov: *Dramaturgiya*, I, S. 28, 35. **Sultanlı** charakterisiert Şəhrəbanu und Şərfnise als „einfach, geistig (mə'nəvi cəhətdən) noch nicht völlig verdorben“ und betont ihre Unwissenheit; Şəhrəbanu sei nicht ganz unkritisch, da sie bei Xanpəri Informationen über diesen Zaubereier einhole; einzig aus Mutterliebe werde sie Opfer des Betrügers, sie beabsichtige Gutes; ihre und ihrer Tochter Barmherzigkeit und Menschenliebe würden im Gespräch mit Məstəli *şah* über

oder doch lieber Paris zerstören soll, zeigt; erscheint Magie in diesen Szenen als grausames Ritual, so wird sie in Xanpəris Rede mit Amoral verknüpft; Məstəli *şah* wiederum betont den materiellen Aspekt, nämlich, dass dieser Hokusfokus einzig aus dem Grund, den Menschen Geld zu entlocken, inszeniert werde und reiner Schwindel sei; sein diesbezüglicher Dialog mit dem Schüler ist nicht besonders wirkungsvoll, da er sich darauf beschränkt, Betrug und Absurdität des Ganzen unmissverständlich darzulegen; das Belehrende steht zu deutlich im Vordergrund; Xanpəri hingegen beeindruckt; sie vermittelt, das von ihr verfochtene Abgründige sei selbstverständlicher Teil der Gesellschaft. Während Məstəli *şah* als Zauberer enttäuscht, da er ziemlich phantasielose Rituale vollführt und sich plump in Szene setzt, verkörpert er sehr gut den glatten, gesichtslosen Betrüger, der problemlos in jede beliebige Rolle schlüpft⁶⁰⁰.

Überzeugender als der Dichter Nuru in [...] *İbrahimxəlil* [...] vertreten Şahbaz und Monsieur Jordan, welche den Eindruck erwecken, moderne Bildung ermögliche ein interessantes, erfolgreiches Leben, das Anliegen des Autors; dabei wirken sie nicht schematisch; Şahbaz verkörpert einen Jugendlichen, der voller Enthusiasmus für seine Sache eintritt⁶⁰²; der noble Monsieur Jordan gewinnt durch seine Begeisterung

mögliche Lösungen des Problems deutlich: dass sich der Zauber gegen Şahbaz richte, komme für sie nicht in Frage, Şəhrəbanu sei gegen die Zerstörung von Paris, Şərafnise weise den Vorschlag, Monsieur Jordan zu töten, zurück. In dieser interessanten Diskussion zeigten sich die reiche Natur sowie die menschlichen Gefühle der aserbaidshanischen Frauen in all ihren Feinheiten. Ədəb. tarixi, II, S. 215f. Dazu Folgendes: Sultanlı verharmlost und verniedlicht die Frauen; sie verteidigen vehement die gewohnte Ordnung, handeln bewusst und können mitunter recht hart sein; Sultanlıs o.e. Beispiele blenden einen Teil aus: Şəhrəbanu ist anfangs gegen die Zerstörung von Paris, dafür will sie Monsieur Jordan töten lassen, Şərafnise stellt sich zwar schützend vor Monsieur Jordan, wünscht jedoch allen Pariserinnen den Tod (s. Belege: Theater 2, 3).

⁶⁰⁰ Dass er *dərviş* und Zauberer zugleich ist, stellt Glauben und Aberglauben auf eine Stufe. **Sultanlı** weist darauf hin, dass der Autor in Məstəlis Prahlerien auch Anspielungen auf aktuelle Missstände verpackt habe. Ferner meint er, Achundov lenke Zorn und Kritik der Leserschaft auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, welche Betrügereien wie jene Məstəlis ermöglichten. Ədəb. tarixi, II, S. 213-215. **Raşid Achundov** hält Məstəli für eine schwierige Rolle; er sei zugleich listig und ernsthaft (solidnyj) und wahre seine Würde (im Gegensatz zu den „leichtfüßigen“ Gaunern (prygun) italienischer und französischer Komödien). Achundov: Pərepiska, S. 35.

⁶⁰¹ S.o.: [...] *İbrahimxəlil* [...].

⁶⁰² Für **Sultanlı** ist Şahbaz einer der ersten in einer Reihe von Gestalten junger, fortschrittlicher Intellektueller der aserbaidshanischen Dramaturgie; allerdings sei er noch ziemlich naiv, seine Wünsche – um höheren Ansehens willen Französisch lernen – recht einfach; der tiefere Sinn der Reise liege jedoch darin, dass Şahbaz nach der Rückkehr den natürlichen Reichtum Aserbaidschans erforsche und dadurch Entwicklung und Fortschritt diene, was dem Wunsch Achundovs, einheimische Wissenschaftler erforschten das Land, entspreche; so würden die naiven Wünsche des Jungen mit hohen Idealen verknüpft. Ədəb. tarixi, II, S. 212f. **Cəfərov** bewertet Şahbaz' Neigung zum Neuen positiv, hält ihn aber für naiv und schwach; dass er sich gegen das Alte nicht durchsetzen kann, entspreche der Realität jener Zeit; das eigentliche Problem sei nicht die verhinderte Parisreise, sondern, dass er das ihn umgebende Schlechte nicht genügend durchschaue. Weder Şahbaz' potentiellen Studien, noch dessen geplanter Reise misst er besondere Bedeutung bei, da Achundov doch nie angenommen habe, Bildung einiger Jugendlicher, bzw. einer Gesellschaftsschicht, könne das Problem lösen, sondern immer Bildung für alle angestrebt habe. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 35f.

für Heilkräuter sowie durch seine Reaktion auf die Nachrichten aus Paris lebhafte und recht menschliche Züge⁶⁰³.

In Hatəmxan *ağas* Part wird Wissen zum entscheidenden Faktor hinsichtlich Würde und Ansehen einer Person; Hatəmxan macht sich dadurch lächerlich, dass er glaubt, er sei so ungeheuer klug und sich entsprechend gebärdet - was an sich grotesk wirkt - seine Aussagen aber von Engstirnigkeit und Nichtwissen zeugen; neben dem souverän referierenden Monsieur Jordan sieht er in seiner Ahnungslosigkeit ziemlich klein aus⁶⁰⁴.

Beachtung verdient ferner die Konstruktion, mittels derer der Autor die Pariser Revolution mit dem in Hinblick auf mögliche Veränderungen pessimistischen Gesellschaftsbild verknüpft: In seine Kritik am Aberglauben baut er als anschauliches Beispiel die Vorstellung der Frauen, der Magier könne Paris zerstören und dadurch ihr Umfeld vor Umbrüchen bewahren, ein, lässt den Zauberer dann

Brands zählt Şahbaz zu den "Reform-Wortführern", bzw. "Fortschritts-Exponenten" in Achundovs Stücken; allerdings sei er kein kompromissloser "Reformvorkämpfer" und handle nicht aus rein idealistischen Beweggründen. Brands: Volksleben, S. 77-79.

⁶⁰³ **Sultanlı** sieht in Monsieur Jordan eine widersprüchliche Person: einerseits sei er ein wohlmeinender Gelehrter; er wolle Şahbaz für die Wissenschaft begeistern und ihn befähigen, den natürlichen Reichtum Aserbajdschans zu erforschen; damit rufe er Zuneigung hervor; andererseits sei er Anhänger des Königs und ernte für seine Aufgeregtheit wegen der Ereignisse in Paris Hohngelächter (satirik gülüş). Ədəb. tarixi, II, S. 217. **Brands** betrachtet Monsieur Jordan als „harmlosen Biedermann“, findet seine „wichtigtuerte Gelehrtenheit“ sowie seine panische Konfusion angesichts der Nachrichten aus Paris äußerst lächerlich und wirft ihm vor, dass er am Ende Şahbaz doch nicht mit nach Europa nehmen kann. Brands: Volksleben, S. 69f. Für **Yurtsever** hingegen „preist er (der Autor; Anm.) in der Gestalt Monsieur Jordans die europäische Kultur“; zit. nach Brands: *ibid.*, S. 70. **Cəfərov** tritt der v.a. in den 1930/40er Jahren in Aserbajdschan verbreiteten Einschätzung, Achundov sei prowestlich und ein „bourgeoiser Ideologe“ (s.o. 3.2.2 Überblick, S. 60) entgegen; ferner widerspricht er der Ansicht, in dem Stück würden Asien und Europa, zugleich Unwissenheit und Kultur/ Zivilisation (mədəniyyət) einander gegenübergestellt, wobei Məstəli şah den Osten, Monsieur Jordan den Westen symbolisiere. Entsprechend negativ beurteilt er Monsieur Jordan, der keineswegs als Sprachrohr des Autors angesehen werden könne: er vertrete konservative Ansichten, denke als Wissenschaftler v.a. an Karriere und Konkurrenz, er wirke meist hochmütig, am Ende aber lächerlich; das Finale bedeute, das von ihm beschworene, gerühmte Königreich existiere nicht mehr, seine politischen Ansichten seien veraltet. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 21-26. Im Gegensatz zu Cəfərov vertritt **Kia** die Ansicht, Achundov präsentiere hier seine Vorstellung des Konflikts zwischen Europa und Islam, wobei der betrügerische, ungebildete Scharlatan Məstəli şah den Islam, bzw. den Orient, der Wissenschaftler Monsieur Jordan dessen Antithese Europa, bzw. den Okzident verkörpere. Kia: Women, S. 9. **M. E.** geht es in [...] *Monsieur Jordan* [...] nicht um einen Konflikt zwischen Europäern und Muslimen, sondern um den zwischen Moderne und Traditionellem. Monsieur Jordan vertritt nicht Europa schlechthin, sondern Ideen des aufgeklärten Europas. Məstəli şah als den Vertreter des Islams, bzw. des Orients, hinzustellen, ist falsch; in seiner Eigenschaft als Zauberer verkörpert er einen Aspekt der traditionellen Ordnung; diese wird von allen außer Şahbaz und Monsieur Jordan repräsentiert.

⁶⁰⁴ **Cəfərov** bezeichnet Hatəmxan als vernünftig, tüchtig und geschickt; er sei jemand, der sich um seine Herden (təsərrüfat „Besitz, Produktionsmittel ...“) kümmere und für die Familie Sorge; außerdem habe er Şahbaz eine angemessene Ausbildung ermöglicht; Monsieur Jordans spöttisches „ein die Regeln der Logik kennender, kluger und betagter Mann wie Sie“ [Achundov (1987), I, S. 59] behandelt Cəfərov wie ernst gemeintes Lob und schreibt Hatəmxan die entsprechenden Attribute zu; wie bereits erwähnt, hält er ihn für nachgiebig; er wirft ihm starres Festhalten am Alten, Einigeln im Gewohnten sowie Desinteresse an Neuem vor. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 26-32.

entsprechende Rituale vollführen und schließlich als Clou den Umsturz in Frankreich Şərəfnis Problem in der von ihr gewünschten Weise lösen. Diese Anordnung ermöglicht ihm, die Revolution zu erwähnen; ausführlich klagt Monsieur Jordan, der aufseiten des Königs steht, die Tuilerien seien zerstört, der König im Exil, Paris sei verwüstet, das Reich zugrunde gegangen. Xanpəris Bemerkung, sie fürchte Auswirkungen dieser Vorfälle auf andere Städte (s.o.)⁶⁰⁵, wird durch ihre am Ende geäußerte Überzeugung, die Männer verstünden doch absolut nichts (s.o.)⁶⁰⁶, etwas in den Hintergrund gerückt.

3.2.5 Hekayəti-xırsi-quldurbasan

„Die Geschichte des Bären, der den Räuber besiegte“ (*Hikāyet-i-ħirs-i-quldurbasan* „Die Geschichte vom Bären, der den Räuber ergriff“⁶⁰⁷; *Medved', pobeditel' razbojnika*⁶⁰⁸ „Der Bär, Bezwiner [Sieger] des Räubers“.)

Schauspiel in drei (bzw. in der ersten Version fünf) Akten; verfasst: 1851/52⁶⁰⁹; die erste Version, von der keine Handschriften mehr existieren, wurde 1851 in der Zeitung *Kavkaz* publiziert (s. u.); die zweite, unter Mitwirkung des damaligen Direktors des russischen Theaters in Tiflis, Graf Vladimir A. Sollogub⁶¹⁰, sehr stark veränderte Fassung⁶¹¹ wurde aufgeführt (s.u.) und in den Sammelbänden (russisch, aserbajdschanisch) veröffentlicht (s.u.).

Zeit der Handlung: Mitte Juni eines nicht näher bestimmten Jahres⁶¹²; Schauplatz: eine Siedlung von Halbnomaden des Stammes der *Tərəkəmə*, welche sich in den Bergen, unweit der Handelsstraße Tiflis – Gəncə (Elizavetpol') - Şamaxı⁶¹³ befindet sowie eine Schlucht außerhalb dieser Siedlung und ein Wald an der Handelsstraße.

⁶⁰⁵ Axundov (1987), I, S. 77.

⁶⁰⁶ Ibid.

⁶⁰⁷ Brands: Volksleben, S. 38.

⁶⁰⁸ KNLL, I, S. 71.

⁶⁰⁹ Fertigstellung der 2. Version: 17. Januar 1852; es wird auch betont, dass Axundov dieses Stück in den Sammelbänden an die dritte Stelle reihte. Axundov (1987), I, S. 273f. **Brands:** 1851; Brands: Volksleben, S. 38. **Köçərli:** 1268 A.H./1852 A.D.; Köçərli: Ədəbiyyat, S. 442 und 583.

⁶¹⁰ Geb. 28.08.1813, St. Petersburg – gest. 17.06.1876, Hamburg; Graf Sollogub war ein nicht sehr überzeugender Dramatiker, der sich an Gogol' orientierte. KNLL, XV, S. 693f.

⁶¹¹ Die russische Ausgabe von 1853 enthält, bezogen auf dieses Stück, den Vermerk: „Die Komödie wurde von Graf V. A. Sollogub für die Bühne bearbeitet“ („komediya səhnə üçün qraf V. A. Solloqub tərəfindən işlənilmişdir“ Axundov (1987), I, S. 274.

⁶¹² Diese Angabe findet sich nur in der ersten Version. Axundov (1987), I, S. 281.

⁶¹³ 1. Version: Herr Fok reist aus Tiflis ab und fährt über Gəncə (= Elizavetpol') Richtung Şamaxı (Yelizavetopol yolu ilə Şamaxıya yollanır „auf der ‚Yelizavetopol-Straße‘ reist/fährt er nach Şamaxı“; S. 281); in der zweiten Version ist von einer Straße von/nach Tiflis (Tiflis-yolu, S. 98) sowie von/nach

Publikation: Die russische Übersetzung der ersten Version erschien 1851 in der Zeitung *Kavkaz* (Oktober: Nr. 2, 9, 27; November: Nr. 83, 84, 86, 90, 91)⁶¹⁴. Die zweite Version wurde 1853 auf Russisch in *Komedii Mirzy Fet'-Ali Achundova*, 1859 auf Aserbaidisch in *Təmsilati-kapitan Mirzə Fətəli Axundzadə (Təmsilāt-i qāpūdān Mīrzā Fəṭḥ- 'Alī Āḥūndzāde)* publiziert⁶¹⁵.

Übersetzungen/Publikation in Europa: Zu „Übersetzungen ins Russische und ins Persische“ s.o. 3.2.2 Überblick, S. 58. In Paris wurde 1886 von C. Barbier de Meynard und S. Guyard der persische Text mit Glossar und Anmerkungen herausgegeben⁶¹⁶, 1889 publizierte Barbier de Meynard das aserbaidisch Original, zusammen mit einer Übertragung ins Französische⁶¹⁷; 1890 erschien eine englische Übersetzung von A. Rogers⁶¹⁸, 1967 erneut eine französische von L. Bazin⁶¹⁹.

Aufführungen: Die Uraufführung (der 2. Version in russischer Übersetzung) fand am 31.01.1852 im Stadttheater in Tiflis statt⁶²⁰; auf Aserbaidisch soll die Komödie erstmals 1884 in Şuşa/Şüşā gezeigt worden sein⁶²¹.

Da sie sich grundlegend voneinander unterscheiden, werden im Folgenden beide Versionen besprochen.

Şamaxı (Şamaxı-yolu, S. 85) die Rede. Ibid. S. 85, 98, 281. **Brands** vermutet eine Landschaft Şirvāns. Brands: Volksleben, S. 41.

⁶¹⁴ 3. Oktober, 50. (sic!) November; Axundov (1987), I, S. 274. **Brands**: Nr. 83/84, 86, 90/91; KNLL, I, S. 71 sowie Brands: Volksleben, S. 38.

⁶¹⁵ Axundov (1987), I, S. 274; KNLL, I, S. 71f.; 3.2.2 Überblick, S. 57f.

⁶¹⁶ Barbier de Meynard/G.: *Trois Comédies: L'Ours gendarme*, S. 3-70; Brands' Anmerkung „mit französischer Übersetzung“ ist nicht richtig; Brands: Volksleben, S. 38.

⁶¹⁷ Barbier de Meynard: *L'ours et le voleur* (in: *Recueil de textes* [...]); vgl. Brands: Volksleben, S. 7, 38; falsch ist die Angabe in KNLL: *L'ours et le voleur*, C.B. de Meynard und S. Guyard in *Recueil de textes et de traductions*, Bd. 1, Paris 1886. KNLL, I, S. 72.

⁶¹⁸ *The Bear That Knocked Down the Robber*, A. Rogers, in: *Three Persian Plays*, London, 1890; zit. nach KNLL: *ibid.* Brands: *The Bear knocked down the Robber*; Brands: Volksleben, S. 38.

⁶¹⁹ *L'ours gendarme*, L. Bazin, in: M.F.-A. Akhundov, *Comédies*, Paris 1967; Coll. UNESCO d'œuvres représentatives; zit. nach KNLL, I, S. 72.

⁶²⁰ KNLL, I, S. 71. In der Zeitung *Kavkaz* (Nr. 7) wurde diese Aufführung als besonderes Ereignis, nämlich das erste Werk eines aserbaidisch Autors, welches an diesem Theater gezeigt werde, angekündigt (es handelt sich bei dieser Information um eine Übersetzung aus dem Russischen; dass der Ausdruck „aserbaidisch“ verwendet wurde, ist unwahrscheinlich). Axundov (1958), I, S. 407.

⁶²¹ „[...] auf Initiative des Lehrers Yüsuf Həqazərli [...]“; Brands: Volksleben, S. 39.

3.2.5.1 Version I⁶²²

Handlung: Die begüterte Halbwaise Pərzad und der mittellose Räuber Bayram lieben einander, doch sie soll mit ihrem Cousin Tarverdi verheiratet werden. Bayram nimmt das nicht einfach hin, sondern versucht, den Rivalen auszuschalten, indem er den in diesem Metier Unerfahrenen zur Wegelagerei aufstachelt; er lässt ihm sagen, die Verlobte schäme sich seiner, da er als feige gelte; Tarverdi geht prompt in die Falle; zutiefst in seiner Ehre verletzt, macht er sich mit zwei völlig unbedarften Begleitern auf den Weg und überfällt mit ihrer Hilfe den deutschen „Tierwärter“⁶²³ Fok, welcher in der Art eines Wanderzirkus durch die Gegend zieht; allerdings erbeuten die drei keine kostbaren Waren, sondern Kisten, aus denen ihnen wild gewordene Tiere entgegenspringen, sodass sie voller Panik zurückkehren in die Siedlung, wo sie vom *molla* erfahren, sie seien Dämonen begegnet, die Tiergestalten angenommen und mit ihnen ihren Spaß getrieben hätten. Der *divanbəyi*, der russische „Distriktschef“, ist den Tätern auf der Spur; er dringt nachts mit Kosaken in Tarverdis Haus ein, findet jedoch nur einen vor Angst wahnsinnig gewordenen; zuletzt fällt ihm Bayram in die Hände, wird als gesuchter Räuber erkannt und hingerichtet.

Themen: Vordergründig geht es um Räuberei und die Werte einer kriegerischen Gesellschaft; ebenso große Bedeutung kommt der Auseinandersetzung mit der Rechtlosigkeit der Frauen, dem Glauben an Irrationales sowie der Rolle und Verantwortung religiöser Autoritäten zu; außerdem wird die Konfrontation der Einheimischen mit Russland thematisiert.

Beschreibung, Charakterisierung, Interpretation: Das grausam endende Stück beginnt mit einer romantischen Szene: Pərzad und Bayram treffen sich heimlich in einer Schlucht⁶²⁴, versichern einander ihrer Liebe und sprechen über die drohende Vermählung mit dem ungeliebten Cousin, welche Pərzad als unausweichliches Schicksal ansieht. Die nächsten Szenen spielen in der Nomadensiedlung; mit großer Kunstfertigkeit umgarnen Zalxa und Namaz, Eheleute, denen Bayram für ihre Hilfe

⁶²² Axundov (1987), I, S. 79-90 sowie S. 275-291.

⁶²³ Hafizi-canəvaran; Axundov (1987), I, S. 281.

⁶²⁴ „[...] dərənin içində, bir böyük palıd ağacının dibində [...]“ „in einer Schlucht, unter einer großen Eiche“; Axundov (1987), I, S. 78.

großzügige Geschenke⁶²⁵ in Aussicht stellte, den ahnungslosen Tarverdi; diese Dialoge muten leicht und witzig an, zeigen jedoch zwei skrupellose Menschen, die bewusst jemanden ins Verderben stürzen und vermitteln zugleich das Bild einer Gesellschaft, in der Gewalt und Kühnheit mehr wiegen als Argumente. Tarverdi unterliegt, obgleich er sich als Sohn eines *məşədīs*⁶²⁶ verpflichtet fühlt, Böses zu meiden, dem Druck einer Umwelt, in der es heißt, nur verwegene Männer könnten die Liebe der Mädchen gewinnen. In einem Selbstgespräch meint Zalxa, wolle man der Räuberei ein Ende bereiten, müsse man den Mädchen verbieten, Männer zu verachten, denen Raub und Diebstahl nicht gelingt⁶²⁷.

Nach der Rückkehr der dilettantischen Räuber ändert sich die Stimmung dramatisch; war zuvor von Heldentaten „starker Männer“ die Rede, überwiegt nun die Angst vor dem Unbegreiflichen; der Bericht über plötzlich auftauchende wilde Tiere klingt schaurig, da die Betroffenen nicht verstehen, was ihnen widerfahren ist; reisende Tiere sind für sie ein Ding der Unmöglichkeit; einzig der *molla*, welcher gerufen wurde, um Tarverdis Wunden zu heilen, lässt sich nicht beeindrucken; hochmütig doziert er über Dämonen und deren Fähigkeit zur Verwandlung; er gilt als Autorität; sie vertrauen seinen Worten.

Noch bevor *molla* Şaban sich um Tarverdi kümmern kann, werden die Versammelten zum *divanbəyi*, der sich mit seinen Kosaken im Haus des Ortsvorstehers Koxa⁶²⁸ aufhält, gerufen; er tritt ihnen herrisch entgegen und fordert die Herausgabe der Täter, welche aus dieser Siedlung stammen müssten, da zum fraglichen Zeitpunkt hier bewaffnete Männer gesehen worden seien, bleibt jedoch machtlos angesichts einer in sich geschlossenen Welt; seine Argumente und Beweise vermögen nichts gegen den unerschütterlichen Glauben des *mollas* an Übernatürliches; mit bewundernswerter Hartnäckigkeit beharrt dieser auf seiner Version, wonach ein paar Jugendliche Dämonen begegnet seien; die Behauptung, sie

⁶²⁵ Ein edles Pferd, eine Kuh, ein Kalb; Axundov (1987), I, S. 82.

⁶²⁶ Ein Frommer, nämlich jemand, der das Grab des Imams Reza/‘Alī Reżā‘ (‘Alī ar-Riḏā‘; st. 818/203) in Mašhad besucht hat. **Brands** gibt an, die *Tərakəmə* seien Sunniten gewesen; Brands: Volksleben, S. 57. Unstimmigkeiten dieser Art finden sich bei Achundov auch an anderer Stelle: s.u. *Philosophische Schriften*, S. 124 („Zum Text“).

⁶²⁷ Axundov (1987), I, S. 83.

⁶²⁸ *Yüzbaşı* Lacin Koxa; Axundov (1987), I, S. 280; *yüzbaşı*: „Ortsvorsteher“, „Gehilfe der Dorfpolizei“ oder ein militärischer Rang; Azərbaycanca-Rusca lüğət, s. v. *yüzbaşı* (sel’skij staršina, sotskij, sotnik; Russisch-Deutsches Wörterbuch); im vorliegenden Fall am ehesten „Ortsvorsteher“, obwohl der *divanbəyi* ihm gegen Ende mit Entlassung aus dem Dienst droht [Axundov (1987), I, S. 290]. **Brands**: Kūḩā, „Dorfältester“; Brands: Volksleben, S. 39. **E.-M. Auch** gibt an, der Begriff *juzbaš/yüzbaš*, welcher ursprünglich „Hundertschaftsführer“ bedeutet, sei später auch als Ehrentitel für die „Dorfältesten“ angewandt worden. Die Funktion des „Dorfältesten“ sei vererbbar gewesen. Auch: Muslim, S. 39.

hätten einen Raubüberfall verübt, sei eine böswillige Verleumdung seitens ihrer Feinde; Drohungen können ihm in seiner Ergebenheit ins gottgewollte Schicksal nichts anhaben; ferner verursachen Fehlinterpretationen des Dolmetschers weitere Missverständnisse und bringen nebenbei das Thema „Bestechung“ zur Sprache.

Wird hier auf amüsante Weise dargestellt, wie schwierig sich die Kommunikation zwischen diesen gegensätzlichen Welten gestaltet, so bietet der letzte Akt dafür düstere Bilder; die Einheimischen bleiben in ihrem Kreis gefangen; sie versammeln sich, ohne die Russen noch wahrzunehmen, um Pərzad, die bei der Ankündigung von Bayrams Hinrichtung ohnmächtig wurde; im Mittelpunkt steht der *molla* mit seinen Heilungsversuchen; auf die Frage des *divanbəyis*, ob er dem schönen Mädchen nicht helfen wolle, antwortet der russische Arzt, es sei nicht der Mühe wert, sich in ihre Angelegenheiten zu mischen, „die glauben uns nicht“⁶²⁹. Der *divanbəyi* begegnet ihnen mitleidlos; er setzt seine Kosaken ein und verhängt ohne Gerichtsverfahren die Todesstrafe. Eine ambivalente Stellung nehmen die Mittler – der Ortsvorsteher Koxa sowie der Dolmetscher Kamalov – ein; Koxas Auskunft führt zu Bayrams Todesurteil, Kamalov muss die Dorfbewohner davon in Kenntnis setzen; trotz ihres loyalen Verhaltens dem *divanbəyi* gegenüber werden die beiden von diesem mitunter ziemlich grob behandelt.

Realisierung, gemessen am Anspruch: Der Autor entwirft, entgegen seinem Anspruch, ein Bild der Hoffnungslosigkeit; so zeigen die Stammesleute nicht das geringste Interesse an Neuem und verharren in den gewohnten hierarchischen Strukturen; ihre Welt ist eine düstere, die außerhalb des kriegerischen Bereichs keine Entwicklungsmöglichkeiten bietet. Pərzad und Tarverdi sind – stellvertretend für alle – verloren; für ihn gibt es keine Hilfe, für sie keine Perspektive. Russland erscheint als brutale Macht, deren Vertreter sich überheblich gebärden; daran ändert auch Positives, wie die Unbestechlichkeit des *divanbəyis*, oder dessen anfängliche Bemühungen, mit *molla* Şaban eine Gesprächsbasis zu finden, nichts.

Bayram wird als jemand vorgestellt, der Wort hält und um seine Liebe kämpft, dabei aber skrupellos gegen andere vorgeht; Räuberei verliert jeden romantischen Beiklang, wenn von verwundeten Menschen, getöteten Tieren und niedergebrannten Dörfern berichtet wird; die Hinrichtung des Helden, die zugleich von der Härte des Regimes zeugt, signalisiert, dass es nicht länger möglich ist, in der Weise zu leben.

⁶²⁹ Axundov (1987), I, S. 291.

Seine Gedanken hinsichtlich der Rolle und Verantwortung religiöser Autoritäten bringt der Autor in der Darstellung *molla Şabans* sehr überzeugend zum Ausdruck; der *molla* gleicht einer väterlichen Figur, die andere in Schutz nimmt, sie gegebenenfalls tadelt und ihnen souverän die Welt erklärt. Brillant ist er im Disput mit dem *divanbəyi*; hier wirkt sein Beharren auf Übernatürlichem wie ein Schutzschild gegen russische Übermacht. Dass er die Menschen, welche ihm vertrauen, Irrationales glauben macht und sie dadurch in Angst versetzt, wird durch seinen Auftritt nach der Rückkehr der drei Räuber in lebhafter Weise vermittelt; im letzten Akt hebt der Autor diesen Aspekt noch besonders hervor, nimmt damit aber Tarverdis Wahnsinn einiges an Dramatik; ausführlich erklärt der *divanbəyi*, dass dieses Unglück einzig der *molla* mit seinen Dämonen-Geschichten verursacht habe. Insgesamt überwiegt im letzten Akt das Belehrende zulasten der Spannung; dennoch beeindruckt neben einzelnen dramatischen Situationen der unüberbrückbare Abgrund zwischen den beiden gegensätzlichen Gesellschaften.

Rechtlosigkeit der Frauen trägt als wesentlicher Faktor zum tragischen Verlauf dieser Liebesgeschichte bei und wird zu Beginn ausdrücklich erwähnt; im Dialog mit Zalxa weist Bayram darauf hin, dass ein Mädchen keine Chance habe, eigene Heiratswünsche durchzusetzen⁶³⁰; Pərzad klagt über ihre Hilflosigkeit⁶³¹; sie betont, dass es bei der geplanten Heirat v.a. um die von ihrem Vater hinterlassenen Herden gehe. Teil dieses Systems ist aber auch die zum Inbegriff des Erstrebenswerten hochstilisierte „Liebe der Mädchen“, die zu erlangen Männer vieles in Kauf nehmen, weshalb unterstellt wird, Mädchen hätten die Macht, männliches Verhalten zu beeinflussen⁶³².

3.2.5.2 Version II

Handlung: Die Ausgangssituation gleicht jener der ersten Fassung; wieder bricht Tarverdi mit zwei unerfahrenen Begleitern auf, aber bereits der Raubüberfall gestaltet sich anders: Herr Fok hat beschlossen, etwas spazieren zu gehen und Blumen für seine Angebetete Marija Adamovnaja zu pflücken; unvermutet trifft er auf den schwer bewaffneten Tarverdi, der sich ebenso fürchtet wie er, ihn jedoch durch wilde Sprüche in die Flucht schlägt und sich nun als großer Held fühlt; als

⁶³⁰ Axundov (1987), I, S. 81.

⁶³¹ Ibid., S. 78.

⁶³² Ibid., S. 83.

solcher beginnt er, die Kisten, welche seine Gefährten inzwischen erbeuteten, zu leeren; erst findet er statt kostbarer Stoffe einen Affen, der ihn mit verschiedenen Streichen zum Narren hält, dann sieht er sich plötzlich einem Bären gegenüber und ruft um Hilfe; Bayram hört ihn aus der Ferne, rettet mit mehreren Schüssen den vermeintlich Unbekannten, welcher daraufhin sogleich flüchtet, und begibt sich neugierig an den Ort des Geschehens; dort wird er vom *divanbəyi* allem Anschein nach auf frischer Tat ertappt und verhaftet. Zu seinem Glück erkennt Herr Fok in Tarverdi den Täter, der nur mit einer Geldstrafe davonkommt, da er aus purer Dummheit, nämlich der Angst, als feige zu gelten, gehandelt habe, zuletzt aber, weil der *divanbəyi* das Mädchen selbst entscheiden lässt, Pərzad verliert; sein glücklicher Rivale tritt in russische Dienste.

Themen: Hier geht es in erster Linie um Zwangsverheiratung, Rechtlosigkeit der Frauen sowie um Räuberei; Glaube an Irrationales rückt in den Hintergrund, religiöse Autoritäten sind nicht mehr vertreten; ferner kommen positive Aspekte der russischen Herrschaft zur Sprache⁶³³.

Beschreibung, Charakterisierung, Interpretation: Dieses Werk zeichnet sich durch Leichtigkeit aus, es herrscht ein heiterer Grundton; der Raubüberfall wird zu einer amüsanten Szenenfolge, Dämonenglaube zu einem folkloristischen Element. Stärker als in der ersten Version tritt hier die Liebe zwischen Pərzad und Bayram, anhand derer herkömmliche Normen infrage gestellt werden, in den Vordergrund; Tarverdis Eltern, die Repräsentanten der traditionellen Ordnung, übernehmen den negativen Part; sie gebärden sich wie Tyrannen und machen sich teilweise lächerlich.

⁶³³ **Kia** hält den Konflikt zwischen Vernunft und Modernität (modernity) auf der einen, abergläubischen Vorstellungen und Tradition auf der anderen Seite für das zentrale Thema; dargestellt werde dieser als Kampf zwischen dem rationalen Westen, repräsentiert durch den russischen Amtsträger (officer), und traditionell gesinnten muslimischen Gesellschaften, welche durch die Einheimischen verkörpert würden; ferner meint sie, die Frauenfrage habe Achundov dazu gedient, traditionelle und moderne Ansichten einander gegenüberzustellen; Bräuche, welche die Frauen degradieren – in dem Fall z. B. die traditionelle muslimische Heirat – seien Symbole seiner Kritik am Islam. Kia: Women, S. 11. **Brands** zufolge geht es um Kritik an der Rückschrittlichkeit der Stammesleute, wobei die Vorliebe der Frauen für kriegerische Männer im Vordergrund stehe; ferner würde zu Loyalität Russland gegenüber sowie zu einem friedfertigen Leben aufgerufen. Brands: Volksleben, S. 74. **Cəfərov** sieht in gesellschaftlicher und ökonomischer Ungleichheit die ideelle Basis des Stücks; Konsequenzen dieser Ungleichheit zeigten sich in der Liebesgeschichte des reichen Mädchens Pərzad und des mittellosen Räubers Bayram. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 46f. **Sultanlı** meint, es gehe um menschliche Beziehungen unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen; maßgeblich seien ökonomische Ungleichheit sowie die Dominanz reicher Männer; ferner würden überholte Traditionen – z.B. der Brauch, Cousin und Cousine väterlicherseits von Geburt an miteinander zu verloben – thematisiert. Ədəb. tarixi, II, S. 222-225.

Bayram als derjenige, der eine überholte Lebensform zugunsten einer zeitgemäßen aufgibt, erweckt von vornherein einen positiven Eindruck; er ist offen und mutig, hält Wort; selbst als Räuber trägt er romantische Züge; diese werden verstärkt, wenn er einsam durch die Wälder streift und unter Bezugnahme auf klassische Liebesdramen den drohenden Verlust Pərzads beklagt. Den Schritt ins Neue vollzieht er, ohne sich merklich zu ändern; er tauscht nur die Rollen und mutiert vom Räuber zum Bediensteten des *divanbəyi*⁶³⁴. Tarverdi, der auch eine tragische, in dem rauen Umfeld scheiternde Gestalt sein könnte, wird in einer Reihe komischer Situationen zur lächerlichen Figur; er hält sich nicht an Abmachungen, ist ängstlich und großsprecherisch⁶³⁵. Es gelten weiterhin die alten Werte; der Held entspricht dem Ideal einer kriegerischen Gesellschaft, sein Gegenspieler erweist sich als kleinmütig. Russland in Gestalt des *divanbəyi* ist ausschließlich positiv gezeichnet; der *divanbəyi*, eine unbestechliche Person, arbeitet unermüdlich zum Wohl seiner Untergebenen, die er mit väterlicher Strenge, aber doch wohlwollend behandelt; er bietet eine Alternative zu Destruktivem wie Wegelagerei und verhilft den Liebenden zu ihrem Glück, stößt jedoch in der Kommunikation mit den Stammesangehörigen auf Schwierigkeiten, da sich diese hinter einem Schutzwall aus Dämonenglauben und zur Schau getragener Naivität verbergen; keiner verrät irgendwen⁶³⁶; den Einbruch des Neuen können sie aber doch nicht verhindern; Landsleute in russischen Diensten

⁶³⁴ **Cəfərov** hält die Darstellung Bayrams für realitätsnah; er sei ein einfacher Dorfjunge, besonders mutig und edel; mit der Räuberei habe der Autor ein in seiner Zeit weit verbreitetes gesellschaftliches Phänomen aufgegriffen; dabei verweise er auch auf dessen gesellschaftliche Ursachen und thematisiere die Härte, mit welcher das zaristische Regime solche Delikte ahndete. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 51-53.

⁶³⁵ **Brands** geht davon aus, dass Tarverdi Angehöriger der *Tāt/Tāgik* sei (eine Persisch sprechende Bevölkerungsgruppe; sesshaft; damals üblicherweise Kaufleute oder Handwerker; Anm.) und beschäftigt sich ausführlich mit deren Darstellung in Achundovs Theaterstücken. Brands: Volksleben, S. 39-44, 61-63. Tatsächlich bezeichnen Bayram und Zalxa Tarverdi wiederholt als *tat* (= *Tāt*) oder *təcik* (= *Tāgik*), meinen damit aber wohl nicht seine Herkunft, sondern verwenden den Ausdruck pejorativ, als Synonym für „Feigling“ [s. dazu auch Axundov (1987) I, S. 291]; Sesshafte galten kriegerischen Nomaden als feige. Pərzad scheint Stammesangehörige zu sein; ihr Vater hinterließ ihr Pferde- sowie vermutlich Rinder-/Schafherden [ilxı, sürü; Axundov (1987) I, S. 78] und war der Bruder des Vaters Tarverdis (ibid.); dieser wird dem *divanbəyi* als einer der Stammesangehörigen vorgestellt, wobei auf sein großes Vermögen verwiesen wird (ibid., S. 98).

⁶³⁶ Es handelt sich um jene, bereits in der Besprechung der ersten Fassung erwähnte Situation (s.o. S. 83f.), in welcher der *divanbəyi* die Herausgabe der Täter fordert; nun ist anstelle des *mollas* einer der Stammesangehörigen am Wort; obgleich nur geringfügige Änderungen vorgenommen wurden, wirkt diese Version deutlich harmloser als die ursprüngliche. **Kia** bezeichnet diesen Dialog zwischen *divanbəyi* und Stammesangehörigen als den humorvollsten Teil des Stücks und betont, dass er den Konflikt zwischen dem rationalen russischen Amtsträger und den irrationalen Einheimischen (irrational native fools), von deren Verhalten sie sich peinlich berührt zeigt (extremely embarrassed) unterstreiche. Kia: Women, S. 10. **Cəfərov** und **Sultanlı** finden, die Stammesleute hielten den *divanbəyi* mit gespielter Naivität und Beharren auf abergläubischen Vorstellungen bewusst zum Narren. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 56; Ədəb. tarixi, II, S. 226.

gelten bereits als Autorität, der Distriktschef ignoriert ihre Stammeshierarchie und setzt bisher geltende Regeln außer Kraft.

Realisierung, gemessen am Anspruch: Die vorliegende Variante ist besser ausgearbeitet als die ursprüngliche, bietet viele amüsante Szenen und ein optimistisches Gesellschaftsbild; in ihrer Heiterkeit wirkt sie etwas harmlos. Allerdings gelingt es dem Autor, Zwangsverheiratung mit Unmoral zu assoziieren, indem er deren Befürworter nur ihre eigenen Interessen verfolgen lässt, während er in der Liebesgeschichte Ideale der klassischen Dichtung mit der Forderung nach Selbstbestimmung verknüpft, ohne die traditionellen Regeln des Anstands im Geschlechterverhältnis außer Acht zu lassen.

Räuberei hingegen wird zwar seitens der Obrigkeit als besonders verwerflich gebrandmarkt, stellt sich jedoch in den entsprechenden Szenen anders dar: so wird Tarverdi nicht als Räuber bloßgestellt und verlacht, sondern als jemand, der Angst hat; im Laufe des Gesprächs zwischen Bayram und dem *divanbāyi* gewinnt man den Eindruck, Räuber seien in erster Linie mutige Männer, die zueinander stehen.

Insgesamt zeigt sich ein Hang zum Folkloristischen; bei aller Kritik wirkt das Leben der Einheimischen bunt, sie selbst gleichen teilweise „edlen Wilden“ und schaffen durch ihre gespielte Naivität eine Atmosphäre, in der die Konfrontation mit Russland an Brisanz verliert.

Ferner suggeriert die Parteinahme des *divanbāyis* für Pərzad und Bayram, er sei Vertreter einer Ordnung, die dem Individuum mehr Raum gibt; auch sein zivilisierter Umgangston überzeugt, wogegen die Rede von all den Vorteilen, welche russische Herrschaft den Einheimischen bringe, ebenso farblos bleibt wie die Ermahnungen, doch endlich Vernunft anzunehmen und Böses zu meiden⁶³⁷.

⁶³⁷ **Kias** Ansicht nach agiert die russische Obrigkeit als Repräsentantin einer modernisierenden Kraft, welche die Macht der patriarchalischen Familienstruktur untergräbt, Befreiung der Gefühle sowie freie Wahl hinsichtlich der Heirat (freedom in marriage) fördert (S. 11, ähnlich S. 9); Achundov präsentiere Russland als großen Erzieher, Modernisierer und Befreier der muslimischen Gesellschaft sowie der muslimischen Frauen und diene mit dieser Art der Darstellung der russischen Propaganda; das Stück lege den Schluss nahe, Muslime hätten nichts weiter zu tun, als das Neue zu begrüßen, unter russischer Anleitung traditionelle Überzeugungen (beliefs) und Bräuche abzulegen und muslimischen Frauen die Freiheit, ihre Ehemänner selbst zu wählen, zu gewähren (S. 11f.). Ferner stellt Kia die Frage nach den Ursachen einer derartigen Glorifizierung Russlands und führt als Gründe einerseits Repression, Zensur sowie den Umstand, dass Achundov im Staatsdienst beschäftigt war, an, vermerkt aber auch, dass er die russische Regierung wegen der Einführung eines modernen Bildungssystems sowie eines neuen Alphabets als progressiv ansah (S. 24). Kia: Women, S. 11, 12, 24. **Brands** vertritt die Ansicht, Achundov habe die entwicklungsfördernde Rolle der Okkupationsverwaltung in diesem Stadium bejaht und daher den *divanbāyi* nicht nur aus Zensurrücksichten, sondern auch aus Überzeugung so positiv dargestellt. KNLL, I, S. 71. In einer früheren Arbeit sieht Brands die

3.2.6 Sərgüzəşti-vəzir-i-xani-Lənkəran

„Die Geschichte des *vəzirs* des *xans* von Lenkoran“ (*Sərgüzəšt-i-vezīr-i-ḥān-i-Serāb*⁶³⁸ „Die Geschichte vom *vezīr* des *ḥāns* von Serāb“⁶³⁹; *Vizir’ Lenkoranskogo chanstva*⁶⁴⁰ „Der Wesir des Khans von Lenkoran“)

Komödie in vier Akten; verfasst: 1267 A.H., d.h., 1850/51 A.D.⁶⁴¹;

Zeit der Handlung: „vor 50 Jahren“, d.h., 1800/01⁶⁴², noch vor der Eroberung der im nördlichen Aserbaidschan gelegenen Khanate durch Russland⁶⁴³.

Schauplatz war ursprünglich Sərab/Serāb, ein kleiner Ort in Nordwest-Iran, der weit von der Küste entfernt liegt; mit der Begründung, die Handlung verlange nach einem Ort am Meer, bat der Autor den persischen Übersetzer Mīrzā Ğa‘far, Serāb/Sərab durch Lenkoran/Lənkəran zu ersetzen⁶⁴⁴.

russischen Funktionäre in einer Reihe mit den „Reform-Wortführern“ anderer Werke Achundovs; sie würden Delikte – wie Räuberei – ahnden, welche der Autor selbst als der Entwicklung des Landes abträglich erachtet habe; ihre Ermahnungen erinnerten an die Proklamationen moderner „Volkserzieher“ (S. 76); ferner verweist er auf realistische Anspielungen: z. B. ist von Deportationen nach Sibirien die Rede, an anderer Stelle davon, dass es den Vertretern der Okkupationsmacht nicht in den Sinn komme, sich mit der Sprache der Einheimischen zu befassen (S. 67). Bands: Volksleben, S. 67, 76. **Cəfərov** bezeichnet die Darstellung des *divanbəyi* als unrealistisch; er sieht den Grund darin, dass Achundov die progressive Rolle der russischen Besatzungsmacht begrüßt und daher eine Annäherung Aserbaidschans an Russland gewünscht habe; dabei sei er sich des Despotismus dieses Regimes durchaus bewusst gewesen, habe jedoch seine Kritik aus begründeter Angst vor Verfolgung nicht offen ausdrücken können, sondern entsprechende Anspielungen in komische Situationen verpackt; der *divanbəyi* verhalte sich korrekt, erscheine gerecht und wohlmeinend, doch Verhalten und Aussagen der Stammesangehörigen ergäben ein völlig anderes Bild russischer Verwaltungsbeamter im allgemeinen; die Einheimischen setzten voraus, dass Recht käuflich sei und stellten den Reichen als solchen vor, böten Bestechungsgelder an. **Cəfərov**: Daramaturgiya, I, S. 53-58. **Sultanlı** hält den *divanbəyi* als Vertreter seines Standes für eine ausschließlich negative Gestalt; er interpretiert auch gegenteilige Aussagen dahingehend, das der *divanbəyi* bestechlich sei; außerdem sei er nicht gerecht, sondern begünstige die Reichen. *Ədəb. tarixi*, II, S. 225f. **M.E.** trifft sowohl die Annahme, Achundov habe einzelne Aspekte der russischen Herrschaft positiv eingeschätzt, als auch der Hinweis auf mögliche Angst vor Repression zu. Ferner ist zu beachten, dass die erste Version, welche ebenfalls publiziert wurde, ein völlig anderes Russlandbild vermittelt.

⁶³⁸ S. „Schauplatz“.

⁶³⁹ Brands: Volksleben, S. 30.

⁶⁴⁰ KNLL, I, S. 75.

⁶⁴¹ Da dieses Stück sowohl im russischen (1853) als auch im aserbaidshanischen (1859) Sammelband nach der [...] *Geschichte des Bären* [...] gereiht ist, wird angenommen, es müsse 1851 entstanden sein. Axundov (1987), I, S. 292. **Brands**: 1850; Brands: Volksleben, S. 30; KNLL, I, S. 75.

⁶⁴² Axundov (1987), I, S. 110, 293. **Sultanlı**: 1790; *Ədəb. tarixi*, II, S. 218.

⁶⁴³ 1804 – 1813: russisch – iranischer Krieg, Eroberung der Khanate im nördlichen Aserbaidschan. Kappeler: Vielvölkerreich, S. 335.

⁶⁴⁴ „Sərab/Serāb“ erscheint im Titel der überlieferten Handschriften sowie der ersten russischen (*Kavkaz* und Buchausgabe, 1853, s.u.) und aserbaidshanischen (1859) Publikationen; in der persischen Übersetzung von 1874: Lənkəran/Lenkoran. Axundov (1987), I, S. 292 f; vgl. auch Brands: Volksleben, S. 30 sowie KNLL, I, S. 75. Zum Brief an Mīrzā Yūsuf Ḥān (s. Biographie, S. 23f.) vom 17.12.1870, den der Autor um Vermittlung in dieser Angelegenheit bat, s. Belege: Theater, Nr. 4. **Brands** vermutet in Zusammenhang mit dem ursprünglichen Schauplatz Sərab, dass der Autor

Publikation: Die Erstveröffentlichung erfolgte 1853 in russischer Sprache in der Zeitung *Kavkaz*, Nr. 7, 9⁶⁴⁵; im selben Jahr erschien das Werk auf Russisch im Sammelband *Komedii Mirzy Fet'-Ali Achundova*⁶⁴⁶, 1859 auf Aserbaidtschanisch in *Təmsilatı-kapitan Mirzə Fətəli Axundzadə (Təmsilāt-i qāpūdān Mīrzā Feth-‘Alī Āhūndzāde)*⁶⁴⁷.

Übersetzungen/Publikation in Europa: Zu „Übersetzungen ins Russische, Persische und Georgische“ s.o. 3.2.2 Überblick, S. 58. 1882 wurde in London von Haggard – Le Strange eine persische Ausgabe mit Übersetzung, Glossar, und Textanmerkungen publiziert⁶⁴⁸. 1888 erschien in Paris eine französische Übersetzung von Alphonse Cillière⁶⁴⁹ und um 1900 in Leipzig eine deutsche von C. Wittmann⁶⁵⁰. Ferner erwähnt Brands eine nicht mehr auffindbare deutsche Fassung von Theophil Löbel, Amsterdam, 1893, sowie eine Reclamausgabe (UB 3063, etwa 1913), welche auf der Cillières fußt und von (D.) Löbel und C. Fr. Wittmann „für die deutsche Bühne“ editiert wurde; der Text soll falsche Angaben über den Autor und dessen Werk enthalten, fehlerhaft und v.a. stark verniedlichend übersetzt sein⁶⁵¹; ebendiese Ausgabe soll einer Türkei-türkischen Variante aus dem Jahr 1932 zugrunde liegen⁶⁵². 1990 wurde die Komödie im Rahmen einer Anthologie, welche den aserbaidtschanischen Text, basierend auf der Gesamtausgabe von 1987⁶⁵³, mit leichten orthographischen Änderungen sowie einem Glossar enthält, von Z. Makas erneut in der Türkei publiziert⁶⁵⁴.

zunächst jeden Verdacht einer direkten Anspielung auf russische Verhältnisse vermeiden wollte.
KNLL, I, S. 75.

⁶⁴⁵ Axundov (1987), I, S. 292. **Brands:** 7, 8, 9; Brands: Volksleben; KNLL: 7 – 9; KNLL, I, S. 75.

⁶⁴⁶ S.o. 3.2.2 Überblick, S. 57f.; Axundov (1987), I, S. 292.

⁶⁴⁷ S.o. 3.2.2 Überblick, S. 57f.; Axundov (1987), I, S. 292.

⁶⁴⁸ „The Vazir of Lankurān, a persian play. A text book of modern colloquial Persian for the use of European travellers, residents in Persia and students in India. Edited with a grammatical introduction, copious notes and a vocabulary, giving the pronunciation of all the words, by W.H.D. HAGGARD and LE STRANGE”; London, Trübner & Cie. 1882 (Introduction XL p., translation and vocabulary 176 p., persian text 53 p.). Zit. nach Wahrmund: M. Jourdan, S. V-VI; vgl. Brands: Volksleben, S. 7, S. 30f.

⁶⁴⁹ Cillière: Deux Comédies: *Le vizir du khân de Lènkèrân*, S. 1-115; vgl. Brands: Volksleben, S. 31.

⁶⁵⁰ „Der Vezier (sic!) von Lenkoran“, Lpzg. o.J. [um 1900]; KNLL, I, S. 75.

⁶⁵¹ Brands: Volksleben, S. 31.

⁶⁵² Hrsg. Kurşunlu Zade Reşit, Reklâm Matbaası, Istanbul, Umumi Kütüphane Nr. 21; zit. nach Brands: Volksleben, S. 31.

⁶⁵³ Axundov (1987), I, S. 110-133.

⁶⁵⁴ Makas: Antoloji, S. 47-69.

Aufführungen: Die Uraufführung in russischer Sprache fand 1852/53 am russischen Theater in Tiflis statt⁶⁵⁵; ca. 40 Jahre später, am 31.01.1898, sah man in Tiflis erstmals eine georgische Version⁶⁵⁶; die aserbaidshanische wurde 1873, anlässlich des persischen Neujahrsfestes *Nourūz* [10. (22.) März], von Schülern der Realschule Baku uraufgeführt⁶⁵⁷; dazu gibt es allerdings auch anderslautende Aussagen: H. Zərdabi (1832-1907)⁶⁵⁸, der als Lehrer die Aufführung geleitet hatte, sowie N.B. Vəzirov (1854-1926)⁶⁵⁹, einer der beteiligten Schüler, welcher später ein bedeutender Dramatiker werden sollte, erklärten Jahre später unabhängig voneinander, sie hätten damals *Hacı Qara* (s.u.) gezeigt, von einer Aufführung der [...] *Geschichte des vəzirs* [...] ist bei ihnen nirgends die Rede⁶⁶⁰. Obwohl sich die offiziellen Dokumente auf die Komödie vom *vəzir* des *xans* von Lənkəran beziehen⁶⁶¹, wurde in den Publikationen zur Geschichte des aserbaidshanischen Theaters teilweise den Erinnerungen der Zeitzeugen der Vorzug gegeben⁶⁶².

Barbier de Meynard und Cillière hielten diese Komödie für die beste Achundovs⁶⁶³.

⁶⁵⁵ Axundov (1987), I, S. 293; Cəfərov: Dramaturgiya I, S. 132; in der älteren Literatur wird diese Aufführung bestritten: Cəfərov: Dram teatrı, S. 38f; s. auch ibid. S. 33f. sowie S. 36 (Zərdabis Angabe, lt. Achundov seien in Tiflis [...] *Monsieur Jordan* [...] sowie [...] *vəzir* [...] in russischer Sprache aufgeführt worden); nicht erwähnt wird diese Aufführung in der Gesamtausgabe von 1958f. [Axundov (1958), I] sowie bei Brands (Brands: Volksleben, S. 30f.; KNLL, I, S. 75); E.-M. Auch spricht nur von „ersten Aufführungen der Stücke Achundovs in Tiflis“ (*Kavkaz* 7, 9, 15, 1852). Auch: Kulturelle Selbstbehauptung, S. 143.

⁶⁵⁶ S.o. 3.2.2 Überblick, S. 60.

⁶⁵⁷ Auch: Kulturelle Selbstbehauptung, S. 131, 134, 143; Axundov (1987) I, S. 293. KNLL: „[...] aufgeführt in Baku 1873 (Originaltext mit geändertem Titel)“. KNLL, I, S. 75. In den *Gesammelten Werken* (1987) wird angegeben, es handle sich um das erste in aserbaidshanischer Sprache aufgeführte Theaterstück. Axundov (1987), I, S. 293. Brands spricht von einer „ersten Aufführung in Azeri (Baku 1873)“. Brands: Volksleben, S. 15. Demgegenüber führt E.-M. Auch eine Aufführung aus dem Jahr 1870 an („*Hacı Qara*“ unter der Leitung von Muxtar Mamedov in Şuşa). Auch: Kulturelle Selbstbehauptung, S. 133, 143. Als **Aufführungsort** wird allgemein ein Klubhaus in Baku (*nəciblər klubu binası*) angegeben; H. Zərdabi zufolge fand das Ereignis in einem Raum des Gymnasiums statt. Cəfərov: Dram teatrı, S. 36, 38. E.-M. Auch: „[...] an der Bakuer Realschule [...]“ Auch: Kulturelle Selbstbehauptung, S. 131.

⁶⁵⁸ S. Biographie, S. 13.

⁶⁵⁹ S. Auch: Muslim, 324f.; Ədəbi tarixi, II, S. 319-355.

⁶⁶⁰ H. Zərdabi: *Müsəlman teatrının binası* „Das Gebäude des muslimischen Theaters“, Artikel in der Zeitung *Həyat*, 13. Dezember 1905; (in diesem Artikel schreibt Zərdabi u.a., Achundovs Brief sei zu entnehmen, dass es sich um die erste Aufführung eines seiner Stücke in aserbaidshanischer Sprache gehandelt habe); N. B. Vəzirov: *Tərcümeyi-halı* „Biographie“, erschienen 1913; beides zit. Nach: Cəfərov: Dram teatrı, S. 35 – 37.

⁶⁶¹ Eine Reihe offizieller Dokumente betr. die Aufführungsgenehmigung sowie eine Ankündigung, die sich im Achundov – Archiv befindet; Cəfərov: Dram teatrı, S. 35. Aufführungsgenehmigung vom 8. März 1873 und weitere diesbezügliche Dokumente; Axundov (1958), I, S. 407. Artikel in der Zeitung *Kavkaz* vom 25. März 1873; Auch: kulturelle Selbstbehauptung, S. 131 sowie Axundov (1987) I, S. 293.

⁶⁶² Cəfərov: Dram teatrı, S. 37f.

⁶⁶³ Cillière: *Deux Comédies*, S. XLII; Barbier de Meynard bezeichnet sie als „la perla du recueil“; Barbier de Meynard: *L'Ours*, S. 105.

Handlung: Der etwa fünfzigjährige *vəzir* Mirzə Həbib wird mit der Behauptung konfrontiert, seine Lieblingsfrau Şölə *xanım* habe ein Verhältnis; außer sich, aber doch überzeugt, es handle sich nur um eine böswillige Unterstellung, sucht er sie im Harem auf; als er ihr eben Absurdes über ihren angeblichen Geliebten erzählt, verrät ein Lachen den hinterm Vorhang verborgenen Timur *ağa*, den Sohn des früheren *xans*, von dem eben die Rede war; überraschenderweise taucht neben ihm auch Ziba *xanım*, die erste Frau des *vəzirs*, auf; sie geriet nur zufällig ins selbe Versteck, bietet nun aber ihrer durchtriebenen Rivalin die Chance, sich aus der Affäre zu ziehen, ohne zu verraten, dass der Besuch des jungen *ağas* ihrer Schwester Nisə *xanım* galt, die gemeinsam mit ihrer Mutter hier lebt und aus begründeter Angst diese Liebe geheim hält; da der *vəzir* ohnedies annimmt, er verliere sein Amt, sollte Timur je an die Macht gelangen, ergreift er nun die Gelegenheit, dessen Hinrichtung zu fordern; sein Ansinnen trifft sich mit den Interessen des regierenden *xans*, der die Rache seines Neffen, den er einst um den Thron brachte, fürchtet; dieser widersetzt sich vorerst der Gefangennahme und wird von den Frauen in vergnüglicher Weise unterstützt; nach einigen Turbulenzen soll er schließlich abgeführt werden, doch in letzter Minute trifft die Nachricht ein, der *xan* sei bei einer Bootsfahrt verunglückt und das Volk wolle Timur *ağa* als Herrscher⁶⁶⁴.

Themen: Im Zentrum stehen despotische Herrscher, deren Willkür und grausame Strafmaßnahmen; verflochten mit dieser Thematik wird Kritik an Polygynie sowie an der Sitte, junge Mädchen an ältere Männer zu verheiraten; am Rande werden Probleme der Rechtsprechung behandelt⁶⁶⁵.

⁶⁶⁴ **Brands** merkt an, der persische Übersetzer Mīrzā Ġā'far habe am Ende des Stückes von sich aus staatsphilosophische Darlegungen Timurs hinzugefügt, die im Wesentlichen besagen, man dürfe die Leitung des Staates nie Männern anvertrauen, die nur auf den eigenen Nutzen bedacht sind. Brands: Volksleben, S. 79; vgl. Cillièrè: Deux Comedies, S. XLIII. Die aserbajdschanische Übersetzung dieser Einfügung findet sich: Məmmədşadə: Şərg, S. 215.

⁶⁶⁵ **Cəfərov** meint, das Hauptanliegen des Autors sei Kritik an Despotie; das Ersetzen eines *xans* durch einen anderen, möglicherweise gerechteren, das zu dem glücklichen Ausgang des Stückes führe, könne nicht als Lösungsvorschlag angesehen werden; Ziel der Komödie sei es vielmehr, Rechtlosigkeit und Ungerechtigkeit aufzuzeigen. Ferner misst er den Themen „Polygynie“ sowie „freie Partnerwahl“, deren Nichtgewährung eine Form geistiger Unfreiheit darstelle, große Bedeutung bei. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 38f., 44. Für **Brands** stellt das Stück eine scharfe Kritik des absolutistischen Staats- und Rechtswesens dar; realistische Folter- und Exekutionsszenen zeigten die Essenz der hier auf ein lokales Khanat bezogenen Willkürherrschaft. Brands: Volksleben, S. 74f. In KNLL bezeichnet er die Komödie als „Vehikel für eine grundsätzliche Abrechnung mit [...] Despotismus [...]“. KNLL, I, S. 75. **Kia** hält es für besonders wichtig, dass hier das Recht der Frauen thematisiert werde, ihren Ehemann, ausgehend von Liebe und eigenen Wünschen, nicht den Sitten und Traditionen gemäß, selbst zu wählen. Kia: Women, S. 8.

Beschreibung, Charakterisierung, Interpretation: Die Komödie spielt vorwiegend im Haus Mirzə Həbibs, teilweise auch im Thronsaal des *xans*; sie ist ereignisreich, voll von Intrigen, Groteskem und Grausamem.

Eingangs sieht man den *vəzir*, wie er heimlich ein kostbares Geschenk für seine junge Frau Şölə *xanım* bestellt, dabei von deren Rivalin Zibə *xanım* belauscht und zur Rede gestellt wird; in der Aufregung verletzt er sich an einem achtlos liegengelassenen Gegenstand – ein Missgeschick, wofür er sich durch harte Strafen an den Bediensteten rächt. Seine beiden Gattinnen behandelt er ungleich, was endlose Streitereien nach sich zieht und das Leben im Harem zur Hölle macht⁶⁶⁶; ohnedies gleichen die Frauen Gefangenen; sie können sich nur mittels kluger Listen, worin sich Şölə's Mutter, die souverän Traditionelles für ihre Zwecke nutzt, besonders auszeichnet, sowie mit Hilfe des *xacə*, des „Eunuchen“, etwas Spielraum verschaffen⁶⁶⁷. Am Beispiel Nisə zeigt der Autor eine andere Möglichkeit; ihr Verhalten drückt Geradlinigkeit aus und sprengt insofern den Rahmen des Herkömmlichen, als sie sich der von Mirzə Həbib geplanten Heirat mit dem *xan* widersetzt und stattdessen eine selbstgewählte Verbindung eingeht, die auf gegenseitiger Liebe beruht⁶⁶⁸. Ihr Geliebter ist nicht nur jung und schön, sondern auch klug und mutig; gleich seinem Vater stellt er einen „guten Herrscher“ dar, wird als solcher aber nur ansatzweise porträtiert; er tritt nicht so tyrannisch auf wie *xan* und *vəzir*, setzt mit der Entlassung des Letzteren ein Zeichen gegen Willkür und lässt am Ende Milde walten⁶⁶⁹; von seinem Vater erfährt man bloß, er habe „Gutes getan“⁶⁷⁰; das aber genügt, um Timur die Loyalität der Untertanen zu sichern, welche ihn lange Zeit vor den Despoten schützt; auch nachdem die beiden einen Vorwand gefunden haben, ihn zu töten, bitten die anwesenden *bəys* um Gnade und lassen ihn schließlich ungehindert fliehen.

⁶⁶⁶ Möglicherweise hatte der Autor, dessen Sympathie eindeutig Şölə *xanım* gilt, die Situation seiner Mutter, die als zweite, jüngere Frau in eine bereits bestehende Familie kam (s. Biographie), vor Augen.

⁶⁶⁷ **Kia** stellt fest, Achundov porträtierte hier intelligente, fähige Frauen, die imstande seien, Männer zu überlisten. Kia: Women, S. 8.

⁶⁶⁸ **Kia** betont, dass Nisə nicht die Rolle der passiven Frau spiele, sondern sich gegen die geplante Heirat mit dem *xan* zur Wehr setze; sie sei überzeugt, dass sie in der Liebe freie Wahl haben sollte und wisse, andernfalls könne sie nicht glücklich werden; insgesamt zeichne sie sich durch Selbstbewusstsein und Kühnheit aus. Kia: Women, S. 8. **Cəfərov** hält Nisə für eine der besten Frauengestalten Achundovs; sie sei eine integere Person, klug, aufrichtig, fähig und mutig; sie sei hell-sichtiger als Timur und könne die Situation besser beurteilen als er. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 41.

⁶⁶⁹ **Brands** findet, dass Timur am Ende den *vəzir* seines Amtes enthebt, dabei aber auf persönliche Rache verzichtet, lasse hoffen, der Thronwechsel führe zu einem humaneren Regime. KNLL, I, S. 75.

⁶⁷⁰ Yaxşıqlar „das Gute“, „gute Taten“; Axundov (1987), I, S. 117.

Der *xan* als Abbild eines unfähigen Regenten umgibt sich mit unterwürfigen Dienern; er klagt über die Schwere seines Amtes⁶⁷¹, denkt aber ohnedies nur an eigene Vergnügen; in absurden Gerichtsszenen⁶⁷² zeigt er sich von einfachen Streitfällen schon überfordert, erweist sich als parteiisch und hält brutales Vorgehen für Gerechtigkeit; bei all dem hat er die Macht, über Leben und Tod anderer zu entscheiden.

Realisierung, gemessen am Anspruch: Dem Autor ist es gelungen, scharfe Gesellschaftskritik als amüsante, exotisch anmutende Komödie zu präsentieren⁶⁷³; in einem innerfamiliären Machtkampf stellt er einander positive und negative Regenten gegenüber, wobei Timurs Schicksal die These „gute Herrscher könnten der Loyalität ihrer Untertanen sicher sein“⁶⁷⁴ bestätigt, wenn auch der *gute Herrscher* eine abstrakte Formel bleibt; die Despoten erscheinen wie Karikaturen; im Umfeld des *xans* werden Machthaber und Höflinge als einander bedingende Elemente eines Systems persifliert, während der *vəzir* als Tolpatsch auftritt, den seine Umgebung heimlich verlacht⁶⁷⁵. Die beiden sind ebenso grausam wie lächerlich, was sich z.B. in jener Szene, in welcher die gefürchtete Bastonade⁶⁷⁶ zur Anwendung kommt, zeigt;

⁶⁷¹ Die Klage des *xans*, er müsse sich um tausende Menschen kümmern, interpretiert **Sultanlı** als Ausdruck eines Ideals Achundovs, nämlich, dass der Herrscher nicht Herr über das Volk sei, sondern vielmehr den Auftrag habe, für dessen Wohlergehen zu sorgen. *Ədəb. tarixi*, II, S. 221.

⁶⁷² **Sultanlı** misst den Gerichtsszenen besondere Bedeutung bei, da sie die politisch – gesellschaftliche Idee des Stücks erhellten und weist v.a. auf die ungerechten Urteile des *xans* hin. *Ədəb. tarixi*, II, S. 221. **Cəfərov** hält die Gerichtsszenen hinsichtlich ihrer satirischen Kraft und künstlerischen Wirkung für die stärksten des Stücks; hier werde die hinter scheinbarer Ordnung und Gerechtigkeit verborgene Unterdrückung meisterhaft aufgezeigt. *Cəfərov: Dramaturgiya*, I, S. 39f.

⁶⁷³ **Cillière** stellt fest, die Charaktere seien gut beobachtet, die Handlung entwickle sich systematisch und klar; manche Szenen zeichneten sich durch Schwung und Heiterkeit aus, der Stil sei lebhaft. *Cillière: Deux Comédies*, S. XLII f. **Cəfərov** merkt an, dass das Stück zwar in der Zeit der Khanate spiele, jedoch keine historischen Details biete, sondern für Tyrannen im Allgemeinen Gültiges aufzeige und persifliere; die künstlerische Wirkung beruhe darauf, dass die im familiären Rahmen erscheinende Despotie in Zusammenhang mit jener, welche in der gesamten Gesellschaft herrsche, gezeigt werde. Ferner stellt er fest, dass Privates und Politisches miteinander verwoben sei, was folgende Vorteile biete: die Liebesabenteuer dienten als eine Art Vorhang für scharfe Kritik an Despotie; außerdem werde das Stück durch die breite Darstellung der privaten Szenen ans für Achundov zeitgenössische Leben angenähert, da Probleme wie Polygynie oder Zwangsverheiratung in seiner Zeit – sowie noch Jahrzehnte später – hochaktuell gewesen seien. *Cəfərov: Dramaturgiya*, I, S. 38f.

⁶⁷⁴ S. *Weltbild/Herrscher ...*, Beleg No. 10b.

⁶⁷⁵ **Cəfərov** bezeichnet den *xan* als Symbol für Despotie und Ungerechtigkeit und stellt fest, dass er keinen persönlichen Namen habe; während er als groteske Figur auftrete, werde der *vəzir* in realistischer Weise dargestellt; beide vermittelten jedoch den gleichen Eindruck, nämlich den grausamer, willkürlicher, dabei dummer Personen. Während der *xan* nur kurz auftrete, sei der *vəzir* als wesentliches Element in die Handlung eingebunden, im Verlauf derer er bloßgestellt werde. *Cəfərov: Dramaturgiya*, I, S. 39f. Für **Kia** repräsentieren *xan* und *vəzir* Tyrannei sowie Korruption. *Kia: Women*, S. 8.

⁶⁷⁶ Axundov (1987), I, S. 115f. Die Strafmaßnahme wird unter Zuhilfenahme eines als *fələqqə/falake* bezeichneten Geräts durchgeführt.

wiederholt ist von Todesstrafe die Rede und auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen finden sich verängstigte, vielfach devote Untertanen, deren Ausgeliefertsein an die Willkür eines Machthabers mitunter deutlich spürbar wird⁶⁷⁷. Den Gegenpol – und wohl auch das Wesentliche dieses Stücks – bildet Nisə und Timurs Unbeugsamkeit⁶⁷⁸.

Ferner wird in lebhaften, häufig komischen Szenen Polygynie als Albtraum dargestellt; beide Ehefrauen leiden unter den gegebenen Verhältnissen und entwickeln unschöne Verhaltensweisen, um sich irgendwie durchzusetzen. In dem Zusammenhang kommt auch die von Achundov wiederholt kritisierte Sitte, junge Mädchen an ältere Männer zu verheiraten, zur Sprache; Ziba erklärt, Şölə habe selbstverständlich ein Verhältnis mit dem jungen, schönen Timur und vermittelt ihrem Gatten in anschaulichen Bildern, dass er in seinem Alter sich doch nie mit jenem messen könne⁶⁷⁹. Dagegen spricht die Beziehung zwischen Nisə und Timur für freie Partnerwahl und Heirat aufgrund gegenseitiger Liebe⁶⁸⁰.

⁶⁷⁷ Das ist der Fall, wenn z.B. der Pferdeknecht, dankbar dafür, dass nur sein Vorgesetzter geschlagen wurde, er selbst aber der Strafe entkam, mit einem leisen „Gott sei dank!“ („Allah, sənə şükür!“ „Gott, Dank Dir!“) schnell das Getreidesieb – den Stein des Anstoßes – aufhebt und verschwindet, oder wenn Şölə, die, nachdem Timur und Ziba *xanım* hinter dem Vorhang in ihrem Zimmer entdeckt wurden, heftigst mit Ziba streitet, lügt und kämpft, später im Selbstgespräch sagt: „Großer Gott, was ist mir da Sonderbares passiert! Mein Leben ist gerettet, Dank dir, Gott!“ (s. Belege: Theater Nr. 5). Beides: Axundov (1987), I, S. 116, 123.

⁶⁷⁸ **Kias** Ansicht nach stellt Timur den idealen Herrscher dar; er sei gerecht, mild und v.a. reformorientiert, er habe vor, seine Macht nicht zu verwenden, um sich selbst zu bereichern, sondern, um eine neue, gerechtere und humanere Ordnung zu schaffen. Kia: Women, S. 8. Vermutlich bezieht Kia sich v.a. auf jene Rede Timurs, welche der persische Übersetzer von sich aus hinzugefügt haben soll (s. Handlung/Anm.: Brands); aus dem Stück selbst geht nicht so klar hervor, wie er sich als Herrscher verhalten wird. **Brands** rechnet Timur zu den „Fortschrittsvertretern“ und meint, schon wenn er fähige Männer an die Spitze des Staates stelle, verwirkliche er Postulate Achundovs. (Timur enthebt den *vəzir* seines Amtes; er beschäftigt einen *mirzə* „Sekretär“, von dem man nur weiß, dass er der Sohn des ehemaligen *vəzirs* ist; Anm.) Brands: Volksleben, S. 79. An anderer Stelle sagt er, Timur verkörpere einen aufgeklärten Absolutismus. Ibid. S. 75. **Cəfərov** sieht in Timur keine Idealgestalt; er bescheinigt ihm zwar Ehrenhaftigkeit, Mut und Großherzigkeit, hält ihn jedoch für zu schwach, die politische Macht zu erkämpfen; gegen den *xan* und den *vəzir* könne er sich nicht durchsetzen; außerdem sei Nisə viel klüger als er. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 41.

⁶⁷⁹ Axundov (1987), I, S. 113.

⁶⁸⁰ **Kia** merkt an, dass Nisə außerhalb des politischen Lebens ihrer Gesellschaft bleibe und den Kampf um Befreiung des Herzens sowie den Wunsch, aus Liebe zu heiraten, symbolisiere; damit bewahre Achundov den traditionellen Gegensatz zwischen der politischen Sphäre als Domäne der Männer und der privaten, in der es um Heirat und Liebe gehe, wo Frauen die Freiheit der Wahl hätten. Kia: Women, S. 8f. Es ist richtig, dass hier Frauenleben auf den häuslichen/familiären Bereich begrenzt bleibt; allerdings behandelt Achundov die Heirat betreffende Konventionen als gesellschaftliches Problem; Liebe ist für ihn nicht ausschließlich Frauensache, vielmehr spricht er von gegenseitiger Liebe und fordert das Recht auf freie Partnerwahl für Frauen und Männer; Timur misst dieser Liebe ebenso große Bedeutung bei wie Nisə; vgl. auch Bayram und Pərzad (s.o. *Die Geschichte des Bären* [...]). **Cəfərov** meint, aufgrund ihrer Rechtlosigkeit hätten Mädchen jener Epoche frühzeitig die Vorstellung entwickelt, der Weg in die Freiheit führe über eine Heirat mit einem geliebten Mann, daher gewinne die Liebe so große Bedeutung; sie sei dasjenige, woraus sie Kraft schöpften. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 41.

3.2.7 Sərgüzəşti-mərdi-xəsis (Hacı Qara)

„Das Abenteuer des Geizigen“ (*Sərgüzəşt-i-mərd-i-ħasīs* „Das Abenteuer des Geizigen“⁶⁸¹; *Priključenija Skrjagi* „Die Abenteuer des Geizigen“⁶⁸²; auch *Haği Gara/Hāğği Qara*⁶⁸³).

Schauspiel in fünf Akten; verfasst: 1269 A.H./1852 A.D.⁶⁸⁴;

Zeit der Handlung: keine Angabe, vermutlich zeitgenössisch, d.h., 1850er Jahre;

Schauplatz: verschiedene Orte in Qarabağ, nämlich eine nicht näher bezeichnete Nomadensiedlung und deren Umgebung, der Bazar und *ħacı* Qaras Haus in Ağcabədi in der Gegend von Şuşa⁶⁸⁵ sowie die Ufer diesseits und jenseits des Grenzflusses Aras und freies Gelände unweit der Grenze.

Publikation: Die Erstpublikation erfolgte 1853 in russischer Sprache in der Zeitung *Kavkaz* (Nr. 28-32)⁶⁸⁶; im selben Jahr erschien die Komödie auf Russisch in *Komedii Mirzy Fet'-Ali Achundova*⁶⁸⁷; auf Aserbaidshianisch erschien sie zum ersten Mal 1859 in *Təmsilatı-kapitan Mirzə Fətəli Axundzadə* (*Təmsīlāt-i qāpūdān Mīrzā Fəth-‘Alī Āħūndzāde*)⁶⁸⁸.

Übersetzungen/Publikation in Europa: Zu Übersetzungen ins Russische und ins Persische s.o. 3.2.2 Überblick, S. 58. 1904 publizierte L. Bouvat im JA eine französische Übersetzung zusammen mit dem Originaltext⁶⁸⁹; 1967 erschien im Rahmen der *Collection UNESCO d’œuvres représentatives* eine neue, von L. Bazin gefertigte Übertragung ins Französische⁶⁹⁰.

⁶⁸¹ Brands: Volksleben, S. 45.

⁶⁸² KNLL, I, S. 74.

⁶⁸³ Ibid.

⁶⁸⁴ Axundov (1987), I, S. 294.

⁶⁸⁵ Brands: Volksleben, S. 56.

⁶⁸⁶ KNLL, I, S. 74. Gesammelte Werke: 15., 18., 25., 29. April und 2. Mai 1873, Nr. 28-32. Axundov (1987), I, S. 294.

⁶⁸⁷ S.o. 3.2.2 Überblick, S. 57f.; Axundov (1987), I, S. 264; KNLL, I, S. 74.

⁶⁸⁸ S.o. 3.2.2 Überblick, S. 57f.; Axundov (1987), I, S. 264; KNLL, I, S. 74.

⁶⁸⁹ Bouvat: *L’Avaré*; vgl. KNLL, I, S. 74.

⁶⁹⁰ *L’avare* in: M.F.-A. Akhundov, *Comédies*, Paris 1967; Coll. UNESCO d’œuvres représentatives. Zit. nach KNLL, I, S. 74. Ferner erwähnt Brands eine angeblich im 19. Jh. in Madras erschienene Übersetzung, über deren Sprache jedoch nichts mitgeteilt werde. Brands: Volksleben, S. 45.

Aufführungen: Die Erstaufführung in aserbaidisch-sprachiger Sprache fand 1870 in Şuşa unter der Leitung von Mirzə Muxtarov/Muxtar Məmədov statt⁶⁹¹. Ferner gilt die Aufführung der Schüler der Bakuer Realschule im April 1873⁶⁹² als wesentliches Ereignis für die Entwicklung des nationalen Schauspieltheaters⁶⁹³.

Verfilmung: 1929 entstand in Baku der Film *Hacı Qara/Haği Gara*⁶⁹⁴.

Vertonung: Das Werk wurde unter dem Titel *Hacı Qara/Haği Gara* von R. Mustafayev und V. Adigözalov vertont und 1958 in Baku uraufgeführt⁶⁹⁵.

Eindrücke und Erlebnisse während einer Dienstreise, welche er 1852 als Dolmetscher einer Einheit, deren Aufgabe es war, den Schmuggel an der persischen Grenze zu bekämpfen, unternahm, sollen Achundov zu diesem Text inspiriert haben⁶⁹⁶.

In Sowjetaserbaidisch-Sowjetunion wurde *Hacı Qara* als Achundovs beste Komödie gewertet⁶⁹⁷. H. Zərdabi⁶⁹⁸ zufolge soll dem Autor selbst *Das Abenteuer des Geizigen* besser gefallen haben als seine anderen Stücke⁶⁹⁹.

Handlung: Da Heydər bəy endlich seine Geliebte Sona *xanım* heiraten möchte, die Hochzeit aber nicht finanzieren kann, beschließen er und seine Freunde, Waren aus Iran ins Land zu schmuggeln; sie überreden den geizigen Händler *hacı* Qara, der Geld und kaufmännisches Know-how beisteuern soll, zu dem Abenteuer; dieser hält

⁶⁹¹ E.-M. Auch: Mirza Muxtarov/Muxtar Mamedov; Auch: Kulturelle Selbstbehauptung, S. 133, 143; Auch: Muslim, S. 365.

⁶⁹² Unter Anleitung H. Zərdabis und unter Mitwirkung N. Vəzirovs (s.o.: *Die Geschichte des vəzir* [...] Aufführungen); zu Aufführungsort (Klubhaus/Gymnasium) s.o.: [...] *vəzir* [...] Aufführungen; (KNLL: Klubhaus; KNLL, I, S. 74). Hinsichtlich des genauen Datums der Aufführung sowie des diesbezüglichen Artikels in der Zeitung *Kavkaz* differieren die Angaben: E.-M. Auch: 28. April 1873, *Kavkaz*, 13. Mai 1873; Auch: Kulturelle Selbstbehauptung, S. 131; Gesammelte Werke: 17. April 1873, *Kavkaz*, 25. April 1873, Nr. 13; Axundov (1987), I, S. 294. Bis in die 1980er Jahre hieß es fälschlicherweise, „Hacı Qara“ sei im Juni 1873 in Baku aufgeführt worden. Axundov (1987), I, S. 294; vgl. Cəfərov: *Dram teatri*, S. 38. Zur Debatte, ob 1873 in Baku nur „Hacı Qara“ oder beide Stücke aufgeführt wurden, s.o.: [...] *vəzir* [...] Aufführungen.

⁶⁹³ S.o.: 3.2.1 Entwicklung des modernen aserbaidisch-sowjetischen Theaters, S. 54f.

⁶⁹⁴ KNLL, I, S. 74.

⁶⁹⁵ Ibid.

⁶⁹⁶ Achundov (1987), I, S. 294; vgl. Brands: *Volksleben*, S. 45 sowie KNLL, I, S. 74; Achundovs Schreiben aus Şuşa: Axundov (1987), III, S. 50f. In der aserbaidisch-sowjetischen Theaterwissenschaft wird als mögliche weitere Inspirationsquelle der mit Achundov befreundete Dichter Qasım bəy Zakir (s.o. Biographie, S. 19) angeführt. Cəfərov: *Dramaturgiya*, I, S. 61; *Ədəb. tarixi*, II, S. 227f.

⁶⁹⁷ Achundov (1987), I, S. 294; vgl. Brands: *Volksleben*, S. 45.

⁶⁹⁸ S. „Aufführungen“ sowie Biographie, S. 13.

⁶⁹⁹ Cəfərov: *Dram teatri*, S. 36; vgl. Brands: *Volksleben*, S. 45.

sich für einen großen Helden und trennt sich auf dem Rückweg von seinen Gefährten, um rechtzeitig am Markt zu sein, wo er sich beträchtliche Einnahmen erwartet, begegnet jedoch in einer nächtlichen Schlucht zwei armenischen Bauern; überzeugt, sie seien verkleidete Dorfpolizisten⁷⁰⁰, die seine Waren konfiszieren wollen, hört er nicht auf, sie zu bedrohen, bis Sicherheitskräfte eintreffen und alle drei verhaften.

Die *bəys* hingegen kehren unbehelligt nach Hause zurück und feiern Hochzeit; Heydər freut sich eben noch über die neu entdeckte Einkommensquelle, da lässt der *naçalnik*, der „Polizeichef“⁷⁰¹, sein Zelt umstellen und verlangt nach ihm, da er armenische Kaufleute beraubt haben soll, was er zu Recht bestreitet; doch als *hacı* Qara und dessen Diener *Kərəmli* als Gefangene gebracht werden, erzählt er, um *Kərəmli* zu entlasten, den Hergang des Abenteuers; seine Unterwerfung sowie *Sona xanım*s herzergreifende Bitten beeindrucken den *naçalnik*, sodass er Gnade vor Recht ergehen lässt; er hält abschließend eine salbungsvolle Moralpredigt, die einst wilden *bəys* werden lammfromm; einzig *hacı* Qara bleibt sich treu und grämt sich wegen eines halben *abbas*⁷⁰².

Themen: Es wird eine auf Raub, Krieg und Schmuggel basierende Lebensform einer Ordnung gegenübergestellt, die seriöse Arbeit und Gesetzestreue fordert; ferner geht

⁷⁰⁰ *Yasavul*: In vorsowjetischer Zeit: 1.eine Person, die im ländlichen Raum Polizeiaufgaben wahrnimmt; ferner Wächter/Wärter/Hüter; 2. dem Rittmeister/Hauptmann entsprechender Rang bei den Kosaken. Lügət, II, s.v. *yasavul*. Ins Russische wird der Begriff mit *desjatskij* übersetzt, womit ein zum Dorfpolizisten gewählter Bauer im zaristischen Russland bezeichnet wird (sowie mit *esaul*: Kosakenhauptmann, -rittmeister zur Zarenzeit). Azərbaycanca-rusca lügət, s.v. *Yasavul*; Russisch-Deutsches Wörterbuch, s.v. *desjatskij* und *esaul*. **E.-M. Auch:** *esauli*: Polizeibeamte, die direkt dem Kommandanten, bzw. Polizeimeister, unterstanden und für ein Stadtgebiet, bzw. eine Siedlung, zuständig waren. Auch: Muslim, S. 39.

⁷⁰¹ S.o.: [...] *Ibrahimxəlil* [...] / Aufführungen, S. 64f.

⁷⁰² Silbergeld im „Cent-Bereich“; 1 *abbas* entspricht in etwa 20 Kopeken; Azərbaycanca-rusca lügət: s.v. *abbas*: *dvugrivennik* (dvadcatikopečnaja serebrjanaja moneta „Silbergeld [im Wert von] zwanzig Kopeken“); ferner: Russisch-Deutsches Wörterbuch: s.v. *dvugrivennyj*.

es um die Schwierigkeit, sich in einer veränderten Welt zurechtzufinden⁷⁰³; und nicht zuletzt wird Geiz als besonderes Übel angeprangert⁷⁰⁴.

Beschreibung, Charakterisierung, Interpretation: Ausgehend von einer Liebesgeschichte kreist die Handlung vorwiegend um Gelderwerb, wobei nüchterne Reden, Gewalttätigkeit sowie grobe Umgangsformen mit romantischem Ambiente kombiniert werden; z.B. überqueren die Helden in einer nebelverhangenen, gewittrigen Nacht den Aras, der als reißender Strom geschildert wird; *hacı* Qara trifft die beiden armenischen Bauern in einer mondhellen Nacht.

Auch die Eingangsszene wird in ähnlicher Weise untermalt; hier treffen sich die *bəys* nachts außerhalb der Siedlung; sie klagen über die neue Zeit, in der Fertigkeiten wie Reiten und Schießen keinen Wert mehr besäßen und träumen vom Glanz vergangener Tage; ihr Metier ist Raub und Krieg, für zivile Berufe haben sie nichts als Verachtung übrig. Diese Haltung bringt Heydər in Konflikt mit seiner Verlobten Sona *xanım*, da sein scheinbar freies Leben für sie ständige Angst, er könne gefangen genommen werden, bedeutet; während er von Abenteuern spricht, bringt sie in leidenschaftlichen Reden die elenden Seiten seiner Lebensart zum Ausdruck.

Zu Beginn des zweiten Aktes sitzt *hacı* Qara missmutig in seinem Laden in einem Winkel des Bazars; vor sich hat er eine Menge wertloser Stoffe ausgebreitet, die

⁷⁰³ Hier handelt es sich um *bəys* (russ. *beki*): vor der russischen Eroberung waren sie hochrangige Dienstleute in Verwaltung und Militär, wurden aus der Staatskasse, durch Einkünfte aus dem von ihnen verwalteten Bereich oder mit lebenslanger Herrschaft über Dörfer entlohnt und konnten zusätzlich Boden erwerben, Handel treiben u.a.; sie waren lokale Autoritäten/Patrone; nach der russischen Eroberung „erreichten [Teile der Oberschicht] eine Besitzstandswahrung (Chanfamilien, ausgewählte *Beki* und *Meliki*), welche für die Söhngeneration mit der Eingliederung in den Staatsapparat (Militär- und Zivildienst) verknüpft war. Andere konnten den sozialen Abstieg nur durch Bildung und Dienst kompensieren, und eine dritte Gruppe erlebte den sozialen Abstieg, wanderte aus oder suchte nach anderen Tätigkeitsfeldern“ (S. 498). Detailliert zu der Problematik: Auch: Muslim, S. 15, 36f., 79f., 107f., 110-113, 131, 133-137, 190, 204, 498.

⁷⁰⁴ **Brands** zufolge vermittelt das Stück vor allen Dingen, dass die kriegerischen Ideale der aserbajdschanischen Stammesangehörigen nicht mehr zeitgemäß seien. Brands: Volksleben, S. 74. **Sultanlı** meint, vor dem Hintergrund realistisch geschilderter sozialer Beziehungen beleuchte und verallgemeinere Achundov moralische Normen, wirtschaftliche Forderungen sowie gesellschaftliche Regeln der neuen Zeit; ferner legt Sultanlı Wert auf die Feststellung, die gesamte Komödie hindurch sei spürbar, dass Geld begonnen hatte, eine wichtige Kraft in der Gesellschaft zu sein; auch dem Leben der Dorfbewohner werde große Bedeutung beigemessen. Ədəb. tarixi, II, S. 228f, 232f. **Cəfərov**s Ansicht nach geht es in erster Linie darum, zu zeigen, dass Stagnation, Anarchie, Egoismus und Habgier unter den Bedingungen feudaler Beziehungen die Menschen in einen elenden Zustand bringen; trotz des Aufrufs zu Gesetzestreue am Ende des Stücks sei es nicht Anliegen des Autors, Gesetzesbrecher bloßzustellen, sondern rückständige, engstirnige, der Gesellschaft zuwiderlaufende Tendenzen aufzudecken; als wesentliche Botschaft würde ferner vermittelt, das wahre *iksir* (s.o. [...]) *Ibrahimxəlil* [...], S. 67) sei die Arbeit. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 61, 74, 77.

keine Käufer finden⁷⁰⁵; er hadert mit seinem Schicksal und leidet Höllenqualen wegen des schlechten Geschäfts, besitzt aber ohnedies Truhen voller Gold; dabei gönnt er als klassischer Geiziger sich und seiner Familie nichts, entlohnt den Diener schlecht und ist auch nicht bereit, für ein Totengebet einen *abbası* zu geben; in seiner Gier wird er zu einer grotesken Figur; er erscheint würdelos, wenn er den *bəys* bei Aussicht auf Gewinn äußerst devot begegnet, ihnen andernfalls aber die Tür weist.

Die Szenen, welche von der Rückreise aus Tabriz handeln, zeigen vorwiegend martialisch auftretende Männer, deren Heldentum zum Lächerlichen tendiert; in einer Welt voller Misstrauen und Gewalttätigkeit versuchen sie, den Gegner durch große Sprüche einzuschüchtern, wobei sich aus der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit komische Situationen ergeben; die Dorfpolizisten erwecken hier keinen besseren Eindruck als die Schmuggler und erweisen sich als ebenso geldgierig wie diese. *Hacı* Qara möchte keinen von ihnen entkommen lassen, da sie den Schmuggel zu sehr behindern, trifft aber ausgerechnet auf die beiden friedfertigen Bauern *Mkrtiç* und *Arakel*, die eben von der Feldarbeit ins Dorf zurückkehren und sich über den Wert ihres Berufs unterhalten; mit ihrem Arbeitsethos bieten sie eine Alternative zur Destruktivität der *bəys*; dass sie sich gegen den schwer bewaffneten *hacı* nicht wehren können, gleicht letztlich der Staat mithilfe seiner Sicherheitskräfte aus, wodurch signalisiert wird, die Zeit des Faustrechts sei zu Ende; das zu vermitteln versucht auch der *naçalnik*, der wiederholt zu Ruhe und Ordnung aufruft und dabei einem wegen der Ungezogenheit seiner Kinder schon etwas entnervten Vater gleicht; seine Botschaft lautet, gefügige Untertanen könnten bei Fehlverhalten durchaus mit Nachsicht rechnen.

Dem glücklichen Ausgang haftet etwas Beklemmendes an, da so viel Unterwerfung im Spiel ist; ferner trägt die Idylle; zur großen Freude des *naçalniks* verbürgt sich Sona für Heydərs Wohlverhalten; er gelobt Besserung, dürfte sich jedoch in einem friedlichen Leben schwer zurechtfinden und zieht es vor, für den Zaren in Dagestan zu kämpfen.

Realisierung, gemessen am Anspruch: Die Komödie ist gut gearbeitet; der Autor erzählt in rasch wechselnden Bildern, wobei er die Balance hält zwischen

⁷⁰⁵ *Cəfərov* hält fest, dass Hinweise auf die protektionistische Handelspolitik Russlands als wesentliche Elemente ins Stück integriert seien; *hacı* Qara äußere sich in seiner Klage über die miserablen, unverkäuflichen Stoffe sehr deutlich zu dem Thema und schließlich beruhe das ganze Abenteuer darauf, im russischen Reich verbotene, daher teuer zu verkaufende Waren ins Land zu schmuggeln. *Cəfərov: Dramaturgiya*, I, S. 68f.

abenteuerlichen Szenen und Rede über Gelderwerb; mit *hacı* Qara präsentiert er einen Geizigen par excellence; da dieser die Welt einzig unter dem Aspekt des Gelderwerbs, dem er alles andere unterordnet, sieht und in Verfolgung dieses Ziels Sitten wie Gesetze ignoriert, vermittelt er, Gier raube dem Menschen Würde und Moral; ferner lasse sie ihn vereinsamen; *hacı* Qara begegnet anderen Menschen hartherzig, weshalb er von seiner Frau verachtet und von seinem Diener gehasst wird; anderen wird er zum Ziel des Spotts⁷⁰⁶. Auch als Schmuggler macht er keine gute Figur. Anhand seiner Abenteuer sowie der Geschichte der *bəys* wird gezeigt, dass eine Lebensform, die auf Raub und Schmuggel basiert, keine Zukunft hat; die Ordnungskräfte sind in jedem Fall stärker und die Täter, die sich gern für unbesiegt halten, werden früher oder später gefasst; wiederholt hört man von drakonischen Strafen, die ihnen drohen; darüber hinaus wirken diese Helden, die sich in einer archaisch anmutenden, brutalen Welt bewegen, nicht nachahmenswert, sondern vielmehr lächerlich in ihrem großspurigen Gebaren. Anders als *hacı* Qara, der trotz der durchwegs negativen Darstellung eine lustige Gestalt bleibt, weist Heydər bəy auch positive Züge auf, wie beispielsweise Großzügigkeit Schwächeren gegenüber; in seinem Part spiegelt sich die Problematik von Menschen, die überholten Idealen anhängen und in der neuen Ordnung keinen Platz für sich finden; als Ausweg wird angeboten, in der Armee des Zaren zu kämpfen⁷⁰⁷.

Die Frauen, Sona *xanim*⁷⁰⁸ sowie *hacı* Qaras Gattin Tükəz, eine resolute, scharfzüngige Person, wenden sich vehement gegen die illegalen Aktivitäten ihrer Männer, wobei sie die negativen Konsequenzen für die Angehörigen hervorheben;

⁷⁰⁶ **Sultanlı** sieht *hacı* Qara als komplexe Gestalt, welche sich den jeweiligen Umständen entsprechend ändere und aufgrund ihrer Vielseitigkeit sehr lebendig wirke; da er in Geld den Grund diverser menschlicher Verhaltensweisen sehe, erweise er sich als jemand, der seine Zeit sehr gut einschätzen könne; ferner zeige der Autor am Beispiel *hacı* Qaras, dass es eine Menge Negatives – wie List, Lüge, Hochmut, Unterwürfigkeit, Selbstsucht – mit sich bringe, Geld wie einen Fetisch zu verehren. *Ədəb. tarixi*, II, S. 229f. **Cəfərov** meint, *hacı* Qara sei als kleiner Händler gesellschaftlich unbedeutend, er verkörpere auch nicht „das Neue“, obgleich er aktiver und umsichtiger sei als Heydər bəy, sondern stelle v.a. den zeitlos gültigen Typ des Geizigen dar, wobei er zugleich als typischer aserbajdschanischer Kaufmann seiner Zeit porträtiert werde und sich dadurch von anderen Geizigen der Literaturgeschichte unterscheide; besonders verwerflich sei, dass sein Verhalten der Gesellschaft keinerlei Nutzen bringe und darin gleiche er Heydər bəy. *Cəfərov: Dramaturgiya*, I, S. 61, 67-72.

⁷⁰⁷ Für **Cəfərov** ist die Gestalt Heydər bəys Ausdruck von Stagnation; sein Schicksal zeuge nicht von grundlegendem gesellschaftlichem Wandel, wie teilweise in Rezensionen des Stücks behauptet werde, sondern von vorerst kleinen Verschiebungen, infolge derer er seine bisherige Einkommensbasis verloren habe. *Cəfərov: Dramaturgiya*, I, S. 63-67.

⁷⁰⁸ **Cəfərov** misst Sona große Bedeutung bei; in ihrem Part drücke sich Sehnsucht nach Freiheit und Glück aus, womit die Frage nach der adäquaten Lebensform verbunden sei; durch sie werde das Verwerfliche an Heydərs Handlungen sowie die Schwäche seines Charakters deutlich; ihre Worte klingen wesentlich schärfer als jene des *naçalniks*. Darüber hinaus beschreibt **Cəfərov** Sona als typisches Mädchen seiner Zeit, welches sein Glück darin sehe, durch Heirat dem langweiligen und repressiven Elternhaus zu entkommen. *Ibid.*, S. 61-63.

sowohl aus Tükəz' harscher Rede als auch aus Sonas Klage geht hervor, dass Frauen nun anstelle von Abenteurern gesetzestreue Männer wünschten.

Für eine friedliche Existenz plädieren auch die Bauern Mkrtiç und Arakel; sie beziehen aus dem Wissen um den Wert ihres Berufs großes Selbstbewusstsein und suggerieren, seriöse Arbeit schaffe Zufriedenheit; die beiden sind positiv gezeichnet, hinterlassen jedoch im Vergleich zu den deutlich lebhafteren negativen Charakteren wenig Eindruck.

Russland erscheint sehr mächtig; seine Vertreter, die keinen Zweifel an ihrer Überlegenheit den Einheimischen gegenüber aufkommen lassen, behalten in der Auseinandersetzung mit den Gesetzesbrechern die Oberhand; wie bereits erwähnt, zeigen sie sich fallweise gütig und nachsichtig; von der Bevölkerung wird Unterordnung sowie Zusammenarbeit mit den Behörden erwartet. Mehrere Autoren weisen darauf hin, dass sich neben idealisierter Darstellung auch kritische Aussagen fänden, wie z.B. der Hinweis auf jahrelange Gerichtsverfahren oder Korruption, die hier nur Angehörigen niederer Ränge angelastet werde⁷⁰⁹.

Bemerkenswert ist auch Kərəməli, der eine Nebenrolle spielt, in welcher er v.a. gegen seinen Dienstgeber aufbegehrt⁷¹⁰; er bietet das Bild eines verängstigten Untertanen, wenn er in einer komischen Szene leugnet, über die Schmuggelware, mit der er verhaftet wurde, Bescheid zu wissen; an anderer Stelle berichtet er von

⁷⁰⁹ **Brands** verweist in Zusammenhang mit der Darstellung Russlands auf gelegentliche realistische Anspielungen und ironische Seitenhiebe; in dem Fall sind es die russischen Gerichte, die wegen der langen Verfahrensdauer den Protagonisten Angst bereiten. Brands: Volksleben, S. 66. **Cəfərov** sieht in der Gestalt des *naçlniks* zwei gegensätzliche Elemente vereint: er sei gütig und gerecht, kämpfe unermüdlich für die Aufrechterhaltung der Ordnung; seine Untergebenen jedoch – Dorfpolizisten und Kosaken, für deren Tun er die Verantwortung trage – erwiesen sich als grausam, ungerecht und habgierig; zudem fürchte das Volk die endlosen Gerichtsverfahren; neben dieser Kritik am System sei auch der Aufruf des *naçlniks* zu unbedingtem Gehorsam negativ zu werten, da derartige Unterwerfung Stagnation verursache. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 73-76. **Sultanlı** sieht einige Belege für die kritische Haltung des Autors dem Zarismus gegenüber: wiederholt werde darauf hingewiesen, dass russische Gerichtsverfahren unendlich lang dauerten; ferner würden Ordnungshüter in untergeordneten Rängen – wie Dorfpolizisten – teilweise negativ und lächerlich dargestellt; bei der Charakterisierung des *naçlniks*, des Repräsentanten des Zarismus, sei der Staatsdiener Achundov vorsichtiger gewesen; allerdings sei auch dieser nicht wirklich gerecht; seine Freundlichkeit gelte nur den *bəys*, während er andere ziemlich grob handle; die Begnadigung erfolge nicht wegen Sonas schwarzer Augen, sondern weil die *bəys* zu den „Stützen der Gesellschaft“ zählten. Die Szene am Ende des Stücks, in welcher *hacı* Qara sich beschwert, bei der Festnahme sei ihm ein halber *abbası* (s.o.: Handlung) weggenommen worden, sei Ausdruck seines Geizes, werfe zugleich aber ein schlechtes Licht auf die Dorfpolizei. Ədəb. tarixi, II, S. 234-236.

⁷¹⁰ **Sultanlı** findet es beachtenswert, dass Kərəməli darauf besteht, zu erfahren, warum er nach Tabriz mitkommen soll und wertet diese Episode als Widerstand gegen Knechtschaft (*şəxsiyyət əsarəti*); der Diener zeichne sich durch Schlagfertigkeit, Aufgewecktheit sowie wiederholte Kritik an seinem Herrn aus. Ədəb. tarixi, II, S. 233f.

brutalen Schlägen, die ihm Polizisten wegen eines kleinen Vergehens versetzt hätten⁷¹¹.

Nicht zuletzt findet sich eine Bestätigung der These, diesseitige Strafen seien wirkungsvoller als die Ankündigung von Höllenqualen⁷¹²; denn Frömmigkeit, die man ihm aufgrund seines Titels unterstellt, hindert *hacı* Qara nicht daran, Gesetze zu übertreten, sofern die Tat Gewinn verspricht; erst der *naçalnik* kann ihn von weiteren Vergehen abhalten.

3.2.8 Mürافیə vəkillərinin hekayəti (şəhri-Təbrizdə)

„Die Geschichte der Prozessbevollmächtigten (in der Stadt Tabriz)“ (*Murāfā‘ā vekīllərinin hikāyəti* „Die Geschichte von den Prozessbevollmächtigten“⁷¹³).

Schauspiel in drei Akten; verfasst 1272 A.H./1855 A.D.⁷¹⁴;

Zeit der Handlung: keine Angabe; vermutlich zeitgenössisch, d.h., 1850er Jahre;

Schauplatz: Tabriz (zwei Privathäuser sowie ein Gerichtssaal)⁷¹⁵.

Publikation: 1856 erschien das Werk auf Russisch unter dem Titel *Vostočnye advokaty* „orientalische Anwälte“ in der Zeitung *Kavkaz* (Nr. 93-96)⁷¹⁶; das aserbajdschanische Original wurde 1859 im Sammelband *Təmsiləti-kapitan Mirzə Fətəli Axundzadə* (*Təmsilāt-i qāpūdān Mīrzā Fəth-‘Alī Āhūndzāde*) veröffentlicht⁷¹⁷.

⁷¹¹ Axundov (1987), I, S. 171 und 151.

⁷¹² Vgl. [...] *Ibrahimxəlil* [...] / Realisierung, S. 69 sowie Weltbild/Ethik.

⁷¹³ Brands: Volksleben, S. 49.

⁷¹⁴ Lt. Angabe des Autors in *Təmsiləti* [...]; zit. nach Axundov (1987), I, S. 296.

⁷¹⁵ Lt. Brands vermerkt **Qasımzadə**/Gasimzāde, dass auf der Titelseite eines der erhaltenen Originalmanuskripte als Schauplatz Tiflis angegeben sei; die Änderung in Tabriz sei erst nachträglich erfolgt; Qasımzadə schließe daraus, der Dichter habe es vermieden, seine offene Kritik an der Rechtspflege der Verwaltung, der er selbst angehörte, durch Nennung der Gouvernementszentrale allzu weit zu treiben; **Brands** selbst gibt dagegen zu bedenken, dass der Text voller Anspielungen auf persische Verhältnisse sei. Brands: Volksleben, S. 50. In KNLL wiederum äußert Brands die Ansicht, Achundov habe speziell die korrupten Verhältnisse in Tiflis treffen wollen. KNLL, I, S. 73. **Sultanlı** meint, es sei für den Autor unbedeutend gewesen, ob die Handlung in Tiflis oder in Tabriz stattfinde, da die mit dem Rechtsstreit verbundenen Angelegenheiten (*mürافیə işləri*) unter typischen Bedingungen und als typische Ereignisse dargestellt würden. *Ədəb. tarixi*, II, S. 240. **Cəfərov** stellt dieses Stück in eine Reihe mit späteren Werken, nämlich *Die betrogenen Sterne* und *Die Briefe des indischen Prinzen Kəmalüddövlə* [...] (s.u.), da diese ebenfalls dem Leben in Iran gewidmet seien und verweist in dem Zusammenhang auf Achundovs Überlegungen zu Problemen der Modernisierung sowie sein Engagement für Reformierung der arabischen Schrift. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 78-80.

⁷¹⁶ 23., 24., 25. November und 6. Dezember 1856; Axundov (1987), I, S. 296; vgl. Brands: Volksleben, S. 49.

⁷¹⁷ S.o. 3.2.2 Überblick, S. 57f.; Axundov (1987), I, S. 264; KNLL, I, S. 73.

Übersetzungen/Publikation in Europa: Zu Übersetzungen ins Russische und ins Persische s.o. 3.2.2 Überblick, S. 58; 1886 wurde von C. Barbier de Meynard und S. Guyard der persische Text mit Anmerkungen und Glossar herausgegeben⁷¹⁸; 1888 erschien eine französische Übersetzung von A. Cillière⁷¹⁹ und 1967 eine von L. Bazin⁷²⁰; 1890 publizierte A. Rogers in London eine Textausgabe mit englischer Übersetzung und Glossar⁷²¹; ferner erwähnt Brands eine englische Ausgabe von E. Wilson, die 1901 in London erschienen sein soll⁷²² und eine von A. Seaton aus dem Jahr 1911, die angeblich in Hyderabad publiziert wurde⁷²³.

Aufführungen: Es ist keine Aufführung dieses Werks bekannt⁷²⁴.

Handlung: *Səkinə xanım*, eine selbstbewusste Achtzehnjährige, kämpft gegen mächtige Cliquen um ihr rechtmäßiges Erbe, die Hinterlassenschaft ihres Bruders *hacı* Qafur; dessen Frau *Zeynəb* hat keinerlei Anspruch, da die beiden eine sog. *mut'a*, eine „Zeitehe“⁷²⁵ eingegangen waren und kinderlos blieben, strebt nun aber einen Prozess an und liefert sich dafür dem ebenso durchtriebenen wie angesehenen Anwalt *ağa* Mərdan aus; der fordert die Hälfte des Vermögens und verlangt falsche Aussagen vor Gericht, die durch gekaufte sowie der gegnerischen Partei geschickt angeworbene Zeugen bestätigt werden sollen; er stützt sich auf ein Netz von Komplizen, deren einen er *Səkinə* als Rechtsvertreter vermitteln lässt; diese steht den intriganten Männern ziemlich allein gegenüber; ihre Tante sieht als einzige Möglichkeit die Heirat mit dem reichen Kaufmann *ağa* Həsən, den *Səkinə* jedoch entschieden zurückweist, wodurch sie sich einen weiteren Feind schafft; da auch ihr Geliebter *Əziz bəy* keine einflussreichen Freunde und Verwandten hat, scheint *ağa* Mərdan leichtes Spiel zu haben, doch wider Erwarten sagen alle Zeugen vor Gericht

⁷¹⁸ Barbier de Meynard/G.: *Trois Comédies: Les Procureurs*, S. 71-139; vgl. Brands: *Volksleben*, S.7, 49f.

⁷¹⁹ Cillière: *Deux Comédies: Les Procureurs*, S. 119-243; vgl. Brands: *Volksleben*, S. 50.

⁷²⁰ *Les avocats* in M. F.-A. Akhundov, *Comédies*, S. 219-254; Coll. UNESCO d'œuvres représentatives; Paris, 1967; zit. nach KNLL, I, S. 73.

⁷²¹ *The Pleaders of the Court* in: *Three Persian Plays*, London, 1890 (es handelt sich vermutlich um den persischen Text; Brands gibt dazu keine weitere Angabe); zit. nach Brands: *Volksleben*, S. 50 sowie KNLL, I, S. 73.

⁷²² *The Magistrates*, London, 1901; zit. nach Brands: *Volksleben*, S. 50.

⁷²³ *The complete translation of the 'Vukala-i-Murafaa'*; *ibid.*

⁷²⁴ *Cəfərov* spricht von sehr wenigen Aufführungen, nennt jedoch weder Zeit noch Ort; er merkt an, dass dieses Stück nicht so populär gewesen sei wie die übrigen. *Cəfərov: Dramaturgiya*, I, S. 77.

⁷²⁵ *Mut'a* „Genuss“ ist eine durch Heiratsvertrag zeitlich befristete Ehe gegen ein genau festgelegtes Entgelt für die Frau; es handelt sich dabei um eine Besonderheit des imamitischen Rechts. Halm: *Schia*, S. 176. Der Ausdruck *mut'a* bezeichnet sowohl die „Zeitehe“, als auch eine Frau, die eine solche Verbindung eingeht.

die Wahrheit; und zuletzt stellt sich heraus, dass der Plan von einem vermeintlichen Komplizen an den Prinzen⁷²⁶ verraten wurde, der nun die beiden Anwälte verhaften lässt.

Themen: Es geht um eine Gesellschaft in der Hand mächtiger Cliques, in der Bestechung und Betrug alltäglich sind, was anhand der Intrigen skrupelloser Anwälte gezeigt wird; außerdem spielen Frauenrechte sowie Heirat eine Rolle⁷²⁷.

Beschreibung, Charakterisierung, Interpretation: Anders als in seinen vorhergehenden Stücken befasst sich der Autor hier mit städtischem Leben in Iran, wobei manches seiner später in den „Briefen“⁷²⁸ direkter und schärfer formulierten Religions- und Gesellschaftskritik anklingt.

Traditionellem Untertanengeist setzt er mit *Səkinə xanim* eine Frauengestalt entgegen, die nicht mehr bereit ist, alles hinzunehmen; schon in der Eingangsszene stellt sie im Gespräch mit der Dienerin, in dem sie die Situation erläutert, klar, dass sie um ihr Recht kämpfen wird; ebenso entschieden wehrt sie sich gegen eine drohende Verheiratung; zum großen Missfallen ihrer Tante, die den Brautwerbern eines einflussreichen Mannes bereits ihre Einwilligung gab, besteht *Səkinə* darauf, selbst zu entscheiden; sie stellt persönliches Glück über Konventionen und hat keine Angst vor der Feindschaft mächtiger Männer; in der Auseinandersetzung mit ihrer Tante *Zübeydə* wie in jener mit dem ungebetenen Freier *ağa Həsən*, den sie zu sich bestellt, um ihm ihre Absage mitzuteilen, tritt sie als unerschrockene Heroin auf. Dagegen verkörpert *Zübeydə* das Herkömmliche in all seiner Enge; aufsässige Mädchen sind in ihren Augen der Grund für Pest und Cholera; sie hat gelernt, sich zu

⁷²⁶ Zur Zeit der Qāğārendynastie (1779-1925) waren die Prinzen als Gouverneure eingesetzt; Tabriz war Provinzhauptstadt.

⁷²⁷ **Kias** Ansicht nach findet sich in dem Stück Achundovs schärfste Kritik an traditionellen Vorstellungen muslimischer Gesellschaften bezüglich Liebe und Heirat sowie an deren Haltung Frauen gegenüber; darüber hinaus stelle das Werk eine Anklage gegen die Korruption in Irans von Geistlichen dominierten Gerichten dar. Kia: *Women*, S. 12, 14. **Brands** meint, es handle sich um scharfe Kritik des Rechtswesens eines absolutistischen Staates (er schreibt zusammenfassend zu [...] *vəzir* [...] und [...] *Prozessbevollmächtigte* [...]: „[...]scharfe Kritik des absolutistischen Staats- und Rechtswesens.“); die eher subtile Gesellschaftskritik beziehe sich auf die Korruption einer Clique von *ağas* und *mollas*, welche sich als Prozessbevollmächtigte bereichern wollen. Brands: *Volksleben*, S. 74f. In KNLL nennt Brands „zeitgenössische Missstände der Rechtssprechung nach dem islamischen religiösen Recht (*šarī‘at*)“ als Gegenstand der Kritik. KNLL, I, S. 73. **Cəfərov** sieht in der Bloßstellung des auf Gesetzlosigkeit und Willkür basierenden Rechtssystems Irans das Hauptanliegen des Autors; ferner betont er, es gehe, wie in den ersten Komödien, nicht um einzelne Betrüger, sondern um die Kritik an einem auf Gewalt und Willkür basierenden Gesellschaftssystem. Cəfərov: *Dramaturgiya*, I, S. 78, 91f.

⁷²⁸ *Die Briefe des indischen Prinzen* [...], s.u. 3.5 *Philosophische Schriften*.

fügen und sich mit dem Gegebenen zu arrangieren; ihre Aussagen erwecken den Eindruck, Machenschaften betrügerischer Anwälte seien selbstverständlich, stadtbekannt und akzeptiert; es gehe einfach darum, sich mit Mächtigen zu verbünden⁷²⁹.

Əziz bəy stellt für Səkinə den Kontakt zur Außenwelt her; mitunter reagiert er kopflos, ansonsten erweist er sich als netter junger Mann; er unterscheidet sich von seiner Umgebung durch starke Bindung an den regierenden Prinzen, in dessen Diensten bereits sein Vater stand, weshalb er zu den sog. *əhli-zələmə*, den „Leuten der Tyrannen“⁷³⁰, gezählt und von den Frommen gemieden wird; *hacı* Qafur verweigerte ihm aus dem Grund die Hand seiner Schwester; Zübeydə droht mit dem Fluch der Ahnen, sollte ihre Nichte, Kind frommer Kaufleute, eine Verbindung mit ihm eingehen; Səkinə's Gegner im Erbschaftsprozess versuchen, Zeugen wie Richter für sich zu gewinnen, indem sie anführen, das Mädchen gäbe das Geld doch nur diesem *əhli-zələmə*⁷³¹. Diese Szenen spiegeln Achundovs Kritik am Machtanspruch der '*ulamā*'⁷³² sowie an der Tendenz, sich abzuschotten.

Zeynəb wird von ihrer Gegenspielerin Səkinə in beleidigenden Worten charakterisiert; sie verkörpert eine Person, deren Verhalten von Nichtwissen und Autoritätsgläubigkeit geprägt ist, was sie in Kombination mit völliger Rechtlosigkeit zu einer leichten Beute der Betrüger macht, als deren Komplizin sie letztlich fungiert; obgleich sie es ungeheuerlich findet, einfach zu behaupten, sie habe ein Kind und sie sich als fromme, rechtschaffene Person versteht, ist sie bei Aussicht auf

⁷²⁹ **Kia** sieht in Zübeydə eine Repräsentantin des besiegten Geschlechts; sie habe den Schluss gezogen, dass es für eine Frau in einer von Männern dominierten Gesellschaft unmöglich sei, für ihre Rechte zu kämpfen und zu siegen; sie fürchte *ağa* Həsəns Macht und Einfluss und erweise sich als Pragmatikerin, wenn sie argumentiert, dass Səkinə ihr Vermögen verliere, sollte sie *ağa* Həsən zurückweisen; ferner sei sie eine Gefangene der Traditionen und als solche bereit, ihre Nichte auf dem Altar uralter Sitten zu opfern. Kia: Women, S. 16.

⁷³⁰ *Əhli-zələmə*/'ahl- e zəlamə' „Leute der Tyrannen“, bzw. „jemand, der aufseiten der Tyrannen steht“; der Ausdruck bezeichnet Staatsbedientete. Da nach der schiitischen Theorie der „Verborgene Imam“ der einzig legitime Herrscher ist, er selbst jedoch keinen Stellvertreter ernannte, stellt für die Schiiten im Prinzip jede Herrschaft Usurpation, jede Machtausübung Tyrannei dar; historisch erklärt sich diese radikale Position aus der Situation im frühen Mittelalter, als die Schia eine oppositionelle Minderheit ohne Aussicht auf politische Macht war; die Abbasiden-Kalifen in Bagdad (749-1258) galten als Bedrücker der wahren Gläubigen und als Mörder der Märtyrer-Imame. Trotz teilweise enger Zusammenarbeit in späteren Jahrhunderten blieb ein Grundkonflikt zwischen '*ulamā*' und Monarchen bestehen. Zu Tyrannei s. Halm: Die Schiiten, S. 56; zum Verhältnis '*ulamā*'/ weltlicher Herrscher: ibid., s. 74-77, 79-81; Halm: Schia, S. 132-166; Algar: Religion and State; speziell zu

„Staatsbedientete“: ibid., S. 23.

⁷³¹ Als Zübeydə sich wegen dieses *əhli-zələməs* ereifert, antwortet Səkinə: „Hamı allah bəndəsidir“ „Alle sind Diener Gottes“ [Axundov (1987), I, S. 180]; **Sultanlı** stellt fest, diese schlichte Antwort drücke Achundovs Gedanken hinsichtlich der Gleichheit der Menschen aus. Ədəb. tarixi, II, S. 240.

⁷³² S.o. Weltbild/Religion, S. 38f.

eine Menge Geld doch zu dieser Falschaussage bereit. Ihr Schicksal stellt eine Anklage gegen die für Männer so bequeme *mut'a* dar⁷³³.

Den größten Raum nehmen *ağa* Mərdans Intrigen ein; man verfolgt im Detail, wie er seine Opfer umgarnt, bzw. durch Helfer umgarnen lässt; er weiß mit Menschen umzugehen, umschmeichelt sie, nutzt Ressentiments und lockt mit Bestechungsgeldern; in kurzen Monologen rühmt er sich seines Geschicks und erklärt, ein Erfolg in diesem Prozess würde sein Ansehen in der Stadt sehr erhöhen; vor Verhandlungsbeginn sichert er sich die Gunst der Beisitzer und präsentiert sich dem Richter als frommer, ehrenwerter Mann, was seine Bloßstellung durch die Zeugen, die sich nun doch eines Besseren besonnen haben, noch peinlicher macht⁷³⁴. Zum Ehrverlust kommt die Strafverfolgung durch den Prinzen, den Träger der weltlichen Macht; Unrecht wird geahndet und es zeigt sich, dass staatliche Organe für Gerechtigkeit sorgen, weshalb es nicht länger nötig ist, sich lokal Einflussreichen zu unterwerfen⁷³⁵.

Realisierung, gemessen am Anspruch: Obgleich es vordergründig um die Machenschaften einzelner Betrüger geht, die zuletzt auch bestraft werden, gewinnt man den Eindruck, es handle sich um das Sittenbild einer Gesellschaft. Diese Gesellschaft scheint durchdrungen von Frömmigkeit und Untertanengeist; Mächtige, denen sich andere um ihres Vorteils willen unterordnen, setzen sich mit Wissen der Allgemeinheit über bestehendes Recht hinweg, Bestechung gehört zum Alltag; das Leben verläuft innerhalb enger Grenzen und unterliegt starren Regeln.

Ein wesentliches Element in dem Gefüge stellt die rechtlose Situation der Frauen dar, die sich in dem traurigen Bild, welches Zeynəb bietet, ausdrückt; in ihren Tschador gehüllt, erscheint sie wie ein Schatten an der Seite eines Bruders, der stets den Ton angibt; sie kann sich gegen niemanden wehren und hat keine Perspektive; ihre Klage, dass sie nun, nachdem sie 10 Jahre mit diesem Mann gelebt und sein Vermögen verwaltet hat, all dessen beraubt werden soll, beeindruckt und sensibilisiert für die Problematik der *mut'a*. Ein weiterer Aspekt des Themas „Heirat“, nämlich die

⁷³³ **Kia** bezeichnet Zeynəb als Opfer der Konspiration betrügerischer Anwälte, hält aber fest, dass sie, so wie Zübeydə, ihre Gefühle deutlich artikulieren könne. Kia: Women, S. 17.

⁷³⁴ **Kias** Ansicht nach verkörpert *ağa* Mərdan die frauenfeindliche Haltung vieler muslimischer Männer; er betrachte Frauen als Mittel für biologische Reproduktion sowie zur finanziellen Bereicherung; das Böse an ihm seien nicht nur seine Verschlagenheit, Korruption und Unehrlichkeit, sondern auch sein verächtlicher Blick auf Frauen. Ibid., S.14f.

⁷³⁵ **Cəfərov** hält das Ende für unrealistisch, da es in der beschriebenen Gesellschaft keine Gerechtigkeit geben könne. Cəfərov: Dramaturgiya, I, S. 93f.

Neigung älterer Männer für junge Mädchen, findet sich in der Szene, in welcher *ağa* Mərdan mitteilt, er beabsichtige, Zeynəb zu heiraten, um so ans gesamte Vermögen zu gelangen; sein Komplize äußert diesbezügliche Bedenken in einer Weise, dass der Eindruck entsteht, *ağa* Mərdan sei ein widerlicher, hässlicher, alter Mann und sein Ansinnen eine Zumutung für die junge Witwe⁷³⁶. In Wiederholung einer ähnlichen Konstellation wird *ağa* Həsən mit Səkinə's Anspruch auf Liebe und Glück konfrontiert; er verlässt die Szene als Verlierer⁷³⁷. Rechtlosigkeit der Frauen drückt sich nicht nur in der Gestalt Zeynəb's aus, sondern kommt auch im Streit Zübeydə's mit ihrer Nichte, in welchem Erstere bedingungslose Unterordnung verlangt, zur Sprache, wobei die Entgegnungen der Nichte diese Forderung absurd erscheinen lassen⁷³⁸. Səkinə's Bedeutung geht über die Frage tradierter Rollenbilder hinaus; sie signalisiert, Selbstbestimmung sei ein elementares Recht und Rebellion prinzipiell positiv⁷³⁹.

Ferner finden sich, wie schon in früheren Werken⁷⁴⁰, Beispiele zur Untermauerung der These, dass Frömmigkeit Böses nicht verhindere; so lässt Zeynəb sich mit den

⁷³⁶ Im Laufe dieses Dialogs betrachtet sich *ağa* Mərdan prüfend im Spiegel, wozu **Sultanlı** vermerkt, der Autor lasse den negativen Helden sein eigenes hässliches Gesicht im Spiegel sehen; *ağa* Mərdan's Aussehen sei ebenso abstoßend wie sein Charakter. *Ədəb. tarixi*, II, S. 239.

⁷³⁷ **Kia** betont, dass Səkinə *ağa* Həsən nicht einfach zurückweise, weil er alt sei und ihr nicht gefalle, sondern weil sie ihn nicht liebe und weil sie erkannt habe, dass er sich nur für ihr Geld interessiert. *Kia*: *Women*, S. 16.

⁷³⁸ **Kia** sieht in der Auseinandersetzung zwischen Zübeydə und Səkinə einen Angriff des Autors auf die altehrwürdige Tradition der arrangierten Heiraten; darüber hinaus sei dieser Streit Ausdruck des heftigen wie unversöhnlichen Konflikts zwischen Vernunft und Tradition; ferner repräsentiere er den Konflikt zwischen zwei gegensätzlichen Diskursformen, wobei Zübeydə den traditionellen und "irrationalen" Diskurs absoluter Autorität und blinden Gehorsams, verbunden mit unbedingtem Respekt vor älteren Mitgliedern der Familie und deren Entscheidungen, vertrete, Səkinə dagegen den Diskurs der Aufklärung, welcher von Natur aus Traditionen gegenüber misstrauisch sei, blinde Autoritätsgläubigkeit ablehne und individuelle Wahl schätze; Zübeydə verkörpere absolute Macht, Səkinə dagegen den Kampf um Vernunft und Freiheit. *Ibid.*, S. 15-17.

⁷³⁹ **Kia** stellt fest, Səkinə sei in ihrem eigenen, unabhängigen Denken zentral für das Stück; sie überschreite Begrenzungen der traditionsgebundenen Gesellschaft und protestiere gegen Sitten, die sie zu einem von anderen dominierten Objekt machen; mit ihrer Auflehnung gegen die Tante weise sie herkömmliche Vorstellungen von Liebe zurück und demonstriere ihren Glauben an Heirat als eine auf Liebe und Respekt vor individueller Freiheit basierende Institution. Hinsichtlich aller Frauengestalten des Stücks vermerkt **Kia**, sie erschienen nicht als naive Opfer eines traditionell korrupten, von Männern dominierten Justizsystems, vielmehr zeigten sie sich als reife Menschen, die fähig seien, die komplexe Welt, in der sie leben und die traditionelle Gesellschaft, der sie angehören, zu analysieren, interpretieren und zu verstehen. *Ibid.* **Sultanlı** meint, die Gestalt Səkinə's entspreche einem Traum des Autors von Zukünftigem; ihr Kampf gelte alten Sitten und Moralvorstellungen. *Ədəb. tarixi*, II, S. 238. **Qasımzadə** sieht in Səkinə eine Kämpferin für ein neues, freies Leben, die sich mutig gegen alte, Frauenrechte missachtende Normen wende. *Zit. nach Brands: Volksleben*, S. 72. **Brands** bezeichnet Səkinə als „frühe Vorbotin der Emanzipation der islamischen Frau“. *KNLL*, I, S. 73. **Cəfərov** charakterisiert Səkinə als selbstbewusst, entschieden und willensstark; sie kämpfe nicht nur um persönliches Glück und eine Erbschaft, sondern um Menschenrechte; in ihrer Erkenntnis, nicht aufsässige Frauen (*həyasız* „schamlos“), sondern die Gier von Leuten wie *ağa* Həsən bringe Unglück über die Gesellschaft, zeige sich ansatzweise das Neue, welches Səkinə in lebhafter, überzeugender Weise verkörpere. *Cəfərov: Dramaturgiya*, I, S. 81, 86.

⁷⁴⁰ S. [...] *Ibrahimxəlil* [...], „*Hacı Qara*“;

Betrügern ein, von den gekauften Zeugen heißt es, sie beteten täglich in der Moschee und die fromme Tante arrangiert sich bedenkenlos mit dem korrupten System. Überzeugt von der größeren Effizienz diesseitiger Strafen stellt der Autor den Moment der Enthüllungen vor Gericht als besonders peinlich dar und lässt auf diesen die vom Prinzen angeordnete Verhaftung folgen; der Regent, von dem wiederholt die Rede ist, tritt nicht persönlich in Erscheinung; sein Eingreifen suggeriert, es bedürfe eines gerechten Staates, der als übergeordnete Macht der Willkür einflussreicher Cliquen entgegenwirkt.

Am Rande werden noch weitere Kritikpunkte angesprochen; z.B. nutzt *ağā Mərdan* die schlechte Entlohnung der iranischen Soldaten für seine Zwecke⁷⁴¹; ein Hinweis auf grausame Strafen wird in die als nettes Kuriosum erzählte Geschichte des *dabanikəsik*⁷⁴² Heydərqulu, eines Diebs, den man wegen der Originalität seines Coups nicht hinrichtete, sondern ihm „nur“ die Fußsohlen wegschnitt, verpackt⁷⁴³.

Insgesamt wirkt das Stück weder erheiternd noch bedrückend; Səkinəs Unerschrockenheit verleiht ihm Dynamik, es steckt voller Anspielungen und böser Satire; die meisten Personen stellen eindeutig positive oder negative Charaktere dar, dennoch überzeugen sie in ihren jeweiligen Rollen⁷⁴⁴.

3.3 DIE ERZÄHLUNG *ALDANMIŞ KƏVAKİB* „DIE BETROGENEN STERNE“

Verfasst: 1857 in aserbaidshanischer Sprache⁷⁴⁵.

Zeit der Handlung: Frühling, kurz nach dem *Nourūz*-Fest Mitte der 1590er Jahre, „im 7. Jahr nach der Thronbesteigung Šāh ‘Abbās“ (978/1571-1038/1629; reg. 1587/88-1629)⁷⁴⁶.

Schauplatz: Qazvīn, die damalige Hauptstadt Irans.

⁷⁴¹ Axundov (1987), I, S. 197-200.

⁷⁴² „seine/ihre Fußsohle ist weggeschnitten“, d.h., jemand, dessen Fußsohle/n amputiert wurde/n;

⁷⁴³ Axundov (1987), I, S. 195f.

⁷⁴⁴ Cillière hält die Intrige für ziemlich geistreich, die Ausführung jedoch für schwerfällig; einige Charaktere seien schablonenhaft; es gebe Ungeschicklichkeiten und Unwahrscheinliches, wie z.B. die Schnelligkeit, mit der Personen auftauchen, die möglicherweise am anderen Ende der Stadt wohnen; einzig der zweite Akt (die Szenen in *ağā Mərdan*s Haus) sei exzellent. Cillière: *Deux Comédies*, S. XLIII f.; Barbier de Meynard hält dieses Stück für eine amüsante Parodie muslimischer Gerichte. Barbier de Meynard: *Trois Comédies*, S. V.

⁷⁴⁵ S.o. Technische Hinweise.

⁷⁴⁶ EI², I, s.v. ‘Abbās I, S. 7f.; Halm: Thronbesteigung 1588; Halm: Schia, S. 113; zu Šafaviden: *ibid.*, v.a. S. 101-115 sowie Brown: *Literary History*, IV, S. 3-120; Cam/Iran, VI.

Die **Erstpublikation** erfolgte 1859 in Tiflis, im Sammelband *Təmsilātı-kapitan Mirzə Fətəli Axundzadə (Təmsilāt-i qāpūdān Mīrzā Feth-‘Alī Āhūndzāde)*⁷⁴⁷.

Übersetzungen: Eine von Achundov 1857 gefertigte russische Übersetzung erschien 1864 unter dem Titel *Obmanutye planety* „Die betrogenen Planeten“ in der Zeitung *Kavkaz* (Nr. 25, 27, 30, 31) in Tiflis⁷⁴⁸. Eine weitere russische Version, von F. Köçərli⁷⁴⁹ übertragen, findet sich in *Vestnik Kafkaza*, Nr. 5, von 1901⁷⁵⁰. Ins Persische übersetzte Mīrzā Ğa‘far Qarāğadāğī, welcher die Erzählung 1874 im Rahmen der *Təmsilāt* publizierte⁷⁵¹. 1903 erschien in Paris eine französische Übersetzung L. Bouvats, zusammen mit dem aserbajdschanischen Text und einem Glossar⁷⁵².

Aldanmış kəvakib zählt zu den ersten Prosawerken der aserbajdschanischen Literatur; ca. 1818/20 entstand Bakıxanovs⁷⁵³ *Kitāb-i ‘Askerī*, eine teils in Prosa, teils in Versen verfasste Liebesgeschichte, die erst 1861 publiziert wurde⁷⁵⁴. Cəfərov erwähnt außerdem Fuzūlīs (1498-1556)⁷⁵⁵ *Şekāyatnāme* und misst neben den oben genannten Werken auch Kutkaşinlīs⁷⁵⁶ längerer Erzählung (povest’) über Rəsid bəy und Səadət xanım, die allerdings in französischer Sprache geschrieben wurde, Bedeutung für die Entwicklung dieses Genres bei⁷⁵⁷.

Der Erzählung liegt ein Bericht in der Chronik Iskandar Munşīs⁷⁵⁸, *Tārīḫ-i ‘Ālam-Ārāy-i ‘Abbāsī*⁷⁵⁹, zugrunde⁷⁶⁰, wonach Şāh ‘Abbās im 7. Jahr seiner Regentschaft

⁷⁴⁷ S.o. 3.2.2 Überblick, S. 57f.; Džafarov: Achundov, S. 134; Axundov (1987), I, S. 297.

⁷⁴⁸ Džafarov: Achundov, S. 134; Axundov (1987), I, S. 298; Köçərli: Ədəbiyyat, I, S. 577, Anm. 607.

⁷⁴⁹ S.o. 3.2.2 Überblick, S. 57.

⁷⁵⁰ Köçərli: Ədəbiyyat, I, S. 423; Auch: Muslim, S. 320.

⁷⁵¹ S.o. 3.2.2 Überblick/ Übersetzungen, S. 58; Məmmədzadə: Şərq, S. 214.

⁷⁵² Bouvat: Yoūsouf Chāh.

⁷⁵³ S.o. Biographie, S. 16.

⁷⁵⁴ In aserbajdschanischer Sprache verfasst, wurde es erstmals von M. A. Vəzirov 1861 in Petersburg publiziert; Bakıxanov: Sočinenija, S. 13; Auch: Muslim, S. 168.

⁷⁵⁵ EI², II, s.v. Fuḏūlī, S. 937-939.

⁷⁵⁶ Ismail Bek Kutkaşenskij (1801-1861); Auch: Muslim, S. 163.

⁷⁵⁷ Džafarov: Achundov, S. 134f.

⁷⁵⁸ Der Chronist Şāh ‘Abbās; Axundov (1987), I, S. 298.

⁷⁵⁹ EI², I, s.v. ‘Abbās I, S. 8.

⁷⁶⁰ Tarīḫ-é Ālem-Ārāyē ‘Ābbāsī, ms.persan 223 de la Bibliothèque nationale, fol. 70 v° à 71 v°. Zit. nach **Bouvat**: Yoūsouf Chāh, S. 1. **Amoretti** datiert unter Bezugnahme auf Munşī („Iskandar Munshī, trans. Savory, pp. 648-9“) dieses Ereignis auf 1002/1593-4 und verweist auf Achundovs *Aldanmış kəvakib*. Cam/Iran, VI, S. 646. **Algar** bringt dieses Ereignis in Zusammenhang mit der Vereitelung einer möglichen Verschwörung von *nuqtavīs* (s.u.) in Qazvīn und datiert es auf 1002/ 25-8 Juli 1594. An literarischer Verarbeitung gebe es neben Achundovs *Aldanmış kəvakib* einen Roman von Djalāl

vorübergehend auf den Thron verzichtete, da eine bestimmte Sternkonstellation Unheil für den Herrscher Irans befürchten ließ; die Herrschaft habe man einem Häretiker, dem Sattler Yusif⁷⁶¹, übertragen, der nach drei Tagen, in denen er agiert und gesprochen habe „wie ein Satan“, hinweggefegt worden sei⁷⁶².

Der Autor tritt wie ein Geschichtenerzähler auf; er berichtet gleichmütig von den Ereignissen, flicht kurze Erklärungen ein und skizziert mitunter die psychische Verfassung einer Person. Nach knappen Hintergrundinformationen konfrontiert er den jungen Schah mit der bedrohlichen Nachricht, um ihn schließlich im Kreis hoher Würdenträger zu zeigen, die gerufen wurden, einen Ausweg zu finden; keiner weiß eine Lösung, und da sie alle um ihr Leben fürchten, unterstreichen sie eigene Verdienste, stellen sich jedoch in einer Weise dar, die den Eindruck erweckt, sie seien es, die das Land ruinierten⁷⁶³; so ist beispielsweise von Korruption die Rede, die gefördert wurde, um die Staatsfinanzen zu sanieren, oder von Verwüstungen weiter Landstriche, die feindlichen Heeren das Vordringen erschweren sollten. Wirkt der Schah in diesen Szenen etwas hilflos, so tritt in späteren Passagen seine Grausamkeit in den Vordergrund. Seine gewagteste Kritik kleidete der Autor in Anschuldigungen gegen den Sattler Yusif als denjenigen, der „den Tod verdiene“ und daher, entsprechend dem Vorschlag eines Astrologen, in der fraglichen Zeit den Thron innehaben solle; der *mollabaşı*⁷⁶⁴ erklärt den Versammelten, dieser Elende wende sich gegen Religion und Staat und referiert, eingebettet zwischen Flüchen und Verurteilungen, dessen Worte gegen *‘ulamā’*, *iğtihād*⁷⁶⁵ u.a., ebenso wie dessen Schmähungen Regierender. Mit dem Hinweis, er glaube an Metempsychose, bringt er ihn ferner in Verbindung mit der *nuqtaviyya*, einer Sekte, die den Menschen und dessen Aktivitäten in den Mittelpunkt stellte⁷⁶⁶.

Āl-i Aḥmad (d. 1969: *Nūn wa 'l-qalam*, Tehran 1340 Sh/1961); zit. nach EI², VIII, s.v. *nuqtaviyya*, S. 116.

⁷⁶¹ Bouvat: Yoūsoufi; Bouvat: Yoūsouf Chāh, S. 2.

⁷⁶² Ibid., S. 1f.; ferner: Axundov (1987), I, S. 298f., Džafarov: Achundov, S. 135f.

⁷⁶³ Köçerli: ʿĀdabiyyat, I, S. 444; Köçerli zeigte sich (1911) besonders von der Darstellung der Würdenträger beeindruckt; ibid. S. 444-447.

⁷⁶⁴ Er ist verantwortlich für die religiösen Angelegenheiten des Landes.

⁷⁶⁵ S. Weltbild/ Belege: Religion 4.

⁷⁶⁶ Zu den Ansichten der *nuqtavīs* (eine Auswahl): sie bestritten die Notwendigkeit von Vermittlern (wie Imamen und muḡtahid) zwischen Gott und den Menschen; ferner glaubten sie nicht an eine Vergeltung im Jenseits, sondern an Metempsychose entsprechend den Verdiensten und Verfehlungen im jeweiligen Leben, wobei sie von einer permanenten Metamorphose der Materie, die sie als ewig ansahen, ausgingen. Cam/Iran, VI, S. 644f.; EI², Bd. VIII, s.v. *nuqtaviyya*, S. 115. **Amoretti** spricht von Yusif als „a famous Nuqtavī known as Yūsuf the artisan“, dessen häretische Ansichten in einer Diskussion in Gegenwart Šāh ‘Abbās I. klar geworden seien; Cam/Iran, VI, S. 645f. **Algar** bezeichnet ihn als Darwīsh Yūsufi Tarkīsh-düz „Köcher-macher“, der als einer der *nuqtavīs* gefangen genommen worden sei. EI², Bd. VIII, s.v. , *nuqtaviyya*, S. 116.

Danach wird Yusif porträtiert; eigentlich religiöser Gelehrter, der in Kerbelā' und Işfahān studiert hatte, wandte er sich aus Überzeugung von dem Beruf ab und erlernte ein Handwerk; er hängt einem hohen Arbeitsethos an und beschäftigt sich permanent mit gesellschaftlichen Fragen. Als Schah, wofür ihm 12 Tage gewährt sind, will er per Dekret Gerechtigkeit wie Humanität einführen; er appelliert an lokale Machthaber und besetzt hohe Positionen neu; darüber hinaus erlässt er eine Menge Gesetze und Verordnungen, die auf sozialen Ausgleich sowie Entwicklung zielen. Der Autor verliert sich in Details dieser Verordnungen, denen er mehr Aufmerksamkeit schenkt, als der Erzählung als solcher; in einem gedanklichen Experiment spielt er mit den Möglichkeiten absoluter Macht und versucht, als Einzelner ein Land auf allen Ebenen zu reformieren; er scheitert; das „Volk“, für dessen Interessen er sich so sehr einsetzte, versteht ihn nicht und unterstützt en masse die Revolte der abgesetzten Würdenträger⁷⁶⁷.

Achundov setzte sich in dieser Erzählung nur marginal mit 'Abbās und dessen Zeit auseinander; vielmehr nutzte er das außergewöhnliche Ereignis, seine Ideen in scheinbar historischer Gestalt zu präsentieren⁷⁶⁸, wobei er die ideologische Ebene der künstlerischen vorzog; so sind die Personen auf einzelne Verhaltensweisen reduziert und agieren als Vertreter eines Typs; auch Szenen wie die Abdankung Schah 'Abbās, oder die Inthronisation Yusifs bieten keine atmosphärischen Schilderungen, sondern Aufzählungen, welche den Eindruck eines prunkvollen Ambiente vermitteln sollen. Yusif als Idealgestalt bleibt kühl und konturlos. Bemerkenswert ist, dass er ungeachtet der scharfen Religionskritik als Frommer dargestellt wird; er verfügt nicht nur über eine hohe Moral und verrichtet seine Gebete, sondern zürnt auch einem der Würdenträger, der es wagte, betrunken in die Moschee zu gehen.

Anders als in den Komödien verwendete der Autor hier eine stark mit arabischen und persischen Ausdrücken angereicherte Sprache.

Zeitgenössische Reaktionen sind nicht bekannt⁷⁶⁹; Köçərli äußerte sich 1911 begeistert über diese gelungene Satire; Achundov überzeuge, er sei sehr humorvoll und virtuos im Umgang mit Sprache⁷⁷⁰. Ebenso positiv reagierte man in der sowjet-

⁷⁶⁷ Cəfərov merkte an, der Autor zeige hier Irrationales, nämlich die Erfüllung der Prophezeiung, auf rationaler Ebene, als Aufstand entmachteter Würdenträger. Džafarov: Achundov, S. 148.

⁷⁶⁸ Achundov erklärte, er habe die Angaben Munšis benutzt, um seine Gedanken auszudrücken und künftige Generationen zu belehren; Džafarov: Achundov, S. 136.

⁷⁶⁹ Abgesehen von Achundovs Behauptungen in Bezug auf Hüseyn Hān; s.o. Biographie, S. 22f.

⁷⁷⁰ Köçərli: Ədəbiyyat, I, S. 444-447.

aserbaidsschanischen Literaturwissenschaft⁷⁷¹. Bouvat hingegen merkte an, um die Geschichte Yusif Schahs zu schreiben, habe der Autor nichts weiter getan, als Munšīs Bericht teilweise zu modifizieren und mit überflüssigen Reflexionen anzureichern⁷⁷².

In den 80er Jahren des 20. Jh. bediente sich Çingiz Hüseyinov⁷⁷³ dieses Stoffes, um in seinem Roman *Fətəli Fəthi*, einer Auseinandersetzung mit Achundov als Autor, der in einer Situation eingeschränkter Meinungsfreiheit versucht, kritische Gedanken zu verbreiten, zu illustrieren, wie dieser immer wieder erstaunliche Wege findet, die Zensur zu umgehen⁷⁷⁴.

3.4 ENGAGEMENT FÜR SCHRIFTREFORM/-WECHSEL

Da sich Baldauf in ihrem Werk über Schriftreform und Schriftwechsel ausführlich mit Achundovs diesbezüglichen Aktivitäten beschäftigt⁷⁷⁵, soll hier nur ein Überblick gegeben werden.

Das Thema „Verbesserung des Schriftsystems“⁷⁷⁶ stand im Zentrum des gesellschaftlichen Engagements Achundovs, da er es als Schlüssel zu allgemeiner Bildung, diese wiederum als Voraussetzung für Modernisierung ansah⁷⁷⁷, was für ihn gleichbedeutend war mit dem Ende von Despotie und Aberglauben⁷⁷⁸.

An der arabischen Schrift bemängelte er Folgendes: sie sei schwer zu erlernen, die Verwendung diakritischer Punkte zur Unterscheidung diverser Buchstaben

⁷⁷¹ Džafarov: Achundov, S. 134-150; Axundov (1987), I, S. 25-32; Əbəd. tarixi, II, S. 245-258.

⁷⁷² Bouvat: Yoūsouf Chāh, S. 2.

⁷⁷³ Aserbaidsschanischer Schriftsteller, geb. 1929. Əhmədov: Yazıçıları, s.v. Çingiz Hüseyinov, S. 537; KindlerNeu, VII, S. 792f.

⁷⁷⁴ Hüseyinov: *Fətəli Fəthi*. Für die deutsche Übersetzung (der russischen Version) wurde auch der Titel der Erzählung übernommen: *Fətəli oder Die betrogenen Sterne*. Hüseyinov: Fətəli.

⁷⁷⁵ Baldauf: Schriftreform, S. 53-96, 335-352.

⁷⁷⁶ Der Ausdruck beinhaltet Schriftreform wie auch –wechsel.

⁷⁷⁷ S. Axundov (1987), III, S. 17-22; in seiner Korrespondenz, ibid. S. 59-265, ist dieses Thema fast durchgehend präsent; ebenso in den Briefen Malkum Hāns: ibid., S. 292-294, S. 305f., S. 311-314; ferner Axundov (1987), II, S. 274-287; in späteren Jahren betont er, dass alle Reformen sinnlos seien, werde nicht zuvor das Schriftsystem verbessert, da die Menschen erst ab einem höheren Bildungsgrad derartige Maßnahmen verstehen und mittragen könnten: z.B. in einem Brief an Yūsuf Hān von 1872; Axundov (1987), III, S. 199 (Es handelt sich bei diesen Angaben durchwegs um aserbaidsschanische Übersetzungen der meist persischen Originale). Baldauf weist im Gegensatz zu sowjetaserbaidsschanischen Einschätzungen darauf hin, dass Achundov hinsichtlich des Schriftsystems bis zuletzt einen aufklärerisch-idealistischen Standpunkt vertreten habe. Baldauf: Schriftreform, S. 88f.

⁷⁷⁸ Axundov (1987), III, S. 207.

verursache viele Fehler und verlangsame das Schreibtempo; dass nicht alle Vokale gleichwertig mit den Konsonanten geschrieben werden, stelle für Anfänger eine große Hürde dar und biete breiten Interpretationsspielraum; ferner gebe es für manche in Türksprachen vorkommende Konsonanten keine eigenen Zeichen und *ḥarakāt*, „interlineare Sonderzeichen“, nur für a, u, i, nicht für o, ö, ü und e⁷⁷⁹.

Angesichts der sakralen Bedeutung des arabischen Alphabets⁷⁸⁰ ging die Auseinandersetzung (s.u.), in der sich zeigte, wie sehr die Schrift mit Identität verbunden war und Zugehörigkeit ebenso wie Abgrenzung signalisierte, über technische Fragen hinaus⁷⁸¹.

In den 1850er Jahren begann Achundov, in dieser Sache, die ihn bis an sein Lebensende beschäftigen sollte, an die Öffentlichkeit zu treten. Lt. Baldauf bat er bereits 1850 Baron A. F. Kruzinštern, den Vorsitzenden der Finanzverwaltung für Transkaukasien, ihm dabei behilflich zu sein, sein erstes Schriftreform-Projekt europäischen (wissenschaftlichen) Institutionen vorzulegen⁷⁸². Da es sich um ein Projekt für alle drei Sprachen – Arabisch, Persisch und Türkisch⁷⁸³ - handelte und Achundov in Iran und dem Osmanischen Reich die entscheidenden Mächte der islamischen Welt sah, hielt er deren Zustimmung für unabdingbar⁷⁸⁴. Schon in den frühen 1850er Jahren soll er Reformvorschläge nach Teheran und Istanbul gesandt haben⁷⁸⁵. 1857 wandte er sich erneut an die Statthalterschaft des Kaukasus mit der

⁷⁷⁹ Ibid., S. 18f.

⁷⁸⁰ Baldauf: Schriftreform, S. XXV, S. 44/Anm. 112, S. 62, 63, 69, 81f., 84.

⁷⁸¹ Wiederholt wird die enge Verbindung zum Arabischen hervorgehoben: z.B. heißt es, für Muslime sei das Erlernen der arabischen Schrift und Grammatik unverzichtbar; Baldauf: Schriftreform, S. 63; oder ...da jeder Muslim den Koran lesen können müsse ... Tansel: Arap harfleri, S. 238; ähnlich: ibid., S. 233; die Vorlage eines Projekts für eine buchstabenisolierende Schrift sah man in Istanbul als Angriff auf Sprache, Religion und Herrschaft; „[...] er zeigt uns ein Alphabet, das dem europäischen ähnelt. Weiß er denn [nicht], dass unser Alphabet Teil unserer Religion ist?“ (in der hier vorliegenden aserbajdschanischen Übersetzung heißt es „fransız“ „französisch“; üblicherweise wird „fireng“ für „europäisch“ verwendet) Axundov (1987), III, S. 173f.; vgl. Baldauf: Schriftreform, S. 84, 337. „Eine Veränderung des Alphabets wird das Ende der Herrschaft des Islam bewirken.“ Baldauf: Schriftreform, S. 69. Zur Frage der schriftlosen nationalen Minderheiten im osmanischen Reich: Tansel: Arap harfleri, S. 243-246.

⁷⁸² A. Ä. İbrahimov: *M.F. Axundov arxivinin təsviri*, Baku 1955, S. 148 und 152, Dokument no. 10; zit. nach Baldauf: Schriftreform, S. 56f.

⁷⁸³ „Nach damaligem Verständnis muss „Azərbaycántürkisch“ dem Türkischen zugerechnet werden“. Baldauf: Schriftreform, S. 336.

⁷⁸⁴ Z. B. bezogen aufs Osmanische Reich: Axundov (1987), III, S. 19; Baldauf weist darauf hin, dass Achundov sehr wenig unternahm, um offizielle Stellen seiner engeren Heimat Transkaukasien für sein Projekt zu interessieren. Baldauf: Schriftreform, S. 57.

⁷⁸⁵ Nach Iran: 1854; ob er es im selben Jahr nach Istanbul sandte, gibt Baldauf nicht an; sie bezieht sich auf: Mirzä Fätāli Axundov: *Fars dilində jazylmış məktublaryn mətni*, Baku 1963, S. 18 (lateinische Paginierung); zit. nach Baldauf: Schriftreform, S. 59. Bei Məmmədzadə (Şərq) findet sich diese Angabe nicht, ebenso wenig in den *Gesammelten Werken*.

Bitte, seine Vorschläge an iranische und osmanische Behörden weiterzuleiten⁷⁸⁶. Doch vorerst kamen weder aus Teheran noch aus Istanbul irgendwelche Rückmeldungen; europäische Gelehrte hingegen reagierten positiv auf den Entwurf⁷⁸⁷, welcher in der Version von 1857⁷⁸⁸ im Wesentlichen folgende Neuerungen aufweist:

Die reformierte Schrift bedarf keiner diakritischen Punkte mehr, sondern verfügt über genügend, mittels Balken und Schlaufen an den ursprünglichen Buchstabenkörpern geschaffene, unterschiedliche Grundformen; fehlende Konsonantenzeichen wurden ergänzt, für die bisher nur mit *ḥarakāt* oder gar nicht bezeichneten Vokalphoneme wurden eigene Buchstaben eingeführt; da es aufgrund der neuen Formen möglich ist, alle Buchstaben nach beiden Seiten zu verbinden, kann jedes Wort als geschlossener Graphemzug dargestellt und somit segmentierungsbedingte Ambivalenz vermieden werden⁷⁸⁹. Ausgehend von diesen Änderungen schlug Achundov vor, den Schreibstil zu vereinfachen und der Umgangssprache anzunähern⁷⁹⁰.

1863 wurde er nach Istanbul eingeladen, wo sein Projekt nach einer Präsentation beim *şadr-a'zam* Fu'ād Paşa (1815-1869)⁷⁹¹ in der *Ğem'iiyyet-i 'İlmiyye-i Osmāniyye*, der „Osmanischen Wissenschaftlichen Gesellschaft“, diskutiert wurde. Achundov selbst nahm an der ersten dieser beiden Beratungsversammlungen am 23. Juli 1863 teil; man stimmte ihm zu, dass eine Schriftreform nötig sei und befand die Einführung von Vokalbuchstaben sowie die Ersetzung der diakritischen Punkte durch klar unterschiedene Buchstabenformen für gut, lehnte seinen Vorschlag jedoch ab, da die miteinander verbundenen Zeichen für den Druck zu kompliziert seien; außerdem sei es kaum möglich, die „Schrift des Islam“ gegen den Widerstand

⁷⁸⁶ Axundov (1987), III, S. 59f., 62-64; Məmmədzadə: Şərq, S. 119f.; Baldauf: Schriftreform, S. 57, Anm. 8.

⁷⁸⁷ Von den europäischen Wissenschaftlern v.a. Garcin de Tassy; 1860: B. Dorn, Petersburger Iranist und späterer Direktor des *Asiatskij Muzej*. Baldauf: Schriftreform, S. 57. Məmmədzadə spricht von mehreren Gelehrten „bir sıra alimlər və şərqşünaslar“, nennt jedoch nur Garcin de Tassy und Dorn; Məmmədzadə: Şərq, S. 120. Der Brief Dorns, welcher das Projekt begrüßte, sich jedoch hinsichtlich der Chancen einer derartigen Reform pessimistisch zeigte: Axundov (1987), III, S. 277.

⁷⁸⁸ Text und Faksimile eines großen Teils dieses Projekts sind als *Alifbā'-i ġadīd*, datiert 1274h. = 1857, in Mirzā Fātāli Axundov: *Fars dilində jazylmış məktublaryn mətni*, Baku 1963, 3-53 (arabische Paginierung) veröffentlicht; zit. nach Baldauf: Schriftreform, S. 58, Anm. 12; zur Version von 1850 s. *ibid.*; eine aserbajdschanische Übersetzung der 1857er Version findet sich in: Axundov (1987), III, S. 17-44.

⁷⁸⁹ Axundov (1987), III, S. 21, 63. Baldauf: Schriftreform, S. 58.

⁷⁹⁰ Axundov (1987), III, S. 21f; Algar: Malkum, S. 83f.

⁷⁹¹ Keçecizade Mehmed Fuad Paşa; Algar: Malkum, 72f.; EI², II, s.v. Fu'ād Paşa Keçedjī-zāde, S. 934-936.

fanatisierten Volkes zu ändern⁷⁹². Dessen ungeachtet wurde er mit dem Orden *Meğīdiyye* 4. Klasse ausgezeichnet⁷⁹³; ferner versprach man seitens der Gesellschaft, seine *Təmsilat* ins Osmanische zu übersetzen und zu publizieren – was allerdings nicht geschah⁷⁹⁴. Achundov sah den Grund für die Ablehnung seines Entwurfs in politischen Intrigen⁷⁹⁵.

Doch trotz dieser Niederlage war sein Istanbul-Aufenthalt der Sache dienlich, da das Thema erneut und auch außerhalb der Wissenschaftlichen Gesellschaft, in der man schon vor Jahren die Entwicklung einer lateinbasierten Schrift erwogen hatte, diskutiert wurde; auch Münif Efendis (1828-1910)⁷⁹⁶ Vorschlag, isolierte Buchstabenformen sowie den Konsonanten gleichwertige Vokalgrapheme auf der Zeile zu verwenden, den er ein Jahr zuvor der *Ğem‘iyyet-i ‘İlmiyye-i Osmāniyye* unterbreitet hatte, erreichte nun über die Presse eine größere Öffentlichkeit⁷⁹⁷. Die Debatte pendelte zwischen den Polen minimale Reform und Schriftwechsel; Befürworter radikaler Änderungen sahen den Grund des allgemein niedrigen Bildungsniveaus in den Mängeln der Schrift, die außerdem für den Druck erhebliche Probleme mit sich bringe; in Istanbul scheint man entsprechende Maßnahmen nur fürs Türkische, nicht zwingend für alle drei Sprachen – Arabisch, Persisch und Türkisch – angestrebt zu haben⁷⁹⁸. Mit dem Anwachsen nationalistischer Bewegungen im Osmanischen Reich tauchte die Idee auf, die Lateinschrift eigne sich auch für die Sprachen der bisher schriftlosen Minderheiten und könne so die Verbindung mit diesen stärken; deren Gegner argumentierten, nicht Schrift, sondern Sprache verbinde, d.h., die Minderheiten sollten „türkisiert“ werden; Verschriftlichung ihrer eigenen Sprachen stärke nationale Ambitionen. Der These, ohne Änderung der Schrift gebe es keinen Fortschritt, entgegnete man, nicht das Alphabet, sondern falsche Unterrichtsmethoden verursachten die Misere; wegen einiger kleiner Mängel, die sich durch Reformen beheben ließen, bedürfe es keines

⁷⁹² Baldauf: Schriftreform, S. 60f.; Bericht in *Meğmu‘a-i Fünun*, no. 14 = *şafar* 1280, S. 70-74; zit. nach *ibid.*; Tansel: Arap harfleri, S. 225f.; Məmmədzadə vermerkt ferner, Achundov habe vor der Wissenschaftlichen Gesellschaft auch seine Theaterstücke zur Diskussion gestellt; Məmmədzadə: Şərq, S. 223f.; ausführlich zu der Diskussion: *ibid.*, S. 223-228. Achundovs Bericht über die Istanbul-Reise: Axundov (1987), III, S. 91-98.

⁷⁹³ Baldauf: Schriftreform, S. 61; Məmmədzadə: Şərq, 130.

⁷⁹⁴ Tansel: Arap harfleri, S. 226; Məmmədzadə: Şərq, S. 143.

⁷⁹⁵ S.o. Biographie: Hüseyn Hān, S. 22f.

⁷⁹⁶ Mehmed Münif Efendi, Präsident der *Ğem‘iyyet-i ‘İlmiyye-i Osmāniyye* und Chefdolmetscher des Außenministeriums; Baldauf, S. 60; Algar: Malkum, S. 72; EI², VII, s.v. Münif Paşa, S. 573.

⁷⁹⁷ Baldauf: Schriftreform, S. 62f.; Tansel: Arap harfleri, S. 225f.

⁷⁹⁸ Z.B. Namık Kemal's Frage, ob es angesichts der Tatsache, dass Arabisch für Muslime unverzichtbar sei, nicht eine Nonsens-Beschäftigung sei, für das Türkische andere Buchstaben zu planen. Baldauf: Schriftreform, S. 63f.

Schriftwechsels, gegen den auch spreche, dass man sich als Muslim dem Arabischen, das in Lateinschrift nicht korrekt wiederzugeben sei, verbunden fühle. Ferner sah man ein Problem im drohenden Verlust der alten Bücher, die späteren Generationen nicht mehr zugänglich wären. In der Diskussion dominierten die Traditionalisten; dennoch gab es weiterhin Reformbestrebungen und neue Projekte, die auch das Druckwesen einschlossen⁷⁹⁹.

Hatte Achundov vor der *Ğem'ıyyet* seine vorsichtigen Reformschritte noch damit begründet, dass die Bevölkerung eine buchstabenisolierende Schrift nicht akzeptieren würde, da es undenkbar sei, den Koran in einer solchen zu schreiben, so vertrat er bereits gegen Ende der 1860er Jahre, vielleicht auch unter dem Eindruck der Diskussionen in der *Ğem'ıyyet*, radikalere Ansichten; in einem Privatbrief, 1868, befürwortete er eine buchstabenisolierende Schrift sowie die Umstellung der Schreibrichtung auf links - rechts; Letzteres erwähnte er bereits in seinen *Philosophischen Schriften*⁸⁰⁰, die in der Erstfassung 1863-1865 entstanden⁸⁰¹.

1873 schließlich legte er ein sog. „Lateinprojekt“ vor; es handelt sich dabei um eine buchstabenisolierende, von links nach rechts verlaufende Schrift auf kyrillisch-lateinischer Basis, für welche Baldauf die Bezeichnung „kyrillisch-lateinisches Mischalphabet“ vorschlägt⁸⁰². Die Datierung des „Lateinalphabets“ bereitet insofern Schwierigkeiten, als es keine klare Aussage darüber gibt, aus welchem Jahr es tatsächlich stammt. Eindeutig belegt sind Versionen aus den 1870er Jahren: nämlich der o.e., gut dokumentierte Entwurf, welcher 1873 der osmanischen Regierung sowie der Istanbuler Zeitung *Ḥaqāyır* übermittelt wurde⁸⁰³; mit diesem identisch ist ein weiteres Exemplar, das den Titel „letzter Entwurf der neuen Schrift“ trägt und aufgrund einer Widmung an Šaxtaxinskij auf 1875-1878 datiert wird⁸⁰⁴; ferner

⁷⁹⁹ Baldauf: *Schriftreform*, S. 62-64, 72-74; Tansel: *Arap harfleri*, S. 227-249; zum Thema „Minderheiten im Osmanischen Reich“: Tansel: *Arap harfleri*, S. 244-246; vgl. Baldauf: *Schriftreform*, S. 354;

⁸⁰⁰ S.u. 3.5 *Philosophische Schriften*.

⁸⁰¹ Baldauf: S. 66-68; 70f. Axundov (1987), III, S. 121-124. Achundov gibt in seiner Autobiographie, 1874, fälschlicherweise an, er habe bereits in Istanbul als Alternative eine buchstabenisolierende, links-rechts laufende, lateinbasierte Schrift vorgeschlagen. Baldauf: *Schriftreform*, S. 343; Axundov (1987), III, S. 269; Məmmədşadə folgt Achundovs Darstellung; Məmmədşadə: *Şərq*, S. 125-127.

⁸⁰² Baldauf: *Schriftreform*, S. 352. Den Grund für die irreführende Bezeichnung sieht Baldauf in Achundovs Definition eines „Lateinalphabets“, da er darunter offenbar ein buchstabenisolierendes, links-rechts laufendes, „europäisches“ Schriftsystem verstand, dem auch andere als lateinische Buchstaben im engeren Sinn, z.B. kyrillische, angehören konnten. Ibid., S. 351; zu der Problematik: ibid., S. 349-351.

⁸⁰³ Baldauf: *Schriftreform*, S. 339f.

⁸⁰⁴ Ibid., S. 338, 340, 347. Zu Šaxtaxinskij: M. Šaxtaxinskij (1846-1931) studierte in Leipzig, Berlin und Paris Sprachwissenschaften mit dem Schwerpunkt Phonetik und gehörte der Société Asiatique an;

berichtet der persische Dichter Farhād Mīrzā (1233/1818–1305/1888)⁸⁰⁵, er habe 1875 anlässlich eines Besuches bei Achundov einen Lateinentwurf gesehen⁸⁰⁶. Im Archiv befindet sich darüber hinaus eine Tabelle namens „Tāzā ālifba“, deren Entstehungszeit ungeklärt ist; Baldauf zufolge spricht einiges für die Annahme, es könne hier eine Fälschung – möglicherweise im Interesse der Latinisierungsbewegung der 1920er Jahre – vorliegen; während die 1873er Version mehr kyrillische Buchstaben enthält als lateinische, überwiegen hier die lateinischen⁸⁰⁷.

Ausgehend vom Konzept des „guten Herrschers“, der im Interesse der Entwicklung des Landes gegebenenfalls auch unpopuläre Maßnahmen ergreift⁸⁰⁸, versuchte Achundov, Regierende in Teheran und Istanbul von seinen Ideen zu überzeugen. Obwohl er nicht aufhörte, ihnen Briefe und Projekte zu senden⁸⁰⁹, scheint er sich allmählich von diesem Konzept entfernt zu haben; gegen Ende der 1860er Jahre begann er, sich über die Presse an eine breitere Öffentlichkeit zu wenden⁸¹⁰; ferner nutzte er Kontakte zu Intellektuellen in Teheran, um dortige Diskussionen zu beeinflussen⁸¹¹; parallel dazu bezog er von Anfang an seinen Freundes- und Bekanntenkreis ein⁸¹².

Nach Niederlagen ersann er, entsprechend seiner Erklärung, wenn es ihm in der einen Art nicht gelinge, eine Festung einzunehmen, so versuche er es in einer

er war hauptsächlich Publizist; seit den 1870er Jahren beschäftigte er sich mit der Schriftproblematik und möglicherweise hatte er auch Verbindung zu Achundov. Ibid., 113 sowie 111-119; 338.

⁸⁰⁵ Elr, IX, s.v. Farhād Mīrzā, S. 260-264.

⁸⁰⁶ Baldauf: Schriftreform, S. 340.

⁸⁰⁷ Ibid., 339f., 344-349.

⁸⁰⁸ Wiederholte Hinweise auf Peter/Großen: Axundov (1987), III, 108, 170, 175, 199; Appell an das Verantwortungsbewusstsein Regierender: z.B. ibid., 193, 108; Gedicht zur Schriftreform: „Yeni ālifba haqqında mənzumə“: Axundov (1987), I, S. 253-256; Axundov (1958), I, S. 393-401.

⁸⁰⁹ In seiner Autobiographie (1874) schreibt Achundov, er habe kurz nach seiner Rückkehr aus Istanbul einen neuen Entwurf – buchstabenisolierend, aber weiterhin rechts-links laufend – nach Teheran gesandt. Axundov (1987), III, S. 270; dieser Entwurf ist sonst nirgends belegt. Ferner: an der Wende der Jahre **1869/70** sandte er Vorschläge nach Teheran; **1870** nach Istanbul; (beide gemeinsam mit seinem Freund Malkum Hān, s.u.); ab **1871** legte er in Istanbul und Teheran noch mehrere Reformprojekte vor; im Laufe des Jahres 1872 nahm er von seinen eigenen Reformprojekten Abstand und unterstützte nur noch die seines Freundes Malkum Hān; **1873** legte er sein „Lateinprojekt“ (zusammen mit einer Variante des Reformprojekts) vor; abgesehen vom „Lateinprojekt“ handelte es sich um gemäßigte Varianten des 1863er Entwurfs; Näheres zum 1873 vorgelegten Reformprojekt: es basierte ebenfalls auf dem 1863er Entwurf, im Wesentlichen wurden die isolierten Buchstabenformen beibehalten, sie sollten mit Verbindungszeichen ligiert werden; die Schriftrichtung war rechts-links. Baldauf: Schriftreform, S. 67-69, 71, 79f., 339f.

⁸¹⁰ Z.B. Axundov (1987), III, S. 123, 133, 137, 156, 206-208, 216; wiederholt versucht er, Malkum Hān dazu zu bewegen, in der französischsprachigen Presse Istanbuls zu publizieren; z.B. ibid., S. 139, 172, 187.

⁸¹¹ Z.B. ibid., S. 151-153.

⁸¹² Z.B. ibid., S. 77f., 171, 252.

anderen, neue Strategien⁸¹³. Zu Beginn bemühte er sich um den Anschein, es handle sich nur um geringfügige Änderungen⁸¹⁴, stets betonte er, nichts an dem Vorhaben widerspreche der *šarīʿa*⁸¹⁵ und teilweise bediente er sich der im religiösen Diskurs üblichen Argumentationsweise⁸¹⁶; im Mittelpunkt stand sein aufklärerisches Anliegen⁸¹⁷; gelegentlich griff er zu dem Mittel, die Schrift – zumindest die von ihm erfundene – aus dem religiösen Zusammenhang zu lösen⁸¹⁸; er bot als Kompromiss an, die „neue Schrift“ nur zusätzlich zu verwenden, wobei die arabische, so wie in Russland die Glagoliza, dem sakralen Bereich vorbehalten sein sollte, die neue dem säkularen⁸¹⁹; in einer anderen Variante hielt er es für denkbar, das neue Alphabet nur zur Transkription von Eigennamen und Fachausdrücken zu verwenden⁸²⁰ – wohl in der Hoffnung, es werde sich mit der Zeit schon durchsetzen⁸²¹.

In Istanbul äußerte Achundov, er wisse um die Vorteile isolierter Buchstaben, doch fürchte er, die Bevölkerung werde sie nicht akzeptieren, daher habe er eine Schrift entwickelt, die wesentliche Charakteristika der arabischen aufweise⁸²²; diese Grundhaltung, um möglicher Chancen auf Realisierung willen als optimal erkannte radikale Lösungen preiszugeben, dürfte auch sein weiteres Vorgehen bestimmt haben; er legte bis zuletzt „sanfte“ Reformprogramme vor und kombinierte selbst das „Lateinprojekt“ mit einer Variante seines ersten⁸²³. Ähnlich widersprüchlich erscheint das gemeinsame Vorgehen mit Malkum Hān⁸²⁴, einem wichtigen Freund und Mitstreiter, der ihrer beider Sache in Istanbul vertrat; obwohl dieser in seinem Schriftentwurf zentrale Forderungen Achundovs – wie Vokalbuchstaben und das

⁸¹³ Ibid., S. 189.

⁸¹⁴ Baldauf: Schriftreform, S. 75.

⁸¹⁵ Z.B. Axundov (1987), III, S. 20, 169, 202.

⁸¹⁶ Z.B. ibid., S. 20, 192, 194, 202; Baldauf: Schriftreform, S. 82.

⁸¹⁷ Z.B. ibid., S. 20f., 108, 193, 199-205, 264f.

⁸¹⁸ Ibid., S. 194f.; Dazu sowie zu diesbezüglichen Diskussionen in Istanbul s. Baldauf: Schriftreform, S. 83f.

⁸¹⁹ Axundov (1987), III, S. 20, 194f., 230.

⁸²⁰ Ibid., S. 217f.

⁸²¹ Ibid., S. 169. Baldauf interpretiert Achundovs Argumentationsweise, den Themenkomplex Schrift und Religion betreffend, folgendermaßen: solange er auf Zustimmung hoffen konnte, habe er versucht, Schrift und Religion in Einklang zu zeigen, war absehbar, dass der Zusammenhang zwischen Schrift und Religion gegen die Reform verwendet werde, habe er versucht, die Schrift als säkulares Phänomen darzustellen; Vertrauten gegenüber habe er seine areligiöse Haltung nicht verborgen. Baldauf: Schriftreform, S. 81-87. In dem Zusammenhang stellt Algar fest, Malkum Hān (s.u.) und Achundov hätten die Begriffe *Islam* und *islamisch* mit säkularen Inhalten („an almost entirely secular content“) gefüllt: „their concern for the *people of Islam* was directed to the westernization and reform of a geopolitical entity, defined by cultural tradition and able to be regarded as an entity even without specifically religious bonds“; Algar: Malkum, S. 90.

⁸²² Axundov (1987), III, S. 187.

⁸²³ S.o. Projekte; Axundov (1987), III, S. 218; das gesamte Begleitschreiben: ibid., S. 215-220.

⁸²⁴ S.o. Biographie, S. 20-22.

Ersetzen diakritischer Punkte – außer Acht ließ⁸²⁵, legten sie ihre unterschiedlichen Projekte gemeinsam in Istanbul, wo Malkum Hāns buchstabenisolierende Schrift helle Empörung hervorrief⁸²⁶, und in Teheran vor⁸²⁷.

Dass er stets alle ihm durchführbar erscheinenden Varianten, damit auch unvereinbare Entwürfe, gleichzeitig einreichte, veranlasste Baldauf, ihm „Doppelgesichtigkeit“ vorzuwerfen, da er damit sämtliche Möglichkeiten der Interpretation offen gelassen habe; ferner hält sie es für ein Zeichen von Inkonsequenz, dass er, nachdem er die arabische Schrift bereits als völlig mangelhaft eingestuft hatte (1868), weiterhin *Reform*projekte entwarf⁸²⁸. Zur „Doppelgesichtigkeit“: Im Begleitschreiben nach Teheran (1869/70) weist Achundov auf die Mängel in Malkum Hāns Projekt hin, empfiehlt es aber, sollten diese behoben werden, für den Druck⁸²⁹; in beiden Fällen, 1869/70 sowie 1873, legte er gegensätzliche Entwürfe vor und stellte es den Adressaten zusätzlich frei, *unter Beachtung der von ihm genannten Bedingungen*, nämlich seiner Minimalforderungen an eine akzeptable Schrift, ein eigenes System zu entwerfen⁸³⁰; d.h., es ging ihm ums Prinzip, um die Einführung einer leicht erlernbaren, eindeutigen Schrift – in welcher Gestalt auch immer⁸³¹. Als er wegen seines Engagements bereits von vielen angefeindet wurde, versuchte er offenbar, um der Sache willen diese von seiner Person zu trennen; er schlug vor, man möge eine Gesellschaft gründen, die, ausgehend von seinen Forderungen, eine neue Schrift entwerfe⁸³². Einem Brief an Malkum Hān, worin es heißt, sie beide (Malkum Hān und Achundov) hätten ihr Ziel erreicht, sollte nun in Teheran - ihnen zum Trotz - eine andere Schrift entworfen werden, ist zu entnehmen, dass er gelegentlich auf Provokation setzte⁸³³.

⁸²⁵ Axundov (1987), III, S. 121f.

⁸²⁶ Ibid., S. 173f.; Baldauf: *Schriftreform*, S. 69.

⁸²⁷ Axundov (1987), III, S. 115-117; Achundov schlug vor, seine verbundenen Zeichen als Handschrift, Malkum Hāns isolierte Buchstaben für den Druck zu verwenden; *ibid.*, S. 122. Zum gemeinsamen Vorgehen der beiden: Baldauf: *Schriftreform*, S. 66-71. Lt. Baldauf vermutet Algar, die beiden wollten v.a. das Thema Schriftreform im Bewusstsein der Bevölkerung verankern; *ibid.*, S. 68f.

⁸²⁸ Baldauf: *Schriftreform*, S. 78-81.

⁸²⁹ Axundov (1987), III, S. 122.

⁸³⁰ Ibid., S. 218f.

⁸³¹ Dieser Einschätzung entspricht auch eine Erklärung Achundovs, sein Ziel sei Schriftwechsel oder Reform; die Wahl überlasse er den Entscheidungsträgern in Teheran; offenbar hätte er die Behebung der von ihm genannten Mängel als Erfüllung seiner Mindestforderungen akzeptiert, auch wenn er sich in dem Schreiben bereits für eine links-rechts laufende, buchstabenisolierende Schrift aussprach, an deren Durchsetzbarkeit er möglicherweise zweifelte. Axundov (1987), III, S. 153.

⁸³² Ibid., S. 195, 230.

⁸³³ Ibid., S. 122.

Achundovs Korrespondenz spiegelt seine jahrelangen Bemühungen und wechselnden Strategien; obwohl er alle ihm zu Gebote stehenden Mittel anwandte – was ihm zuweilen als Indifferenz angelastet wird – hatte er keinen Erfolg; weder wurden seine Vorschläge angenommen, noch konnte er den Plan, in Istanbul einen Verlag für türkische Zeitungen in „neuer Schrift“ zu gründen, realisieren⁸³⁴; allerdings hat er Diskussionen, sowohl in Teheran und Istanbul, als auch in Kaukasien, angeregt und beeinflusst; sein Name blieb für längere Zeit mit der Thematik verknüpft; so wurde er in den 1880er Jahren in Zusammenhang mit dieser Frage wiederholt genannt – wobei er wohl ein Feindbild für Traditionalisten darstellte⁸³⁵; setzte man sich in den 1880er Jahren noch mit seinen Entwürfen auseinander⁸³⁶, so bedauerte Köçerli⁸³⁷ um die Jahrhundertwende, dass sie in Vergessenheit geraten seien⁸³⁸; ein Jahrzehnt später fand er allerdings, Achundovs Engagement sei nicht umsonst gewesen; er stehe am Beginn einer Bewegung, die sich eben erst formiere⁸³⁹.

In den ersten Jahren Sowjet-Aserbaidschans⁸⁴⁰ wurde er zum Helden hochstilisiert, da die sog. Latinisten, die Befürworter der Lateinschrift, glaubten, sich auf ein historisches Vorbild berufen zu müssen⁸⁴¹.

Zur Terminologie: Baldauf stellt fest, dass Achundov den Begriff *tagyır* „Veränderung“ anders verwendete als die Istanbuler Intellektuellen seiner Zeit: in Istanbul (und vermutlich auch in Iran) bezeichnete *tagyır* damals bereits *Schriftwechsel* auf ein anderes Schreibsystem, im Gegensatz zu *eşlāh* „Reform“;

⁸³⁴ Baldauf: *Schriftreform*, S. 93.

⁸³⁵ Als 1884 in Ägypten Mehmed Hasan Efendi eine arabischbasierte Ein-Form-Schrift vorschlug, bedauerte Ebüzziya Tevfik, ein exponierter osmanischer Reformgegner, dass sich Achundovs Ideen nun auch in Ägypten ausbreiteten. Tansel: *Arap harfleri*, S. 246; Baldauf: *Schriftreform*, S. 72. Die Zeitung *Zıyayi-Qafqazıyya* (1880-1884) in Tiflis soll als konservativ gegolten haben, weil sich ihr Herausgeber gegen eine Reform des arabischen Alphabets und in diesem Zusammenhang gegen M. F. Achundov aussprach. Auch: Muslim, S. 351.

⁸³⁶ In *Zıyayi-Qafqazıyya* sollen sich auch Hinweise finden, dass die Projekte Malkum Hāns und Achundovs unter der muslimischen Bildungsschicht in Nord- und Südaserbaischan zur Kenntnis genommen und diskutiert wurden. Auch: Muslim, S. 351.

⁸³⁷ S.o. 3.2.2 Überblick, S. 57.

⁸³⁸ F. Köçerli soll Ende des 19. Jh. in Beiträgen zur Schriftproblematik in der Zeitung *Kavkaz* geschrieben haben, er befürchte, wenn er ein Alphabetprojekt vorlege, würde es ebenso in Vergessenheit geraten wie jenes Achundovs. *Kavkaz* no. 230, 238 und 264, 1898; zit. nach Baldauf: *Schriftreform*, S. 341.

⁸³⁹ Köçerli: *Ədəbiyyat*, S. 434f.

⁸⁴⁰ 1920er Jahre.

⁸⁴¹ Baldauf: *Schriftreform*, S. 341. Zur Latinisierung in Aserbaidschan in sowjetischer Zeit s. *ibid.*, S. 364-386. Ferner: zu Malkum Hāns weiterem Vorgehen: Baldauf, *Schriftreform*, S. 94; zu *Schriftreform* – Malkum Hān und Achundov sowie Malkum Hāns diesbezüglichen Aktivitäten in London: Algar: Malkum, S. 82-97, 158-162; Reformansätze nach Achundov, bezogen auf Kaukasien: Baldauf: *Schriftreform*, S. 97-121; ein Latinisierungsprojekt nach Achundov (Mīrzā Rīdā Xān Dāniş): Baldauf: *Schriftreform*, S. 351-358.

Achundov hingegen gebrauchte die beiden Termini nicht als Gegensatz, sondern als graduelle Abstufungen einer einzigen Maßnahme. Sein erstes Projekt hatte er *tagyir-e alef-bā'-ye eslām* genannt, dabei aber betont, er strebe keinen Schriftwechsel an, sondern nur Reformen; Baldauf übersetzt mit „Änderung“ und vermerkt, er habe wohl „Neugestaltung“ sagen wollen⁸⁴².

3.5 PHILOSOPHISCHE SCHRIFTEN⁸⁴³: DIE BRIEFE DES INDISCHEN PRINZEN KƏMALÜDDÖLƏ AN SEINEN FREUND, DEN IRANISCHEN PRINZEN CƏLALÜDDÖLƏ, UND DESSEN ANTWORT

*Mektubān-e šāh-zāde-ye Hendūstān-e Kamāl-od-Doule-ye farzand-e Ourang-zīb ke be-dūst-e h'od-e šāh-zāde-ye Irān-e Ğalāl-od-Doule-ye sāken-e Meşr neveşte ast va ğavāb-e Ğalāl-od-Doule be-ū be-tārīḥ-e hezār-e devīst-e haštād-e heġrī*⁸⁴⁴.

„Die Briefe, welche der indische Prinz Kamāl-od-Doule, der Sohn Ourang-zībs, an seinen Freund, den in Ägypten wohnenden iranischen Prinzen Ğalāl-od-Doule, geschrieben hat und die Antwort Ğalāl-od-Doules an ihn im Jahr 1280.“

*Hindistan Şahzadəsi Kəmalüddövlənin öz dostu İran Şahzadəzi Cəlalüddövləyə farsı dilində yazdığı üç məktubun və Cəlalüddövlənin ona göndərdiyi cavabın türki dilində tərcüməsidir*⁸⁴⁵.

„Die türkische Übersetzung⁸⁴⁶ der drei in persischer Sprache geschriebenen Briefe des indischen Prinzen Kəmalüddövlə an seinen Freund, den iranischen Prinzen Cəlalüddövlə, und die Antwort, welche Cəlalüddövlə ihm sandte.“

*Tri pis'ma indiskogo princa Kemal-ud-dovle k persidskomy princu Dželal-ud-dovle i otvet na nix sego poslednogo*⁸⁴⁷.

„Drei Briefe des indischen Prinzen Kemal-ud-dovle an den persischen Prinzen Dželal-ud-dovle und die Antwort des Letzteren (darauf).“

Verfasst: Die Erstfassung entstand 1863-1865⁸⁴⁸.

⁸⁴² Baldauf: Schriftreform, S. 75-77.

⁸⁴³ Baldauf wählt anstelle der in der aserbajdschanischen Literatur üblichen Bezeichnung *Philosophische Schriften*, welche in der vorliegenden Arbeit beibehalten wird, den Ausdruck *Essays* (Baldauf: Schriftreform: S. 56); es handelt sich erklärtermaßen um eine *Streitschrift für Modernisierung*, die möglicherweise unter dem Eindruck der Ablehnung seines Schriftreform-Projekts in Istanbul (s.o.: 3.4 Schriftreform, -wechsel) entstand; ferner sei darauf verwiesen, dass wesentliche Aussagen dieser Texte bereits unter 2. *Weltbild* zusammengefasst sind.

⁸⁴⁴ Axundov (1957), II, S. 431.

⁸⁴⁵ Axundov (1987), II, S. 33.

⁸⁴⁶ S.u.: Exemplare.

⁸⁴⁷ Achundov : Izbrannye, S. 31.

Publikation: Zum ersten Mal wurde das Werk 1924 seitens des *Yeni türk alifba komitesi*, des „Komitees für ein neues türkisches Alphabet“, eines Gremiums der sog. Latinisten, in Baku publiziert; die erste wissenschaftliche Ausgabe erschien 1938, ebenfalls in Baku⁸⁴⁹. 1971 sollen in Teheran 500 Kopien illegal (secretly) verbreitet worden sein⁸⁵⁰ und 1986 wurden die Texte als *Maktubat*, ediert unter dem Pseudonym *Subhdam*, von *Mard-i Emruz Publications* herausgegeben⁸⁵¹.

Exemplare: Es existieren Fassungen in aserbaidshanischer⁸⁵², persischer und russischer Sprache; das Original war aserbaidshanisch; ins Persische wurde es vom Autor, gemeinsam mit Mīrzā Yūsof Ḥān Mostašār od-Doule⁸⁵³ übertragen, ins Russische vom Autor zusammen mit A. Berže⁸⁵⁴. Da der Autor die Texte wiederholt bearbeitete, liegen in jeder der drei Sprachen verschiedene Varianten vor; im Archiv in Baku finden sich zwei aserbaidshanische, fünf persische und zwei russische Exemplare⁸⁵⁵; ferner verfügt die Nationalbibliothek in Teheran, *National Library of Iran*, über ein persisches Manuskript⁸⁵⁶. Die irreführende Angabe „türkische Übersetzung“ rührt daher, dass Achundov, um sich vor Anfeindungen zu schützen, die Autorenschaft leugnete und stattdessen vorgab, er habe diese Texte aus dem Persischen übersetzt, Unbekannte hätten sie dann wieder ins Persische übertragen.

Zum Text: Es handelt sich um den Briefwechsel zweier fiktiver Prinzen, eines indischen und eines persischen, die sich im Exil in Kairo trafen; der indische Prinz

⁸⁴⁸ Baldauf: *Schriftreform*, S. 68. Gesammelte Werke: 1864-1865; Axundov (1987), II, S. 9; im Vertrag mit Yūsof Ḥān bezüglich der persischen Übersetzung (s.u.) schrieb Achundov, das Werk sei 1283 A.H./ 1866/67 A.D. entstanden; in einer Anmerkung der Herausgeber wird diese Angabe auf 1863/64 korrigiert; Axundov (1987), III, S. 101 und 353; Yūsof Ḥān war ab 1866 in Paris (s.o. *Biographie*, S. 23f.); Kia: 1860; Kia: *Modernization*, S. 432.

⁸⁴⁹ Axundov (1987), II, S. 315; zu „Latinisten“ s.o.: 3.4 *Schriftreform*, -wechsel, S. 121.

⁸⁵⁰ Mirza Fath Ali Akhundzade: *Maktubat*, S. 13; zit. nach Kia: *Women*, S. 28, Anm. 13.

⁸⁵¹ Mirza Fath Ali Akhundzade: *Maktubat*, ed. *Subhdam* (pseud.), 1986; zit. nach Kia: *Women*, S. 26, Anm. 4; vermutlich handelt es sich um eine Edition in persischer Sprache; dazu äußert sich Kia ebenso wenig wie zum Erscheinungsort (möglicherweise London).

⁸⁵² S. Technische Hinweise/Bezeichnung der Sprache

⁸⁵³ S. *Biographie*, S. 23f.

⁸⁵⁴ S. *Biographie*, S. 15f.; zu „Original aserbaidshanisch“: Axundov (1987), II, S. 315; die Übersetzungen betreffende Verträge mit den beiden oben genannten Personen: Axundov (1987), III, S. 101-105.

⁸⁵⁵ Axundov (1987), II, S. 315.

⁸⁵⁶ Kia: *Women*, S. 26, Anm. 4; die unter „Publikation“ erwähnte, bei Mard-i Emruz Publications erschienene Ausgabe von 1986 soll länger und detaillierter sein als das in der Nationalbibliothek befindliche Manuskript; *ibid*.

Kəmalüddövlə⁸⁵⁷, ein Anhänger liberaler Ideen, bereist Iran und berichtet seinem Freund Cəlalüddövlə, der sich weiter in Ägypten aufhält, in äußerst kritischen Worten davon, worauf Cəlalüddövlə verärgert reagiert.

Der Aufbau: Den drei Briefen und dem Antwortschreiben folgen als Anhang drei weitere Briefe, die ein Freund Kəmalüddövləs an einen Gleichgesinnten sendet; als Vorsichtsmaßnahme wird dem ganzen ein einleitendes Schreiben vorangestellt⁸⁵⁸, in welchem der Absender, der sich nicht als Autor zu erkennen gibt, behauptet, er finde den Inhalt inakzeptabel, habe sich jedoch entschieden, die Schriften nicht zu verbrennen, da der einzige Weg, solch gottlose Ansichten zu bekämpfen, fundierte, sachliche Kritik sei, wobei er sich auf Imame und europäische Philosophen gleichermaßen beruft; nun bitte er den Empfänger, die Texte nur an vertrauenswürdige Personen, die er zu entsprechender Kritik auffordern möge, weiterzugeben.

Achundov beabsichtigte⁸⁵⁹, mit diesem provokant formulierten Werk die Grundlagen der Religion zu zerstören; er war überzeugt, dass es, sollte es endlich publiziert werden, den Menschen die Augen öffnen und eine Umwälzung im gesamten islamischen Raum bewirken würde; seine diesbezüglichen Aussagen klingen überhöht und lassen auf Erlösungsvorstellungen schließen⁸⁶⁰; wollte er „dem Volk⁸⁶¹“ Zivilisation bringen, so dachte er bei den Intellektuellen an Gedankenfreiheit⁸⁶². Doch trotz jahrelanger Bemühungen gelang es ihm nicht, einen Verlag für die Veröffentlichung seines Werks zu gewinnen; neben Teheran, Bombay und Petersburg erkundete er auch Möglichkeiten in London und Paris und regte Übersetzungen in europäische Sprachen an. Seine Manuskripte erreichten dennoch

⁸⁵⁷ Kəmalüddövlə entstammt der Mogul-Dynastie, ist jedoch Schiite und fühlt sich einem „persischen wir“ zugehörig; die Unstimmigkeiten dürften daher rühren, dass der Autor von dem Konzept „ein Fremder, der klarer sieht, bereist ein Land“ ausgeht, dann aber aus einer Insider-Perspektive berichtet.

⁸⁵⁸ Axundov (1987), II, S. 35-37.

⁸⁵⁹ Das Folgende stützt sich auf Aussagen in Achundovs Korrespondenz (zum größten Teil handelt es sich um aserbajdschanische Übersetzungen persischer Originale): Axundov (1987), III, S. 99-101, 125-128, 140, 162f., 171, 183-185, 188, 214f., 220-222, 231f., 249, 255-257; Axundov (1987), II, S. 288f., 303, 308-314; Achundov: Izbrannye, S. 163-168; zu Kritik/Satire s.o.: Weltbild/Literatur, Theater sowie Axundov (1987), II, S. 296-298, 300-304.

⁸⁶⁰ Z.B. meint er, die Publikation seines Werkes werde „den im Meer der Dunkelheit und Unwissenheit Versinkenden Glück bringen“; Axundov (1987), II, S. 288.

⁸⁶¹ „Volk“ wird hier als Gegensatz zur gebildeten Elite aufgefasst.

⁸⁶² Axundov (1987), II, S. 289. Ihm war an der Aufklärung der gesamten Bevölkerung gelegen; dennoch schwingt hier die von islamischen Philosophen vorgenommene Differenzierung in gebildete Elite und „Masse der Gläubigen“ mit; vgl. Keddie: Response, S. 9, 37f., 46f.; Keddie: Religion, S. 277f.; EI², VII, s.v. *Mu‘tazila*, S. 783-793.

eine begrenzte Öffentlichkeit, da sie, wie in Iran damals üblich, anonym zirkulierten⁸⁶³; in einem Brief von 1871 berichtete Achundov, seine Schriften hätten unter den Intellektuellen Teherans große Aufregung verursacht⁸⁶⁴; er selbst sandte sie wiederholt an Freunde und Bekannte, wobei nur die engsten Vertrauten um seine Urheberschaft wussten.

Gegen Ende des Jahrhunderts erlangten sie im Rahmen jener Bewegung, die schließlich zur iranischen Revolution von 1905-1911 führte, größere Bedeutung; Keddie zählt sie zu jener kritischen Literatur, welche die Basis für das „ideologische Erwachen“ vieler Iraner gebildet habe⁸⁶⁵; indirekte Wirkung entfalteten sie darüber hinaus durch ein Plagiat, das weite Verbreitung fand⁸⁶⁶.

5.3.1 Die Schriften⁸⁶⁷

Der erste Brief⁸⁶⁸ bietet ein düsteres Bild Irans, Schuldzuweisung sowie einfache Lösungen. Nach einer pathetischen Klage über die Situation im Land werden die alten Perserreiche dem gegenwärtigen Elend als verlorenes Paradies, dessen Glanz einzig vom aufgeklärten Europa übertroffen werde, gegenübergestellt; Schuld am Bruch mit dem Vergangenen seien die arabischen Eroberer, deren Religion und Schrift; unter Einsatz rassistischer Mittel wird versucht, einen Keil zwischen Iran und Islam zu treiben und anstelle der religiösen *umma*⁸⁶⁹ eine Gemeinschaft auf nationaler Basis zu konstruieren⁸⁷⁰.

⁸⁶³ Algar: Malkum, S 276f.

⁸⁶⁴ Axundov (1987), III, S. 188.

⁸⁶⁵ Cam/Iran, VII, S. 201; Keddie: Religion, S. 275.

⁸⁶⁶ Es handelt sich um *Se maktüb-e Kamāl od- Doule-ye Dehlevī* von Mīrzā Āqā Hān Kermānī (1853/54-1896); außer den „Drei Briefen [...]“ verfasste er noch „Hundert Reden [...]“ ähnlichen Inhalts: *Šad hetābe-ye Kamāl od-Doule-ye Dehlevī*; Məmmədzadə zufolge handelt es sich teilweise um Abschriften aus Achundovs Werk – die Kermānī allerdings auch anonym publizierte. Məmmədzadə: Şərq, S. 286-296; zu Kermānī (bei ihm Mirzağaxan Kirmani): ibid., S. 281-296; zu Kermānī ferner: Keddie: Religion, S. 284-288 und 292-295. Məmmədzadə spricht ferner von einem Einfluss Achundovs auf Talibov (bei ihm Talibov) und Zain al-‘Ābidīn Marāğā’ī (bei ihm Z. Marağeyi), deren Werke in der o.e. Bewegung bedeutend waren. Məmmədzadə: Şərq, S. 242-281; Swietochowski (1995), S. 28.; zu den beiden s. ferner: Cam/ Iran, VII, S. 201. Zu Talibov: Rypka: Iran. Lit., S. 343; zu Zain al-‘Ābidīn Marāğā’ī: Browne: Literary History, IV, S. 467f.

⁸⁶⁷ Das Folgende stützt sich auf den in den *Gesammelten Werken* (1987) publizierten Text, der auf einer der aserbajdschanischen Varianten basiert, wobei die Differenzen zu den übrigen im Archiv befindlichen Exemplaren vermerkt wurden. Axundov (1987), II, S. 315.

⁸⁶⁸ Axundov (1987), II, S. 41-64.

⁸⁶⁹ *Umma* bezeichnet eine Gemeinschaft, die durch das religiöse Bekenntnis (Islam) gekennzeichnet ist. Halm: Islam, S. 21.

⁸⁷⁰ Antiarabismus wie Glorifizierung der alten Perserreiche finden sich auch in der Ideologie der modernen iranischen Nationalbewegung und haben möglicherweise eine längere Tradition; Keddie spricht von einer in mehreren Ländern Asiens zu beobachtenden Tendenz, auf der Suche nach nicht beschämenden Erklärungen für den Niedergang, gegenwärtige Probleme fremden Eroberern

Dem gesamten Gedankengebäude dürften dualistische Vorstellungen zugrunde liegen, wonach Religion und Aberglaube, verbunden mit finsternen Mächten, Wissenschaft und Licht gegenüberstehen⁸⁷¹; mit Wissenschaft verknüpft werden Begriffe wie Freiheit und Menschenrechte; in radikaler Weise wendet Achundov sich ans „Volk“⁸⁷² und spricht von Revolution; doch Freiheit von Despotie verlange die Abkehr von religiösen Überzeugungen; darüber in der Öffentlichkeit zu reden, sei angesichts der Übermacht der *‘ulamā’*⁸⁷³, die analog zum Verhältnis Religion - Wissenschaft den Gegenpol der liberalen Denker bilden, ausgeschlossen.

Die Missstände im Land, deren Ursache in der Dominanz des Glaubens zu suchen sei, werden in einer unaufhörlichen Kette, in der sich Elemente verschiedener Bereiche des gesellschaftlichen und politischen Lebens nahtlos aneinanderfügen, geschildert, wodurch der Eindruck großer Misere entsteht. Die Schilderungen enthalten kleine Anekdoten, ironische Spitzen sowie Klischees; sie umfassen die Bereiche Justiz, Infrastruktur und Staatsfinanzen ebenso wie Literatur, Buchdruck u.a.; besondere Aufmerksamkeit schenkt der Autor verwaltungstechnischen Fragen und nicht zuletzt dem Verhalten Regierender.

Im zweiten Brief⁸⁷⁴ beklagt er eingangs das allgemein niedrige Bildungsniveau, um dann in pathetischen Worten auf die Notwendigkeit einer Schriftreform⁸⁷⁵ zu verweisen, die Voraussetzung für Bildung, diese wiederum Bedingung eines neuerlichen Aufstiegs Irans zu alter Macht und Größe sei⁸⁷⁶, ohne Einbindung der *‘ulamā’* jedoch nicht realisiert werden könne; der Herrscher handle in seinem eigenen Interesse, da ungebildetes Volk, wie man am Beispiel der Babisten⁸⁷⁷ gesehen habe, sehr leicht für Sekten und Aufstände zu gewinnen sei.

anzulasten. „In the Middle East this has the curious circular result that the Iranians have blamed their decline on the Arabs, the Turks on the Arabs and the Persians, and the Arabs on the Turks; while the Mongols come in for universal condemnation.“ Sie weist darauf hin, dass dabei wesentliche Faktoren außer Acht gelassen würden. Keddie: Religion, S. 287.

⁸⁷¹ Kia spricht von einem Dualismus zwischen Vernunft (reason) und Religion; Kia: Modernization, S. 443.

⁸⁷² „Əy, Əhli-İran [...]“ Axundov (1987), II, S. 66; *ahl*: Bürger, Einwohner, Volk, Leute; Junker/Alavi, s.v. *ahl*; hier spricht er eindeutig die Mehrheit der Bevölkerung an, der es an Bildung und Wissen um Freiheit mangle.

⁸⁷³ S.o. Weltbild/ Religion, S. 38f.

⁸⁷⁴ Axundov (1987), II, S. 71-122.

⁸⁷⁵ In einigen Exemplaren plädiert er für einen Schriftwechsel. Axundov (1987), II, S. 321, Anm. 4.

⁸⁷⁶ S.u. Belege: 2.1.3 Wissenschaft/ 3.b.

⁸⁷⁷ S.o. Weltbild: Religion/ Sekten, S. 40.

Danach wendet er sich der Religion⁸⁷⁸ zu; ausgehend von Predigten fiktiver Gelehrter kommentiert er bekannte Überlieferungen fallweise empört oder spöttisch, wobei er die Aufmerksamkeit auf irrationale Elemente lenkt, die eine Zumutung für den menschlichen Verstand darstellten und überdies nur den Interessen eigennütziger Autoritäten dienten; er wechselt zwischen emotionaler Rede und sachlicher Erklärung, appelliert an die *‘ulamā’*, die Gläubigen nicht länger zu knechten und versucht schließlich, Übernatürliches mittels der Naturgesetze zu widerlegen, stellt mitunter jedoch, wie z.B. im Fall der Seele⁸⁷⁹, nur Behauptungen auf; hinsichtlich des Gottesbildes konfrontiert er Darstellungen im Koran mit den Ihm zugeschriebenen Attributen und rationalen Argumenten; eine Schilderung der Hölle nimmt er zum Anlass, in dramatischer Weise gegen den rächenden Gott aufzubegehren; ebenso wehrt er sich gegen das Bild eines Schöpfers, der so sehr in Irdisches involviert ist, wie dies die Überlieferungen bezüglich Zainabs, ‘Ā’išas u.a.⁸⁸⁰ vermitteln; in Auseinandersetzung mit diesen Berichten fordert er darüber hinaus eine Änderung der Situation der Frauen⁸⁸¹; er stellt Prophetenschaft infrage und beurteilt Riten wie Gesetze unter dem Blickpunkt diesseitiger Interessen⁸⁸²; der Vorstellung eines in seiner Substanz von der Welt verschiedenen Gottes setzt er die Theorie des einzigen, vollkommenen Seins, *vücudi-vahid*⁸⁸³, sowie eine Variante dieses Prinzips, das „ganze Sein“, *vücudi-küll*⁸⁸⁴, entgegen. Er präsentiert diese Theorien unter dem Vorwand, wissenschaftliches Vorgehen zu demonstrieren, in einer Weise, die suggeriert, es handle sich um die Ansichten anderer, gründet darauf aber teilweise seine Argumentation gegen Übernatürliches; in anderen Zusammenhängen ergreift er eindeutig Partei für dieses Konzept⁸⁸⁵; ferner meint er, außer den genannten Modellen seien keine weiteren denkbar⁸⁸⁶, was angesichts seiner Ablehnung des Monotheismus einem Votum für *vücudi-vahid*, bzw. *vücudi-küll*, entspricht, die er jedoch unter Hinweis auf die Begrenztheit menschlicher Wahrnehmung als nur vorläufige Erklärungsmöglichkeiten bezeichnet⁸⁸⁷.

⁸⁷⁸ S.o. Weltbild: Gott, Übernatürliches, Religion.

⁸⁷⁹ S.o. Weltbild: Seele.

⁸⁸⁰ S. Paret: Koran, S. 156-159; Ibn Ishāq: Prophet.

⁸⁸¹ S.o. Weltbild: Religion, Frauen, Herrscher.

⁸⁸² S.o. Weltbild: Religion, Herrscher.

⁸⁸³ S.o. Weltbild: Gott.

⁸⁸⁴ S. Weltbild, Belege: Gott 14c.

⁸⁸⁵ Axundov (1987), II, S. 167-169; dessen persisches Original: Axundov (1958), II, S. 297-301; im Anhang (s.u.) wiederholt er, versehen mit einer eindeutigen Stellungnahme, diese Theorie; Axundov (1987), II, S. 161-163.

⁸⁸⁶ Axundov (1987), II, S. 119; Weltbild: Belege: 2.2.1 Gott/ 3.a; 2.2.4 Ethik/ 3.

⁸⁸⁷ Axundov (1987), II, S. 119f.

Hinsichtlich des spirituellen Gehalts dieser Weltsicht schafft er Unklarheit; er schürt den Verdacht, deren Vertreter seien Atheisten und erklärt in der Folge Religion und Wissenschaft für unvereinbar⁸⁸⁸, untermalt jedoch die Ausführungen zu *vücudi-küll* mit Gedichten Ġalāl od-Dīn Rūmīs⁸⁸⁹ und anderer Mystiker⁸⁹⁰.

Seine Kritik bewegt sich auf verschiedenen Ebenen, die auch persönliche Beleidigung und Rassismus einschließen; Letzterer richtet sich neben gelegentlichen antijüdischen Ressentiments⁸⁹¹ massiv gegen „die Araber“ und zielt auf eine Grenzziehung; Religion und Schrift sollen nicht länger Teil der eigenen Identität, sondern Fremdes wie Aufgezwungenes sein⁸⁹².

Seine Auffassung von Protestantismus⁸⁹³ zeigt sich im Bericht über Əla-Zikrihissəlam, eine fiktive Gestalt, deren Geschichte Elemente der Biographie Ḥasans II (1162-1166/557-561), eines Herrschers Alamūts, enthält, der, ursprünglich ein Anhänger der Ismā‘īlīya (Siebener Schia), 559/1164 die religiösen Gesetze außer Kraft setzte⁸⁹⁴. Əla-Zikrihissəlam wird als hochgebildet, kritisch und tugendhaft geschildert; nach der Thronbesteigung erklärt er sich zum *Imam seiner Zeit*, womit er absolute Macht - v.a. über das Denken der Menschen – beansprucht und diese für eine geistige Revolution nutzt; er proklamiert ein neues Weltbild, wonach weder Gott noch Himmel und Hölle existierten; die Menschen sollten eigenverantwortlich nach hoher Moral, Erwerb wissenschaftlicher Kenntnisse sowie Erfolg im Diesseits streben; die religiösen Bestimmungen hebt er auf⁸⁹⁵.

Als Herrscher repräsentiert er Achundovs Ideal⁸⁹⁶, welches sich durch große Nähe zum *muğtahid*⁸⁹⁷, der für die Menschen verantwortlich ist und sie anleitet, auszeichnet; der Autor kombiniert dieses Konzept mit demokratischen Vorstellungen; er fordert nicht nur Parlament und Konstitution⁸⁹⁸, sondern schlägt auch vor, der Regent möge Freimaurerlogen gründen und Versammlungen einberufen, um die politische Bildung der Untertanen zu fördern⁸⁹⁹, womit der Demokratisierungsprozess von oben eingeleitet werden soll; es scheint, als habe er

⁸⁸⁸ Ibid., S. 163f.

⁸⁸⁹ S.o. Lyrik, S. 52f.

⁸⁹⁰ Axundov (1987), II, S. 93-97.

⁸⁹¹ Axundov (1987), II, S. 154; Baldauf: Schriftreform, S. 75, Anm. 65.

⁸⁹² Zu „Fremdes“ s. Baldauf: Schriftreform, S. 90-92.

⁸⁹³ S.o. Weltbild/Religion, S. 39f.

⁸⁹⁴ Halm: Schia, S. 227f.; Alamūt lag im Hochtal von Rūdbār; ibid., S. 226.

⁸⁹⁵ S.u. Weltbild: Belege: 2.2.4 Ethik 3.

⁸⁹⁶ S.o. Weltbild/ Herrscher; Belege: 2.1.1 Herrscher/ 10.c: Alazikrichi-asselam (‘Alā đikrihī s-salām).

⁸⁹⁷ S.o. Weltbild/ Belege: Religion/ 4.

⁸⁹⁸ S.o. Weltbild/ Herrscher, S 30.

⁸⁹⁹ Axundov (1987), II, S. 71.

auf der Suche nach Wegen, die Macht der Despoten zu begrenzen, Ideen, die sich seines Erachtens bewährt hatten, übernommen, sich jedoch von dem patriarchalischen Prinzip des sorgenden und leitenden Regenten nicht distanziert; eine politisch mündige Bevölkerung dürfte er als fernes Ziel gesehen haben.

Wie in der Erzählung *Aldanmış kəvakib*⁹⁰⁰ experimentierte der Autor auch hier mit absoluter Macht, um am Ende festzustellen, ohne breite Akzeptanz, in dem Fall Zustimmung im gesamten islamischen Raum, seien Reformen nicht durchzusetzen⁹⁰¹; so fällt in seinem Bericht Əla-Zikrihissəlam einem Attentat zum Opfer⁹⁰².

Der dritte Brief⁹⁰³ illustriert seine Ansichten darüber, wohin dieser Glaube führt; so werden in Szenen aus Tabriz Moscheen Bewohner einer vom religiösen Leben dominierten Stadt persifliert; dem folgen Berichte über irrealer Überlieferungen, 'Āšūrā'-Riten⁹⁰⁴ und Sekten⁹⁰⁵; Letztere behandelt der Autor, obgleich er sie am Ende verurteilt und zu Wissenschaft und Fortschritt aufruft, erstaunlich mild; v.a. mit der *Šaiḥiyya*⁹⁰⁶ befasst er sich ausführlicher; er stellt begeistert fest, deren Lehre, die an sich reichlich verworren sei, basiere auf dem Prinzip des einzigen Seins, *vücudivahid*. Unter Berufung auf europäische Philosophen, die er nicht namentlich nennt, sondern wie eine Institution, der man Autorität zuerkennt, behandelt, erörtert er ferner die Themen *hiğāb* „Schleier“⁹⁰⁷ und Polygynie⁹⁰⁸, wobei er sich mit einzelnen Thesen kritisch auseinandersetzt; in dem Zusammenhang entwirft er Szenen seiner Vision einer künftigen Gesellschaft, in der Philosophen ausführliche Werke zu diesen Themen verfassen und strittige Fragen auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis lösen⁹⁰⁹.

⁹⁰⁰ S.o. 3.3 Die Erzählung *Aldanmış kəvakib* [...].

⁹⁰¹ Diese Überzeugung äußerte er in Briefen an Yüsof Hān von 1872. Axundov (1987), III, S. 197f., 199.

⁹⁰² Sein historisches Vorbild Hasan II wurde 1166 von einem „Anhänger der alten Lehre“ ermordet. Halm: Schia, S. 227.

⁹⁰³ Axundov (1987), III, S. 125-138.

⁹⁰⁴ S.o. Weltbild/ Religion, S. 40.

⁹⁰⁵ S.o. Weltbild/ Religion, S. 40.

⁹⁰⁶ Halm: Schia, S. 139f.; Cam/Iran, VII, S. 716-718.

⁹⁰⁷ S. Weltbild/ Belege: Herrscher 1a.

⁹⁰⁸ Beides s. Weltbild/ Religion, Frauen.

⁹⁰⁹ Axundov (1987), II, S. 137f.

In seinem Antwortschreiben⁹¹⁰ demonstriert der empörte Cəlalüddövlə mangelnde Diskussionskultur; er unternimmt nicht den geringsten Versuch, die Argumente seines Freundes auf sachlicher Ebene zu widerlegen, sondern reagiert mit Gegenvorwürfen; Zitate Ferdousīs⁹¹¹, Ibn Haldūns⁹¹² u.a. lässt er nicht gelten, da diese doch Ungläubige gewesen seien. Hier weist der Autor ausdrücklich darauf hin, dass in Iran eine Aussage einzig nach dem Ansehen der Person, die sie tätigt, beurteilt werde, nicht nach ihrem Gehalt. Ferner verweist er auf Wesentliches seiner Ansichten, wenn er Cəlalüddövlə vorwurfsvoll einige Passagen der Briefe, die sich mit Fragen nach der Existenz eines in seiner Substanz von der Welt verschiedenen Gottes wie mit Herrscherqualitäten befassen, wiederholen lässt; weitere Gedichte Ferdousīs zitiert er unter dem Vorwand, die Gottlosigkeit des Dichters zu beweisen. Das Antwortschreiben wirkt insgesamt ziemlich schwach; es soll möglicherweise den Eindruck erwecken, Vertreter der Orthodoxie hätten keine Chance gegen Ideen wie jene Kəmalüddövləs.

Der Anhang - drei Briefe eines Freundes Kəmalüddövləs an einen Gleichgesinnten: Es handelt sich um Begleitschreiben zu den *Briefen des [...] Prinzen Kəmalüddövlə [...]*, welche Achundov 1869 anonym an Hağgī Şeyh Moḥsen Hān, den damaligen iranischen Botschafter in London, sandte; später übersetzte er sie ins Russische und fügte sie den *Philosophischen Schriften* als Anhang hinzu⁹¹³. Er fordert darin den Adressaten auf, die Schriften zu verbreiten, indem er sie ausgewählten Personen zeige, auf Verlangen weitergebe sowie von hervorragenden Gelehrten sachlich fundierte Kritik verlange; sollten sie dazu nicht imstande sein, so mögen sie zumindest ihre Eindrücke wiedergeben. Ferner versichert er, dass diesen Schriften keine feindseligen Absichten zugrunde lägen; er erklärt seine Beweggründe und Ziele, wobei er „den Autor“ in eine Reihe mit liberalen Denkern in Europa und Amerika stellt, die sich mit ähnlichen Problemen befassen und inzwischen jenen als

⁹¹⁰ Axundov (1987), II, S. 140-149

⁹¹¹ S.o. Weltbild/ Nationalismus, S. 43; aus Ferdousīs Werken wählte Achundov v.a. Stellen, die sich gegen die arabischen Eroberer richten.

⁹¹² S.o. Weltbild/ Nationalismus, S. 43.

⁹¹³ Ibid., S. 334; das Folgende stützt sich auf eine aserbajdschanische Übersetzung der Herausgeber (vermutlich aus dem Persischen); Axundov (1987), II, S. 150-164 sowie eine russische Achundovs; Achundov: Izbrannye, S. 145-155; es scheint mehrere Varianten zu geben, die sich jedoch nur geringfügig voneinander unterscheiden. Ob die drei Briefe in Intervallen gesandt wurden, oder als Einheit, wird nirgends vermerkt; m.E. bilden sie eine Einheit.

besonders guten Menschen⁹¹⁴ ansähen, der ohne Angst vor Verlust des Lebens oder des Vermögens religiöse wie abergläubische Vorstellungen, deren hemmende Wirkung auf die Entwicklung menschlicher Gesellschaften man erkannt habe, bekämpfe; darüber hinaus nutzte er diese Schreiben, einzelne Aspekte seiner Theorie erneut zu erläutern. Neben diesen, teils in sachlichem Tonfall, teils belehrend verfassten Ausführungen finden sich Passagen antiarabischer Hetze, kombiniert mit Lob der Zoroastrier.

Abgesehen vom Anhang sind die *Philosophischen Schriften* dramatisch gestaltet; der Autor bedient sich dabei pathetischer Klage wie persönlicher Anrede; er setzt gezielt Rhythmus und Wiederholungen ein, wodurch die Texte mitunter wie Beschwörungsformeln klingen; wie zum Ausgleich streut er Gedichte ein, die seinen Anliegen stärkeren Ausdruck verleihen und teilweise einen Kontrast zur Aggressivität bilden.

5.3.2 Exkurs: Achundovs Umgang mit eingeschränkter Meinungsfreiheit

Ausgehend von einer Untersuchung Keddies zum intellektuellen Hintergrund der Iranischen Revolution von 1905-1911⁹¹⁵ wirft Baldauf die Frage nach Achundovs Taktik auf, wobei sie Keddie folgendermaßen interpretiert: „Die Autorin entdeckt die Anwendung u.a. der Taktik von Vorstoß und Rückzug zum Zweck der Erzeugung von Irritation und Doppelbödigkeit als einen charakteristischen Zug der schriftlichen Äußerungen im vorrevolutionären Iran.“ Sie sieht in Zusammenhang mit seinen Schriftreform-Projekten Anhaltspunkte dafür, dass Keddies Beobachtungen auch auf Achundov zutreffen könnten⁹¹⁶. Keddie spricht von einer Tradition der Unaufrichtigkeit und Doppeldeutigkeit, derzufolge Philosophen und heterodoxe religiöse Lehrer ihre Ansichten hinter scheinbar orthodoxen (superficially orthodox) Schriften und Vorträgen verborgen in einer Weise mitteilten, die nur von Eingeweihten verstanden wurde; diese Tradition einer Diskrepanz zwischen Denken und Schreiben habe sich zumindest bis 1920 in der nationalistischen Bewegung fortgesetzt; um säkulare Ziele zu erreichen, sei man, teils aus Angst vor Verfolgung,

⁹¹⁴ Istino blagorodnyj i dobrodetel'nyj čelovek „ein wahrhaft edelmütiger/sehr moralischer und tugendhafter Mensch“; Achundov: Izbrannye, S. 147.

⁹¹⁵ Keddie: Religion.

⁹¹⁶ Baldauf: Schriftreform, S. 80f., Anm. 82.

teils um weitreichenden Einflusses willen, „pseudoislamisch“ aufgetreten. „In Iran, things are *never* what they seem“⁹¹⁷.

Verstellung zum Schutz⁹¹⁸ wie auch als taktisches Manöver gehörte zu Achundovs Repertoire, welches eine Menge an Variationen zwischen den Polen „offenes Auftreten“ und „völlige Verschleierung“ aufwies. Beispielsweise trat er im Fall des Theaters offen für Neues, das er als solches wie auch als „europäisch“ deklarierte, ein; so wie bei seinem Werben für moderne Bildung und Wissenschaft stellte er die „hohe Moral“ ins Zentrum seiner Argumentation, womit er einen Begriff wählte, dem auch im religiösen Kontext Bedeutung zukommt; darüber hinaus versicherte er in beiden Fällen, es sei zum Vorteil für „die Muslime“, bzw. „die Schiiten“; anstatt Geld für Veranstaltungen wie die ‘*Āšūrā*’-Riten⁹¹⁹ auszugeben, solle man doch besser „den Kindern der Schiiten Schulen errichten“⁹²⁰, wobei er, wie Algar feststellte⁹²¹, die Begriffe „Muslime“, „Islam“ und „islamisch“, ohne darauf hinzuweisen, mit säkularen Inhalten füllte. Hinsichtlich seiner Schriftreform-Projekte, deren Realisierung die Zustimmung höchster Stellen sowie der ‘*ulamā*’ voraussetzte, trat er in verschiedener Gestalt auf, um auch Konservative für sein Anliegen zu gewinnen⁹²². Sein Ziel war ein radikaler Wandel: Schriftreform war seiner Ansicht nach der Weg zu allgemeiner Bildung, der Voraussetzung für Aufklärung und in der Folge zu einer säkularen Gesellschaft⁹²³, was er verschwieg; vielmehr versuchte er, seine Pläne als völlig harmlos hinzustellen; sein Entwurf sollte als Variante der arabischen Schrift gelten oder nur zusätzlich verwendet werden, ein andermal stellte er die Reform als Rettung des Islams hin⁹²⁴. Gegen die ‘*Āšūrā*’-Riten argumentierte er auf rationaler Ebene, führte aber auch Einwendungen an, wie: solch leidenschaftliche Trauer sei „Auflehnung gegen Gottes Willen, der dieses Unglück doch zugelassen habe“, oder es sei „eine Beleidigung für den heldenhaften Imam, ihn als armes Opfer hinzustellen“ und man solle „ihn doch in Ruhe das Paradies, womit er für sein Martyrium belohnt worden sei, genießen lassen“⁹²⁵. In dem einleitenden Schreiben zu den *Philosophischen Schriften*⁹²⁶

⁹¹⁷ Keddie: Religion, v.a. S. 277f.; wesentlich ist diese Thematik auch in Keddies Untersuchung zu al-Afgānī: Keddie: Response sowie in Algars Arbeit über Malkum Hān: Algar: Malkum.

⁹¹⁸ Für ihn als Schiite war *taqīya* „Verstellung aus Vorsicht“ selbstverständlich.

⁹¹⁹ S.o. Weltbild/ Religion, S. 40.

⁹²⁰ S. Belege: Weltbild: Religion/ 13a,b.

⁹²¹ Algar: Malkum, S. 90; vgl. 3.4 Schriftreform, S. 119.

⁹²² S.o. 3.4 Schriftreform.

⁹²³ Vgl. Algar: Malkum, S. 91f.

⁹²⁴ Baldauf: Schriftreform, S. 81-83; vgl. 3.4 Schriftreform.

⁹²⁵ S. Belege: Religion/13a, b

behauptete er, vernünftige Auseinandersetzung mit Kritik („mit diesen gottlosen Schriften“) – und damit auch Meinungsfreiheit – rette den Islam; ferner führte er die Imame, die mit Kritikern diskutiert und so deren Argumente entkräftet hätten, als Beispiel an. In den *Philosophischen Schriften*, in denen er seine Ansichten offen darlegte, arbeitete er auch mit der Drohung, Unwissenheit und Aberglaube gefährdeten den Islam, da sie, wie man wiederholt gesehen habe, Sekten den Boden bereiteten; einzig eine radikale Reform, nämlich der von ihm vorgeschlagene Protestantismus⁹²⁷ – in seinem Verständnis ein säkulares System – ermögliche den Fortbestand des Islams. Teilweise milderte er radikale Aussagen, wie beispielsweise im Fall seiner Kritik an den ‘*Āṣūrā*’-Riten, in welche er die Beteuerung einflocht, doch absolut nichts gegen die Imame zu haben⁹²⁸; und anschließend an die Feststellung, Religion und Wissenschaft seien unvereinbar, versicherte er, sein Ziel sei es nicht, Atheismus im Volk⁹²⁹ zu verbreiten, er wolle nur darauf hinweisen, dass der Islam dringend einer Reformation bedürfe⁹³⁰. Manches verschleierte er; so könnte man von seinen Ausführungen zu *vücudi-vahid/ vücudi-küll* auf eine spirituelle Komponente seines Weltbildes schließen; eine solche lässt sich jedoch nicht nachweisen, da ihm offenbar daran gelegen war, nur als rationaler, diesseitsbezogener Mensch wahrgenommen zu werden. Einen anderen Aspekt seiner Persönlichkeit stellte die Orientierung an Denkern wie Voltaire, Renan und Buckle dar, deren Unerschrockenheit ihn beeindruckt hatte; in Anlehnung an Letzteren propagierte er das Ideal des Intellektuellen, der ohne Angst vor Verfolgung für seine Ideen eintritt, eine Rolle, die er in den *Philosophischen Schriften* selbst einzunehmen versuchte. Da ihm letztlich die religiösen Begräbnisriten verweigert wurden, kann man davon ausgehen, dass er seine Ansichten auch vor Konservativen nicht völlig verbarg.

⁹²⁶ S.o. 3.5 *Philosophische Schriften*/ Aufbau, S.124.

⁹²⁷ S.o. Weltbild/ Religion, S. 39f.

⁹²⁸ S. Belege: Weltbild: Religion/ 13c.

⁹²⁹ Gemeint ist die „Masse der Gläubigen“ im Gegensatz zur gebildeten Elite; er knüpft hier an die Tradition islamischer Philosophen, die trotz eigener Skepsis die „Masse der Gläubigen“ der Orthodoxie nicht entfremden wollten, an; vgl. Keddie: Religion, S. 278.

⁹³⁰ Axundov (1987), II, S. 164; Achundov: Izbrannye, S. 155.

4. RESÜMEE

Achundov, der sich auf der Suche nach einer Antwort auf die Probleme seiner Zeit an den aufgeklärten Ländern Europas, deren Überlegenheit er in der Abkehr vom Glauben begründet sah, orientierte, strebte radikale Änderungen an. Sein Ziel war eine demokratische Gesellschaftsordnung auf der Basis von Vernunft und Wissenschaft - eine Vision, die er mit Idealen wie Freiheit und Gleichheit verknüpfte. Die Voraussetzung dafür sah er in moderner Bildung der gesamten Bevölkerung, die ihm ohne Reformierung der arabischen Schrift nicht möglich schien, weshalb er sich in dieser Frage stark engagierte.

Literatur und Theater hielt er wegen deren Wirkung auf emotionaler wie auf rationaler Ebene für geeignete Mittel, seine Ideen zu verbreiten. Während er nur wenige seiner Gedichte – durchwegs satirische Werke – für politische Zwecke einsetzte und eine einzige Erzählung schrieb, die wohl eher in Intellektuellenkreisen zirkulierte, gewannen seine Theaterstücke auch für spätere Generationen und breitere Bevölkerungsschichten Bedeutung. Anfänglich schuf er teils düstere Bilder, die in beeindruckender Weise Enge und Ausweglosigkeit vermitteln; doch sein Anspruch ans Theater war ein anderer; er forderte heitere Stücke, die unterhalten und dabei positive wie abschreckende Beispiele bieten. So wich er, nicht zuletzt unter dem Einfluss von Zensur und vermeintlichem Publikumsgeschmack, auf unverfänglichere und konventionelle Themen aus, schuf aber trotz dieser Einschränkungen Werke, die Typen und Probleme seiner Zeit reflektieren und noch von Aufklärern um die Jahrhundertwende (19./20. Jh.) als Spiegel der eigenen Gesellschaft angesehen wurden. Hervorzuheben sind seine Frauengestalten, die sich häufig durch Willensstärke und Durchsetzungsvermögen auszeichnen.

Achundov reduzierte eine komplexe Situation auf einen Faktor, nämlich den Glauben an Irrationales, der seines Erachtens der bedrückenden Lage als Ursache zugrunde lag, und gelangte so zur Überzeugung, die vordringlichste Aufgabe bestehe darin, die Menschen der Religion zu entfremden, was er mit seinen *Philosophischen Schriften*, von deren Publikation er sich eine Umwälzung im gesamten islamischen Raum erwartete, beabsichtigte. Obgleich er weder diese Schriften publizieren, noch seine Schriftreformprojekte durchsetzen konnte, löste er durch sein Engagement Diskussionen aus und beeinflusste das Denken anderer. Hinsichtlich des Theaters gelang es ihm, die Entwicklung moderner Formen zu initiieren. Er trat als Neuerer

auf, der in Umrissen das Bild einer künftigen Gesellschaft entwarf und bestrebt war, den Weg für Veränderungen frei zu machen, wobei er sich wechselnder Strategien bediente. In seinem Gedankengebäude findet sich Gegensätzliches, wie hohe humanistische Ideale neben Rassismus.

5. ANHANG

5.1 BELEGE

5.1.1 Weltbild

{ } anstelle von [] wird in Zitaten aus den „Briefen [...] Kəmal-üd-dövlə [...]“, von denen mehrere Versionen existieren (s.u.), verwendet und bezeichnet von den Herausgebern vorgenommene Einfügungen aus anderen Exemplaren.

Erklärung: Zitate in eckiger Klammer: das jeweils andere Exemplar (russisch/aserbaidshanisch), in dem diese Stelle ebenfalls sinngemäß – aber nicht wörtlich – vorkommt; die Übersetzung stammt aus dem zuerst zitierten.

zu 2.1.1 Herrscher, Herrschaft, Recht

1.a) „Wenn die *šarīʿa* Quelle der Gerechtigkeit ist, so muss sie die Gleichheit vor dem Gesetz (*huquq bərabərliyi*/Gleichheit bezüglich der Rechte (in den Rechten): *mosāwāt dar hoquq*), den ersten Grundsatz der Konstitution, in ihren Bestimmungen (Entscheiden: *mühakimələr/ mohākamāt*¹) umsetzen. Gilt Gleichheit vor dem Gesetz nur für Männer? (ist ... nur den Männern eigen: *yalnız kişi taifasını* *məxsusdur*) Welches Recht hat die *šarīʿa*, die Frauen mittels des Koranverses *hiğāb* „Schleier“ dauernd gefangen zu halten, ein Leben lang unglücklich zu machen und der Gaben des Lebens zu berauben? Die Bestimmung *hiğāb* erlaubt nicht, dass Männer im Harem beschäftigt werden. Wohlhabende Personen trachten gezwungenermaßen danach, für den Dienst im Harem Eunuchen zu kaufen und daher machen völlig ehrlose Leute unschuldige Kinder zu Eunuchen und verkaufen sie um ihres eigenen weltlichen Gewinns willen in islamischen Ländern. Wäre der Koranvers *hiğāb* nicht gesandt worden, würden jene Ehrlosen diese verwerfliche Tätigkeit nicht verrichten, denn sie hat überhaupt keinen anderen Nutzen. Dann. Ein *dimmi* „Nicht-Muslim“ macht einem Muslimen gegenüber den Anspruch auf 10 Toman geltend; der Muslim bestreitet die Schuld. Beide gehen mit der Absicht, die Sache vor Gericht zu verhandeln, zum Richter. Der Richter verlangt vom *dimmi* Zeugen. Der Kläger, ein *dimmi*, bringt vier nicht muslimische Zeugen, angesehene Kaufleute des Distrikts. Der Richter hält diese vier nicht muslimischen Zeugen nicht für vertrauenswürdig und verlangt vom Kläger, einem *dimmi*, muslimische Zeugen. Diesem gelingt es nicht, muslimische Zeugen zu finden. Daher verliert er seinen Anspruch und verlässt das Gericht unter Wehklagen: „Oh Gott! Was ist das für ein Gesetz! Was ist das für ein Gericht!“ Ist denn das die Gleichheit vor dem Gesetz (*Mühakimələr* *də bərabərlik*)? Wenn die *šarīʿa* Quelle der Gerechtigkeit ist, so muss sie die persönliche Freiheit, den dritten Grundsatz der Konstitution, verwirklichen. Warum erlaubt die *šarīʿa* dann Kauf und Verkauf heidnischer (Götzendiener und Polytheisten: *bütperəstlər və müşriklər*) Sklaven und Sklavinnen, sogar nachdem sie den Islam angenommen haben? Ist das denn nicht die verwerflichste Grausamkeit und Gegensatz zu Freiheit? [...] Götzendiener und Polytheisten sind Menschen wie wir, sie sind unsere Brüder (*qardaşlarımızdır*). Wegen eines anderen Glaubens dürfen Menschen nicht des Rechts auf Freiheit beraubt werden.“

¹ in der Ausgabe wird am Wortende mitunter „-at“ als „-āt“ geschrieben. Axundov (1987) II, S. 173; persisch: Axundov (1958) II, S. 309.

b) „Die Vernunft fordert, dass jedes menschliche Wesen, das auf der Erde erscheint, völlige Freiheit genießen muss. Völlige Freiheit ist zweifach: die eine – geistige

Freiheit (svoboda duchovnaja/ruhani azadlıq), die andere – körperliche, d.h. weltliche (telesnaja, t.e. svetskaja/cismani azadlıq). Erstere rauben uns die Gelehrten der Religion (Klerus, Geistliche: duchovenstvo) und hinsichtlich spiritueller Belange, d.h., in religiösen Angelegenheiten, sind wir nicht mehr als deren erniedrigte Sklaven. Sie zwingen uns unter dem Vorwand, es seien religiöse Handlungen, all ihre dummen Forderungen zu erfüllen, was selbstverständlich mit nicht geringem Schaden für unsere Finanzen und unsere Gesundheit verbunden ist. Wir wagen es nicht, gegen ihren Willen aufzubegehren, da wir die Höllenqualen fürchten; seit unserer Kindheit flößen sie uns Angst vor dieser künftigen Inquisition ein. Unsere zweite Freiheit wird uns vom Despoten geraubt. Die gesamte Zeit unseres Lebens dienen wir als Mittel, seine diversen launenhaften Wünsche zu erfüllen, wobei wir mit unserem Körper und unserem Vermögen seinen belastenden Forderungen nachkommen, wie Sklaven, die weder über einen Willen noch über Eigentumsrechte verfügen. Religiöse und weltliche Unabhängigkeit gelten als Basis der Freiheit, und jede von ihnen hat verschiedene Verzweigungen, über die es bei den Europäern viele Werke gibt, [...].“ Achundov: Izbrannye, S. 56 [Axundov (1987) II, S. 66].

c) „... würde durch die Abschottung der Frauen (Einsiedlertum: zatvorničestvo) zur Entschädigung (Belohnung: voznagraždenie) für den ungeheuren Nachteil, den sie mit sich bringt, wenigstens der Ehebruch völlig verschwinden; aber, ungeachtet dessen, dass der Koran, nur um diese Untugend zu beseitigen, verbietet, im Harem männliche Dienstboten zu beschäftigen, ohne vorherzusehen, dass wegen dieser Bestimmung das grausame Gewerbe der „Eunuchen-Produktion“ (Industrie: promyšlennost') entsteht, verschwindet er nicht. Die menschliche Natur nimmt sich trotzdem das Ihre: gegen sie gibt es hinsichtlich dieses Übels keine Schranken.“ Achundov: Izbrannye, S. 136 [Axundov (1987) II, S. 136].

d) „Im Koran wird von Gott außer den vier Frauen noch eine Menge Sklavinnen erlaubt, mit welchen die Eigentümer sogar ohne Heirat ein Verhältnis haben können (sie besitzen: obladat'); wirklich, du wunderst dich über eine solche Gottheit, die so tyrannisch mit diesen unglücklichen Sklavinnen verfährt, als ob sie nicht von ihm geschaffen wären; unsere 'ulamā' „Gelehrten“ sagen, dass die Eigentümer der Sklavinnen diese ernähren und kleiden und daher das Recht haben, sich ihrer zu bedienen. Ja, warum sind sie denn ihre Eigentümer? Warum lässt die Gottheit Sklaverei zu? Das ist gegen die Rechte der Menschheit.“ Achundov: Izbrannye, S. 137 [Axundov (1987) II, S. 138].

e) „Ein freier Mann und eine freie Frau gehen, ohne verheiratet zu sein, in beiderseitigem Einverständnis eine Beziehung ein. Mit welchem Recht verurteilt die *šarī'a* beide zu je 100 Peitschenhieben? Ist das nicht der völligen Sicherheit der Person (menschlichen Persönlichkeit: insan ʃəxsiyyəti/amniyat-e tamām bar nofus-e mardom) entgegengesetzt und widerspricht es nicht der Gerechtigkeit? Wenn es die Absicht der *šarī'a* ist, mit diesem Koranvers die Ehre (*şərəf və namus*) zu schützen, so muss er sich darauf beziehen, dass ein verheirateter Mann und eine verheiratete Frau Ehebruch begehen. Dieses Gesetz im Fall eines freien Mannes und einer freien Frau anzuwenden, ist grausam. Wenn die Ehre dieses Mannes und dieser Frau dabei verloren geht, so ist das ihre Sache (so müssen sie sich das selbst überlegen: *bunun fikrini onların özləri çəkməlidirlər*). Die Intervention der *šarī'a* zum Schutz ihrer Ehre nimmt Freiheit und Sicherheit. Was ist notwendiger, Ehre oder Freiheit und Sicherheit?“ Axundov (1987) II, S. 174; persisch: Axundov (1958) II, S. 311. Die Einschränkung auf Unverheiratete widerspricht dem Prinzip, dass Rechte wie „Unantastbarkeit der Person“ ausnahmslos für alle zu gelten haben sowie den Forderungen nach Selbstbestimmung und Abschaffung grausamer Strafen (s.u., Belege: 2.2.1 Herrscher/ 7.a, b), zu denen natürlich auch Peitschenhiebe zählen.

f) Der folgende Text ist Notizen Achundovs zu einem Werk John Stuart Mills (1806-1873) entnommen („Con Stuart Mill azadlıq haqqında“¹; Axundov (1987) II, S. 238-240; persisch: Axundov (1958) II, S. 400-403.): „Also, diese Art Fortschritt (nämlich: Zivilisation; Anm.) ist dann möglich, wenn die Individuen einer Gesellschaft in ihrem Denken (in ihren eigenen Gedanken: öz fikirlərində) nicht eingeschränkt werden; jeder soll sagen, was er denkt und tun, was er vermag. Und wenn sein Wort oder seine Tat nach Meinung anderer Individuen der Gesellschaft akzeptabel (angenehm, angenommen: maqbul) ist, werden das auch andere Individuen der Gesellschaft, nachdem sie darüber nachgedacht haben, bestätigen und Nutzen daraus ziehen; wenn das Wort oder die Tat nicht akzeptabel (maqbul) ist, erklärt eine andere Person seine oder ihre Nutzlosigkeit. Diese Methode nennt man Kritik. Wenn Gedankenfreiheit herrscht, ist der Nutzen der Kritik jener, dass sich schließlich, in der Auseinandersetzung verschiedener Gedanken und Meinungen mit der Zeit die Wahrheit (haqq) durchsetzt und im kulturellen Bereich (mədəniyyət aləmində) Fortschritte sichtbar werden. Wenn die Gesellschaft den Einzelnen keine Gedankenfreiheit gewährt und sie zwingt, sich mit dem zu begnügen, was Vorfahren und religiöse Führungspersonlichkeiten (övləy) beschlossen haben, dessen Grenzen nicht zu übertreten und sich über kulturelle Angelegenheiten keine Gedanken zu machen, so werden die Individuen zu Automaten (avtomat/persisch: āftāmāt), die das Feld bestellen, ernten und jede Arbeit verrichten, ohne nachzudenken, oder sie gleichen Arbeitspferden in einer Mühle, die jeden Tag in einem festgelegten Kreis gehen [...]. Und diese armen (biçarə) Pferde haben überhaupt keine Ahnung, dass es auf der Welt Wiesen, Weiden, Blumen, Wälder, Bäche gibt; wenn sie nicht festgebunden wären, würden sie die Welt bereisen, diese wohltuenden Orte sehen und die Gaben der Welt zur Gänze nutzen. [...] Nehmen wir an, manche der Worte und Gebote (hökm) dieser Herren über Religion und Gesetz (din və qanun sahibləri) sind durchaus brauchbar und positiv für die Menschheit (entbehren nicht der Brauchbarkeit und dem Wohl für das Befinden der Menschheit: bəşəriyyətin əhvalına aid hüsn və səlahiyyətdən xali deyildir), aber weil in ihren Gedanken Zwang zutage tritt und sie die Gedankenfreiheit abschaffen, ist es wichtig, solche Gebote zurückzuweisen. Denn der Nutzen ihrer Gesetze ist im Vergleich zum Schaden, der aus dem Nichtsein der Gedankenfreiheit resultiert, wie ein Tropfen im Vergleich zum Meer.“ Axundov (1987) II, S. 239f; [āftāmāt: Axundov (1958) II, S. 401].

¹Mill: On Liberty.

2. „Die Menschen haben im Leben drei Arten von Bedürfnissen: die erste – die körperlichen Bedürfnisse, die zweite – die geistigen, die dritte – die seelischen (ruhani). Während seines Lebens ist der Mensch immer bemüht, diese drei Bedürfnisse zu befriedigen (rəf' etsin) und die Freuden des Lebens auszukosten. Die körperlichen Bedürfnisse werden befriedigt durch Erwerb von Kleidung, Nahrung, Wohnung und Mitteln, die der Sicherheit dienen (vəsaili-əməniyyət); die geistigen Bedürfnisse werden befriedigt durch Studium der Wissenschaften, Erforschung der Naturgesetze, Entdeckung der Geheimnisse der Schöpfung. [...] Die seelischen Bedürfnisse werden befriedigt durch Liebe zu Familie, Verwandten, Freunden und Liebe zur Heimat.“ Axundov (1987) II, S. 235f.

3.a) „Schützen sie (persische Prinzen; Anm.) sein Leben (des Volkes; Anm.) und sein Eigentum? Nein. Verteidigen sie die Grenzen seines Landes vor Feinden? Nein. Befreien sie seine Kinder aus der Sklaverei bei den turkmenischen Stämmen? Nein. Bilden sie seine Kinder beiderlei Geschlechts aus? Nein. Errichten sie ihm Krankenhäuser? Nein. Eröffnen sie Schulen für seine Kinder? Nein. Fördern sie seinen Handel und seine Industrie? Nein. Verdankt es ihnen Ansehen im Ausland? Nein. Sind sie dank ihres Schutzes in ihrem Land (ihrer Heimat: na svoej rodine)

sicher vor der Missgunst übler Leute? Nein. Schließlich, wurde es dank ihnen aus dem Zustand schrecklicher Armut herausgeführt? Nein. Wozu sind sie dann überhaupt fähig?“ Achundov: Izbrannye, S. 54f [Axundov (1987) II, S. 64f.]

b) „Volk und Regierung können bis jetzt diese einfache Wahrheit nicht verstehen, dass gute Verkehrsverbindungen (udobstvo soobščenijsa) und ordentlicher Straßenbau (pravil'noe ustrojstvo dorog) erste und unerlässliche Bedingung sowohl für Sicherheit und bestmöglichen Aufbau (blagoustrojstva) des Landes, als auch für den Erfolg von Handel und Industrie und in der Folge für die Befreiung der Nation aus Armut und Unwissenheit sind.“ Achundov: Izbrannye, S. 45 [Axundov (1987) II, S. 54].

c) „In jeder Stadt gab es Krankenhäuser für Männer und Frauen; für Blinde, Behinderte, Gebrechliche gab es entsprechende Heime auf Staatskosten. Dank dieser Fürsorge des Staates traf man nie und nirgendwo auf den Straßen Arme und Bettler.“ Achundov: Izbrannye, S. 33 [Axundov (1987) II, S. 42f].

4. „Die Staatseinkünfte sind geringfügig, in den Zollämtern und anderen Finanzbehörden herrscht größte Unordnung. Reiche Leute, Besitzer von Landgütern (vладельцы поместий и земель) und überhaupt die Oberschicht, ebenso wie die Gelehrten (der Klerus: духовенство), welche die Güter verwalten (besitzen, beherrschen: владеть), die verschiedenen Moscheen und Grabstätten gespendet wurden, bringen der Staatskasse nicht eine Kupfermünze; die ganze Last der Abgaben liegt ausschließlich auf der armen Klasse des Volkes [...] So wie für die korrekte Einhebung der Steuern gibt es auch für die korrekte Verwendung (Ausgabe: расходование) der Staatseinkünfte überhaupt keine Vorschriften [...] Die Regierung, welche die Entwicklung der Dinge in den anderen Ländern nicht verfolgt, weiß überhaupt nicht, dass dort dank der Erfolge der Wissenschaften für diese Angelegenheiten Regeln erstellt wurden, bei Befolgung derer nicht eine Kopeke der Staatseinkünfte verloren geht und nicht eine Kopeke der Gehälter Staatsbediensteter nicht zeitgerecht an diese bezahlt wird, [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 46f [Axundov (1987) II, S. 56].

5.a) Zu „Veränderbarkeit der Gesetze, von Menschen geschaffenes Rechtssystem versus göttliches Recht“ s. Beleg: 2.2.5 Religion/ 7.

b) „Im Fall der Festsetzung einer Strafe auf Grundlage dieses Kodexes hat niemand der Vertrauten des Zaren es gewagt, um Aufhebung der Strafe zu ersuchen.“ Achundov: Izbrannye, S. 34 [Axundov (1987) II, S. 43].

6.a) „Mit einem Wort, es gibt überhaupt kein Gesetzbuch zur allgemeinen Anleitung, in dem das Strafmaß bezüglich jeder Art von Verbrechen klar festgelegt wäre. Ebenso gibt es überhaupt kein Reglement, in dem die Belohnung für jede gute Tat festgelegt wäre; alles hängt von der Willkür der Obrigkeit ab, beginnend mit den niederen Rängen der Hierarchie bis zu den hohen.“ Achundov: Izbrannye, S. 49 [Axundov (1987) II, S. 58].

b) „In Bezug auf Gerichtsverfahren herrscht größte Unordnung; diesbezüglich gibt es überhaupt keine verbindlich festgelegten Verordnungen und keine Einheitlichkeit. [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 48 [Axundov (1987) II, S. 57].

7.a) „Es ist bekannt, dass der Dieb stiehlt, weil er nicht imstande ist, sich zu erhalten. Wenn man ihm die Hand abhackt, wird er klarerweise noch größere Schwierigkeiten haben, für sich zu sorgen. Dann muss er entweder erneut Diebstahl begehen oder des Hungers sterben. Deshalb bedeutet, die Hand eines Menschen abhacken in Wirklichkeit, das Leben eines Menschen zu gefährden. Wenn man jedoch als Strafe für das Stehlen eines Vierteldinars dem Dieb nicht die Hand abhacken, sondern ihn in anderer Weise bestrafen würde, bestände die Möglichkeit, dass er bereute und es ihm irgendwie gelänge, seinen Lebensunterhalt zu verdienen und sein Leben zu

nutzen. Keine Gabe (nə‘mət) der Welt ist dem Leben gleichwertig und man darf es den freien Menschen nicht wegen jeder Bagatelle im Namen der Gerechtigkeit (als Forderung der Gerechtigkeit: ədalət tələbi olaraq) wegnehmen. [...] Kurz und gut, Menschen töten, Körperteile wegschneiden, Schlagen sind Merkmale barbarischer und wilder Stämme, [...] In Europa ergreifen sie, um Verbrecher zu bestrafen und die Sicherheit der Menschen zu gewährleisten, andere Maßnahmen; denn Studien englischer Philosophen zufolge wurde bestätigt, dass es derartige Verbrechen nicht nur nicht zum Verschwinden bringt, sondern nicht einmal verringert, wenn man um der Sicherheit der anderen willen den Mörder als Strafe für seine Tat (für das Töten eines Menschen: adam öldürməyin cəzası) hinrichtet. Noch einen zweiten Menschen zu töten ist völlig nutzlos, damit wird nichts erreicht.“ Axundov (1987) II, S. 175.

b) „Strafen für schwere Verbrechen sind in Persien dermaßen grausam, dass sie in jedem intelligenten Beobachter fürchterlichen Abscheu hervorrufen; [...] Wen interessiert es schon, dass in unserem Jahrhundert diese Art von Bestrafung in den zivilisierten europäischen Staaten vollkommen abgeschafft ist und dass Nationen, die sie zulassen, als wild und barbarisch angesehen werden? Es gibt andere Maßnahmen, um Ruhe und Ordnung im Land herzustellen: zuerst, vor allen Dingen, müssten die Herrscher Persiens gebildete Leute sein, mit großen Kenntnissen in den Wissenschaften der Administration und der Politik, dann würden sie verstehen, dass Todesstrafe und Verstümmelung des Körpers zur Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung im Land die beschämendsten und überdies unzuverlässigen Maßnahmen sind.“ Achundov: Izbrannye, S. 57f [Axundov (1987) II, S. 68].

8. „Ich faste nicht, bete nicht, es liegt an Gott, mich dafür zu bestrafen; warum soll mich die *šarī‘a* zu Prügeln verurteilen und auf mich bezogen Qual und Strafe, sogar den Tod als zulässig erachten?“ Axundov (1987) II, S. 176.

9.a) „Dann muss es (das Volk; Anm.) selbst der Situation seiner Zeit entsprechende Gesetze erlassen und eine Konstitution schreiben und diese befolgen.“ *ibid.*

b) „Und der Padischah kann entgegen diesen (vom Parlament verabschiedeten; Anm.) Gesetzen absolut keine Maßnahmen ergreifen.“ *ibid.*, S. 71.

10.a) „Wenn euer Padischah über die Situation in den übrigen Teilen der Welt, über die Erfolge der Wissenschaften in anderen Ländern der Erde, über den staatlichen Aufbau anderer Mächte, über das System der Erziehung der Jugend bei anderen Nationen Bescheid weiß und beginnt, fremde Monarchen in ihren Taten nachzuahmen, wenn er einen Regierungsstil annimmt, der auf Rechtsprechung und Liebe zu Volk und Land basiert, wenn er sich der Unterdrückung seiner Untertanen enthält, wenn er sich um den Wohlstand seines Volkes kümmert, es aus Armut, Elend, Bedürftigkeit (Nacktheit: nagota) und Hunger befreit, wenn er die Grenzen seines Herrschaftsgebietes vor den Einfällen turkmenischer Räuber sichert [...], wenn er Lehranstalten in allen Teilen seines Reiches eröffnet, überall Krankenhäuser errichtet, wenn er die Regierungstätigkeit dem Vergnügen der Jagd vorzieht und ähnlich wie Peter/Große und Friedrich/Große sein Land in jeder Hinsicht umgestaltet und sein Reich auf das Niveau der gut organisierten europäischen Staaten hebt, nur dann könnt ihr [...] ihn groß und ruhmreich nennen.“ Achundov: Izbrannye, S. 49f [Axundov (1987) II, S. 59].

b) „Dauerhaftigkeit einer Dynastie ist abhängig von der Bildung der Nation und deren Befreiung von Aberglauben. Der Padischah selbst muss die Gründung von Freimaurerlogen (masonstvo) in seinem Land, Abhaltung (Eröffnung: otkrytie) öffentlicher Versammlungen, das Ersinnen aller möglichen Mittel zur Aufklärung seines Volkes unterstützen; er muss mit ihm in Gedanken und Gefühlen einig sein (sich vereinen, zusammenschließen: soedinit’sja) und darf den Staat nicht als sein exklusives Eigentum betrachten, sondern darf sich nur als Bevollmächtigter der

Nation, sie und ihr Land zu regieren, ansehen und soll mit ihrer Beteiligung Gesetze erlassen, ein Parlament (Parlamente: *parlamenty*) gründen; er muss sich in all seinen Handlungen von den Gesetzen leiten lassen, darf keinerlei Recht auf irgendeine willkürliche Handlung haben, d.h., er muss den Weg des Fortschritts beschreiten und in den Kreis der Zivilisation treten. Dann wird die Nation ihn lieben, sein Recht auf den Thron und seine Dynastie gegen irgendwelche Usurpatoren schützen und ihn als Urheber ihres Glücks und Wohlstands, als Quelle der Rechtspflege und Glückseligkeit betrachten. Dann entsteht in ihr das Gefühl des Patriotismus und der ehrfürchtigen Liebe zur gekrönten Person, um derentwillen (zu deren Nutzen: *dlja pol'zy kotoroj*) sie sich im Bedarfsfall nicht weigern wird, Leben und Vermögen zu opfern.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 61 [Axundov (1987) II, S. 71f].

c) „[...] Alazikrichi-asselam (‘*Alā dīkrihī s-salām*)¹ war ein fehlerfreier Mensch; niemals trank er Wein, beging nie Ehebruch, beleidigte und unterdrückte niemanden, er befahl niemals, irgendjemanden zu töten oder zu foltern, er beschäftigte sich ständig mit Angelegenheiten, die Ruhe und Wohlstand seines Volkes betrafen, er führte immer Gespräche mit gelehrten, weisen, kultivierten Leuten, kümmerte sich immer um die Verbreitung der Wissenschaften, die Erziehung der Jugend [...] Eben wegen dieser seiner rühmenswürdigen Eigenschaften (Eigenschaft: *po ... kačestvu*) und seiner lobenswerten Moral hatte er das Recht, sich öffentlich auf dem Marktplatz von Alamūt Imam seiner Epoche, Leiter (Wegweiser, Führer: *putevoditel'*) seines Volkes und Oberhaupt aller tugendhaften Leute zu nennen.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 113f [Axundov (1987) II, S. 113f].

¹ S.o. 3.5 *Philosophische Schriften*, Əla-Zikrihissəlam, S. 128f.

d) „Der Zar war immer von klugen und rechtschaffenen Beratern umgeben, deren Verpflichtung darin bestand, mit ihren Ratschlägen das Tun des Monarchen auf kluge und gute Angelegenheiten zu lenken.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 33 [Axundov (1987) II, S. 43].

11.a) „Gibt es denn im Iran jemanden, der auf Belehrungen hört? Früher dachten sie auch in Europa, um den Tyrannen dazu zu bringen, sich der Unterdrückung zu enthalten, müsse man ihn belehren; dann sahen sie, dass Belehrung den Tyrannen (die Natur, den Charakter des Tyrannen: *zalimin təbiətinə*) überhaupt nicht beeindruckt. Darum hat das Volk selbst, das dank der Bedeutungslosigkeit der Religion Fortschritte in der Wissenschaft machte, den Nutzen der Einigkeit begriff und völlig einig wurde, sich an den Tyrannen gewandt und ihm gesagt: „Verzichte auf den Prunk von Staat und Regierung! ...“ Axundov (1987) II, S. 172.

b) „Oh, persisches Volk! Wenn du die Süße der Freiheit gekostet hättest, wenn du über die Rechte der Menschheit Bescheid wüsstest, dann wärest du nie einverstanden mit derartig erniedrigender Sklaverei, in der du dich jetzt befindest; du würdest nach Fortschritt und Wissenschaften streben, würdest Freimaurerlogen, Klubs und Parlamente (*sejmy*) gründen, öffentliche Versammlungen abhalten und alle möglichen Mittel finden, um zu Einigkeit zu gelangen und dich schließlich vom Joch der Despotie befreien;“ Achundov: *Izbrannye*, S. 55f [Axundov (1987) II, S. 66].

zu 2.1.2 Presse

Folgende Zitate stammen größtenteils aus einem Brief Achundovs an den Chefredakteur (Sekretär: *monšī*) der Zeitung *mellat* (*rūznāme-ye mellat-e sanī-ye Irān* „Zeitung des Volkes des erhabenen Irans“) in Teheran. Axundov (1987) II, S. 187-206; persisch: Axundov (1958) II, S. 317-355.

1.a) „Außerdem musst du über die Aufgaben der Zeitung *mellat* Bescheid wissen. Z.B.: In der Zeitung *mellat* musst du als Erstes Angelegenheiten der ausländischen Politik darlegen. Zweitens musst du über Maßnahmen, welche die Regierenden Irans

bezüglich der Ordnung im Staat, zum Nutzen von Volk und Land ergriffen haben, schreiben. Drittens musst du manche telegraphischen Nachrichten in deutlicher Schrift schreiben. Viertens musst du Nachrichten und Ereignisse aus dem eigenen Land vermerken, z.B., wie stark die Cholera-Epidemie (vəba) in Tabriz war und worin die Ärzte die Entstehungsursache sehen, [...]“ Axundov (1987) II, S. 205.

b) „Wenn du den Kalender, der jährlich von den persischen Astronomen, d.h., richtiger Astrologen, herausgegeben wird, durchblätterst, so stößt du gleich auf der ersten Seite statt auf wichtige Ereignisse, statistische Mitteilungen über das Staatsbudget oder Hinweise (ukazanie) auf die Entwicklung zeitgenössischer ausländischer Politik und den Zustand fremder Länder auf erotische Themen.“ Axundov: Izbrannye, S. 49 [Axundov (1987) II, S. 58].

2. „Fünftens, - (das ist die wichtigste und bedeutendste Sache) – über Irans Fortschritte (yüksəlməsi) in den Bereichen Handel und Landwirtschaft, Entdeckung seiner Bodenschätze und Inbetriebnahme der Bergwerke, die Bewässerung seiner trockenen, landwirtschaftlich nicht genutzten (əkilməyən) Steppen (çölləri), über Wissenschaften (ülüm), Technik (fünun) und Industrie (sənayə), besonders zu Themen wie Eröffnen von Schulen, Bedeutung der Ausbildung der Kinder und Ähnliches musst du eigene Gedanken und Überlegungen (tədbir) oder diejenigen Anderer präsentieren.“ Axundov (1987) II, S. 205.

3. „Zusätzlich, um die Leser zu erfreuen und in Ausbildung befindliche Jugendliche anzuspornen, kannst du auch über das Leben der berühmtesten Wissenschaftler (alimlər), Gelehrten (fəzillər), Philosophen, Ärzte, Dichter, militärischen Befehlshaber schreiben. Du musst Teile ihrer Werke, Schriften, Gedanken präsentieren, Beispiele ihrer Fähigkeiten anführen (yazmalisan) und über manche Werke und Gedanken von Zeitgenossen, [...] musst du Kritiken veröffentlichen.“ ibid., S. 206.

4. a) „Du musst möglichst viel über Tätigkeit und Verhalten von Regierungsbeamten (hökumət adamları), Emiren (əmirilər), Gouverneuren (hakimilər), militärischen Befehlshabern (sərkərdələr), Würdenträgern (mənsəb sahibləri) und Gelehrten (üləma) schreiben; z.B. darf Kritik an jenen, welche in Məzandarān die Ermordung der Juden, Untertanen des Padischahs, verursacht haben, in der Zeitung nicht fehlen; denn diese Personen sollen wissen, dass keine ihrer Handlungen geheim bleibt, sie sollen aufwachen, den schlechten Ruf fürchten [...]“ ibid.

b) „Es ist notwendig, die Befehlshaber (ümera) und Würdenträger (mənsəb sahibləri), die bei Ausbruch der Krankheit (Cholera; Anm.) als erste fliehen und die Menschen in Angst versetzen, die Ärzte (həkimilər), die vom Staat Gehalt beziehen und die Untertanen des Padischahs ohne Schutz lassen und ihre eigene Rettung wichtiger finden als alles andere, zu tadeln und jenen Befehlshabern und Staatsbediensteten (rütbə sahibləri), die bei diesem Ereignis dem Volk Mut machen und den Dienst beim Padischah, ihrem Wohltäter, höher bewerten als ihr eigenes Leben zu retten, die das Land nicht verlassen, die Menschen beschützen und sich bemühen, ihnen zu helfen (Sanitäter, Diener sein: pərəstar olmaq), zu danken.“ ibid. S. 205.

zu 2.1.3 Wissenschaft, Bildung

1. „Die Völker Europas haben dank der Wissenschaften (elm və fənləri) – an erster Stelle stehen bei ihnen Mathematik und Geographie – die ganze Welt erobert und schlagen auf der ganzen Erde die Trommel der Geschicklichkeit (zirəklik) und Einmaligkeit (yeganəlik).“ Axundov (1987) II, S. 205f.

2.a) Aus einem Schreiben an den Bildungsminister in Teheran: „[...] wenn in der Epoche, in der Eure Exzellenz das Ministeramt bekleidet, mittels der Bildung des

Volkes für dessen Glück, für den Aufbau (abadlaşması) der Heimat und die Verbesserung des Zustandes des Landes etwas unternommen wird, so ist das eine dermaßen gute Tat, dass es sowohl Gott gefällt als auch bei den Menschen Anklang findet.“ Axundov (1987) III, S. 108.

b) Aus einem Schreiben ans Bildungsministerium in Teheran, das Erläuterungen zu Vorschlägen für eine Schriftreform enthält: „[...] und dann muss man wie Peter/Große alle Kinder der unteren Schichten des Volkes und der Vornehmen (pəiyyətlərin və əsilzadələrin bütün uşaqları) zwingen, unbedingt das neue [Schrift-] System zu lernen. [...] Dann aber befahlen sie wie Friedrich/Große, dass niemand, egal, ob in der Stadt oder im Dorf sowie bei den Nomaden, die Befugnis (ixtiyar) hat, seine eigenen Kinder im Alter von 9 bis 15 Jahren eine andere Arbeit verrichten zu lassen, als nach dem neuen System lesen und schreiben zu lernen. [...] wenn der Padischah dieses Kind in Hinblick auf dessen eigenes Glück zwingt, von 9 bis 15 Jahren nur lesen und schreiben zu lernen, so kann man diese Art Zwang klarerweise nicht als Unterdrückung bezeichnen. Im Gegenteil, das ist ein Zeichen von Liebe und Freundlichkeit, bei uns heißt das aufgezwungene Hilfe (icbari kömək).“ Axundov (1987) II, S. 282.

3.a) „Schließlich, trotz der Anstrengung und des ungeheuren Einsatzes (can yandırması) dieses Lehrers, der seinesgleichen sucht (dessen Gegenstück man unter Tausenden nicht findet: mində bir adamda tayı-bərabəri tapılmayan), dauerte es doch drei, vier Jahre, bis ich das Lesen erlernte. Gibt es denn viele solche Menschen, die sich drei, vier Jahre gedulden können? Deshalb findet man bei den Muslimen unter zehntausend Personen nicht eine gebildete. Den Frauen wiederum bleibt Bildung völlig versagt. Viele unserer Kinder gehen zuerst gerne in die Schule. Aber nachdem sie einige Zeit gelernt haben, werden sie dessen überdrüssig und laufen von der Schule weg.“ Axundov (1987) III, S. 17f.

b) „Persien kann seine alte Bedeutung und Größe nicht wieder zurückgewinnen, außer durch Bildung; Bildung ist undenkbar ohne Kenntnis des Lesens und Schreibens; Kenntnis des Lesens und Schreibens ist für die Mehrheit ohne Änderung dieses Alphabets nicht zu erlangen und Änderung dieses Alphabets kann nicht anders zustande kommen, als mittels kluger Maßnahmen, die ihrerseits kluge Regenten (narodnye praviteli) erfordern; solange es keine solchen Regenten gibt, werden tausend Jahre vergehen und Persien wird nicht aus dem Schlaf der Unwissenheit erwachen.“ Achundov: Izbrannye, S. 60 [Axundov (1987) II, S. 70f].

c) „[...] was nutzen diese meine Schilderungen, die nicht gelesen und publiziert werden können, weil ein Großteil des persischen Volkes nicht lesen und schreiben kann. Wegen der Nachlässigkeit des Despoten, der Gewissenlosigkeit der ‘ulamā’ (der Geistlichen), wegen der Kompliziertheit (po neudobnosti; neudobnyi: unbequem, unpassend) des Alphabets aus der Zeit der Barbarei, das bis heute von den Muslimen verwendet wird, ist kaum einer von tausend Persern in der Lage, zu lesen und irgendeine Beschreibung zu verstehen.“ Achundov: Izbrannye, S. 59f. [Axundov (1987) II, S. 70].

d) Aus einem Brief an zwei osmanische Wesire: „Da Sie Führende des Volkes islamischen Glaubens sind, sollen Sie an das Wohlergehen und die Entwicklung des Volkes denken. Ebenso sollen Sie die Ursachen der Rückständigkeit der islamischen Völker auf dem Gebiet der Zivilisation in dem gesamten Zeitraum seit der *hiğra* offenlegen, die Wurzeln dieser traurigen Erscheinung ausfindig machen. Sie sollen Wege wählen, die das Volk zu Fortschritt, Entwicklung führen, Wege, die frei sind von Intrigen und Bösem. Die erste und gewichtigste Ursache – ist die Schwierigkeit der Schreibweise des alten islamischen Alphabets.“ Achundov: Izbrannye, S. 281.

4. „Wissenschaft und Kenntnisse zu lernen, ist nicht nur notwendig, um den Lebensunterhalt (məişət və güzəran) zu sichern, im Gegenteil, im [sittlichen] Bereich sind Wissenschaft und Kenntnisse erprobte, grundlegende Mittel, die Moral der Menschen zu festigen (reinigen, festigen: saflaşdırmaq), ihr Tun und Verhalten zu bessern. [...] Wenn der Mensch Bücher der *şarī'a* und Werke der Philosophen lesen kann, wird der Spiegel seines Geistes poliert und die Wahrheit darin sichtbar; die Hässlichkeit jeder schlechten Tat tanzt (kokettiert: cəlvələnir) vor seinen Augen und daher wird ein Gebildeter (bilikli insan) ein ehrenhafter Mensch (ar-namus sahibi); es wäre ihm peinlich, sich mit verwerflichen Handlungen abzugeben.“ Axundov (1987) II, S. 282-284.

5. „Du bist an Zahl und Kraft dem Despoten mehrfach überlegen. Du brauchst nur Einmütigkeit (yekcəhətlik və yekdillik), um Revolution zu machen und Befreiung aus der Sklaverei zu erlangen. Wenn dir dieser Zustand, nämlich Einmütigkeit, möglich wäre, würdest du an dich selbst denken und dich aus den Ketten des sinnlosen Glaubens und der Grausamkeit des Despoten befreien. Doch leider, dieser Zustand ist dir nicht möglich, außer mithilfe der Wissenschaft und Wissenschaft kann nicht erworben werden ohne Fortschritt und Fortschritt kann nicht realisiert werden ohne liberal zu sein, liberal sein geht nicht, ohne sich aus den Ketten des Glaubens zu befreien.“ Axundov (1987) II, S. 66 [Axundov: Izbrannye, S. 56].

zu 2.1.4 Rolle der Intellektuellen

1.a) „Wisset, dass ich in dieser Epoche euer Imam bin; der Eingebung der Vernunft entsprechend halte ich mich für verpflichtet, euch zu zeigen, was für euch nützlich und was schädlich ist, was euer Glück beinhaltet, was für euch als Irrtum gilt.“ Axundov: Izbrannye, S. 111f. [Axundov (1987) II, S. 112].

b) „Revolution – ist, dass das Volk des gesetzlosen Verhaltens des despotischen Padischahs und Unterdrückers überdrüssig wird, sich zu einem Aufstand zusammenschließt, ihn verjagt und Gesetze, die seiner Ruhe und seinem Glück dienen, erlässt (für seine Ruhe und sein Glück: özlərinin asayışı və səadəti üçün), oder, dass es die Unsinnigkeit des religiösen Glaubens begreift, sich gegen die 'ulama' vereinigt und auflehnt (icma və şəriş eləmək) und mit Billigung (təvzizilə) der Philosophen für sich eine neue Lehre (məzhəbi-cədid) wählt.“ Axundov (1987) II, S. 114.

2.a) „Denker (*penseur*: panzər, panzör) – ist ein Philosoph oder nachdenklicher (filosofmanənd), scharfsinniger Weiser und phantasiebegabter Mensch (sahibi-xəyal), der, dem Wunsch des gesunden Verstandes entsprechend, Werke sowohl über politische Angelegenheiten, als auch zu Glaubensfragen verfasst, um zu zeigen, was gut und was nachteilig fürs Volk ist (das Gute und das Nachteilige des Volkes zu zeigen: halqın xeyir və şərrin göstərmək üçün). Nach Ansicht der modernen europäischen Philosophen ist ein wirklicher und achtenswerter Denker jener, den kein Tadel und keine Anfeindungen daran hindern, den Menschen für sie Gutes und Nachteiliges zu zeigen und den keinerlei Angst zurückhält, seine eigenen philosophischen Gedanken zu veröffentlichen.“ ibid., S. 67.

b) „Der erwähnte beachtenswerte (denkwürdige: dostopamjatnyj) Weise (Buckle¹; Anm.) sagt: „Ein wirklich edelmütiger und tugendhafter Mensch ist jener, den die Angst vor Verlust des Vermögens und des Lebens nicht davon abhält, die Wahrheit über die religiösen Ansichten zu enthüllen und sich um Beseitigung des Aberglaubens zu bemühen; in jedem Fall soll er zumindest einen Schatten des Zweifels (Skeptizismus: skepticizm) hinsichtlich der Wahrheit religiöser Überzeugungen auf den Geist seiner Landsleute werfen; danach erforscht die Vorstellungskraft selbst die Angelegenheit und lenkt schließlich den Skeptiker auf

den Weg der Wahrheit, rettet ihn vor Unwissenheit und führt ihn aus der Welt der Finsternis in die des Lichts.“ Achundov: Izbrannye, S. 147 [Axundov (1987) II, S. 151.

¹ H. T. Buckle (1822-1862); englischer Historiker.

3. Folgendes ist Teil einer längeren, detaillierten Rede über Aberglauben, die Achundov wieder weggestrichen hat, widerspricht aber seinen mehrfach belegten Ansichten nicht: „Anstatt die Unwissenden von dieser unsinnigen Überzeugung (bestimmte Anzeichen würden darauf hinweisen, dass an einem Ort ein Heiliger oder Imam begraben sei; Anm.) abzubringen und ihnen zu sagen, dass sie um das für solche Dinge (Kultstätten für angebliche Heilige; Anm.) ausgegebene Geld Krankenhäuser errichten und höhere Schulen zwecks Ausbildung in Medizin, Philosophie, Chemie und anderen nützlichen Wissenschaften bauen und damit bewirken sollten, dass das Volk Rettung aus der Finsternis findet und in die Helligkeit gelangt, ermuntern die *‘ulama’* sie zu solch nutzlosen und schlechten Handlungen.“ Axundov (1987) II, S. 54f.

zu 2.1.5 Frauen

1.a) „Der Schaden, welcher den Menschen (der Menschheit: *čelovečstvo*) in der muslimischen Welt durch diese (Koran-; Anm.) Verse (*hiğāb*; Anm.) zugefügt wurde, kann von keiner Feder bis in jede Einzelheit beschrieben werden; ihretwegen sind die Männer Halbwilde, grob, der Freude weiblicher Gesellschaft beraubt, interessiert an Homosexualität, da sie keine Möglichkeit haben, sich mit Frauen zu treffen, [...] Außerdem werden die Männer, die dauernd von den Frauen getrennt leben (in Einsamkeit von den Frauen: *v odinočstvo ot ženskogo pola*), grausam und unbarmherzig, beinahe wilde Tiere; währenddessen bleiben die Frauen immer ohne Erziehung, Bildung und Freiheit, sie leiden (ausgesetzt, unterworfen: *podvergat’sja*) wegen des vielen Sitzens, wegen eines Lebens ohne jede Bewegung, eingesperrt in stickiger Luft, dauernd an verschiedenen Krankheiten.“ Achundov: Izbrannye, S. 135f [Axundov (1987) II, S. 136].

b) „Wenn der Prophet ihretwegen (seine Frauen; Anm.) beruhigt gewesen wäre und sich nicht mit Zweifeln hinsichtlich ihrer Tugend gequält (beunruhigt: *trevožit’sja*) hätte, [ließe sich nicht erklären, dass (statt: dann/so, warum denn: *to počemu že*)] er bezüglich der Frauen dermaßen grausam vorging und sie für immer des bedeutendsten Rechts der Menschheit, nämlich der Freiheit, beraubte.“ Achundov: Izbrannye, S. 109 [Axundov (1987) II, S. 109].

c) „Am nächsten Tag [...] nahm Alazikrichi-asselam (s. Belege: 2.1.1 Herrscher/10.c) um 10 Uhr morgens die große Zarin Durretud-Taž (Perle der Krone), seine Gattin, [...] an der Hand, verließ den Harem und die große Zarin ging zusammen mit ihrem weisen und genialen Gatten unverschleiert (mit offenem Gesicht: *s otkrytym licom*) im Park (*po gul’biščam*) spazieren (beliebte spazieren zu gehen: *izvolila...*) und kehrte wieder in den Harem zurück. Danach wiederholte Alazikrichi-asselam jeden Tag, wenn das Wetter günstig war, den Spaziergang mit seiner Gattin. Alle Vornehmen in Alamūt, all seine Bewohner folgten seinem Beispiel hinsichtlich der Freiheit des weiblichen Geschlechts und gingen zusammen mit ihren Frauen draußen spazieren, ohne deren Gesichter zu verschleiern, und diese Gewohnheit wurde in allen Teilen seines Reiches etabliert.“ Achundov: Izbrannye, S. 113 [Axundov (1987) II, S. 113].

2.a) „Bei der Scheidung wird die Zustimmung der Frau nicht verlangt, aber für die Ehe ist ihre Zustimmung Bedingung. Wann und durch wen hat denn euer Gott die Zustimmung Zainabs zur Ehe mit dem Propheten eingeholt, dass er sie im Himmel mit ihm verbunden hat? Und vielleicht wollte die junge Frau Zainab überhaupt nicht

die Frau eines alten Mannes, der schon 22 Frauen und Sklavinnen hatte, sein? [...] Zainab war Zeugin all dieser täglichen Szenen im Harem des Propheten und zweifellos war sie entsprechend der weiblichen Natur nicht bereit, einen jungen Mann, der nur eine Frau hatte, zu verlassen und die Frau eines entkräfteten alten Mannes zu werden und das unangenehme Los seiner Frauen zu teilen.“ Achundov: *Izbrannye* S. 102f [Axundov (1987) II, S. 104f]. (Zu Zainab s. R. Paret.: *Mohammed und der Koran*, S. 156 – 159.)

b) „Übrigens, falls sie (‘Ā’iṣā¹; Anm.) schuldig ist (Ehebruch; Anm.), trifft ihren Vater Abū Bakr (erster Kalif; 632-634; Anm.) eine größere Schuld als sie, da er seine junge Tochter mit einem alten Mann verheiratet hat (überlassen hat: vydat’), der außer ihr eine ganze Menge (Herde: tabun) Frauen hatte, derentwegen kaum einmal im Monat die Reihe an ihr war.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 106 [Axundov (1987) II, S. 107].

¹ Zu ‘Ā’iṣā s. Ibn Ishāq: Prophet.

3.a) „Aber um die Gerechtigkeit, von der es im Koran heißt: „Wenn ihr Ungerechtigkeit fürchtet, begnügt euch mit einer“ zu üben (befolgen, beachten: riayət etmək) ist das (mehr als eine Frau; Anm.) zu viel, denn wenn „Gerechtigkeit“ heißt (Ziel/Absicht der Gerechtigkeit ist: ədalətdən məqsəd), die Zustimmung der Frau zu berücksichtigen (beachten, schützen: gözləmək) und ihr keine Grausamkeit zuzufügen (Nichtsein von Grausamkeit ihr gegenüber: onun haqqında zülmün olmaması), so gibt es diese Gerechtigkeit nicht mehr, wenn der Mann zusätzlich zu seiner ersten Frau eine zweite nimmt.“ Axundov (1987) II, S. 137. „[...] wenn es verboten ist, mehr als eine Frau zu nehmen, falls dadurch Ungerechtigkeit verübt wird (im Fall der Verletzung der Gerechtigkeit: v slučae narušenija pravosudija), so wird genau dann ungerecht verfahren, wenn sich der Mann entscheidet, eine zweite Frau zu nehmen und damit die erste kränkt (v obidu pervoj).“ Achundov: *Izbrannye*, S. 137.

b) „Oh, mein treues Volk! Wisse, dass die Abschottung (Einsiedelei: zatvorničestvo) der Frauen, abgesehen davon, dass sie als ungeheure Tyrannei in Bezug auf diesen Teil der Menschheit gilt, auch für die Männer selbst unzählige Nachteile hat; ab jetzt haltet die Frauen nicht mehr gefangen (v zatvorničestve), gebt ihnen Erziehung und Bildung, unterdrückt sie nicht. Nehmt euch, so wie ich, nicht mehr als eine Frau; denn ich selbst habe auch nicht mehr als eine Frau. Wenn sich ab jetzt irgendjemand von euch um die Bildung (Kenntnis des Lesens und Schreibens: gramotnost’) seiner kleinen Tochter nicht ebenso kümmert wie um die seines kleinen Sohnes, wenn sich ab jetzt irgendjemand von euch, ob reich oder arm, erlaubt, zusätzliche Frauen außer einer zu nehmen, so wird er von mir hart bestraft werden.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 112 [Axundov (1987), S. 112].

zu 2.1.6 Kindererziehung

1.a) „In Persien verstehen sie bis jetzt noch immer nicht, dass Kinder zu Erziehungszwecken mit Stockschlägen und Ohrfeigen zu bestrafen – heißt, ihre Moral zu zerstören, sie ehrlos und niederträchtig zu machen, in ihnen die angeborenen guten Eigenschaften abzudämpfen und in ihnen Feigheit und Neigung zur Lüge zu erzeugen. In Persien gibt es nicht eine Schule, in welcher der dumme Schulleiter nicht die verdammte Maschine *falake* zur Bestrafung der Kinder mit Stöcken auf die Fußsohlen hätte! Eigenartig ist auch, dass die unwissenden Eltern des Kindes, wenn sie es in die Schule bringen (bei Abgabe: pri otdače), sich in Gegenwart des Kindes mit folgenden Worten an den Schulleiter wenden: Herr Lehrer! Ich vertraue dir meinen Sohn zur Erziehung an, sein Fleisch gehört dir, die Knochen mir, erziehe ihn so, wie es notwendig ist.“ Üblicherweise antwortet der

Lehrer: „Sei beruhigt! – Stöcke und *falake* hat er immer vor Augen ...“ Wie soll man denn von den Kindern nach so einer Erziehung edle Gesinnung, Ehrgefühl und geistige Entwicklung im Erwachsenenalter erwarten! (was für edle Gesinnung ...: *kakoge že* ...)“ Achundov: *Izbrannye*, S. 51 [Axundov (1987) II, S. 60].

b) „Im Koran heißt es: „Beim Jüngsten Gericht gibt Gott, die rührenden Bitten seines Sklaven, der ihn in dieser Welt durch irgendetwas erzürnt hat, nicht mehr vernehmend, den Engeln, welche die Rolle von Henkern spielen, folgenden Befehl: „Ergreift ihn, legt ihn in Ketten und schleppt ihn in die Hölle!“ Daher kommen gläubige Muslime immer, wenn sie miteinander über Kindererziehung reden, zu dem Schluss: „Man muss Kinder zu Angst vor Gott erziehen“ und stellen sich vor, Gott müsse irgendein fürchterliches, rachsüchtiges und erbarmungsloses Ungeheuer sein und nehmen an, dass Kinder, die zu Angst vor ihm erzogen wurden, ihn als grausamen, großen Inquisitor fürchten und später tugendhaft und fehlerfrei sein werden; dabei erweisen sich in dieser Art erzogene Kinder als völlige Dummköpfe und Schurken.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 67 [Axundov (1987) II, S. 321, Anm. 25].

zu 2.2.1 Gott:

1. „Das Universum [...] hat einen Schöpfer, der ewig ist, dessen Substanz (*substancija*) von der Substanz der Schöpfung getrennt ist; dieser Schöpfer ist unsichtbar, mächtig und handelt willentlich (hat einen Willen: *imejuščij voljy*).“ Achundov: *Izbrannye*, S. 92 f [Axundov (1987) II, S. 97, allerdings: „[...] *bir mucidi var ki*, [...] *və mövcudatdan qeyrdir*.“ Von Substanz (Wesen, Natur: *dāt/zat*) spricht er in dem Zusammenhang an anderer Stelle: „*vəqta ki, sən onun zatını öz zatından cüda fərz edirsən* ...“ *ibid.*, S. 98].

2.a) Über eine indische Sekte, die er *Čarvaken* nennt und als in ihren religiösen Ansichten radikal, aber vorbildlich bezeichnet, sagt Achundov Folgendes: „Sie sind überzeugt, dass es keinen Schöpfer, d.h., keine Ursache des Universums gibt; dass die Manifestation (Erscheinen: *projavlenie*) des Seins in irgendeiner Art vom Spiel des Zufalls abhängt; dass es für die Existenz einer Theorie der Monotheisten entsprechenden einzelnen, getrennten {und persönlichen} Schöpfers keinen gewichtigen und begründeten Beweis gibt; dass man sich nicht als Sklave einer vorgestellten und erdachten Gottheit, die es außerhalb des Alls nicht gibt, betrachten soll;“ Achundov: *Izbrannye*, S. 115 [Axundov (1987) II, S. 115].

b) „Warum gestehst du sie (die Macht, ohne Ursache zu existieren, Anm.) dem {phantastischen}, vorgestellten, getrennten Wesen, das du für eine Gottheit hältst, zu [...]“ Achundov: *Izbrannye*, S. 84 [„... *haman özgə vücud ki, mövhumidir* ...“ Axundov (1987) II, S. 90.]

c) „... ähnlich, wie du für die vorgestellte Gottheit keinen Anfang und kein Ende annimmst;“ Achundov: *Izbrannye*, S. 84 [„... *mövcudi-mövhum* ...“ Axundov (1987) II, S. 90.]

3.a) „Gibt es außer den drei von mir in diesem Brief dargelegten Theorien, deren erste zwei sich auf den Pantheismus beziehen, die dritte auf den Monotheismus, noch eine vierte Theorie? Zumindest kannst du mit deinen Sinnesorganen nicht mehr wissen, wie der geniale Ferdousi¹ mit folgendem Vers bestätigt: „Mit diesen menschlichen Sinnesorganen, diesem Verstand, dieser Seele und Vorstellungsgabe ist es nicht möglich, den Schöpfer zu erkennen und gebührend zu preisen.“ Vielleicht manifestiert sich das ganze Sein (das einzige Sein, aus dem alles entsteht, Anm.) im Lauf von Millionen Jahrhunderten in einer anderen Art und im Universum ereignet sich eine große Umwälzung und statt deiner entsteht ein anderes Wesen mit nicht fünf, sondern zehn Sinnen; möglicherweise erkennt dieses neue Wesen mit den zehn Organen dann noch mehr als du, vielleicht enträtselt das, was {Gott} und Seele

bedeuten.“ Achundov: Ibzrannye, S. 121f. [Axundov (1987) II, S. 119f.]. Der oben zitierte Vers Ferdousīs: „bed-īn ālat va ra’y va ġān va tawān / setūd āferīnande-rā kī tavān“ Axundov (1987) II, S. 119.

¹ S.o. Weltbild: 2.4 Nationalismus

b) „Die fünf Sinne reichen mehr oder weniger zum Überleben in dieser Welt (im diesseitigen Leben: *dünya həyatında*), verwende sie für weltliche Angelegenheiten (*dünya umurunda*) und jage nicht nutzlosen Träumen nach, denke dran (wisse: *bil ki*), du bist im diesseitigen Leben.“ *ibid.*, S. 330, Anm. 153.

c) „Also, lass deine Bemerkung und hör mir zu, denn du mit deinen fünf Sinnen kannst nicht mehr wissen als das.“ Achundov: Izbrannye, S. 84f. [Axundov (1987) II, S. 90].

4. „Gut, geehrte Gelehrte der *šarī‘a*, wenn die Substanz des Schöpfers in jeder Hinsicht von eurer Substanz getrennt ist, mit welchem Recht und auf welcher Grundlage unterstellt ihr ihm dann Eigenschaften, die ihr selbst habt? Wenn ihr seine Substanz als getrennt von eurer betrachtet, wie soll er euch dann hinsichtlich seiner Eigenschaften völlig gleichen? (wie/in welcher Weise gleicht er euch dann in seinen Eigenschaften? : *to kakim že obrazom on v kačestvach toždestvuet s vami?*) Habt ihr dafür irgendeinen vernünftigen Beweis? Die Substanz des Schöpfers ist von eurer getrennt, ihr könnt sie niemals begreifen und definieren, und in dem Fall könnt ihr auch ihre Eigenschaften nicht begreifen und definieren. Ihr seid nur imstande, eure eigenen Eigenschaften zu definieren und alles, was ihr der Substanz Gottes zuschreibt, entspricht ihr nicht.“ Achundov: Izbrannye, S. 94 [Axundov (1987) II, S. 98].

5.a) „Wenn du vernünftig bist, so schließe dich der Meinung an, dass der Schöpfer zugunsten irgendeines Ivans oder Vassilis die Naturgesetze seiner Schöpfung nicht ändern wird; kraft seiner göttlichen Macht und Weisheit schafft er die Augen in dem Moment, wenn sich der Embryo in der Gebärmutter festigt – das ist sein Naturgesetz; wenn nun das Kind geboren wird, heranwächst und es geschieht, dass ihm die Augen herausgestochen werden, dann legt der Schöpfer mit seiner schaffenden Hand diese herausgestochenen Augen nicht wieder in ihre Höhlen und verwandelt sie nicht in ihren ursprünglichen sehenden Zustand, denn das ist gegen seine Naturgesetze; [...] Wenn sich der Schöpfer zugunsten irgendeines Ivans oder Vassilis zu übernatürlichen Erscheinungen entschließt, entsteht Durcheinander in allen seinen Gesetzen; [...] und sag auch nicht, dass der Schöpfer zugunsten irgendeines Ivans oder Vassilis irgendein Individuum in den Himmel emporhebt, denn die Anziehungskraft der Erde lässt nicht zu, dass sich dieses Individuum zu hoch über die Erde erhebt; und das Individuum selbst kann außerhalb des Luftraums nicht atmen. Wenn sich der Schöpfer in seiner Allmacht (Macht: *moguščestvo*) so eine übernatürliche Erscheinung gestattet, muss er zuerst die Schwerkraft der Erde aufheben und dem Individuum die Möglichkeit geben, außerhalb des Luftraums zu atmen; in dem Fall geht unsere Welt zugrunde, entsteht größte Unordnung in allen Gesetzen der Schöpfung und Gott weiß, was sonst noch passieren kann.“ Achundov: Ibzrannye, S. 97 [Axundov (1987) II, S. 100f.].

b) In Bezug auf Legenden, denen zufolge es Engeln und Dämonen möglich ist, verschiedene Gestalten anzunehmen, heißt es: „Unserer Meinung nach ist derartiger Hokusfokus auch außerhalb der Gesetze des Schöpfers des Alls. Der Schöpfer des Alls selbst kann nicht imstande sein, entgegen seinen eigenen Gesetzen einen einmal in der ersten Gestalt zerstörten Organismus (*həyat tərkiibi*) wieder in die frühere Gestalt zu verwandeln. Wie ist es dann möglich, sich vom Organismus eines Engels oder Dämons in die Gestalt eines Kamels oder Pferdes zu verwandeln und auf

eigenen Wunsch vom zweiten Organismus wieder in den ersten zurückzukehren?“ Axundov (1987) II, S. 93 [Achundov: Ibzrannye, S. 88].

6. Hinsichtlich der Behauptung, Gott habe die Welt aus dem Nichts geschaffen, merkt Achundov an: „[...] Nichtsein kann nicht als Grundstoff des Seins dienen (sein: olmak). Aus dem Nichtsein kann man überhaupt nichts schaffen (...yoxluq varlıq üçün maddə ola bilməz. Yoxluqdan da heç bir şey vücuda gətirmək olmaz.)“. Axundov (1987) II, S. 97 [ibid. S. 134; Achundov: Izbrannye, S. 93 und S. 307, Anm. 4 zu S. 133].

7.a) In einem Vorschläge zur Reformierung der arabischen Schrift betreffenden Brief an den iranischen Bildungsminister, worin er darlegt, der Minister habe allen Grund, Gott zu danken und ferner erklärt, es gebe dafür zwei Möglichkeiten: man könne entweder den Armen Gutes tun oder Gott anbeten, wobei ersteres vorzuziehen sei, schreibt Achundov: „Gott der Allmächtige braucht die Anbetung und Verehrung seiner Diener nicht.“ Axundov (1987) II, S. 108.

b) „Du weißt nicht, Rettung oder Nichtrettung, ob man ihn anbetet oder irgendwelche Götzen, ist in seinen Augen völlig gleich. Jahrtausendlang blieb Amerika in der anderen Hemisphäre, Millionen Leute, auch aus dem Menschengeschlecht wie du, lebten in den dortigen Wäldern völlig nackt, wie wilde Tiere; der Schöpfer hat überhaupt nicht daran gedacht, ihnen irgendeinen Propheten zu schicken, wir haben vor nicht allzu langer Zeit von ihnen erfahren, als Christoph Kolumbus Amerika entdeckte.“ Achundov: Ibzrannye, S. 97 [Axundov (1987) II, S. 100].

8.a) „[...] davon ausgehend, dass unserer und eurer Überzeugung zufolge ein Anhalten an irgendeiner Stelle unvermeidlich ist [...] (az āngā ke be-e‘teqād-e mā va šomā dar ġā-ī tavaqqof nā-kozīr (sic! nā-gozīr) ast [...])“ Axundov (1958) II, S. 298. (Entsprechend der These, jedes Wesen benötige zu seiner Entstehung eine Ursache, entstünde eine endlose Ursache-Wirkung Kette, hielte man diese nicht an einem Punkt an und nähme ein allmächtiges, aus sich existierendes Wesen an; Anm.)

b) „[...] aber die Existenz der Welt beweist, dass die Kette der Ursachen an irgendeinem Punkt zum Stillstand kommt [...]“, Achundov: Ibzrannye, S. 154.

9.a) „Wenn du sagst, dass das andere, von dir vorgestellte Wesen, das du als Ursache des Alls annimmst, mächtig ist, so heißt das, dass du Macht als mögliches Attribut für dieses Wesen annimmst; [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 84 [Axundov (1987) II, S. 90].

b) „Die Philosophen sagen zu den Gelehrten der *šarī‘a* (motašarre‘īn): Die Kette der Ursachen muss sich entweder ohne Ende fortsetzen, oder ihr müsst an irgendeinem Punkt (Ort: ġā-ī) anhalten und zugeben, dass eines der Wesen keine Ursache braucht. Im ersten Fall erweist sich die unendliche Verkettung von Ursachen (tasalsol) als notwendig, im zweiten wird Ursächlichkeit für dieses Wesen beseitigt und bewiesen, dass Sein ohne Ursache möglich ist ([...] sababiyyat bar voğūd raf‘ mī-šavad va šābet mi-kardad ke voğūd-e bī-sabab tavānad šod ...).“ Axundov (1958) II, S. 298 und 185(aserbaidisch); Axundov (1987) II, S. 162.

10. „Also, aufgrund welchen Beweises bestätigen wir nicht (werden wir ... : na-ḥ‘āhīm kard), dass jenes Sein, das keiner Ursache bedarf, das sichtbare und fühlbare Universum selbst ist, nicht das imaginäre und zweifelhafte Wesen, welches unter dem Titel *Schöpfer* bekannt ist ([...] pas be-če dalīl mā tašdīq na ḥ‘āhīm kard ke hamān voğūd-e bī-sabab ḥ‘od-e in kā‘enāt-e mar‘ī va maḥsūs ast na voğūd-e mouhūm va maznūn ke be-laqab-e šāne‘ ma‘rūf ast [...])“. Axundov (1958) II, S. 298 und 186 (aserbaidisch); Axundov (1987) II, S. 167.

11.a) „Verdient es nicht die Zustimmung des scharfsinnigen Geistes, dass wir beim Sein dieses Alls selbst anhalten? (ist es nicht der Billigung [...] würdig [...] : be-

tağvīz-e ḥord-e ḥorde-dān sazāvār nist ke dar voğūd-e ḥ^vod-e īn kā'enāt tavaqqof bekonīm)“ Axundov (1958) II, S. 298 und 186. Die aserbajdschanische Übersetzung der Hgg. lautet: „[...] incəlikləri səzən ağıln fitvası ilə bu kainatın öz varlığında dayanmağımız layıq deyildirmi?“ Axundov (1987) II, S. 168; die russische (der Hgg.): „[...] gebührt es sich nicht für den wissbegierigen Geist und den scharfsinnigen Verstand, ausgerechnet beim Sein eben dieses Universums anzuhalten?“ Achundov: Izbrannye, S. 170.

b) An anderer Stelle fordert er entschiedener, die Macht, aus sich zu existieren, dem sichtbaren All zuzuerkennen: „[...] in dem Fall soll doch diese Macht, d.h., dieses Attribut, eben diesem sichtbaren Wesen, das wir Universum nennen, zuerkannt werden. Warum gestehst du sie dem {phantastischen}, bloß vorgestellten, von uns getrennten Wesen, das du für eine Gottheit hältst, zu und nimmst sie nicht für dieses sichtbare und fühlbare Wesen an?“ Achundov: Izbrannye, S. 84 [Axundov (1987) II, S. 90]. „[...] aber die Existenz der Welt beweist, dass die Kette der Ursachen an irgendeinem Punkt anhält, und diesen Punkt erkennen wir bei dieser sichtbaren Welt/nehmen wir für diese sichtbare Welt an, und es besteht keine Notwendigkeit und es gibt keine Grundlage dafür, sich erst außer dieser existierenden Welt irgendein anderes, unsichtbares Sein vorzustellen, diesem dann die ausschließliche Bezeichnung *getrennte, persönliche Gottheit* zu geben und es für die Ursache der Welt zu halten.“ Achundov: Izbrannye, S. 154 f.

12. „Oh, ihr Gelehrten! Die Dinge brauchen bezüglich der Bildung der vielen verschiedenartigen Erscheinungsformen (in ihrer Mannigfaltigkeit: dar tanavvo‘āt) und deren Verwandlung von einer Art in eine andere und von einem Zustand in einen anderen eine Ursache, nicht bezüglich ihres Wesens und ihrer Substanz; z.B. brauchen Sperma und Same (Same und Korn/Kern: noṭṭe wa ḥabbe) zu ihrer Bildung und zu ihrer Verwandlung von einem Zustand in einen anderen den Vater und den Baum, nicht bezüglich ihres Wesens und ihrer Substanz. In unserer Diskussion geht es nicht um die Bildung der vielen verschiedenartigen Erscheinungsformen und deren Verwandlungsprozesse, wir meinen mit *Sein* das Wesen der Dinge. (ey motašarre‘ūn ašyā’ dar tanavvo‘āt va enteḡālāt-e ḥ^vod az nou‘-ī be nou‘-ī va az ḥālat-ī be ḥālat-ī moḥṭāḡ be-sabab ast na dar māhiyat va zāt-e ḥ^vod maḡalan noṭṭe wa ḥabbe dar tanavvo‘ va enteḡāl-e ḥ^vod az yek ḥālat be ḥālat-e dīkar (sic! dīgar) moḥṭāḡ be vāled va deraḥt ast na dar māhiyat va zāt-e ḥ^vod tanāzo‘-e mā dar tanavvo‘āt va enteḡālāt nist morād-e mā az voğūd māhiyat-e ašyā’ ast)“ Axundov (1958) II, S. 300f und 186f [Axundov (1987) II, S. 168 und 163; Achundov: Izbrannye, S. 171 und 154]; zu „die einzelnen Teile brauchen einander“: Axundov (1987) II, S. 89f [Achundov: Izbrannye, S. 83f].

13.a) „Und dieses Wesen (Wesen der Dinge, Anm.) ist hinsichtlich der einzelnen Geschöpfe (jener: ānhā) das Gegenteil zu völligem Nichtsein und hinsichtlich der Gesamtheit ist es das einzige und vollkommene und umfassende Sein, d.h., es vereinigt in sich die [gesamte] Materie; die zahllosen Geschöpfe (Menge, Vielheit: kašrat) bedürfen einander bezüglich ihrer Entstehung in vielfältigen Formen (Mannigfaltigkeit: tanavvo‘āt) und ihrer Verwandlungsprozesse. Also, das Wesen der Dinge ist das notwendige Sein und das Universum, das die Gesamtheit der Dinge ist, benötigt hinsichtlich seiner Substanz (Wesen: māhiyat) keine andere Substanz (māhiyat) und braucht keine Ursache und man kann das Universum hinsichtlich seiner Substanz (māhiyat) nicht als mögliches Sein betrachten und man kann nicht annehmen, dass es einer Ursache bedarf, sonst entsteht eine endlose Verkettung (sonst hat man die endlose Verkettung von Ursachen vor Augen); und dem Wesen der Dinge, welches das einzige und notwendige Sein ist, ging Nichtsein nicht voraus (ist ... nicht vorausgegangen) und es wird kein Ende geben; und das Wesen der Dinge

hat keinen Anfang und kein Ende (wird kein Ende haben); aber seine zahllosen vielfältigen Bildungen und Verwandlungsprozesse gehen ununterbrochen vor sich, ähnlich wie es bei Ebbe und Flut des Meeres zu beobachten ist (sichtbar und bekannt ist). (va īn māhiyat men ḥeys-e ānhā voğūd zedd-e ‘adam-e šerf ast va men ḥeys al-koll voğūd-e vāhed va kāmēl va moḥīṭ ast ya’nī ḡāme‘-e mādde kaṣrāt dar tanavvo‘āt va enteḡālāt-e ḥ^vod moḥtāḡ be yek-dīkar-and (sic! dīgar) pas māhiyat-e ašyā’ vāḡeb al-voğūd ast va kā’enāt ke maḡma‘-e ašyā’ ast men ḥeys al-māhiyat moḥtāḡ be-māhiyat-e dīkar (sic! dīgar) nīst va mostalzem-e sabab nīst va kā’enāt-rā men ḥeys al-māhiyat momken al-voğūd na-mī-tavān šomord va moḥtāḡ be sabab na-mī-tavān ankāšt (sic! angāšt) va ‘ellā tasalsol dar bar-ā-bar-e čašm ast va be-māhiyat-e ašyā’ ke voğūd-e vāhed va vāḡeb ast ‘adam na sebqat karde ast va na ḥātem ḥ^vāhad šod va māhiyat-e ašyā’ na avval dārad va na āḥer ḥ^vāhad dāšt ammā tanavvo‘āt va enteḡālāt-e ān dar kaṣrāt-e lā-toḥṣā mottaṣal čun ḡazr-o-madd-e daryā mar’ī va mašhūr ast)“ Axundov (1958) II, S. 301 und 187 [Axundov (1987) II, S. 168f und 163; Achundov: Izbrannye, S. 171f].

b) „Die Substanz der Materie¹ ist das Gegenteil von Nichtsein, daher benötigt sie zu ihrer Entstehung kein anderes Sein und ist das einzige (edīnoe), ganze (celoe), mächtige (moguščestvennoe), vollkommene (soveršennoe), allumfassende (vseob“emljuščee) Sein (suščestvo²) und als solches Quelle der zahllosen verschiedenartigen Teile des Alls bezüglich ihrer Substanz; im Prozess der Bildung (projavlenie: Erscheinung) und Verwandlung von einem Zustand in einen anderen bedürfen diese Teile einander. Also, das einzige, ganze, mächtige, vollkommene und allumfassende Sein ist absolut und eigenständig (samobytnyj) und braucht keine Ursache für seine Entstehung (Verwirklichung: osuščestvlenie) [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 154.

¹ Substanz der Materie: substancija bytja; bytje = Sein, wird von Achundov aber gelegentlich im Sinn von *Materie* verwendet;

² suščestvo = Wesen, wird von Achundov aber auch für *Sein* verwendet; beides s. ibid., S. 303, Anm. 1 zu S. 83.

c) „Dieses All ist ein mächtiges, vollkommenes Sein (suščestvo, s.o.), ein Anfang ging ihm nicht voraus, ein Ende wird ihm nicht folgen; es war, ist und wird sein, d.h., Nichtsein ging ihm nicht voraus und Nichtsein wird ihm nicht folgen, ähnlich, wie du für die bloß vorgestellte Gottheit Anfang und Ende nicht annimmst;“ Ibid., 84 [Axundov (1987) II, S. 90].

d) „[...] die Zeit ist ewig, genau wie der Raum unendlich und grenzenlos ist, und beide haben keinen Anfang und kein Ende.“ Achundov: Izbrannye, S. 112 [Axundov (1987) II S. 112].

14.a) „Das ganze All ist ein mächtiges, vollkommenes, allumfassendes Sein (suščestvo, s.o.), das sich in unübersehbarer Zahl und größter Mannigfaltigkeit, ohne Willen, gemäß seinen eigenen Gesetzen, d.h., zu seinen eigenen Bedingungen manifestiert.“ Achundov: Izbrannye, S. 83 [Axundov (1987) II, 89].

b) „[...] jeder der in unermesslicher Zahl erscheinenden Teile dieser einzigen, vollkommenen Macht, dieses einzigen, vollkommenen Seins, sowohl die Himmelskörper, als auch die Erde und jede erdenkliche Art von Geschöpf, ist im Verhältnis zu dem einzigen Sein ein einzelner Teil, ein einzelnes Atom und alle Atome bilden ein Ganzes und dieses Ganze ist das einzige Sein. ([...] bu quvveyi-vahideyi-kamilōnin, bu vūcudi-vahidi-kamilin kəsəratda zūhur edən hər cūzvi xah kūratī-səməviyyə, xah kūreyi-ərziyyə və hər qism mövcud, vūcudi-vahidə nisbət fərdən-fərdən cūzvdür, fərdən-fərdən zərrədir və tamam zərrat bir külldür və haman küll vūcudi-vahiddir.)“ Axundov (1987) II, S. 90 [Axundov (1987) II, S. 85].

c) Achundov präsentiert zwei pantheistische Strömungen, verwendet neben *vücudi-vahid* den Begriff *vücudi-küll/voğūd-e koll* „das ganze Sein“ (celoe suščestvo; zu suščestvo s. Belege: 2.2.1. Gott/13.b.), welches als Ursprung aller Geschöpfe, an den diese nach kurzer Zeit der Trennung zurückkehren, angenommen wird; individuelles Leben gilt dieser Theorie zufolge als schmerzvolle Trennung vom Ganzen. Axundov (1987) II, S.92f; Achundov: Izbrannye, S. 88f. „[...] sagen wir, dass die Welt in Abhängigkeit vom einzigen, ganzen Sein existiert; dieses ganze Sein ist die Quelle, und alle Geschöpfe fließen aus dieser heraus, und alle Geschöpfe verhalten sich zum ganzen Sein wie Teile zum Ganzen, ähnlich wie die Wellen zum Meer [...]; alle Teile stammen vom Ganzen ab. Das ganze Sein ist die Wurzel, die Teile sind die Zweige, die sich für einige Zeit von der Wurzel trennen und wieder zu ihr zurückkehren müssen [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 88. Für Achundov handelt es sich bei diesen beiden um im Prinzip gleiche Theorien, deren scheinbare Differenzen von der Verwendung unterschiedlicher Terminologie herrühren. Axundov (1987) II, S. 97; Achundov: Izbrannye, S. 92.

15. „Also, dieses einzige Sein ist selbst der Schöpfer und auch selbst das Geschöpf. (Pəs, bu vücudi-vahid, xaliq də özüdür, məxluq da özüdür.)“ Axundov (1987) II, S. 90 [Achundov: Izbrannye, S. 85 und 90; Axundov (1987) II, S.95].

16. „Dieses All ist ein mächtiges und vollkommenes Sein (suščestvo, s. 4.2.1, Anm. 14b.), [...] Zeit ist eines seiner Bedürfnisse, Raum ist gleichfalls einer seiner notwendigen Bestandteile, d.h., so wie Zeit ist auch Raum Attribut dieses Seins.“ Achundov: Izbrannye, S. 84 [Axundov (1987) II, S. 90].

17.a) „[...] diese herausgestochenen Augen haben bereits den Geltungsbereich (vlijanie: Einfluss, Einwirkung, Macht, Autorität) des einen Naturgesetzes verlassen und sind in den eines anderen geraten, nämlich in den des Gesetzes der Verwesung, und nachdem diese vollendet ist, gelangen sie in den Geltungsbereich anderer Gesetze der Verwandlung.“ Achundov: Izbrannye, S. 97 [Axundov (1987) II, S. 100].

b) „Unser Körper wird unter Einwirkung der vier Elemente gebildet; solange der Körper besteht, ist auch das Leben; wenn der Körper zugrunde geht, verschwindet auch das Leben; [...] und wenn der Körper zerstört ist, verwandeln wir uns wieder in die Elemente [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 116f [Axundov (1987) II, S. 115].

18. *Wille*: im aserbaidzschischen Text meist: *ixtiyar* (*ihtiyār*; für *bilā-ihtiyār*: *bilaixtiyar* und *bila-ixtiyar*), gelegentlich *iradə* (*irāde*); im russischen: *volja* (*Wille*, *Freiheit*).

a) „[...] das gesamte All ist ein einziges, vollkommenes Sein, es erscheint in ungeheurer Menge und verschiedenen Gestalten und Arten; ohne Willen, gemäß seinen eigenen Gesetzen, d.h., unter seinen eigenen Bedingungen. ([...] *küll-i-kainat* [...] *bir vücudi-vahidi-kamildir, latühsa kəsəratda və müxtəlif əşkalda və ənvada zühur edibdir. Bilaixtiyar öz təhti-qanununda, yə‘ni təhti-şürutunda.*)“ Axundov (1987) II, S. 89 [Achundov: Izbrannye, S. 83: [...] *bez voli pod svoimi zakonami*; Axundov (1987) II, S. 93f; Achundov: Izbrannye, S. 89].

b) „Also, wenn die Teile aus dem Ganzen entstehen (erscheinen: *zühura gəlmək*), gelten wieder jene Regel, jenes Gesetz und jene Bedingung [...] und dieses Erscheinen unterliegt weder dem Willen des Ganzen, noch dem des Teils. (Pəs bu cüzvlərin külldən zühura gəlməyində gənə haman qaidə və qanun və şürut caridirki [...] və bu zühurda nə küllün ixtiyarı var, nə cüzvün.)“ Axundov (1987) II, S. 94 [Achundov: Izbrannye, S. 90].

c) In einer Auseinandersetzung mit Positionen der *‘ulamā’* heißt es: „Wenn du sagst, [...], dieses All könne nicht ohne den Willen eines anderen Wesens entstehen. ([...] dass dieses All durch den Willen eines anderen Wesens erscheinen muss: *Əgər*

deyəsən ki, [...], bu kainat gərək bir özgə vücudun iradəsi ilə zühur ədə.)“ Axundov (1987) II, S. 90 [Achundov: Izbrannye, S. 84: „[...] vsledstvie voli kakogo-nibud' drugogo suščestva“].

d) Ferner führt der Autor als Beweis für seine These, Entstehungsprozesse würden nicht willentlich gesteuert, Missbildungen bei Neugeborenen an: weder der Embryo selbst, noch irgendein anderes Wesen, auch kein Gott, könne eine nicht den Normen entsprechende Entwicklung verhindern. Axundov (1987) II, S. 94 [Achundov: Izbrannye, S. 89].

e) „[...] wenn doch beide (Ganzes und Teil; Anm.) ein einziges, allmächtiges Wesen (Sache: şey'i-vahid; kəməli-qüdrətdə) sind, das aber hinsichtlich des Erscheinens (büruzi babında) nur im Rahmen der festgelegten Bedingungen mächtig ist.“ Axundov (1987) II, S. 95 [Achundov: Izbrannye, S. 90].

f) „*Vorsehung* bedeutet, dass *vücudi-küills* Erscheinen nicht seinem Willen unterliegt [...] (cəbr ibarətdir vücudi-küllün bilaxtiyar olmağından öz bürüzunda...)“ Axundov (1987) II, S. 95.

g) Bezogen auf ein Gedicht von Hāfez¹, das die Frage aufwirft, warum die Lilie denn wieder gekommen sei: „[...] weder mein Kommen, noch mein Gehen unterlag meinem Willen (ixtiyar). Warum fragst du nach dem Grund meines Kommens und Gehens, wenn ich in beiden Fällen keine Wahl hatte (biixtiyar idim).“ Ibid., S. 95 [Achundov: Izbrannye, S. 90].

¹Hāfez: geb. 726/1356 (ev. 717/1317, bzw. 720/1320), gest. 792/1390 (ev. 791/1389), s. EI², III, s.v. Hāfiz, S. 55-57.

h) „Vergiss nicht, dass das All aus Atomen besteht, dass die Atome weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit über ihr Erscheinen (projavlenie) bestimmen können (... dass sie keinen Willen haben: ne imejut voli); sie erscheinen und existieren nur gemäß ihren eigenen Naturgesetzen, und jeder scheinbare Wille einiger vernunftbegabter (razumnyj) Atome hinsichtlich der Handlungen (v dejanjax) unterliegt ebenfalls den Naturgesetzen des Alls; und entgegen diesen Gesetzen ist auch willentliches Handeln (ein Wille ... in den Handlungen: volja ... v dejanjax) vernunftbegabter Atome (in der anderen Version: Teile des Alls; Anm.) nicht denkbar; welches Atom kann in dem Fall ein anderes bitten, irgendetwas unter Missachtung der bestehenden Naturgesetze des Alls zu tun und welches andere Atom kann diese widernatürliche Bitte erfüllen?“ Achundov: Izbrannye, S. 85 [teilweise Axundov (1987) II, S. 90]. Danach erläutert er, dass Wunder, wie z.B. abgetrennte Köpfe wieder anzufügen und die betreffenden Personen erneut zum Leben zu erwecken, ausgeschlossen sind. Der Text legt den Schluss nahe, Achundov betrachte alles als determiniert; an anderer Stelle, bezüglich der Interpretation des Begriffs *Vorsehung* (Willenlosigkeit: bezvolie), heißt es: „Hier bezieht sich *Willenlosigkeit* nur auf die Erscheinung des Ganzen in verschiedenen Formen und nicht auf Handlungen einiger vernunftbegabter Teile.“ Achundov: Izbrannye, S. 89. Hinsichtlich moralischen Handelns setzt er Entscheidungsspielraum voraus (s. 2.2.4 Ethik).

19. „Also, wie kann das Ganze dem Teil, d.h., sich selbst sagen: „Anerkenne mich!“: Was ist denn der Unterschied zwischen dem Ganzen und dem Teil, außer, dass jenes das Ganze, dieses der Teil ist, so wie Kopf und Hand? Was zeichnet denn das Ganze gegenüber dem Teil, oder den Teil gegenüber dem Ganzen aus? Wenn doch (Deshalb, weil : ondan ötrü) beide ein einziges Wesen (eine einzige Sache: şey'i-vahid) sind [...] Wenn der Teil das Ganze um etwas ersuchte, wie könnte das Ganze diesen Wunsch erfüllen? Wenn das Ganze den Teil um etwas bäte, wie könnte der Teil der Bitte entsprechen? Denn weder das Ganze handelt willentlich, noch der Teil. Wie kann denn das Ganze dem Teil vorschlagen: „Verehere mich!“? Wie kann denn

der Kopf zur Hand sagen: „Bete mich an!“, d.h., wie kann ein einziges Wesen (şey’i-vahid) sich selbst den Vorschlag unterbreiten, es anzubeten? Axundov (1987) II, S. 94f. [Achundov: Izbrannye, S. 90].

zu 2.2.2 Seele

1.a) „Du kannst nicht begreifen, was Seele ist, so wie du nicht weißt, was Licht, {Wärme}, Magnetismus und dergleichen sind; du kannst nur bestätigen, dass sie, was immer sie auch sei, im lebenden Organismus nach dessen Bildung gemäß den Gesetzen der Schöpfung erscheint. Zum Beispiel, wenn sich der menschliche Embryo in der Gebärmutter festigt, entsteht daraus der Organismus des Säuglings; plötzlich erscheint in ihm Leben, oder die Seele. Solange dieser Körper nicht zerstört ist, ist das Leben, oder die Seele, nicht von ihm getrennt; wenn der Organismus zerstört wird, dann verschwindet auch das Leben, oder die Seele. Das ist eines der Geheimnisse des ganzen, einzigen, vollkommenen und mächtigen Seins. Dieser Umstand kann dir anhand eines Beispiels besser erklärt werden: du verbindest einige verschiedene Stoffe wissenschaftlichen Regeln entsprechend miteinander, plötzlich entsteht in ihnen eine elektrische Kraft, die einen Eisendraht in einen Magneten verwandelt, wenn du diese Stoffe trennst, dann verschwindet auch die elektrische Kraft, die durch sie hervorgerufen wurde, und hört auf zu existieren. Dieser Spekulation zufolge kann die Meinung unserer Gelehrten, die Seele existiere nach der Trennung vom menschlichen Organismus noch an besonderen Orten weiter, der Kritik nicht standhalten, denn die Seele, wodurch immer sie auch bedingt sei, kann nicht ohne Körper, d.h., ohne Organismus, sein (sich halten: poderžat’sja), genauso, wie der Verstand nach der Zerstörung des Gehirns nicht ohne dieses sein kann; wo der Verstand ist, dort ist auch die Seele nach der Zerstörung des Organismus. Es gibt auch keine Grundlage, zu denken, dass die Seele nach der Trennung vom irdischen Körper in irgendeinem ätherischen, zarten, nichtirdischen Körper existiere, [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 122f. [Axundov (1987) II, S. 120f.]. Die Essenz dieses Textes findet sich auch in einer Abhandlung über Mollā-yi Rūmī,[...], wird hier allerdings als Meinung europäischer Philosophen präsentiert, was taktische Gründe haben dürfte: „[...] das ist nicht meine eigene Ansicht (əqidə), sondern die europäischer Philosophen“. Axundov (1987) II, S. 183; das wird in der russischen Übersetzung der Hrsg. fälschlicherweise mit „[...] das ist nicht nur meine Überzeugung, sondern auch die Ansicht europäischer Philosophen“ wiedergegeben. Achundov: Izbrannye, S. 261.

b) „D.h., Seele und Leben, das sind solche Eigenschaften, die nicht selbstständig existieren können. Sie brauchen einen Raum, ähnlich wie Verstand, Licht, Wärme, magnetische Kraft usw. nicht selbstständig existieren, sondern eher in Körpern.“ Achundov: Izbrannye, S. 306, Anm. 1 zu S. 122.

zu 2.2.3 Übernatürliches, Alchimie

1.a) „Aufgrund dieser wissenschaftlichen Erkenntnis (Urteil, Meinung, Ansicht: suždenie) müssen wir alle übernatürlichen Erscheinungen (nämlich: Wunder, Offenbarungen, Vorzeichen sowie Zauberei, Hexerei, Enthüllung von Geheimnissen, Wahrsagerei, wie auch den Stein der Weisen zur Verwandlung unedler Metalle in edle) für ausgeschlossen halten und auf unserem Planeten Engel, Dämonen, Geister, Teufel, Ungeheuer, Feen, Nymphen und dergleichen als sagenhafte, bloß vorgestellte Wesen ansehen.“ Achundov: Izbrannye, S. 86 [Axundov (1987) II, S. 91f].

b) „Auf unserem Planeten – der Erde – existiert ein Gesetz, wonach alle Körper sichtbar oder fühlbar sein müssen. Wenn die Engel, Geister, Teufel, Ungeheuer, Dämonen, Feen, Nymphen körperliche Wesen sind, die zu unserem Planeten

gehören, müssen sie sichtbar oder fühlbar sein; und wenn sie einem anderen angehören, dann können sie nicht auf den unseren herabsteigen, denn die Anziehungskraft eines jeden Planeten erlaubt keinem einzigen Körper, sich von seiner Oberfläche zu entfernen und auf irgendeinen anderen, fremden Himmelskörper zu gelangen; welches Atom kann in dem Fall ein anderes bitten, irgendeinen Engel von einem anderen Planeten auf den unseren zu schicken? Welches Atom kann diese den Naturgesetzen widersprechende Bitte erfüllen?“ Achundov: Izbrannye, S. 86 [Axundov (1987) II, S. 91].

c) „[...] „Der Engel ist ein reines, einfaches Wesen, er kann die Gestalt verschiedener Organismen annehmen, außer dem des Hundes und des Schweins. Der *Džin* (Geist, Dämon; Anm.) ist ein reines, einfaches Wesen, er kann sich in alle Organismen verwandeln, selbst in den des Hundes und des Schweins!“ Das ist ein Ausspruch unserer Gelehrten aus einigen ihrer Werke über Logik; er hat überhaupt keinen Sinn [...] was ist ein reines, einfaches Wesen? Bedeutet das, dass Engel und *Džin* ätherische, zarte Wesen sind? Haben sie in dem Fall ein Leben? Wenn, dann müssen sie auch einen Organismus haben {in dem Fall müssen sie sichtbar sein;...}, wie können sie dann diesen ursprünglichen Organismus in den irgendeines anderen Wesens verwandeln und, wenn sie sich des neuen Organismus entledigt haben, wieder den ursprünglichen annehmen? Ist denn ihr Organismus ähnlich wie Wachs, aus dem man die Figur eines Kamels machen kann, dann, nachdem man diese zerstört hat, die Figur eines Stiers oder Schafs? [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 87f [Axundov (1987) II, S. 92f].

d) „Lieber Dželal-ud-Dovle! Ich verstehe nicht, welcher Dummkopf glauben kann, dass der Prophet Elias (Chizr) bis heute lebt, dass der Prophet Noah (Noj) 1000 Jahre lebte und der Weise Loqman (Logman)¹ 3000 Jahre auf der Erde verbrachte (existierte: suščestvoval)! Wenn das möglich wäre, dann könnte man selbstverständlich nicht über ein so lang andauerndes Leben unseres Imams streiten, aber es geht darum, dass 3000 und sogar 1000 Jahre eine solche Zeitspanne sind, die in ihrem Verlauf selbst auf anorganische Stoffe verändernd wirkt; wie dumm muss jemand sein, dass er den zerstörerischen Einfluss dieses Zeitraums auf den menschlichen Organismus nicht anerkennt.“ Achundov: Izbrannye, S. 77 [Axundov (1987) II, S. 85].

¹ Loqman (Loqmān/Luqmān): sagenhafte Gestalt aus vorislamischer Zeit; arabischer Weiser/Geschichtenerzähler, der auch im Koran erwähnt wird; Gegenstand zahlreicher literarischer Werke.

e) „[...] Sonne und Mond sind auch nicht mehr als Atome und unterliegen ihren eigenen Gesetzen; z.B. müssen sie ihren festgesetzten Bedingungen gemäß aufgehen und scheinen; welches Atom kann ein anderes bitten, die Sonne zu vernichten oder den Mond zu halbieren? Welches andere Atom kann diese den Naturgesetzen widersprechende Bitte erfüllen? Auf unserem Planeten, der Erde, existiert ein Gesetz, wonach einige Lebewesen Luft atmen, andere Wasser. Welches irdische Lebewesen, das Luft atmet, kann als Atom ein anderes bitten, es über die Grenzen des Luftraums hinaus in den Himmel zu erheben, oder an den Grund des Meeres zu versenken, ohne Gefahr fürs Leben? Welches andere Atom kann diese den Naturgesetzen widersprechende Bitte erfüllen? [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 85 [Axundov (1987) II, S. 91].

2. „[...] aber versuche, den Gelehrten (Geistlichen: duchovenstvo) und dem Volk zu sagen, dass der geehrte Imam völligen Unsinn redete (betr. die Legende, Imame würden aus der Hüfte der Mutter geboren; Anm.) und dass die Autoritäten, die in ihren Werken die Wahrheit dieser Aussage bezeugen, die Leute zum Narren halten. Erstere werden ohne Umschweife dein Todesurteil aussprechen, Letztere werden

sich nicht zieren, dieses ohne Gnade zu vollstrecken. In so einen erbärmlichen geistigen Zustand ist das persische Volk infolge der Heuchelei seiner Gelehrten (duhovenstvo) geraten; aber dieses Volk entbehrt von Natur aus nicht der [...] Gabe des Verstandes, der Sensibilität und Leidenschaft; es ist nur der Glanz (Strahl, Strom: struja) des Stahls von Rost bedeckt; ihn ruiniert schrecklicher Aberglaube [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 74 [Axundov (1987) II, S. 82].

3. „Jedoch in alter Zeit befand sich die Welt in einem anderen Zustand, es gab keinen Fortschritt in den vorhin erwähnten Wissenschaften (Naturwissenschaften; Anm.). Die Philosophen, die über eine hohe Moral verfügten, hatten nicht die Möglichkeit, ihre Thesen überzeugend zu beweisen, um so dem Volk zu zeigen, was ihm nützt und was ihm schadet. Sie waren gezwungen, die Unwissenheit der Leute ausnutzend vorzugeben, Gesandte des Schöpfers zu sein und sich als Propheten und Wundertäter zu bezeichnen und auf diese Weise dem Volk, nachdem sie es von ihren gottlosen Handlungen abhängig gemacht hatten, ihren Standpunkt mitzuteilen.“ Achundov: Izbrannye, S. 124 [Axundov (1987) II, S. 122].

4. „Hätte das arme Volk im Altertum nur vernünftigen Propheten geglaubt, so wäre das noch entschuldbar; aber leider glaubte es auch diesen Wahnsinnigen unter ihnen, die schreckliche Rituale einführten, nämlich Propheten der Heiden und der Feueranbeter, die z.B. die Menschen dazu anspornten, sich freiwillig ein Leben lang Qual, Pein und Folter auszuliefern, sich selbst unters Rad der Idole, Kinder in den heiligen Fluss zu werfen, lebendig am Scheiterhaufen zu verbrennen und Ähnliches; aber ist es in diesem Jahrhundert des Fortschritts mit dem gesunden Menschenverstand vereinbar, dass die Menschheit unbeweglich in altem Irrtum verhaftet bleibt?“ Achundov: Izbrannye, S. 124 [Axundov (1987) II, S. 122f].

5.a) „Einige Zauberkünstler, Wölfe im Schafspelz, halten für ihre kurzfristigen Interessen in dieser Welt bis jetzt eine große Nation in den Ketten jahrhundertealten Aberglaubens gefangen, enthalten ihr die Gabe menschlicher Vernunft vor, erniedrigen sie auf die tiefste Stufe menschlicher Würde!“ Achundov: Izbrannye, S. 71 [Axundov (1987) II, S. 80].

b) „[...] und schau, wie einige Scharlatane arabischer Herkunft die Unverschämtheit wagten, sich als Vertreter des *verborgenen Imams* auszugeben und, um die Abgaben, nämlich den fünften Teil des Einkommens der gläubigen Schiiten sowie verschiedene freiwillige Geschenke zu erhalten, allerlei Märchen erfanden und wie die Perser diese Märchen für wahr halten und sie als ihren religiösen Glauben annehmen.“ Achundov: Izbrannye, S. 71 [Axundov (1987) II, S. 80].

c) „[...] warum wird dieser Ausspruch (betr. Engel; Anm.) in vielen Werken unserer Gelehrten erwähnt? Ich werde sagen, warum: ihr Werk basiert von Anfang an auf einem System des Betruges des einfachen Volkes und auf allen möglichen Methoden der Täuschung; und dieser Ausspruch ist eine dieser Methoden.“ Achundov: Izbrannye, S. 88 [Axundov (1987) II, S. 93].

6. „Einige Betrüger aus den Reihen der Derwische überzeugen mittels diverser Tricks ungebildete Leute, dass in unserer Welt ein Stein der Weisen existiert, mit dessen Hilfe man einfache, unedle Metalle in edle verwandeln kann; und zur Bekräftigung dieser Lüge zitieren sie, bevor sie ihrem Opfer den vorbereiteten Trick vorführen, diesen Vers, der angeblich vom frommen Imam ‘Alī stammt: „Nimm Quecksilber und noch einen Stoff namens *Tjalka*, er gleicht dem Blitz; wenn du sie zerreibst und miteinander vermengst, kannst du den Westen und den Osten beherrschen (besitzen: obladat’);“ und sie unterstreichen die Bedeutung dieses unverständlichen Verses mit der lügenhaften Erzählung, Ali habe dieses Geheimnis gekannt, es Mu‘āwiya (Mu‘āwiya b. Abī Sufyān; Anm.) anvertraut, Mu‘āwiya habe mit dessen Hilfe unermesslichen Reichtum erlangt, Geschenke ans Volk verteilt und

es geschafft, dem Imam das arabische Kalifat zu entreißen. Sobald so ein einfacher Mensch den Namen des Imams hört, wirft er sich gleich ohne jede weitere Überlegung ins Netz der unbarmherzigen Betrüger, und nachdem er von der Existenz des Steins der Weisen überzeugt ist, bittet er sie, ihm dieses Geheimnis zu enthüllen; da beginnt die Rolle des Zauberkünstlers, und dieser einfache Mensch sieht mit eigenen Augen, dass das Quecksilber in der Tonschale über dem Feuer wirklich in reines Gold verwandelt wurde; er weiß überhaupt nicht, dass sich das Quecksilber schon längst verflüchtigt hat und das am Grund der Schale entstandene Gold nicht von verwandeltem Quecksilber herrührt, sondern dank der magischen Fertigkeiten des Scharlatans ohne Wissen seines Opfers in Pulverform hineingeworfen wurde. Von nun an ist er mit seinem ganzen Vermögen in der Gewalt des schlaunen Betrügers und wird daraus erst nach Verlust seines gesamten Besitzes und völliger Verarmung befreit werden. Schließlich beendet er das traurige Leben in Fieberphantasien über die Sphinx. [...] was die Existenz des Steins der Weisen betrifft, so ist jetzt mithilfe der Wissenschaft der Chemie definitiv bewiesen, dass einfache, d.h., nicht aus mehreren Elementen bestehende Körper, nicht in andere einfache Körper verwandelt werden können, d.h., dass Kupfer, Eisen, Blei, Zinn und ähnliche Metalle durch überhaupt kein Mittel in Silber oder Gold verwandelt werden können.“ Achundov: Izbrannye, S. 86f. [Axundov (1987) II, S. 91f.].

7.a) „Lieber Dželal-ud-Dovle! Es ist Zeit für dich und deine Landsleute, Vernunft anzunehmen und zu verstehen, dass all das (Paradiesversprechungen; Anm.) ein leerer Traum ist; es ist Zeit für euch, zu verstehen, dass ihr Wissenschaft und Kenntnisse braucht und nach diesen Freiheit und Vermögen. Es ist Zeit für euch, zu verstehen, dass ihr zur Menschheit gehört, die entstanden ist, um frei zu sein, nicht erniedrigter Sklave von Propheten, Imamen und Despoten, sowie um die Zivilisation zu erlangen. Es ist Zeit für euch, zu verstehen, dass Träume und deren Deutung unsinnig sind, überhaupt keine Bedeutung haben und keinen Einfluss auf weltliche Angelegenheiten ausüben, denn Träume sind nichts anderes, als die Arbeit des Gehirns in der Phase leichten Schlafes. Es ist Zeit, an überhaupt keine Wunder, übernatürlichen Erscheinungen, Vorzeichen und Offenbarungen zu glauben, denn in der gegenwärtigen Epoche sind Physik und Naturwissenschaften in Europa bereits so sehr vervollkommen, dass unter ihrer Anleitung die Unmöglichkeit solcher Erscheinungen für jeden vernünftig denkenden Menschen offensichtlich wird und der Nachweis ihrer Unmöglichkeit in die Reihe der Axiome aufgenommen wurde.“ Achundov: Izbrannye, S. 123 [Axundov (1987) II, S. 122].

b) „Einer der europäischen Philosophen und Weisen, ein Historiker der Zivilisation in England, namens Buckle¹, schreibt in seinem berühmten Werk unter anderem Bedeutendem: „Der größte leuchtende Himmelskörper kann sich an Pracht (cəlal) und Größe (əzəmət) nicht mit dem menschlichen Verstand messen (insan əqlinin qarşısında bərabərlik lafı vurabilməz „kann dem menschlichen Verstand gegenüber nicht von Gleichheit reden“).“ Axundov (1987) II, S. 89 [Achundov: Izbrannye, S. 83].

¹S.o. Belege: 2.1.4 Rolle der Intellektuellen/ 2.a.

c) „Lieber Dželal-ud-Dovle! Ich verstehe nicht: warum geschehen die Wundertaten dieser Gesandten nur infolge von Umständen, die Abgaben (*chums*: *hums*, der *Fünfte*¹) und andere Geschenke betreffen? Sei's drum! Bis du und deine Glaubensbrüder mit Naturwissenschaften und Astronomie bekannt seid, bis du und deine Glaubensbrüder euch hinsichtlich der Unmöglichkeit übernatürlicher Erscheinungen und Wunder von wissenschaftlichen Grundsätzen (Anleitung, Hinweis: ukazanie) leiten lasst, bis zu jener Zeit werdet ihr immer an übernatürliche Erscheinungen, Wunder, Vorzeichen, Offenbarungen, Zauberei, Hexerei, Dämonen,

gute und böse Geister, Ungeheuer, Feen, Nymphen und ähnliche sagenhafte Dinge und Wesen glauben und in Irrtum und Unwissenheit verharren.“ Achundov: Izbranne, S. 82f [Axundov (1987) II, S. 89].

¹S.o. 2.2.5 Religion, Protestantismus.

zu 2.2.4 Ethik

1.a) „Also, die Angst vor der Hölle kann nicht als der maßgebliche Beweggrund, sich des Verbrechens zu enthalten, gelten. Meiner Meinung nach wirken Angst vor polizeilicher Verfolgung, gerichtliche Strafe sowie Angst vor der öffentlichen Meinung, Ehrgefühl und Selbstachtung (Eigenliebe: samoljubie) und vor allem geistige Entwicklung zuverlässiger. Unter diesen Bedingungen kann auch die menschliche Natur selbst einen nicht geringen Beitrag leisten, Verbrechen zu vermeiden, denn die menschliche Natur empfindet immer Freude über gute Taten und Gewissensbisse wegen schlechter Handlungen; z.B. gilt Versorgung eines Vollwaisen für jeden Menschen als gutes Werk und bringt Freude, aber Schlagen eines unschuldigen Waisenkindes erkennt jeder als schlechte Tat und empfindet deswegen Gewissensbisse. Also, Wissenschaft und Bildung spielen in dem Zusammenhang eine bedeutende Rolle, aber polizeiliche Verfolgung und gerichtliche Strafe müssen auf jeden Fall vor Augen sein; nur ohne Todesstrafe, ohne Verstümmelung, [...] Die unsinnige Angst vor der Hölle und die unsinnige Hoffnung aufs Paradies können überhaupt nicht Beweggrund sein, sich des Verbrechens zu enthalten.“ Achundov: Izbrannye, S. 68f. [Axundov (1987) II, S. 78].

b) „Also, in dem Maß, in welchem der Edelstein des menschlichen Geistes (insanin əqlinin cövhəri) fein geschliffen wird (Glanz verliehen wird: seyqəl verilə) – durch die Wissenschaft, zugleich mithilfe der menschlichen Natur – in dem Maß wird er sich von Sünde fernhalten.“ Axundov (1987) II, S. 78.

c) „All die Dinge (Musik, Tanz, Theater, Malerei etc.; Anm.) scheinen nur leere Vergnügungen zu sein, aber ihr versteht nicht, dass sie, wenn sie nicht die Grenzen des Maßvollen überschreiten, Bewusstsein und Verstand bilden, denn die Natur des Menschen ist fähig zu Freude und Traurigkeit und im menschlichen Organismus existieren Gefühle, um jede dieser natürlichen Anlagen zum Ausdruck zu bringen. Werden diese Gefühle gedämpft, so stumpft der Mensch ab; wenn er aber die Grenzen des Maßvollen überschreitet, dann erschöpfen sich die Gefühle.“ Achundov: Izbrannye, S. 66 [Axundov (1987) II, S. 77].

d) „[...] und er bewies der ganzen Welt, dass nur Wissenschaft und Erziehung verlässliche Mittel sind, Laster, Untugend, Ehrlosigkeit, Eigennutz, Gier, Gewalttätigkeit und Unterdrückung zum Verschwinden zu bringen und nicht die Religion, die Unwissenheit und Aberglauben schafft.“ Achundov: Izbrannye, S. 114 [Axundov (1987) II, S. 113f.].

2. „Einige engstirnige Leute meinen, die Angst vor der Hölle diene dazu, die Menschen von Verbrechen abzuhalten. Aber wer von den Muslimen entscheidet sich aus Angst vor der Hölle nicht dafür, sich fremdes Gut anzueignen, wenn die Möglichkeit besteht, oder entscheidet sich nicht dafür, ein Mädchen oder eine verheiratete Frau anzurühren, wenn sich die Gelegenheit bietet? Alle Diebe, Mörder und Räuber kommen aus der ungebildeten Schicht des Volkes, die an die Existenz der Hölle glaubt. Hat irgendjemand schon einen Dieb, Räuber oder Mörder unter den Weisen, Philosophen und Gebildeten, die überhaupt nicht an die Hölle glauben, gesehen? Diese Grausamen unter den Muslimen in afrikanischen Ländern, die sich erlauben, gewerbsmäßig kleinen afrikanischen Kindern die Geschlechtsorgane wegzuschneiden, sie dann auf den verschiedenen Märkten muslimischer Länder zu verkaufen, und jene Gottlosen unter den muslimischen Wohlhabenden, die sich

erlauben, diese zu kaufen und in ihrem Harem unter der Bezeichnung *Eunuch* als Wächter der Frauengemächer einzusetzen, - das alles sind Leute, die an die Hölle glauben.“ Achundov: Izbrannye, S. 67f. [Axundov (1987) II, S. 77f.].

3. „[...] jeder kluge Mensch muss, der Anleitung des Verstandes, dieser kostbaren Gabe der Menschheit, folgend, tugendhaft und wohlthätig sein und er darf anderen keinen Schaden zufügen. Ein solcher Mensch gilt als einer, der auf dem rechten Weg ist. Er kann nach eigenem Wunsch irgendeine Lebensform, die er für sich als geeignet erachtet, wählen; ... ab jetzt führt nur ein tugendhaftes Leben, widmet eure Anstrengungen den Wissenschaften und dem Erwerb von Kenntnissen, genießt die Gaben des Lebens, erwerbt Reichtum, Vermögen; betäubt euch nicht mit leerem, hässlichem Aberglauben, bemüht euch, die Achtung der Völker der Welt durch Wissenschaft, Kenntnisse, Kunst, gute und den Regeln der Moral entsprechende Taten und überhaupt jede Art heldenmütigen Verhaltens zu erringen.“ Achundov: Izbrannye, S. 112 [Axundov (1987) II, S. 112].

4. „In der Zeit bis zur Zerstörung des Organismus müssen wir alle Vergnügungen auskosten, von denen kein Nachteil zu erwarten ist, [...] Also, der kluge Mensch darf sich selbst kein Vergnügen versagen, denn sobald du dich in Staub verwandelst, kehrst du nicht wieder zurück [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 116f. [Axundov (1987) II, S. 115f.].

5. „Verbietet nur den Genuss alkoholischer Getränke: ihr Verbot im Islam ist tatsächlich eine der größten Wohltaten für die Menschheit, denn über die Maßen genossen, verursachen sie zahlreiche Leiden, zerstören den menschlichen Organismus und bewirken schließlich vorzeitigen Tod. „Du bist die allerschönste Braut, oh Tochter der Weinrebe, nur manchmal verdienst du die Scheidung.“ (Vers aus einem Gedicht Ḥāfeẓ¹) ... Und verbietet auch das Glücksspiel, denn die Leidenschaft zum Glücksspiel vergiftet wirklich das Leben und ist eine qualvolle, unheilbare Krankheit.“ Achundov: Izbrannye, S. 67 [Axundov (1987) II, S. 77].

¹S.o. Belege: 2.2.1 Gott/ 18f.

zu 2.2.5 Religion

1.a) „Lieber Bruder! Du musst wissen, dass jede Religion aus drei Komponenten besteht: Glaube, Gottesdienst, Moral. Letztere ist das oberste Ziel jeder Religion, die ersten beiden sind nur Mittel, dieses zu erlangen. In vielen Teilen Europas {und der Neuen Welt} dienen Wissenschaften und Bildung als verlässlichere Mittel, um vollkommene Moral zu erlangen; folglich verschwindet dort die Notwendigkeit für Glauben und Gottesdienst völlig. Aber in Asien gibt es Wissenschaft und Bildung nicht und daher entwickelten die ersten beiden, nämlich Glaube und Gottesdienst, schon so zahllose verschiedene Verzweigungen, dass das wichtigste Ziel der Religion – die Moral – darüber ganz vergessen wurde und der Weg zu Wissenschaften und Bildung durch sie vollkommen versperrt ist.“ Achundov: Izbrannye, S. 153 [Axundov (1987) II, S. 160f.].

b) „Davon ausgehend, dass der Mensch eine hohe Moral haben sollte, erachten wir es als nötig, uns ein Wesen, das selbst über eine sehr hohe Moral verfügt und seiner Größe, Schönheit, Macht, Barmherzigkeit wegen der Verehrung und Anbetung würdig ist, vorzustellen, um danach zu streben, uns ihm zu nähern; ein solches Wesen würde Gott der ganzen Welt und Schöpfer des Alls genannt. Angesichts einer solchen anbetungswürdigen Gottheit müssen wir Rituale der Verehrung vollführen, nämlich: Gebete, Fasten, Spenden, Wallfahrt u.dgl. Nachdem wir das Beispiel eines solchen Wesens vor uns haben und zeremonielle Riten zum Zeichen der Anbetung und Verehrung vollführen, müssen wir auf seine Barmherzigkeit hoffen, seinen Zorn fürchten und seine hohe Moral nachahmen. Wir dürfen überhaupt keine Sünde

zulassen, um seiner Barmherzigkeit würdig zu sein und uns nicht seinem Zorn auszusetzen. Falls wir aber ein Mittel finden, ohne ein vorgestelltes Wesen, das der Verehrung und Anbetung würdig ist, eine hohe Moral zu erlangen, so entfällt die Notwendigkeit für die zweitrangigen Bedingungen der Religion, die Glauben und Kult beinhalten.“ Achundov: Izbrannye, S. 312, Anm. 1 zu S. 153 [Axundov (1987) II, S. 160f.].

2.a) „Unsere *‘ulamā’* verbieten auch noch einen ganz bedeutenden Wissenschaftszweig, nämlich die Anatomie, unter dem unsinnigen Vorwand, ein sezierter Körper erscheine beim Jüngsten Gericht ohne diverse abgetrennte Gliedmaßen. Was bedeutet das schon? Soll er doch ohne Gliedmaßen erscheinen, aber in dieser Welt ist bis dahin die Anatomie für die Medizin unentbehrlich, auf ihr beruht die richtige Behandlung von Krankheiten und die Menschheit erhält durch sie unzählige nützliche Resultate.“ Achundov: Izbrannye, S. 69 [Axundov (1987) II, S. 78f.].

b) „Das Unglück der gesamten Menschheit besteht nun darin, dass bei allen Stämmen Asiens und Teilen der europäischen Völker wegen des Auftauchens der Propheten und deren Stellvertreter, die als Erste als Prediger und Missionare die Religion verbreiteten und die Würde heiliger Männer erlangten, der menschliche Verstand – diese göttliche Gabe, die höher zu bewerten ist als alles, was man sich in den Himmeln und auf der Erde vorstellen kann, in einem engen Rahmen eingeschlossen ist, ohne jede Bewegung und Teilhabe an geistigen Angelegenheiten, bezüglich derer (in welchen: v kotorych) immer Überlieferungen und Erzählungen der Autoritäten des Glaubens höher bewertet und ihm vorgezogen werden. Z.B. erkennt der Verstand die Himmelfahrt unseres Propheten ebenso wenig als richtig an wie die Sage, er habe den Mond halbiert, aber die Autoritäten unseres Glaubens bestätigen die Wahrheit solch widernatürlicher Erscheinungen und verlangen, dass wir uns in der Hinsicht nicht den Eingebungen und Anleitungen des Verstandes unterordnen. Die Menschen in ganz Asien und Teilen Europas werden erst dann völliges Glück erlangen, wenn ihr Verstand in geistigen Angelegenheiten aus seiner jahrhundertelangen Einkerkung befreit wird.“ Achundov: Izbrannye, S. 151 [Axundov (1987) II, S. 158f.].

c) „In ganz Europa und Amerika ist die Frage bekannt: nutzt oder schadet Aberglaube der Entwicklung von Staaten und dem Wohlergehen der Menschen? Alle Denker dieser Länder bestätigen einstimmig, dass Aberglaube [...] schädlich ist. [...] der englische Denker Buckle¹ [...], vertieft sich noch mehr als alle anderen in die Thematik und führt verschiedene Argumente zur Begründung der Schädlichkeit von Aberglauben an; eines davon ist, dass Spanien, Schweden und das Herrschaftsgebiet des Papstes, alles Länder, in denen das Volk dem Aberglauben anhängt, in Abhängigkeit von den Geistlichen lebt und alle möglichen Legenden und Fabeln glaubt, in Wissenschaft und Kunst hinter den anderen Staaten Europas und Amerikas zurückgeblieben und auf dem Weg des Fortschritts völlig unbeweglich sind, während sich England, Frankreich, Amerika und andere Länder, in denen sich die Völker von den Ketten des Aberglaubens befreit haben und entsprechend den Eingebungen und Anleitungen des Verstandes und der Vernunft leben, stetig auf dem Weg des Fortschritts und der Zivilisation fortbewegen [...]“. Achundov: Izbrannye, S. 146f. [Axundov (1987) II, S. 150f.].

¹S.o. Belege: 2.1.4 Rolle der Intellektuellen/ 2.a.

d) „Du siehst, in der anderen Ecke (der Moschee; Anm.) sitzt ein Herr von hohem Rang, einen Ring mit glänzendem Rubin am Finger; [...] du näherst dich ihm, beginnst ein Gespräch, fragst, ob er lesen und schreiben könne. Du erhältst eine negative Antwort mit dem Zusatz, er danke Gott dafür, dass ihm Bildung (Kenntnis

des Lesens und Schreibens: gramotnost') nicht beschieden war, denn des Lesens und Schreibens Kundige würden häufig in Häresie und Gottlosigkeit verfallen! Ich gebe zu, das entbehrt nicht jeder Grundlage; aber ist das eine Rechtfertigung für Analphabetismus?" Achundov: Izbrannye, S. 127 [Axundov (1987) II, S. 126].

3.a) „Überdies stellen sich die Perser vor, dass auf der ganzen Welt kein Volk klüger sei als sie, da sie die Wissenschaft vom künftigen Leben, d.h., die Theologie, sehr gut kennen, dass jede Wissenschaft außer der Theologie völlig nutzlos sei. Ich habe von Einwohnern der Stadt Tabrīz wiederholt Folgendes gehört: „Die Franken – die Europäer – haben tatsächlich große Erfolge in den Wissenschaften der Physik (d.h., in den weltlichen) vorzuweisen, nur schade, dass sie sich bezüglich der Wissenschaften der Seele (d.h., der theologischen), in Irrtum und Dunkelheit befinden.“ Achundov: Izbrannye, S. 58 [Axundov (1987) II, S. 69].

b) „[...] aber du, lieber Dželal-ud-Dovle, und deine Landsleute, ihr habt leider keine Kenntnis von Elektrizität und wollt auch keine haben, denn wozu solltet ihr das wissen? Sie wird euch ja doch nicht in den Himmel bringen und nicht vor dem Höllenfeuer retten; ihr müsst nur die Beschreibung des künftigen, jenseitigen Lebens kennen, um eure Handlungen damit in Einklang zu bringen, so ins Paradies zu kommen und mit eigenen Augen zu sehen, dass euer tägliches Gebet, das aus dem Koran stammt: „Oh Gott, vereinige uns im Paradies mit den anmutigsten Mädchen“, erhört wurde und damit ans Ziel eurer ständigen innigen Wünsche zu gelangen.“ Achundov: Izbrannye, S. 123 [Axundov (1987) II, S. 121].

c) „Ich bin einverstanden, dass mich ein gerechter Gott für meine 100 Jahre lang begangenen Verbrechen und Sünden auch 100 Jahre im Höllenfeuer schmoren lässt, sogar 200, 300, 400, 500, selbst 1000 Jahre – hat denn Gott entsprechend der Forderung der Gerechtigkeit (pravosudie) das Recht, mich länger in der Hölle zu quälen? [...] Kann man einen solchen Gott als gerecht bezeichnen, wenn sein Strafmaß das Ausmaß des Verbrechens millionenfach übersteigt? [...] Wenn die Hölle wirklich existiert, dann erweist sich Gott als irgendein abscheuliches, widerliches Wesen und irgendein schrecklicher Tyrann. Wenn aber die Behauptung, die Hölle existiere, reine Lüge ist, warum, ihr Scharlatane und heuchlerischen Prediger, ängstigt ihr damit das arme Volk, warum beraubt ihr es der göttlichen Gaben, warum lasst ihr es nicht mit anderen Nationen Kontakt haben und von ihnen Wissenschaften und Fertigkeiten übernehmen? In dieser Welt wird jede Kenntnis durch Lernen von anderen Völkern, die sich darin auszeichnen, erlangt, aber ihr, ihr Prediger, nehmt dem Volk mit eurem Unsinn jedes irdische Glück, haltet es in dauernder Stagnation gefangen, versperrt ihm den Weg zum Fortschritt, zu jeder Lebensfreude und ewig wiederholt ihr ihm von der Kanzel in der Moschee: „Spiel keine Musikinstrumente – das ist sündhaft, {hör keine Musik, das ist sündhaft, [...] veranstalte keine Theateraufführungen – das ist sündhaft;} [...] tanz nicht – das ist sündhaft; [...] spiel nicht Schach – das ist sündhaft;“ Achundov: Izbrannye, S. 65f [Axundov (1987) II, S. 76f.].

4. (Als Angehöriger der schiitischen Glaubensgemeinschaft bezieht sich Achundov auf deren Besonderheiten.) Die Macht der schiitischen Gelehrten beruht auf dem Prinzip des *iğtihād*, der selbstständigen Rechtsfindung aufgrund rationaler Erwägungen, wenn religiös-juristische Probleme weder durch die koranische Offenbarung, noch durch einen Ausspruch eines Imams definitiv entschieden sind. Der *iğtihād* obliegt ausschließlich einem ausgewählten Kreis Gelehrter, den sog. *muğtahid*, die nach jahrelangem intensivem Studium dafür die Erlaubnis ihres Lehrers erhalten haben. Den „einfachen Gläubigen“ hingegen ist er untersagt; sie schließen sich einem *muğtahid* an und vertrauen auf dessen Entscheidung. Die

Verantwortung liegt beim Gelehrten, der natürlich irren kann, weshalb diese Urteile revidierbar sind. S.: Halm: „Die Schiiten“, S. 67-71.

a) Schrecklich ist auch, dass unsere *‘ulamā’* selbst in all ihren Werken und Predigten eben jene Weisen und Denker, die auf den richtigen Weg (den wahren, wirklichen Weg: *istinnyj put’*) und die Rechte der Menschheit und des Verstandes hinweisen, offen und schonungslos schmähen und verfluchen, wobei sie diese Häretiker und Gottlose nennen und ihre Werke als sittenlos bezeichnen; und wegen dieser Ungerechtigkeit schenkt das Volk diesen Weisen nicht die geringste Aufmerksamkeit. [...] Wenn sich nun der arme Weise oder Denker, mal in einem Ausbruch von Ärger, mal der Komik, der Unterhaltung der Leser wegen, in seinem Werk leichten Spott oder Ironie bezüglich der Gelehrten und des Aberglaubens erlaubt, [...], erheben sie von allen Seiten Lärm und Geschrei: „[...] er fällt über die Religion her, ohne die Regeln des Anstands und der Höflichkeit zu beachten, möge er verflucht sein! Möge sein Werk verflucht sein!“ und das Volk teilt ihre Gefühle; die armen Weisen und Denker wissen nicht, wohin sie sich vor der Verfolgung retten sollen.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 74f. [Axundov (1987) II, S. 82f.].

b) „[...] eines der Mittel, dieses Ziel (Schriftreform und Bildung für alle; Anm.) zu erreichen, ist es, den Fanatismus im Volk zu beseitigen, was mithilfe der *‘ulamā’* und der Geistlichen (*ruhanilər*) unter der Bedingung möglich ist, dass der Staat um dieses Zieles willen zuerst mit der Erziehung der *‘ulamā’* und der Geistlichen beginnt und sie befähigt, den Nutzen der Vereinigung und den Schaden des Streits zwischen den beiden Staaten (Osmanisches Reich und Iran; Anm.) zu verstehen und sie dazu bringt (bereit macht: *hazır qılmaq*), der Durchführung der eigenen Absicht zuzustimmen, und dann beharrlich und angestrengt daran arbeitet.“ Axundov (1987) II, S. 70f. [Achundov: *Izbrannye*, S. 302, Anm. 1 zu S. 60].

5. „In religiösen Angelegenheiten sind die *‘ulamā’* dermaßen mächtig, dass sie sich nicht nur nicht als Untertanen des Monarchen betrachten, sondern sich für die Stellvertreter des Imams halten, der nicht gestorben, sondern den Blicken verborgen ist; und unter der Bezeichnung *muğtahid* (s.4.2.5, Anm. 4a) umgeben sie sich in verschiedenen Teilen des Landes mit Anhängern und Parteien und sehen sich selbst als absolute Herrscher über das Volk an; um den Stolz der Monarchen zu brechen, erklären sie diese ganz offen für Hunde des Imams. [...] Außer dass die *‘ulamā’* die persischen Schahs als Hunde bezeichnen, erklären sie diese sogar offen für Tyrannen (dazu haben sie übrigens das Recht) und die Ausführenden ihres Willens – für Verbrecher. Und die Herrscher müssen drüber hinwegsehen, da sie keine Möglichkeit haben, eine solche Meinung über sich aus der Welt zu schaffen, solange im Volk religiöse Überzeugungen existieren.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 57 [Axundov (1987) II, S. 67f.].

6. a) „Die Religion des Islams kann nur in dem Fall dauerhaft und langlebig sein, wenn die Gläubigen mithilfe der Wissenschaft imstande sind, das Wesen der Religion zu ergründen und zu verstehen, was sie ist, wozu sie notwendig ist, und welche Form sie haben soll. Dann werden sie Veränderungen vornehmen, Reformen durchführen, die „leichten Rituale“, nämlich einige Bestimmungen, die sich auf die Angelegenheiten der Menschen im Diesseits beziehen (Volksrechte: ... *do narodnych prav*), nach Vornahme der nötigen Änderungen bewahren, sie werden die Todesstrafe; Verstümmelung des Körpers und überhaupt alle „qualvollen Rituale“, die zum Nutzen der Gottheit eingeführt wurden, aufheben und sich, ähnlich den europäischen und amerikanischen Protestanten, als Protestanten im Islam bezeichnen, wobei „Islam“ als bloße Unterscheidung von anderen Nationen dient.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 99 [Axundov: (1987) II, S. 102].

b) „[...] er meint nur, dass aufgrund der Forderungen dieser Epoche und Kultur der Islam eine dem Geist des Fortschritts und der Zivilisation entsprechende Reformation, eine radikale Reformation, braucht, eine, die Freiheit und Gleichberechtigung für beide Geschlechter verwirklicht, die den Despotismus des Ostens durch weise politische Strukturen mäßigt und allgemeine, obligatorische Alphabetisierung für Frauen und Männer anordnet.“ Achundov: Izbrannye, S. 155 [Axundov (1987) II, S. 164].

c) „[...] ich nehme jetzt von euch die Verpflichtungen des Scheriamsrechts, die den Gottesdienst (die Rechte der Gottheit: ... k pravam božestva) betreffen; ab jetzt seid ihr frei von Fasten, allen Gebeten, Pilgerfahrten zu angeblich heiligen Orten und überhaupt von allen Verboten und Geboten, die eigentlich zum Nutzen der Gottheit im Scheriamsrecht festgesetzt wurden.“ Achundov: Izbrannye, S. 112 [Axundov (1987) II, S. 112].

7. „Jurisprudenz ist eine solche Wissenschaft, die nur im Verlauf von Jahrhunderten, nur aufgrund reicher Erfahrung und der Beteiligung vieler kluger Menschen entwickelt werden und daher niemals Vollkommenheit erlangen kann; sie verlangt fortwährend Veränderungen, Aufhebungen, Ergänzungen, Reduktionen und urteilt gemäß den neuen Verhältnissen, den neuen Forderungen der jeweiligen Epoche. Dass unser Prophet ein für allemal die kleinste Änderung an dieser Wissenschaft verboten hat, heißt, er hat seiner Nation die Tür zu jeglichem Fortschritt endgültig verschlossen.“ Achundov: Izbrannye, S. 121 [Axundov (1987) II, S. 119].

8.a) „[...] fünfmal täglich beten lenkt dich ab von der Beschäftigung mit den dir wichtigen Angelegenheiten;“ Achundov: Izbrannye, S. 118 [Axundov (1987) II, S. 116].

b) „[...] die Durchführung des Ritus des Gebetes morgens vor Sonnenaufgang, zu Mittag, vor dem Abend, während der Dämmerung und vor Mitternacht raubt jedem Mann und jeder Frau mindestens 5 Stunden innerhalb von 24, wenn nicht mehr, die restlichen Stunden braucht man für Essen und Schlaf, für Arbeit und andere Beschäftigungen bleibt sehr wenig Zeit; das hat die nachteilige Folge, dass Industrie, Handwerk, Kunst und andere Zweige der Kultur bei den Muslimen wenig entwickelt sind und infolgedessen bei ihnen im Vergleich zu anderen Nationen Reichtum völlig unbedeutend ist; eben wegen unzähliger solcher Gründe erweist sich Reformation im Islam als notwendig.“ Achundov: Izbrannye, S. 119 [Axundov (1987) II, S. 329, Anm. 147].

9. „Fasten schadet deiner Gesundheit; die Pilgerfahrt nach Mekka beschleunigt deinen Tod; wenn es dir gelingt dem schädlichen Einfluss des arabischen Klimas zu entgehen, [...], so verlierst du dafür große Summen Geldes an Reisekosten. Und was ist die Belohnung? Überhaupt keine! [...] Aber der Nachteil ist offensichtlich: jährlich werden Summen in Millionenhöhe für diese Reise ausgegeben, wie viele Mädchen und Buben werden zu Waisen, [...], wie viele Frauen zu Witwen, [...]; abgesehen davon, dass vom Geruch der dort jährlich entsprechend dem obligatorischen Ritus der Opferung geschlachteten über 100.000 Schafe die Luft mit Krankheitskeimen verseucht wird und Cholera ausbricht, die sich von dort aus über die ganze Welt verbreitet.“ Achundov: Izbrannye, S. 118f. [Axundov (1987) II, 116f.].

10. „In der Tat, alle Riten, die sich auf Gottesverehrung oder Kult beziehen, haben überhaupt keinen Nutzen, außer Waschung (wudū'; Anm.), Baden (ğusl; Anm.) und Beschneidung, die von der Medizin als nützlich angesehen werden, [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 118 [Axundov (1987) II, 116].

11.a) „Dadurch, dass die *šarī'a* selbst dem *ḥums* und dem *ḥağğ* Bedeutung verliehen hat, bietet sie die Möglichkeit, sich das Vermögen aller Menschen anzueignen.

Während *zakāt*, *fiṭr* (*zakāt al-fiṭr*; Anm.) und *ṣadaqa* dem Volk nützen, bringen diese ihm keinen Gewinn.“ (*hağğ* in dem Zusammenhang: man gibt viel Geld in einem fremden Land aus; Anm.) Axundov (1987) II, S. 175.

b) „[...] bei jedem Schritt begegnet man einem angeblichen Nachkommen des Propheten mit dem blauen (*sinij*) Turban auf dem Kopf, der den Vorübergehenden unterwegs aufhält und sagt: „Ich werde nicht in den Wald um Brennholz gehen, ich werde kein Wasser vom Fluss holen, ich werde nicht anfangen, die Erde zu pflügen, Weizen mähen kann ich nicht, ich lebe von Geschenken [...] Zahle jährlich am Ende des Fastenmonats (der Fastenzeit) dem Padischah die Steuern, gib den Armen die vorgeschriebenen Almosen (*fiṭr*), gib einen festgesetzten Teil des Ernteertrags (*zakāt*) zugunsten der Gelehrten (Geistlichen: *duhovenstvo*) ab, kaufe Schafe und opfere sie jährlich zum Opferfest [...] und zuletzt – gib mir gemäß der Vorschrift des Korans den fünften Teil des Gewinns, den du im Schweiß deines Angesichts aus Handel, Ackerbau oder sonst irgendeiner Arbeit oder Unternehmung erzielst!“ Achundov: Izbrannye, S. 48 [Axundov (1987) II, S. 57].

12. „[...] die zweite [Bestimmung der Babisten¹] besteht darin, dass nichts in der Natur als unrein im religiösen Sinn angesehen werden soll, sondern dass „Unreinheit“ im Sinn von „das Gegenteil von Sauberkeit“ verstanden werden muss. Offengestanden, diese zwei Bestimmungen (die andere betrifft Frauen; Anm.) sind unvergleichlich hinsichtlich ihres großen Nutzens für die Menschen im Islam. Wenn die Muslime, besonders die Schiiten, „Unreinheit“ nicht im religiösen Sinn verstanden, würden sie den Umgang mit Ungläubigen nicht verabscheuen, ihre Speisen nicht ablehnen und nicht unter übertriebener Ängstlichkeit wegen vorgestellter Unreinheit an ihrer Kleidung oder ihrem Körper, die angeblich den Nutzen ihrer Gebete und Gottesdienste zunichtemachen kann, leiden.“ Achundov: Izbrannye, S. 135f. [Axundov (1987) II, S. 136-138].

¹ S.o. 2.2.5 Religion, Sekten.

13.a) Um Gläubige zu überzeugen, argumentiert Achundov in einem Artikel für die Zeitung *Əkinçi* (s. Biographie) teilweise mit Koran-Zitaten gegen die *‘Āṣūrā’*-Riten. Er verweist auf das versprochene Glück im Jenseits, das Märtyrern zuteil werden soll; außerdem sei es eine Beleidigung für den im Kampf getöteten heldenhaften Imam, ihn als armes Opfer darzustellen; die Klage über seinen Tod stelle überdies eine nicht zulässige Auflehnung gegen Gottes Willen dar, da dieser ja das Unglück zugelassen hatte. Alles in allem sei das Ritual nicht im Islam begründet, sondern aus politischen Überlegungen eingeführt worden, habe sich für die *‘ulamā’* als gewinnbringend erwiesen und werde daher weiterhin gefördert. Axundov (1987) III, S. 257-261.

b) „[...] und nicht um diesen Geehrten trauern, außer Rand und Band geraten, uns auf Brust und Kopf schlagen, Asche und Erde auf den Kopf streuen, die Luft mit Wehklagen erfüllen, unseren Körper mit Schwertern und Messern verwunden und uns mit derartig dummen Handlungen vor Bekannten und Fremden lächerlich machen. [...] Wenn wir durch irgendwelche Handlungen erreichen wollen, dass der Imam Husain mit uns zufrieden ist und wir unsere Ergebenheit ihm gegenüber ausdrücken möchten, so müssen wir diese Trauerrituale aufgeben und um das dafür verwendete Geld in jeder Stadt Schulen errichten, um die Kinder der Schiiten auszubilden. [...] Lasst ihn doch in Ruhe das Paradies genießen. Kümmert euch um eure eigenen Angelegenheiten. Wenn ihr seine Zustimmung möchtet, so veranlasst den Fortschritt seiner Schiiten.“ *ibid.*, S. 258-260.

c) „Haben wir denn selbst wenige Sorgen, dass wir auch noch Zeit mit dem Gedenken an ein Ereignis, das vor mehr als 1000 Jahren stattgefunden hat, vergeuden? Was nützt das? [...] Lieber Dželal-ud-Dovle! Du weißt, dass ich selbst

zur Glaubensgemeinschaft der Schiiten gehöre; Gott bewahre! Hege ich denn Hass gegen die Imame? Habe ich denn nicht häufig ihren frommen Lebenswandel, ihre Tugend und hohe Moral über die Maßen gelobt? Aber ich sage: „Befasse dich mit Dingen, durch die du dich vom Kummer trennst“ (ein persischer Vers). Ich sage, die Trauer um die Imame nutzt weder ihnen noch dir; vergeude deine Zeit nicht unnütz mit Kleinigkeiten, strebe nach wichtigeren Dingen, schau, welche Erfolge die Völker ringsum auf dem Weg des Fortschritts und der Zivilisation erringen.“ Achundov: Izbrannye, S. 126 [Axundov (1987) II, S. 125].

14.a) „Folgere, lieber Dželal-ud-Dovle, aus meinen Worten nicht, dass ich persönlich dem Islam untreu geworden bin und irgendeiner anderen Religion den Vorzug gebe; im Gegenteil, ich bin überhaupt allen Religionen gegenüber völlig gleichgültig und empfinde keine Sympathie für die Hoffnung auf Rettung der Seele nach dem Tod. Ich bevorzuge jene Religion, die den Menschen in dieser Welt glücklich und frei macht.“ Achundov: Izbrannye, S. 43 [Axundov (1987) II, S. 52].

b) „Was soll man tun? Was kann der Autor dafür, dass Glaube und Wissenschaft – zwei völlig konträre Dinge, einander ausschließen und sich nicht in einem Individuum vereinen können?“ Achundov: Izbrannye, S. 155 [Axundov (1987) II, S. 163].

15.a) „Die erste (Bestimmung der Babisten; Anm.) besteht darin, dass die Frauen in allen Rechten der Menschheit den Männern gleich sind; dass man auch den Frauen Bildung vermitteln muss, wie den Männern; dass auch die Frauen nicht abgesondert und verschleiert sein sollen (ohne Einsiedelei: bez zatvorničestvo, mit unverschleiertem Gesicht: s otkrytym licom leben müssen: dolžen žit’), wie die Männer.“ Achundov: Izbrannye, S. 135 [Axundov (1987) II, S. 135]. Die zweite Bestimmung s.o. Belege: 2.2.5 Religion/ 12.

b) „Solange die Wissenschaften in Persien nicht verbreitet sind, solange sich das Volk nicht aus Unwissenheit und Aberglauben befreit hat, bis dahin werden täglich Sektenführer ... auftauchen und täglich wird Persien Bühne aller möglichen Aufstände [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 137 [Axundov (1987) II, 138].

zu 2.3 Literatur und Theater

1.a) „Wenn ein Gedicht mit dem Gewohnten (təba‘), Herkömmlichen (adat) und der üblichen Ausdrucksweise (Idiom, Ausdruck: istilah) fremden Worten und seltsamem Inhalt (qərib əlfaz və məzamin) gesagt wird, bereitet es Genuss und beeindruckt (wird es angenehm, genussreich und beeindruckend: ləziz və müəssir düşəcək); und zu seinen notwendigen Bestandteilen gehören (ləvazimatdandır) Schönheit der Worte, Metaphern, Gleichnisse, Umschreibungen (Erklärungen: tövzi), klare, deutliche Aussagen (təsrih) und anderes Schönes (sair mühəssənat).“ Axundov (1987) II, S. 180.

b) „Zeitgenössische persische Poeten verstehen überhaupt nicht, dass der Inhalt eines lyrischen Werkes einen stärkeren Eindruck hervorrufen muss als Prosa, dass jedes Gedicht irgendeinen bestimmten Gedanken oder irgendein natürliches, der Realität entsprechendes Sujet, das beim Leser Begeisterung oder Traurigkeit oder schließlich auch angenehme Empfindung hervorruft, enthalten muss.“ Achundov: Izbrannye, S. 44.

c) „[...] es (das persische Volk; Anm.) weiß überhaupt nicht, wie Poesie sein muss und hält jede inhaltslose (leeres Geschwätz: pərpuç) gebundene Rede für Poesie. Es glaubt, Poesie bestehe darin, einige hochtrabende Worte einem bestimmten Versmaß entsprechend anzuordnen, ans Ende einen Reim anzufügen, die Geliebte mittels nicht der Wirklichkeit entsprechender Attribute zu preisen sowie Frühling und Herbst mithilfe unnatürlicher Vergleiche zu beschreiben. [...] Es kann sich gar nicht

vorstellen, dass in der Poesie das Sujet (məzmun) viel beeindruckender sein muss als die in Prosa dargebotenen (beyan olunan) Themen (məzamin), oder dass Poesie eine Erzählung (hekayət) oder eine Klage in höchster Qualität (qayət cövdətdə), übereinstimmend mit den Ereignissen, der Situation angemessen, in beeindruckenden, ansprechenden (dilnişin) frohen oder traurigen Stimmungsbildern (Stimmungen: halat) enthalten muss.“ Axundov (1987) II, S. 53.

d) “Unter den Engländern ist vor ein paar hundert Jahren ein Dichter namens Shakespeare in Erscheinung getreten, der die Schwierigkeiten der englischen Monarchen dermaßen beeindruckend in Verse gefasst hat, dass der Zuhörer, wie robust er seelisch auch sein möge (nə qədər şədidülqəlb olsa da) das Weinen nicht zurückhalten kann (sich nicht zurückhalten kann, zu weinen: bükadan özünü saxlayabilməz).“ ibid.

e) “Aber ich habe während meiner Reise im Gebiet Qarabağ ein paar Gedichte (xəyalat) Molla Pənah Vaqıf¹ gesehen, bei ihm waren die von mir angeführten Bedingungen so einigermaßen zu erkennen (bir növ ilə göründü) und auch Qasım bəy Sarucaluyi-Cavanşir² bin ich begegnet, also wirklich, in türkischer Sprache haben mich seine Verse (mənzumat) in Staunen versetzt. Und zwar deshalb, weil die von mir genannten Bedingungen sich in seinen Versen in hohem Maß fanden. Meiner Meinung nach beschränkt sich [der Kreis der] Dichter (şair münhəsirdir) bei den Türken im Zeitraum von der Annahme des Islams bis heute (tarixi-hicrindən indiyədək) nur auf diese beiden Personen. Einen Məsiha gab es auch noch. Seine Dichtung findet man selten. Der Unterschied zwischen diesen beiden Personen ist Folgender: wenn auch Molla Pənah die Arena früher betreten hat und im Verhältnis zu Qasım bəy in dieser Kunst ein Wegweiser ist, so sind doch Genuss, Eindruck und Qualitäten der Dichtung (mühəssənəti-nəzmiyyə) in den Versen Qasım bəys mehr. Z.B. führt Qasım bəy in seinen Versen (qafiyatında) Gespräche (müxətibə və mükəlimə edir) mit seiner Geliebten in einer Art, dass man außer sich gerät und Ereignisse, Beschreibungen, Befinden der Zeitgenossen, Benehmen von Jung und Alt legt er in einer Weise dar, dass man entzückt und begeistert ist. Die dichterischen Werke (xəyalat) dieses Poeten (eigentlich: von dem) sind unvergleichlich. Nur bei Lektüre seiner Gedichte kann der Leser glauben, dass ein Gedicht tatsächlich Genuss verschafft.“ ibid., S. 181.

¹ S.o. Biographie: Zakir.

² S.o. Biographie: Zakir.

2.a) “Es wurde also klar, dass ein Gedicht gebundene Rede ist, aber nicht jede gebundene Rede ist ein Gedicht.“ ibid., S. 180.

b) „Poesie ist eine besondere Gabe Gottes (bəxsi-ilahidir) und der Grundstoff der Fähigkeit des Dichters (maddeyi-qabiliyyəti-şair) ist ein Gottesgeschenk (xudadəədir) und Bildung und Erziehung bewirken nur die Entwicklung dieses Grundstoffs und vermehrte Ausschmückung der Gedichte. Mit diesem Grundstoff ausgestattete Menschen (belə maddə sahibləri) kommen sehr selten zur Welt (vücudə gəlirlər). Von den Persern sind nur Ferdousi¹, Neẓāmi², Ğāmi³, Sa‘di⁴, Mollā-ye Rūmi⁵ und Hāfez⁶ Dichter. Die machen aber den Fehler (deren Fehler aber ist: bunların da qusuru budur ki), dass sie an manchen Stellen, um Gelehrsamkeit zu demonstrieren (Zeigen von Gelehrsamkeit: izhəri-fəzl) Gespräche führen, die Natur und Gewohnheit widersprechen. An solchen Stellen ist es nicht zulässig, ihre Dichtung (Phantasie, Gedanke: xəyalat) als Poesie zu bezeichnen, man kann nur schöne, beliebte Verse sagen (mənzumatı-məqbulə və pəsəndidə).“ ibid., S. 180f.

¹ S.o. 2.4 Nationalismus.

² Neẓāmi: geb. 535-40/1141-6; gest. 575-613/1180-1217; EI², VIII, s.v. Nizāmī Gandjawi, S. 76-81.

³Ğāmī: geb. 817/1414; gest. 898-9/1492; EI², II, s.v. *Djāmī*, S. 421f.

⁴Sa‘dī: geb. 610-15/1213-19; gest. 691/1292; EI², VIII, s.v. Sa‘dī, S. 719-723.

⁵Mollā-ye Rūmī: Ġalāl od-Dīn Rūmī; geb. 604/1207; gest. 672/1273; EI², s.v. *Djalāl al-Dīn Rūmī*, S. 393-397.

⁶Hāfez: s.o. Belege: 2.2.1 Gott/ 18g.

c) „Man kann tatsächlich sagen, in der islamischen Welt (milləti-islam arasında) besteht Poesie nur aus den Gedichten Ferdousī¹, Ähnliches war bis jetzt niemandem von den Muslimen möglich. Aber wenn das Volk von wirklicher Poesie und deren Bedingungen Kenntnis hätte, könnte es wahrscheinlich die Fähigkeit erlangen, Gedichte in der Art Ferdousis (firdovsimanənd) zu verfassen. Denn klare Worte, schöne Gedichte gehören nicht in die Kategorie „Übernatürliches“ und „Unmögliches“, sondern in die des Möglichen.“ *ibid.*, S. 53.

¹S.o. 2.4 Nationalismus.

d) „Geschmackvolle Prosa und schöne Gedichte gehören nicht zur Gruppe der übernatürlichen Erscheinungen, sie sind zur Gänze mittels menschlicher Fähigkeiten zu schaffen (dem menschlichen Talent zugänglich/erschwinglich: dostupny čelovečeskomu talantu). Als Bestätigung dafür können Homer, Shakespeare und andere berühmte europäische Schriftsteller, Redner und Dichter, die alle keine übernatürlichen Wesen, sondern Leute wie wir waren, dienen. [...] Jedes elegante, gut formulierte (redegewandt, ausdrucksvoll: krasnorečivj) Werk ist mit Sicherheit (unbedingt: nepremenno) die Frucht des angeborenen Talents irgendeines Menschen.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 44f.

3. „So wie Kritik nicht ohne Einfluss (Eindruck, Wirkung: tə‘sir) auf Verbesserung und Vervollkommnung der Moral und des guten Benehmens der Zeitgenossen bleibt, so hat sie auch großen (ganz, vollkommen: tam) Einfluss auf Verbesserung und Vervollkommnung der Moral und des guten Benehmens künftiger Generationen. In der Hinsicht kann sie das erwünschte Ergebnis erbringen.“ Axundov (1987) II, S. 298.

4.a) „Sie müssen die Regeln der Kritik kennen, um diese Angelegenheit zu verstehen. Ohne Fehler zu benennen, ohne Spott (istehza) und ohne jemanden lächerlich zu machen (məsxərəsiz) kann man kein kritisches Werk schreiben. Die „Kəmalüddövlə-Briefe“¹ sind keine Ermahnung, kein Ratgeber (Rat, Ratschlag: nəsihət), sondern Kritik. Wenn sich die Menschen Schlechtes angewöhnt haben, wird ein Werk, das sich nicht der Kritik bedient, sondern in der Art von Ermahnung, Ratschlag und väterlicher Liebe geschrieben ist, die menschliche Natur überhaupt nicht beeindrucken. Die menschliche Natur hasst es, Ermahnungen und Ratschläge zu lesen und anzuhören. Jedoch ist sie immer daran interessiert, Kritik zu lesen. Die Erfahrungen europäischer Philosophen sowie einige unwiderlegbare, aus dem Leben gegriffene Argumente haben bewiesen, dass es mit keinem Mittel außer Kritik, Spott sowie lächerlich machen möglich ist, schlechte, unartige Handlungen aus der menschlichen Natur zu tilgen. Wenn Ermahnungen und Ratschläge die Menschen beeindrucken würden, die Werke *Gülüstan*² und *Bustan*² des seligen şeyxs Sə‘di sind von Anfang bis Ende Ermahnungen. Warum liest denn die Bevölkerung des Irans seit 600 Jahren dieses Werke, misst aber den dortigen Ermahnungen und Ratschlägen überhaupt keine Bedeutung bei?! [...] Schließlich gibt es kein nützlicheres Mittel als Kritik, um das Volk zu erziehen, die Moral unserer Glaubensbrüder zu reinigen und zu verbessern, im Staat Recht und Ordnung (nizam-intizam) zu schaffen, die Wirkung der Gebote und Verbote betreffenden Verordnungen [des Staates] zu erhöhen. [...] Was ist der Grund dafür, dass Kritik den Ratschlägen und Ermahnungen so sehr überlegen ist? [...] Der Grund dieser Überlegenheit ist, dass Kritik sich des Spotts, Humors und lächerlich machens bedient (mit den Mitteln/auf

dem Weg geschrieben wird: yolu ilə yazılır). Daher hat man so große Lust, kritische Werke zu lesen. Das ist ein bislang unerforschtes Geheimnis (ein so verborgenes Geheimnis: elə bir gizli sirdir <sic!>), europäische Gelehrte konnten es enthüllen.“ *ibid.*, S. 296f.

¹ S.o. 3.5 *Philosophische Schriften*.

² EI², VIII, s.v. Sa’dī, S. 720f. Belege: 2.3 Literatur, Theater/ 2.b.

b) “Merken Sie sich (wissen Sie: bilin) ein für alle Mal, Ratschläge und Ermahnungen – ob sie nun voll väterlicher Liebe oder unter Androhung der Hölle und ähnlicher Einschüchterungen gesagt werden, macht keinen Unterschied – können die menschliche Natur überhaupt nicht beeindrucken. Alle Diebe, Wegelagerer, Mörder, Grausamen, Despoten, Betrüger – sie alle haben wiederholt die Beschreibung der Hölle gehört, haben Ratschläge und Ermahnungen mehr oder weniger befolgt. Aber trotzdem haben sie ihre schlechten Taten und Eigenschaften nicht aufgegeben.“ *ibid.*, S. 298.

5.a) „Aber Kritik, Spott und lächerlich machen, derentwegen die Menschen vor Kollegen, Bekannten und Freunden bloßgestellt werden, bringen sie dazu, schlechte Handlungen zu unterlassen.“ *ibid.*

b) Hinsichtlich der Richtigkeit dieser Aussage (Besserung der Moral künftiger Generationen durch Kritik; Anm.) haben europäische Gelehrte ihre Gedanken ausführlich dargelegt, Werke verfasst. Europäische Staaten wiederum haben Millionenbeträge aufgewendet, in jeder Stadt große, Theater genannte Gebäude errichtet, damit Frauen und Männer sich dort versammeln, sich Werke über ihre Landsleute, die voller Kritik und Spott sind (die mit Kritik und Spott geschrieben wurden: tənqid və istehza ilə yazılmış əsərlər), anzuhören, die Situation der Verspotteten zu sehen und daraus eine Lehre zu ziehen. Denn sie haben verstanden, dass Ermahnungen und Ratschläge keine andere Folge (fayda) mit sich bringen, als Vergeudung der Zeit der Menschen und Stagnation.“ *ibid.*

6. Die Epoche Sə’dis¹ [...] ist vorbei. Unser Jahrhundert ist ein anderes. So wie wir in unserem Brief geschrieben haben: bestehen Sie nicht darauf, Ratschläge und Ermahnungen anzuhören und diesen entsprechend zu handeln! Kəmalüddövlə² und Ruhül-qüds³ wissen beide, dass, nachdem die menschliche Gesellschaft das Stadium der Kindheit verlassen und das der Reife erlangt hat, solche Ansprüche (iddialar) als der menschlichen Natur entgegengesetzt gelten.“ *ibid.*, S. 300.

¹ S.o. Belege: 2.3 Literatur/Theater 2.b (Sa’dī).

² S.o. 3.5 *Philosophische Schriften*.

³ S.o. Biographie: Malkum Hān (Rūḥ ul-Quds).

7. „Sanftheit und Verschleiern der Wahrheit widerspricht den Regeln der Kritik. Milde und Vertuschen einer Affäre sind den Regeln der Kritik entgegengesetzt.“ Axundov (1987) II, S. 303.

8. “So spöttischen, tadelnden Widerspruch (e’tirazlar) von Fremden zu hören ist hart und schwierig. Aber [solches] von Freunden zu hören soll das Herz des Menschen nicht betrüben, nicht beleidigen und in ihm kein Gefühl der Feindschaft und der Missgunst wecken. Das ist die Regel der Kritik.“ *ibid.*, S. 307.

9. „Gegenwärtig gibt es in jedem europäischen Land wöchentlich erscheinende satirische Zeitungen, d.h., Zeitungen, die über die schlechten Taten ihrer Landsleute Kritik und Spottverse schreiben. Die europäischen Länder haben die heutige Ordnung und den Fortschritt nicht mit Ratschlägen und Ermahnungen, sondern dank der Kritik erlangt.“ *ibid.*, S. 302.

10.a) „Der Zweck der Bühnendichtung (drama sənəti) ist es, die Moral der Menschen zu bessern, den Lesern und Zuhörern ein warnendes Beispiel zu geben.“ *ibid.*, S. 208.

b) „Der Nutzen des Erzählens von Unglück und Freude besteht darin, die Moral und die Eigenschaften der Menschen darzulegen, damit der Zuhörer sich über das Gute freue und es wolle (yaxşılara xoşhal və amil) und über das Böse betrübt und daran nicht interessiert sei (yamanlarından mütəəzzi və qafil ola) und auch, dass der „sinnliche Naturtrieb“ (nəfsi-əmmarə) Genuss daran finde, solche Geschichten anzuhören (sich mit dem Anhören ... zu beschäftigen: istimaina məşğul olmaqda) und nicht wünsche, Sünden und verbotenen Taten Freude abzugewinnen (cəlbi-sürur etm.). In den Ländern Europas (məmaliki-firəngistanda) machten sich kluge Herren (Herren mit gesundem Verstand:ərbabi-üquli-səlimə) die positive Wirkung dieser Sache zunutze (den Nutzen/Vorteil dieser Sache/Handlung: bu əmrin faydasına berxud olub) und errichteten schon in alter Zeit (seit frühen Jahrhunderten: ə'sari-qədimədən) in jeder bedeutenden Stadt große, als Theater bezeichnete Bauten, um in diesen Gebäuden abwechselnd tragische und frohe Angelegenheiten (gah keyfiyyət-müsibət və gah keyfiyyət-behcət) mittels gleichnishafter Darstellungen (təşbihat) zu zeigen.“ ibid., S. 177.

Es handelt sich hier um einen Teil des Vorworts der ersten aserbaidischen Gesamtausgabe seiner Theaterstücke (s.o. 3.2 Theater).

11.a) „Bei den Muslimen wird bis jetzt nur die Vermittlung tragischer Geschichten (nəqli-müsibət) praktiziert [und zwar] mittels mündlicher Wiedergabe (təqrir) und gleichnishafter Darstellung (təşbih). Und das noch vollkommen mangel- und fehlerhaft; nämlich: erstens entspricht die Darstellung der tragischen Ereignisse (die Schaffung der Situation/Handlung des Unglücks/der Leiden: məsaibin vəz'i-inşası) den Tatsachen (dem Ereignis: vaqe) und der menschlichen Natur nicht (ist nicht ... entsprechend geworden: əmələ gəlməyibdir) und zweitens werden die Vortragenden nicht entsprechend ausgebildet (sie werden nicht in Scharfsichtigkeit ausgebildet/erzogen: bəsirət üzrə tərbiyət olmayıb). Jeder geht an diese Sache eigenmächtig, ohne das Notwendigste (ləvazimat) zu wissen und unter Missachtung der Regeln (şərait) heran. Und drittens wurden bei den Muslimen für die Ausführung dieser bedeutenden Tat keinerlei Vorkehrungen getroffen (bereit/fertig: mühəyyə). Daher zeigt sich die Qualität der gleichnishafter Darstellungen – die doch zu den erfreulichsten Gaben der Welt gehören – in größter Mangelhaftigkeit. Z.B. haben sie für eine Kleinigkeit, nämlich, dass der Schauspieler¹ während des Sprechens nicht aussieht wie einer der vorliest (ein Leser: qare), nicht nach einer Lösung gesucht. Und du siehst, dass jeder Darsteller, der doch das Gespräch auswendig, mit dem entsprechenden Ausdruck führen soll, ein Blatt Papier in die Hand nimmt und in komplizierten Sätzen einen Brief vorliest. Wie soll in dem Fall die Rede des Schauspielers den Menschen emotional beeindrucken (Natur/Wesen des Menschen: təbiəti-insan)? Aber die Vermittlung heiterer Geschichten (Erzählen von Freude/Schönheit: nəqli-bəhcət) mithilfe gleichnishafter Darstellungen ist gar nicht üblich (rəsm) und es wurde bis heute kein diesbezügliches Werk geschrieben. Obwohl das Erzählen lustiger Begebenheiten (nəqli-bəhcət) erstaunliche Ratschläge (məvaizi-əcibə) und ungewöhnliche Belehrungen (nəsayihi-qəribə) beinhaltet. Und wenn diese Ratschläge und Belehrungen nicht in erheiternder (Freude/Fröhlichkeit vermehrend: bəhcətəfza), begeisternder (tərəbəngiz) Art (vəz') vorgetragen werden, wünscht die Natur des Menschen (allen Volkes/der Vornehmen und des Volkes: təbiyəti-xass və ammə) überhaupt nicht, sie zu hören. Wenn man die Darbietung heiterer Geschichten (bəhcət nəqlinin məclisi) in der Art (o qərar ilə ki), wie es in Europa (Firəngistan) üblich ist, mit größter (vollkommener: kəmal) Sorgfalt gut durchdenkt, zeigt sich darin nichts, das in Widerspruch zu Schamgefühl und Anstand stehen würde.“ Axundov (1987), II, S. 177f.

¹şəbih: ähnlich; Drama, Darstellung, Vorstellung, hier aber für Darsteller, Schauspieler.

b) „Also, ein Theaterstück darf absolut keine als unanständig geltenden Angelegenheiten, Worte und Handlungen beinhalten.“ *ibid.*, S. 207.

c) „Außerdem kommt einem Sara vor wie eine ehrlose Frau (ehrlose Frauen: suzmanilər) oder vielleicht wie ein noch frecheres, schamloseres Mädchen als jene. Diese Eigenschaft ist der Natur der Mädchen entgegengesetzt und widerspricht den Regeln der Bühnendichtung (Kunst des Dramas: drama fənni).“ *ibid.*, S. 214.

d) „Außerdem, mein lieber Bruder Mirzə Ağə, ein Kapitalfehler und ein den Grundlagen der Bühnendichtung (drama fənni) überhaupt nicht entsprechendes Element ist Folgendes: Hacı Pirqulu sagt zu Ağə Həşim: „Meine Tochter Sara heirate ich selbst und ich verheirate sie mit überhaupt niemandem.“ Oh weh! ... kann denn auf der Bühne eines Theaters ein Vater derartige Worte über seine Tochter sagen?! Diese Worte müssen Sie unbedingt ändern!“ *ibid.*, S. 214.

12. „Da entsprechend den Regeln der Bühnendichtung ein Ereignis, das mit Hang zu Ausschweifung, Prostitution (fahişəbazlıq əhvalatı) zu tun hat, ausgeschlossen ist, kann man dessen Darstellung im Theater keinesfalls zeigen. Aber das Lesen solcher Sachen ist nicht so problematisch. Denn in Ihrem Land sind die Untaten (şər-şıltağı) der Herrschenden gerade dieser Art und über solche Begebenheiten zu schreiben gehört zu den notwendigen Aufgaben.“ *ibid.*, S. 211.

13. „Derartiges (Kritik an Regierenden; Anm.) über Zeitgenossen zu schreiben und zu veröffentlichen ist gefährlich. Besonders in einem Land wie Iran, wo der Publikation der Werke Intellektueller (fikir sahibləri) noch keine uneingeschränkte Freiheit gewährt wurde. Was soll man also tun (bəs necə olsun)? Das Thema ist äußerst wichtig, es ist notwendig, darüber zu schreiben... Die Lösung ist einfach (leicht: asan). Verlegt den Zeitpunkt, an dem dieses Ereignis stattfindet, ins Jahrhundert Schah Sultan Hüseyn Səfəvis, in dem es im Staat keinerlei Recht und Ordnung gab; so, als ob in der Zeit seiner Regentschaft Əşrəf Xan aus Saudi Arabien käme und jenes Unglück erlitte. In dem Fall kann dir niemand etwas anhaben (kann dich niemand am Kragen packen: hec kəs sənin yaxanı tuta bilməyəcək), aber die Zeitgenossen ziehen ihre eigenen Schlüsse aus dieser Begebenheit (sie stellen ihre eigenen Überlegungen/Rechnungen an: hesablarını aparacaklar).“ *ibid.*, S. 209.

14.a) „In Europa hat jeder der Schriftsteller dieser Kunstrichtung (fənn) aufgrund seines Talents einen hohen Rang, einen bedeutenden Namen und außerordentlichen Ruhm erlangt und ist eine dem königlichen Palast nahestehende Person geworden; sie haben dermaßen viel Anerkennung und Ehrerbietung im Volk gewonnen, dass das Volk nach ihrem Tod als Entgelt für ihr Talent und als Zeichen des Dankes auf ihren Gräbern hohe Bauten, d.h., Denkmäler errichtet.“ *ibid.*, S. 215.

b) „Ärgern Sie sich nicht darüber, dass ich Ihnen erneut Mühe bereite (Kritik, verbunden mit der Aufforderung, den Text zu überarbeiten; Anm.) und beeilen Sie sich nicht, das Werk zu schreiben. Das ist ein Werk, es wird jahrhundertlang als Erinnerung an Sie bleiben; es soll vollkommen, fehlerfrei und ansprechend (xoşagelen) sein. Und außerdem muss man auch den materiellen Nutzen (dünya mənfəəti) bedenken (wird bedacht: nəzərdə tutulur); z.B., wenn Ihr Werk ansprechend, anregend und aufheiternd ist, finden sich, wenn es publiziert wird, überall tausende Käufer. Gibt es denn eine bessere Beschäftigung als dies? (Mit welcher Arbeit werden Sie sich beschäftigen, die besser wäre als dies: nə işlə məşqul olacaqsınız ki, bundan yaxşı olsun?)“ *ibid.*, S. 211.

15. „Die Epoche von *Gülüstan*¹ [...] ist vorbei. Heutzutage nützen derartige Werke dem Volk nichts. Heute sind Drama und Roman nützlich fürs Volk und bereiten den

Lesern Vergnügen (sind fürs Vergnügen der Leser verlangt, gewünscht: oxucuların zövgü üçün rəqbətli).“ *ibid.*, S. 215.

¹S.o. Belege Literatur, Theater 4a.

16.a) „[...] um auch die Muslime (milləti-islam) von dieser ungewöhnlichen Sache (əmr-i-qərib) zu informieren, habe ich versuchsweise (in der Art eines Versuches: bərsəbili-imtəhan) sechs Theaterstücke (Vergleichung/Gleichnis/Allegorie: təmsil) und eine Erzählung geschaffen. [...] mein Wunsch ist vielmehr, Überbringer (Bote, Berichterstatte: müxbir) dieser neuen Kenntnis (elm) zu sein und dass sie beginnen, nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten Ähnliches (əmsalını) zu schaffen, damit dank ihrer Bemühung diese erstaunliche Kunst (fənn-i-əcib) auch im islamischen Raum (islam arasında) bekannt werde (şöhrət tapa). Und mein Anteil war nur (und von mir war nur: və məndən ancak ... idi), Maß und Beispiel zu geben und Initiator zu sein (Begründer dieser Sache/Tätigkeit: bəniyi-kar).“ *ibid.*, S. 178.

b) Aus einem Brief an einen jungen Autor in Teheran, der ihm einige Theaterstücke zur Begutachtung geschickt hatte: „Ich schwöre Ihrer kostbaren Seele, dass Sie mich so ungeheuer froh gemacht haben, dass ich von fern Ihre Augen küsse.“ *ibid.*, S. 215.

c) „Ihr überaus erfreulicher (süßer: şirin) Brief ist angekommen. Ihr Werk habe ich zur Gänze gelesen. Ich sende Ihnen viel Lob und Beifall (tausend Lob und Beifall: min təhsin və afərin). Von Ihrem Eifer und Ihrem Geschmack bin ich entzückt. Ich hoffe, dass Sie immer Ihre Zeit für diese ehrenvolle, entsprechend dem Ausdruck der Franzosen als „Drama“ bezeichnete Kunst verwenden und in dieser Kunst ihren übrigen Landsleuten, Glaubensbrüdern Wegweiser sein werden.“ *ibid.*, S. 207.

d) „Ich hoffe, dass Sie Ihre Werke entsprechend den von mir geäußerten Überlegungen vervollkommen und publizieren werden; und dass Sie sich dann [weiterhin] damit beschäftigen, solche Werke zu verfassen und auch die neu hinzukommenden begabten jungen Leute die Kunst der Bühnendichtung lehren, damit jeder von ihnen in dieser nach Meinung der Europäer ehrenwertesten Kunst etwas verfasse (sich etwas überlege und schreibe: bir şey düşünərək yazsınlar). Möglicherweise würde diese schöne Kunst und die neue Methode zu schreiben dank Ihrer Bemühungen auch in unserem Volk Berühmtheit erlangen und jedem bekannt sein.“ *ibid.*, S. 215.

zu 2.4 Nationalismus und Europa

1.a) „[...] nicht religiöser Eifer ist heilige Pflicht (fərz), sondern fanatische Begeisterung (təəssüb) fürs Vaterland, für Menschen gleicher Abstammung, Heimat und Sprache (həmcinslər, həmvətənlər, dildaşlar). So wie es bei den Europäern üblich ist, sie betrachten Religion als Unsinn, Begeisterung für Heimat und Volk erachten (wissen: bilmək) sie als Zeichen von Ehrgeiz und ein Mittel, Ehre zu erlangen.“ Axundov (1987) II, S. 157 [Axundov: Izbrannye, S. 311, Anm.1 zu S. 150].

b) „Patriot – ist jemand, der aus Begeisterung für sein Land und Liebe zum Volk sein Leben und Vermögen opfert, sich zum Nutzen und für die Freiheit seines Landes und Volkes anstrengt und Qualen erduldet. Diese Haltung und Eigenschaft zeigt sich immer bei willensstarken Personen.“ Axundov (1987) II, S.72.

c) „Er (Kəmalüddövlə¹; Anm.) möchte, dass auf dem Feld des Herzens seines Volkes der Same des Ehrgeizes, Ehrgefühls, der Liebe zu Volk und Land (həlqpərvərlik, vətənpəvərlik), der Gerechtigkeit, der Solidarität (bərabərlik) gesät, Zwietracht in Einigkeit verwandelt wird, dass Erniedrigung und Armut im Volk beseitigt werden, dass es Reichtum und Vermögen erwirbt.“ *Ibid.*, S. 151 [Axundov: Izbrannye, S. 309, Anm. 1 zu S. 147].

¹S.o. 3.5. *Philosophische Schriften*.

2.a) Folgender Text ist Teil eines Briefes an die persische Zeitung *mellat*¹ und bezieht sich auf ein dort publiziertes Gedicht des persischen Dichters Sorūš², in welchem Andersgläubige *hašarāt* genannt werden, was sowohl „kleine Reptilien, Insekten“ als auch „grobe, geistlose, barbarische Menschen“ bezeichnet; Achundov wurde von einem befreundeten Gelehrten aus Deutschland, General Fischer, darauf aufmerksam gemacht und schämte sich außerordentlich [s. Axundov (1987), II, S. 200-204]. „Oh, Sürüş! Oh, Sürüş! Oh, verdammter (evî yıxılmış) Sürüş! Was für eine Schande du da über uns gebracht hast! Welchen Nutzen hast du denn davon, andere zu schmähen (Eigenart, viel zu schimpfen, schmähen, fluchen, unanständig zu reden; „Sittenlosigkeit des Mundes“: *ağziyavaliq*), dass du deine Glaubensbrüder im Ausland zum Ziel der Pfeile des Unglücks und des Vorwurfs machst, bewirkst, dass sie üble Nachrede, Verachtung und Feindschaft verdienen? Was für ein Unglück seid ihr für uns geworden! Einerseits veröffentlicht ihr in euren Büchern Worte, welche die Kalifen ganz offen verfluchen und kritisieren, lasst diese in Afghanistan, Indien, Turkmenien, Anatolien und im Kaukasus verbreiten und gebt damit den Völkern dieser Länder und den Einwohnern Dağestans das Recht, uns Leben und Gut zu nehmen, uns zu Sklaven zu machen (*bizim canımızı, malımızı və əsir olmağımızı [...] halal edirsiniz*), andererseits betrachtet ihr alle anderen Völker dieser Welt als unrein und barbarisch (*həşərat*) und seht es als wichtig für uns an, dass wir es vermeiden, uns ihnen zu nähern und ihre Speisen zu essen und weckt in uns feindliche Gesinnung gegen sie. So, als wäre die ganze Welt von Dornestrüpp bedeckt, nur ihr seid ein Strauß Rosen, der inmitten dieses Dornestrüpps gewachsen ist! Wohin in der Welt können wir vor euch flüchten?! Die Folge dieser eurer Überzeugung wird sein, dass uns mit der Zeit alle Völker der Welt Feindschaft entgegenbringen und wünschen, dass wir erniedrigt werden und zugrunde gehen. Axundov (1987) II, S. 204.

¹S.o. Belege: 2.1.2 Presse/ 1.

²Sorūš: 1228/1813-1285/1868-9; Rypka: Iran. Lit., S. 345f.

b) „Es gibt in der Natur der Iraner auch so eine Eigenart, nämlich, dem eigenen Wissen zu vertrauen, von Anderen überhaupt keinen Rat anzunehmen. Deshalb sind sie bis heute hinter den zivilisierten Völkern zurückgeblieben. Der Mensch muss doch zuerst nachahmen und entlehnen (*təqlidçi, iqtibasçi ola*) und erst wenn er Wissenschaften und technische Kenntnisse (*elmləri və fənləri*) hervorragend gelernt hat, soll er auf die Idee kommen, andere anzuleiten (*müctəhid və rəhbər ola*)! Die europäischen Völker erreichten diesen Grad an Vervollkommenheit, indem sie laufend voneinander entlehnten.“ Axundov (1987) III, S. 165.

3.a) Bei folgendem Text handelt es sich um einen Auszug aus einem Brief an den Zeitungsherausgeber Həsən Zərdabi (s. Biographie); er bezieht sich auf dessen Forderung nach Bildung der Muslime des Kaukasus und Transkaukasiens: „Um Wissenschaften zu lernen bedarf es der Fähigkeit, der Einmütigkeit [sowie] der Mittel. Erstens haben wir die Fähigkeit nicht, den Grund darzulegen fehlt der Mut. Wir haben auch keine Einmütigkeit. Die Hälfte der im Gebiet des Kaukasus wohnenden Muslime ist schiitisch, die Hälfte sunnitisch. Die Schiiten verabscheuen die Sunniten, die Sunniten die Schiiten. Keiner hört auf den anderen, wie soll da Einmütigkeit zustande kommen (woher soll ... sein: *haradan olsun*)? Wir haben auch kein Mittel. Und zwar deshalb, weil wir in den Sprachen Türkisch, Persisch und Arabisch in einer Zeitspanne von 15 Jahren nur ungenügende Bildung (*bir yarımçıq savad*) zu erlangen imstande sind. Wenn wir auch ununterbrochen lernen würden – wie sollen wir denn in diesen Sprachen die Wissenschaft lernen? Dein Wort sollen doch die Osmanen und die Kızılbaş (Iran; Anm.) hören. Warum sind die denn

ungebildet (ohne Wissenschaft: *elmsiz*)? [...] Der Grund liegt darin, dass es schwierig ist, in den muslimischen Sprachen zu lernen.“ Axundov (1987) III, S. 255.

b) Dieser Text bezieht sich auf den idealisierten Herrscher *Alazikrichi-asselam*¹ : „Ruhm und Ehre für dich, Alazikrichi-asselam, da im Laufe der islamischen Geschichte (Zeitrechnung: *letočislenija chidžry*) in der muslimischen Nation kein einziger dir vergleichbar kluger, weiser, gebildeter, tatkräftiger, unternehmungslustiger, moralisch hochstehender Monarch (*s razumom, s mudrostiju, s učenostiju, s ènergiju, s predprimčivostiju, s npravstvennostiju*), der diese Nation auf den Weg der Zivilisation geführt, sie aus Unwissenheit, Aberglauben und Unglück befreit hätte, aufgetreten ist! Wenn deine Nation dein Ziel, deine Absicht verstanden hätte, dann würden die europäischen Reformatoren jetzt als deine Nachahmer gelten, denn du hast die Reformation zu einer Zeit durchgeführt, als die Europäer noch auf den Scheiterhaufen der Inquisition verbrannten.“ Achundov: *Ibrannye*, S. 114 [Axundov (1987) II, S. 114]. Nation – *nacija* – ist hier wohl als Entsprechung zu *millət* „Religionsgemeinschaft, Volk, Nation“ zu sehen.

¹S.o. Belege: 2.1.1 Herrscher/ 10.c.

4.a) Aus einem Brief an Həsən Zərdabi: „Mit dem Schrifttyp Ihrer Zeitung bin ich äußerst zufrieden. Nur mit Ihrem für die aserbajdschanischen Briefe zuständigen Redakteur bin ich sehr unzufrieden. Er kann die aserbajdschanische¹ Sprache nicht. [...] Einer der wesentlichen Vorzüge Ihrer Zeitung muss die Schönheit des Ausdrucks, Eleganz und Klarheit des Stils, Richtigkeit der Orthographie sein. Denn neben anderen Aufgaben muss sich Ihre Zeitung bemühen, geschriebenes Aserbajdschanisch (aserbajdschanische Texte, Geschriebenes: *azərbaycan yazısı*) von unrichtigen Ausdrücken zu befreien (reinigen: *təmizləmək*), sie muss Beispiel sein für alle, die in dieser Sprache schreiben. Was die Orthographie anbelangt, so soll Ihr künftiger Redakteur die Orthographie meiner in aserbajdschanischer Sprache geschriebenen Komödien beachten.“ Axundov (1987) III, S. 243.

¹Es wird nicht angegeben, ob/dass es sich bei dem Text um eine Übersetzung handelt; es ist aber unwahrscheinlich, dass Achundov den Ausdruck „aserbajdschanische Sprache“ verwendete; außerdem bediente er sich einer komplizierteren, mit arabischen und persischen Ausdrücken angereicherten Sprache.

b) Aus einem Ansuchen um Unterstützung für die Publikation seiner Theaterstücke in aserbajdschanischer¹ Sprache: „Unsere wohlwollende Regierung, die geneigt war, dieses Land zu kultivieren und die kulturelle Eigenart seiner Einwohner (Nation, Volk der Einwohner: *ondaki əhalinin milliyyəti*) zu bewahren, hat neben einigen Maßnahmen dem Schaffen von Literatur in tatarischer¹ (aserbajdschanischer; Anm.) Sprache Beachtung geschenkt. [...] für Schüler, welche die tatarische Sprache lernen möchten, sind diese Theaterstücke, die als einzigartige, originelle Werke in tatarischer Sprache anzusehen sind, sehr nützliche Mittel. Nur mit ihrer Hilfe kann man Geist und Eigenart der tatarischen Sprache, die Bildung der Sätze und Ausdrücke, Konjugation und Deklination der Verben und Nomen u.a. lernen. Was die Orthographie betrifft, so bin ich, da es auf dem Gebiet noch keine festen Regeln gibt, von den bis jetzt von meinen Landsleuten verwendeten und der Aussprache der Tataren völlig entgegengesetzten, eigentlich auf dem Prinzip der Orthographie der persischen und der türkischen Sprache gegründeten existierenden Regeln abgewichen und habe die Charakteristika, Betonungen u.a., welche die Tataren in ihrer Aussprache verwenden, als Grundlage genommen.“ *ibid.*, S. 57-59.

¹ s.o. Technische Hinweise/Bezeichnung der Sprache

5.a) „Auch wenn es den Anschein hat, ich sei Türke (*mən özüm zahirən Türk olsam da*), stamme ich eigentlich von den Persern ab (*əslim parsilər nəslindəndir*). Mein Großvater Hacı Əhməd kam aus Rašt und ließ sich in Aserbajdschan nieder. Mein

Vater Mirzə Məhəmməd Təqi und ich selbst sind in Aserbajdschan geboren und aufgewachsen.“ Axundov (1987) III, S. 183.

b) „Oh, Persien! Wo ist die Zeit, als Deine Herrscher, die gemäß den Bestimmungen [des Gesetzeswerkes] *Peymani-ferheng* regierten, tausende Jahrhunderte lang auf deiner paradiesischen Erde (paradiesgleichen Erde: na tvoej raju podobnoj zemle) Größe und Wohlstand genossen und deine Söhne im Schutz ihrer weisen Leitung mit allen Gaben des gnädigen Gottes überhäuft wurden, glücklich und sorgenfrei lebten, Armut und Elend nicht kannten, das ganze Glück der in Persien jetzt unbekannten Freiheit erfuhren, sich des Ansehens und der Achtung in den Augen aller Länder und Völker, unter denen das Getöse des Ruhmes deiner Könige (gekrönte Häupter: vencenosca) nicht verstummte, erfreuten.“ Achundov: Izbrannye, S. 32 [Axundov (1987) II, S. 41].

c) „Zumindest müssen wir uns jetzt darauf besinnen, dass wir Nachkommen der alten, sittsamsten, gutmütigsten, klügsten Perser sind, deren Gerechtigkeit und Moral Ferdousī mit diesen beiden Versen belegt: „1. Der fromme Feridoun war kein Engel, sein Organismus war nicht aus Moschus und Ambra gebildet; 2. mit Gerechtigkeit und Großzügigkeit erreichte er die Gipfel des Ruhmes, erweise auch du dich als gerecht und großzügig (zeige Gerechtigkeit und Großzügigkeit: okaži i ty pravosudie i ščedrost’), dann bist du selbst Feridoun.“ Achundov: Izbrannye, S. 150.

d) „Über die Gerechtigkeit der damaligen Epoche (alte Perserreiche; Anm.) kannst du auch danach urteilen, dass in der Gegenwart das Volk, wenn es wirkliche Gerechtigkeit zeitgenössischer irdischer Machthaber loben will, diese in seinen poetischen Werken mit Feridoun und Nuširwan vergleicht.“ *ibid.*, S. 35.

e) „Wir können es nicht auf uns nehmen, [das Gesetzbuch] *Peymani-fərhang*, die Gesetze der Manichäer (*məhbadi*) und die Religion der Zoroastrier in Iran wieder zu beleben, denn dieser Vertrag, diese Gesetze und diese Religion sind überholt (haben ihr Leben beendet/vollendet: öz ömürlərini bitirmişdir).“ Axundov (1987) II, S. 157 [Achundov: Izbrannye, S. 310f, Anm.1 zu S. 150].

6.a) Aus einem Brief an Manekji Limji¹ (hier: Manukci Sahib), Oberhaupt der Zoroastrier in Iran (29. Juli 1871): „Ich freue mich deshalb so außerordentlich darüber, mit Ihnen Freundschaft zu schließen, weil Sie ein Andenken an unsere Vorfahren sind. Seit Jahrhunderten haben wir uns wegen der Feinde unsrer Heimat von Ihnen so sehr entfernt, dass Sie uns jetzt als Menschen eines anderen Volkes und eines anderen Glaubens betrachten. Ich wünsche mir, dass dieser Widerspruch beseitigt wird. Nun gut (lass: qoy), alle Iraner sollen eine Wahrheit begreifen und sagen, wir sind die Kinder der Perser, der Iran ist unsere Heimat. Um Menschen sittlicher Größe, voller Ehrgeiz und Ehre, die nach Höherem streben, zu sein, müssen wir (hümmət sahibi olmak, ülviyyət axtarmak, qeyrət və namus sahibi olmak bizdən ... tələb edir) fanatische Begeisterung für diejenigen, welche gleicher Abstammung sind (həmnəsillərimiz), die gleiche Sprache sprechen (həmdillərimiz) und aus dem gleichen Land kommen (həmvətənlərimiz) wie wir, aufbringen. [...] Unsere Vorfahren waren gerechte (ədalət sahibi) und engelsgleiche (mələktəbiətli) Menschen. Als ihre Kinder müssen auch wir denen nachfolgen, die über diese guten Eigenschaften verfügen. Wir dürfen nicht den Weg gehen, den uns die Grausamen, die Bösen (əhrimənlər: Ahriman: Verkörperung des bösen Prinzips; Anm.) zeigen.“ Axundov (1987) III, S. 182f.

¹S.o. Biographie.

b) „[...] das gesamte iranische Volk wird bedauern, dass es euch (Zoroastrier; Anm.) bis heute nicht anerkannt hat (tanımış) und die gesamte Zeit seit der Annahme des Islams (bütün hicri tarixi boyu) die Araber, d.h., die Feinde seines Lebens und Guts, einen Stamm (tayfa), der sein Land (vətən) verwüstet, es selbst elend (zəlil) und

unglücklich gemacht hat, verteidigte. Aus Unwissenheit hat es Grausamkeit und Unterdrückung euch gegenüber - den eigenen Brüdern, Menschen seiner eigenen Sprache und Heimat, Andenken an die reinen, engelsgleichen Vorfahren - zugelassen.“ *ibid.*, S. 162.

c) „Oh, Zoroastrier! Oh, unsere Brüder, Menschen der gleichen Heimat, Abstammung (*həmcinslərimiz*) und Sprache wie wir, wir wissen nicht, wie (in welcher Sprache: *hansı dillə*) wir euch dafür um Verzeihung bitten können, dass wir bis heute, ohne es zu verstehen, aus Ergebenheit und Treue den Feinden unseres Besitzes, unseres Lebens und unserer Heimat, d.h. den Arabern gegenüber, das viele Leid und Unglück, welches euch angetan wurde, zugelassen haben (auf euch bezogen vielerlei Leid und Unglück zugelassen haben: *haqqınızda cürbəcür müsibətləri və belaları rəva görmüşük*). Eben hat Kəmalüddövlə den Vorhang der Unwissenheit von unseren Augen genommen und uns die Geheimnisse der Wahrheit eröffnet. Wir bedauern unser eigenes Tun tausendfach.“ Axundov (1987) II, S. 156f.

d) „Wir werden eure Kinder in unseren Schulen ausbilden, in den Staatsdienst (*padişahlıq xidmətinə*) aufnehmen, sie mit wichtigen Aufgaben betrauen und überall im ganzen Land werden wir ihnen Macht geben, damit sie den guten Eigenschaften (*gözəl xəsiyyətlər*) ihrer Vorfahren entsprechend ihre Untergebenen mild und gerecht behandeln (*insaf və ədalətlə hərəkət etsinlər*) und den Muslimen ein Beispiel an Heimatliebe, Liebe zum Padischah (*padişəhpərəstlik*), Ertragen von Leid (*cəfaya adət etməkdə*), Arbeitseifer (*zəhmət cəkməkdə*) seien.“ *ibid.*, S. 157 [Achundov: Izbrannye, S. 311, Anm. 1 zu S. 150].

e) „Wenn wir auch in Iran Bühnen für Passionsspiele (*tə'ziyə məclisləri*), ähnlich den europäischen Theatern, errichten, werden wir nicht die Leiden Fremder, sondern eure (Zoroastrier; Anm.) Leiden und eurer Unglück in Reim und Prosa fassen und vortragen.“ Axundov (1987) II, S. 157; [Achundov: Izbrannye, S. 311, Anm. 1 zu S. 150].

7.a) „Lieber Džəlal-ud-Dovle! Als Bestätigung der Worte Ferdousīs¹ [...] kann das Zeugnis (*svidetel'stvo*) des bekannten arabischen Historikers Ibn Həldūn², der im ersten Band seiner Geschichte u.a. die Sitten der arabischen Stämme folgendermaßen beschreibt [...], dienen.“ Achundov: Izbrannye, S. 58 [Axundov (1987) II, S. 47].

¹S.o. 2.4 Nationalismus

²S.o. 2.4 Nationalismus

b) „Lieber Džəlal-ud-Dovle! Aus diesen Auszügen wird klar, dass die Araber immer ein verwegenes, grobes, kriegerisches und wildes Volk waren, dessen Handwerk in Plünderung und Raub bestand;“ Achundov: Izbrannye, S. 39 [Axundov (1987) II, S. 48].

c) „Wo sind jetzt deine frühere Macht und Größe, ruhmreichstes Persien? Wo sind jetzt früheres Glück und Seligkeit deiner Söhne? Oh weh! Es sind schon ganze 1280 Jahre seit jener Zeit vergangen, als nackte, hungrige, wilde, barbarische Araber dich gewaltsam in den Abgrund des Unglücks stürzten. Deine Erde, einst gesegnet, bietet überall den Anblick verwüsteten, vernachlässigten Terrains. Dein Volk gilt als die ungebildetste Nation der Welt, die keine Ahnung vom Glück der Zivilisation und Freiheit hat. Und tatsächlich, deine Söhne befinden sich [in einer Situation, ähnlich] wie in einem Schraubstock: von einer Seite drückt der zügellose Despotismus des Monarchen und von der anderen – der grobe, blinde (unwissend, ungebildet: *nevežestvennyj*) Fanatismus der '*ulamā*' (Geistlichen: *duhovenstvo*).“ Achundov: Izbrannye, S. 35 [Axundov (1987) II, S. 44].

d) „Wild“ definiert er entsprechend ethnologischen Konzepten folgendermaßen: „Die Araber sind bis in die Gegenwart solche Wilde geblieben, wie sie früher waren; als Beweis dienen folgende Beispiele: sie sind in höchstem Grad abergläubisch,

glauben an Zauberei, Hexerei, den bösen Blick; sie sind überzeugt von der Existenz verschiedener Dämonen, Feen, Nymphen und diversen anderen guten und bösen mythologischen Wesen und deren Einfluss auf das Schicksal des Menschen und unterscheiden sich in der Hinsicht nicht von den Wilden Afrikas, Amerikas und Australiens.“ Achundov: Izbrannye, S. 40 [Axundov (1987) II, S. 49].

e) „Vielleicht sagen einige meiner Landsleute: man kann die Araber überhaupt nicht als Feinde der Wissenschaften und Künste betrachten: Haben denn nicht die Kalifen in Bagdad und Spanien den erneuten Aufschwung der Wissenschaften und Künste gefördert? Ist es möglich, das zu bestreiten? Tatsächlich! In der ersten Zeit zerstörten die Araber Wissenschaften und Künste in Ägypten und Persien; dann, 200 oder 300 Jahre nach Annahme des Islams (nach der *hiğra*: spustja ot chidžry) bereuten sie ihre Tat und begannen, den Verlust wettzumachen (voznagraždat'), aber der Verlust war nicht auszugleichen. Außerdem hatte das Streben der Araber nach Wissenschaften keinen allgemeinen Charakter; sie waren nur einer privilegierten Schicht der Gelehrten (Geistlichen: duchovenstvo) zugänglich und konzentrierten sich nur auf die Universitäten in Bagdad und Cordoba und das Volk blieb trotzdem in Unwissenheit. Ich sage, wenn die Araber nicht gekommen wären und im Namen ihres Korans die Wissenschaften Asiens und Afrikas nicht zerstört hätten, dann wären die Einwohner dieser Länder jetzt in der Reihe der zivilisierten Völker; der Nutzen, den die Kalifen Bagdads und Spaniens den Wissenschaften brachten, ist im Vergleich zum Schaden, den ihnen Amru-As, Saadi-Vakkas und Tahir in Ägypten und Persien zufügten, wie ein Tropfen im Vergleich zum Teich. Man muss auch beachten, dass die Araber überhaupt nicht die Begründer der Wissenschaften waren, sondern ihre Begründer waren die alten Griechen, Byzantiner, Ägypter, Perser und Inder. Im Mittelalter der christlichen Zeitrechnung waren diese Wissenschaften bei den Christen aus Gründen, die den Historikern bekannt sind, wie in Schlaf versetzt; die Araber haben sie nur aufgeweckt, dann haben, so wie sie selbst, auch ihre Anhänger diese Gabe endgültig verloren, die bereits Eigentum der Christen geworden ist.“ Achundov: Izbrannye, S. 150 [Axundov (1987) II, S. 155f.].

8. Sich selbst charakterisiert Achundov folgendermaßen: „Nun erachte ich es als notwendig, ein paar Worte über den Autor der *Briefe Kemal-ud-Dovles* zu sagen: er ist ein Schriftsteller, Verfasser vieler Werke (hat viele Werke: imeet mnogo sočinenij); er ist Kosmopolit, liebt die Menschheit; ...“ Achundov: Izbrannye, S. 146.

9. a) “Die Art Einfalt und Dummheit (‘Āšūrā’-Riten; Anm.) kommt von mangelnder Bildung (savadsızlıq) und Unkenntnis der Wissenschaften (elmsizlik), der Grund dafür liegt in der Schwierigkeit unserer gegenwärtigen Schrift.“ Axundov (1987) II, S. 153.

b) Es war Folge der Bestimmungen (əhkam) des *Peymani-fərhəng*, dass die persischen Herrscher in der Welt berühmt wurden, das persische Volk bei den Völkern der Welt angesehen war [...]“ ibid., S. 44.

c) „Aber einer Ihrer Überzeugungen kann ich nicht zustimmen. Sie sind der Ansicht, dass böse Menschen niemals zu klugen werden können, die Gutes tun. Aus Ahriman (s.Nationalismus, Anm. 6a) kann kein Engel werden. Ich muss Sie daran erinnern, dass diese bösen Menschen vor etwas über 1200 Jahren kluge, gute waren, dann böse wurden. D.h., sie waren Engel, wurden zu Ahriman. Wenn also ein Engel Ahriman werden kann, kann auch Ahriman ein Engel werden. Wir müssen bei allem die Ursache beachten. Aus welchem Grund wurde der Engel Ahriman? Wenn man diesen Grund beseitigt, wird sich Ahriman wieder in einen Engel verwandeln.“ Axundov (1987) III, S. 183.

d) „Unser Prophet hat, Gott weiß, mit welcher Absicht, einen riesigen Fehler begangen, der darin bestand, Andersgläubigen das Betreten der Arabischen Halbinsel

überhaupt nicht zu gestatten. Nun ist allgemein bekannt, dass die Andersgläubigen, d.h., die Europäer, in allen Zweigen der Wissenschaften und Künste allen Völkern der anderen Teile der alten Welt überlegen sind; aber aus Angst, ihr Leben zu verlieren, wagen sie es nicht – weder unter dem Vorwand des Handels, noch unter dem einer Reise – sich auf dieser Halbinsel zu zeigen (die Nase zeigen: *nosa pokazat'*). Von wem können denn dann die Bewohner Mekkas, Medinas und anderer diesen nahe gelegenen Gebieten Kenntnisse entlehnen und Ausbildung (*razvitie*) erhalten? Sie müssen notgedrungen in ewiger Unwissenheit verharren, müssen ewig im Elend bleiben, müssen ewig entweder von Almosen oder Raubüberfällen leben. Zu ihnen haben nur Menschen ihres eigenen Glaubens Zutritt, aber letztere stehen ihnen an Unwissenheit nicht nach, können sie denn viel von ihnen lernen? Ging denn z.B. seit dem Bestehen des Islams irgendeine Veränderung ihrer Situation von ihren Glaubensbrüdern aus? Eine Reformation könnte auch diese Unglücklichen aus ihrem bedauernswerten Schicksal erretten.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 119f. [Axundov (1987) II, S. 117f.].

10. a) „Lieber Dželal-ud-Dovle! Du weißt, dass es völlig unmöglich ist, die Wissenschaften der Administration und der Politik in Persien zu studieren. Es ist notwendig, nach Europa zu fahren, sie dort zu studieren. Aber ist es denn möglich, nach Europa zu reisen?“ Achundov: *Izbrannye*, S. 58 [Axundov (1987) II, S. 68f.].

b) „Nicht nur mit primitiven Wegen, sogar mit Chausseen begnügen sich die europäischen Völker in der heutigen Zeit nicht mehr; sie sind bestrebt, überall Eisenbahn-Linien zu errichten; in Persien ist selbst das Reiten schwierig (ist es schwierig, längere Strecken zu reiten: *verchom proechat'*).“ Achundov: *Izbrannye*, S. 45 [Axundov (1987) II, S. 54].

c) „Den Persern ist bis heute die Kunst des Buchbindens nicht bekannt; jedes gebundene Buch zerfällt nach ein, zwei Tagen, weshalb seine Blätter verloren gehen. Dabei haben sie fast jeden Tag Bücher vor Augen, die in europäischen Ländern so gut gebunden wurden (mit solcher Festigkeit, Haltbarkeit: *s takoj pročnost'ju*), dass sie auch nach hundert Jahren Gebrauch nicht kaputtgehen, obwohl noch dazu die europäische Methode des Bindens bei weitem billiger ist als die persische.“ Achundov: *Izbrannye*, S. 45 [Axundov (1987) II, S. 54].

d) „[...] gerade dank der Anatomie hat sich die medizinische Wissenschaft in Europa gegenüber der Medizin des Altertums verändert [...]“ Achundov: *Izbrannye*, S. 69.

e) „Ihr müsst europäische Medizin kennen lernen und die Physiologie des menschlichen Organismus studieren, nur dann könnt ihr das Gesagte verstehen (bezieht sich auf Entwicklung der Gefühle - s. Belege: 2.2.4 Ethik/ 1.c. - in Zusammenhang mit dem Verbot diverser Kunstformen – s. Belege: 2.2.5 Religion/ 3.c).“ *ibid.*, S. 66f.

f) „In Frankreich und England ist es sogar verboten, Tiere zu schlagen und zu quälen, im Gegensatz dazu stecken sie in Persien auf Befehl des Despoten nicht selten die Füße bedeutender Würdenträger in eine Maschine mit der Bezeichnung *falake* und bestrafen sie mit Stockschlägen auf die Fersen [...]“ *ibid.*, S. 51 [Axundov (1987) II, S. 60].

g) „In den Scheriatserichten (Amt, Behörde, staatliche Institution: *v šariatskich prisutstvijach*) werden keine Journale für aus- und eingehende Schriftstücke geführt, in vielen administrativen Institutionen gibt es keine solchen Archive. Jede Entscheidung in irgendeiner Angelegenheit beim Scheriatsericht oder in einer administrativen Institution ist nach 15 Tagen völlig vergessen. Soll doch ein Historiker versuchen, Informationen (*svedenja*) über irgendein wichtiges Ereignis zu erhalten! Nirgendwo findet er die gewünschten Informationen, er sammelt höchstens (nur, vielleicht: *razve*) ohne systematische Ordnung irgendwie von irgendwo

irgendwelche Fetzen dieser Nachricht. Einzelheiten der Belagerung Isfahans durch die Afghanen schildern die Europäer, die Perser haben davon nur unklare Überlieferungen.“ Achundov: Izbrannye, S. 53 [Axundov (1987) II, S. 62].

11.a) „Gerechtigkeit hinsichtlich des weiblichen Geschlechts wird von den Europäern, welche die Frauen in allen Menschenrechten den Männern gleichstellen, genau beachtet; abgesehen davon, dass sie in manchen Staaten den Thron innehaben, wenn sie dazu von Geburt berechtigt sind, heißt es sogar, dass sie in manchen Ländern Europas zum Staatsdienst zugelassen werden.“ Achundov: Izbrannye, S. 137 [Axundov (1987) II, S. 137].

b) „Im Gegensatz zu den Europäern geraten wir bei jeder Art sinnlosen Geschwätzes eigennütziger Personen in Aufregung. Wenn heute bei ihnen jemand mit dem Anspruch, Prophet oder Imam zu sein aufträte, so wie die Propheten und Imame in früherer Zeit das Volk zu sich rief, sich Wunder und Übernatürliches zuschriebe, würden sie ihn sofort entweder für verrückt halten und zur Behandlung ins Krankenhaus schicken, oder, wenn er der Gruppe der Betrüger und Scharlatane angehörte, bestrafen.“ Axundov (1987) II, S. 152 [Achundov: Izbrannye, S. 310, Anm. 1 zu S. 147].

c) „In Teheran haben Reisende wiederholt gesehen, dass, wenn der Padischah den Palast verlässt (wenn er hinaus geht: dışarı çıkan vaxtlarda), die Diener das Volk – das doch seine Familie ist – mit Ruten und Keulen von der Straße vertreiben und falls irgendjemand eine Spur zu langsam ist, so schlagen sie ihm Kopf und Arme kurz und klein. [...] In Europa waren die Padischahs wiederholt Ziel von Gewehrkugeln, aber dennoch haben sie ihre Zuversicht und ihr Selbstvertrauen nicht verloren, sie gehen immer allein hinaus spazieren, ihre Wächter beobachten nur von Ferne und wenden sich überhaupt nicht ans Volk.“ Axundov (1987) II, S. 72 [Achundov: Izbrannye, S. 62].

12.a) „Die europäischen Philosophen, welche die Abschottung der Frauen (Einsiedelei: zatvorničestvo) missbilligen, verurteilen damit zusammen auch die Polygynie, betrachten sie gleichfalls als einen der größten Fehler unseres Propheten. Sie sagen [...]“ Achundov: Izbrannye, S. 136 [Axundov (1987) II, S. 136].

b) Das Folgende bezieht sich auf höchst eigenartige Rechenspiele nicht namentlich genannter europäischer Philosophen, wonach sich Polygynie nachteilig auf das Bevölkerungswachstum auswirken soll: „Lieber Dželal-ud-Dovle! Diese Frage ist äußerst kompliziert (tiefschürfend, fein, heikel: tonkij); ich kann die Meinung der Europäer, dass angeblich die Polygynie der Grund für das geringe Bevölkerungswachstum (Nicht-Vergrößerung der Bevölkerung: neuveličenje narodonaselenija) in Asien ist, weder bestätigen noch verwerfen; ob sie der Grund ist, oder ob es außerdem noch andere Ursachen gibt – die Klärung dieser Frage verlangt große Kenntnisse in allen Wissensgebieten, Kenntnis der Statistiken aller Länder der Welt (große Kenntnisse in der Wissenschaft/im Wissen der Statistiken: v znanii statistik);“ Achundov: Izbrannye, S. 137 [Axundov (1987) II, S. 137].

c) „Von der anderen Seite erheben die Gelehrten und Philosophen Europas ein Geschrei, wir sollen die Welt der Barbarei, Wildheit, Unwissenheit verlassen, Wissenschaften studieren und Zivilisation erlangen.“ Axundov (1987) II, S. 164 [Achundov: Izbrannye, S. 155].

13. Das Folgende stammt aus einer Notiz zu einem Werk John Stuart Mills (1806-1873) (s. Belege: 2.1.1 Herrscher.../1.f): „Auch die Bevölkerung Europas war infolge der Herrschaft der Päpste und der Strenge der katholischen Kirche bis ins Mittelalter der christlichen Ära so wie die oben erwähnten Bedauernswerten (Menschen, deren Leben von religiösen Dogmen bestimmt wird, was jede weitere Entwicklung unterbindet; Anm.). Aber Mitte der christlichen Ära traten Denker, Gelehrte und

Philosophen auf, warfen das Joch des Gehorsams ab (warfen das Joch ... von ihrem Nacken: itaət etmək boyunduruğunu boyundan atdılar), lehnten sich gegen die katholische Kirche auf und machten Revolution, d.h., Aufruhr [...]“ Axundov (1987) II, S. 239f.

5.1.2 Theater

1. „Eh, xanım, kişilərin əgər ağılı var, niyə biz oları hər qədəmdə min yol aldadırıq, öz bildiyimizi edirik?“ Axundov (1987) I, S. 77.

2.a) Şərəfnisə xanım: „[...] Paris soll verwüstet werden! Was kümmert uns das? Wenn dort die Mädchen und Frauen¹ nicht unverschleiert ausgingen, würde Şahbaz niemals hinfahren. Paris soll zerstört werden, die Mädchen und Frauen² zugrunde gehen!“ („[...] Parij dağılsın, bizə nə? Əgər orda qızlar gəlinlər üzüaçıq gəzməsəydilər, Şahbaz heç vaxt ora getməzdi. Parij yıxılsın, qız-gəlini də qırılsın!“) Ibid., S. 69.

¹ gəlinlər „junge Frauen“

² seine/ihre Mädchen und Frauen

2.b) Şəhrəbanu xanım: „[...] Offenbar gibt es in Paris schlechte Menschen. Das Schicksal hat uns diesen dərviş gesandt, dass wir durch seinen Zauber dort alles¹ niederreißen und verheeren lassen. (Sie wendet ihr Gesicht Məstəli şah zu) Baba dərviş², befiehl den Geistern und Dämonen, Paris ins Chaos zu stürzen³, das Unterste nach oben zu kehren!“ („[...] Mə'lum ki, Parijdə yaman adamlar var imiş. Qəza bu dərvişi bizə yetiribdir ki, bunun cadusu ilə oranı yıxdırır xarab etdirək. (Üzün Məstəli şahə tutub) Baba dərviş, buyur divlərə, ifritələrə Pariji qaldırır altını üstünə çevirsinlər!“) Ibid.

¹ oranı „das dort“

² baba dərviş: baba: „Großvater“, mancherorts auch „Vater“; höfliche Anrede für ältere, ehrenwerte (saygı değer) Personen.

³ Pariji qaldırır „Paris aufheben, hochheben“

2.c) Auf die Frage Məstəlis, ob sie nun befehle, Paris zu zerstören, antwortet Şəhrəbanu xanım: „Ja, was sollen wir denn sonst tun, Gott möge die Schuldigen strafen¹! Im Feuer der trockenen [Hölzer] werden auch die feuchten verbrennen; die armen Pariser haben uns gar nichts getan. Verantworten sollen das² ihre Mädchen und Frauen, die in Gesellschaft immer unverschleiert mit Burschen und Männern zusammensitzen, sich unterhalten und vergnügen³, die Leute verderben und vom Weg abbringen. Baba dərviş, mach dich an die Arbeit⁴!“ („Bəli, dəxi necə edək, allah səbəbkərə bəla versin! Qurunun oduna yaşlar da yanacaq, bığarə parijlilər bizə bir zad etməmişdilər. Bunun babalı olsun onların qızlarının, gəlinlərinin boynuna ki, məclislərdə həmişə oğlanlar ilə, kişilər ilə bir yerdə üzü açıq oturub, söhbətə və ixtilata məşğul olub, xalqı azdırır yoldan çıxarırlar. Baba dərviş, işinə məşğul ol.“) Ibid., S. 71.

¹ bəla versin „Unglück geben“

² babalı [...] boynuna: „die Schuld/Sünde auf ihren Hals“: das müssen/sollen ... verantworten

³ söhbətə və ixtilata məşğul olub „mit Gespräch und Unterhaltung beschäftigt sind“

⁴ işinə məşğul ol „sei mit deiner Arbeit beschäftigt“

3. Məstəli şah erklärt den Frauen, es gebe drei Möglichkeiten, Şahbaz' Parisreise zu verhindern: Man könne Şahbaz verhexen, um ihm den Gedanken an diese Reise¹ auszutreiben, was er allerdings als recht gefährlich und daher nicht empfehlenswert einschätzt; ferner könne man Paris durch Geister und Dämonen zerstören oder

Monsieur Jordan durch den Planeten Mars² enthaupten lassen. Dass die Frauen dem geliebten Şahbaz nichts Böses antun wollen, ist nicht weiter verwunderlich; sie debattieren darüber, ob man Paris zerstören, oder Monsieur Jordan töten lassen soll.

¹ „bu səfərin xəyalı“

² Zu „Mars“ merkte Achundov in der russischen Publikation von 1853 Folgendes an: „Bei den Völkern des Orients stellt man sich diesen Planeten als Mann (adam „Mensch, Mann“) vor, der in der Hand ein gezücktes Schwert hält. Die Zauberer nutzen das, um ihre bösen Taten auszuführen.“ Zit. nach Axundov (1987) I, S. 271.

Als Erste reagiert Xanpəri auf Məstəlis entsprechende Frage:

3.a) Xanpəri (*hebt schnell die Hände empor und klatscht*): „Beides, baba dərviş!¹ Haben wir denn Mitleid mit den Franken?“ (*təz əlin yuxarı qovzuyub, çalib*): „Hər ikisini, baba dərviş! Firənglərə yazığımızı gələcək?“) Axundov (1987) I, S. 68.

¹ S.o.: 2.b²

3.b) Şəhrəbanu xanım: „Puh, Frau, ist dein Herz aus Stein¹? Was haben uns denn die armen Pariser getan, dass wir ihre Häuser, ihre schönen Gebäude über ihnen einstürzen lassen², den Untergang tausender Menschen verursachen? Beschert hat uns die ganze Aufregung³ doch nur dieser Monsieur Jordan, der da irgendwelches unnütze Zeug sammelt⁴. (*Sie wendet ihr Gesicht Məstəli şah zu*) Baba dərviş, alles, was du kannst, richte gegen ihn⁵! Schlag hier dem Hahn den Kopf ab; befiehl dem Planeten⁶ Mars, Monsieur Jordan zu enthaupten, sobald er den Aras⁷ überquert hat, Şahbaz soll allein bleiben, wieder auf diese Seite des Flusses kommen und zurückkehren. Besser, ein Schuldiger⁸ stirbt, als tausende Unschuldige gehen zugrunde⁹.“ („Bıy, arvad, sənin ürəyin daşdır, nədir? Biçarə parijlilər bizə nə eləyiblər ki, evlərin, imarətlərin başlarına yıxaq, min-min adamın qırılmağına bais olaq? Bu qalmaqala bizi ancaq o çör-çöp döşürən müsyö Jordan salıbdır. (*Üzün Məstəli şaha tutub*). Baba dərviş, hər nə bilirsən ona eylə! Burada xoruzun boynunu vur. Mərrix ulduzuna hökm et ki, o da müsyö Jordanın Arazdan keçəndən sonra boynun vursun, Şahbaz yalnız qalsın, genə bu taya keçsin, qayıtsın gəlsin. Bir təqsirli adamın ölməyi çox yaxşıdır min-min günahsız xalqın qırılmağından isə.“) Ibid., S. 68f.

¹ sənin ürəyin daşdır, nədir? „ist dein Herz ein Stein, was ist es?“

² yıxmaq „niederreißen“

³ bu qalmaqala bizi [...] salıbdır: qalmaqal „Tumult, Streit, Rauferei“; salmaq „werfen u.a.“; -a salıbdır: „in diese Situation hat uns ... gebracht/geworfen“

⁴ çör-çöp döşürən: döşürmək „sammeln, anhäufen“; çör-çöp bezeichnet kleine Teilchen von Unkraut, Bäumen, Gras etc.; z.B. Reste, die nach der Ernte auf den Feldern zurückbleiben (Lüğət, IV, s.v. çör-çöp)

⁵ ona eylə „tu ihm/tu ihm an“

⁶ ulduz „Stern“

⁷ Aras ist der Grenzfluss zu Iran; das Gebiet jenseits liegt außerhalb der Schutzzone, welche das Gastrecht gebietet; s. Brands: Volksleben, S. 57.

⁸ təqsirli adam „fehlerhafter/schuldiger Mensch“

⁹ Der Tod eines Schuldigen⁸ ist viel besser als die Vernichtung/Auslöschung¹⁰ tausender Unschuldiger

¹⁰ qırılmaq „massenweise vernichtet, getötet werden, umkommen, zugrunde gehen“ (kütləvi surətdə tələf olmaq, məhv olmaq, ölmək; Lüğət, I, s.v. qırılmaq); auch: „zerbrochen, unterbrochen etc. werden“

3.c) Şərəfnisə xanım: „Liebe Mutter¹, sag doch so etwas nicht! Schade um Monsieur Jordan! Er ist ein sehr guter Mensch. Diesen Sommer² hat er jeden Tag Sträusse außergewöhnlicher Blumen³ gebunden und mir durch Şahbaz bəy geschickt: „bring sie deiner Verlobten, sie soll sie sehen; wie viele Jahre ziehen sie nun schon auf diese

Sommerweiden⁴, hat sie denn jemals diese Blumen bemerkt⁵? und er hat mir einen Spiegel geschenkt, auf dessen Rückseite Pflanzen⁶ aus der Neuen Welt gezeichnet sind, die im Wundergarten⁷ von Paris wachsen. Er liebte mich wie eine eigene Tochter. [Eher] bringe ich mich selbst um, ich lasse nicht zu, dass Monsieur Jordan der Kopf⁸ abgeschlagen wird! [... s. Beleg 2.a]“ („Can ana, elə demə, müsyö Jordan yazıqdır! Çox yaxşı adamdır. Bu yaylaq hər gün qəribə güllərdən, çiçəklərdən dəstələr bağlayıb Şahbaz bəydən mənə göndərirdi ki, apar adaxlına ver, görsün, neçə ildir bu yaylaqları gəzirlər, heç bu gülləri və çiçəkləri görübdür mü və mənə bir güzgü bağışlayıbdır ki, Parijin əcəyibat bağında bitən Yengi Dünya güllərinin surəti dalısında çəkilməş. Məni öz qızı kimi istərdi. Mən özümü öldürürəm, qoymaram müsyö Jordanın boynu vurulsun! [...])“ Axundov (1987) I, S. 69.

¹ „can ana“

² yaylaq „Sommerweide“; hier im Sinn von „die Zeit, während man auf den Sommerweiden war“

³ „güllər, çiçəklər“

⁴ gəzirlər „ziehen sie auf diesen Weiden umher“

⁵ görmək „sehen“

⁶ güllərin surəti „Bilder von Blumen (auch: Rosen, Blüten)“

⁷ „əcəyibat bağında“

⁸ boyun „Hals“

3.d) Şəhrəbanu xanım: „Bei Gott! Ich weiß wirklich nicht, wie ich entscheiden soll¹! Ach, was sollen wir bloß tun? Şərəfnisə hat auch recht²; schade um Monsieur Jordan, er ist ein guter Mensch; einzig dadurch³, dass er Şahbaz vom Weg abgebracht und ihm die Parisreise eingeredet hat, machte er sich schuldig. [... s. Beleg 2.b]“ („Vallah, bilmirəm hansına razı olam? Amma dəxi necə eləyək? Şərəfnisə də doğru deyir; müsyö Jordan yazıqdır, yaxşı adamdır, eylə bircə bu işdə təqsirlidir ki, Şahbazı yoldan çıxarıb Parijə getməyi beyninə salıbdır. [...])“ Ibid.

¹ hansına razı olam „welchem ich zustimmen soll“

² doğru deyir „sagt richtig“

³ bu işdə təqsirlidir „in der Sache/durch diese Handlung ist er schuldig“

4. Aus dem Brief an Mīrzā Yūsuf Hān¹ vom 17.12.1870: „[...] und sagen Sie dem geschätzten Übersetzer, er soll [anstelle von] „die Geschichte des xans von Sərab“ „die Geschichte des xans von Lənkəran“ schreiben. Denn ohne mein Wissen haben sie in der Druckerei das Wort *Lənkəran* durch *Sərab*² ersetzt. *Sərab* ist falsch³, es muss *Lənkəran* heißen⁴. Denn *Sərab* liegt nicht am Meer⁵ [...].“ Axundov (1987) I, S. 287.

¹ s. Biographie, S. 23f.

² durch das Wort Sərab

³ ist ein Fehler

⁴ man muss Lənkəran schreiben

⁵ Denn neben Sərab gibt es kein Meer.

5. „Allahu əkbər, əcəb işə rast gəldim! Canım qurtuldu, allah, sənə şükür! [...]“ („Großer Gott, etwas Sonderbares ist mir zugestoßen¹! Mein Leben ist gerettet, Gott, Dank Dir!“) Axundov (1987) I, S. 123.

¹ einem sonderbaren Ereignis bin ich begegnet

5.2. LITERATUR

5.2.1 Abkürzungen

Im Text: *Gesammelte Werke* = Axundov (1987)/(1957), I-III

Achundov: Izbrannye: Mirza Fatali Achundov (= Mirzə Fətəli Axundov): *Izbrannye filosofskie proizvedeniya*. Ed. Akademija Nauk Azerbajdžanskoj SSR. 2. überarbeitete Auflage. Baku: Azerbajdžanskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1982.

Achundov: Perepiska: Mirza Fatali und Rašid Achundov (= Mirzə Fətəli Axundov): *Perepiska Mirzy Fatali i Rašid-beka Achundovyx*. Eds. G. A. Gasanov; E. A. Džamil'-zade. Baku: Gjandžlik, 1991.

ADB, I-LVI: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Ed. Historische Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaften [Bayern]. Bde. 1-56. Leipzig: Duncker & Humblot, 1875-1912.

Alavi: Persische Literatur: Bozorg Alavi: *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*. Berlin: Akademie-Verlag, 1964 (Iranische Texte und Hilfsbücher, Bd. 5).

Algar: Malkum: Hamid Algar: *Mīrzā Malkum Khān. A Study in the History of Iranian Modernism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1973.

Algar: Religion and State: Hamid Algar: *Religion and State in Iran 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Los Angeles: University of California Press, 1969.

Allahverdiyev: Qaravəlli: M. Allahverdiyev: *Qaravəlli tamaşaları*. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1976.

Allahverdiyev: Xalq teatrı: M. Allahverdiyev: *Azərbaycan xalq teatrı tarixi*. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1978.

And: Türk tiyatrosu: Metin And: *Tanzimat ve istibdat döneminde Türk Tiyatrosu (1839-1908)*. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.

Aster: Philosophie: Ernst von Aster: *Geschichte der Philosophie*. 18., überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kröner, 1998.

Auch: Identitätssuche: Eva-Maria Auch: „Zwischen Orient und Okzident. Bildung, Identitätssuche und Akkulturation turko-tatarischer Muslime Südkaukasiens im 19. Jahrhundert.“ *Leben in zwei Kulturen. Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichtrussen im Zarenreich*. Ed. T. Maurer; E.-M. Auch. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa), S. 105-141.

Auch: Kulturelle Selbstbehauptung: Eva-Maria Auch: „Zwischen Anpassung und kultureller Selbstbehauptung: Anfänge einer neuen Identitätssuche unter

aserbaidshanischen Intellektuellen und das Entstehen einer neuen Öffentlichkeit am Beispiel von Theater und Musik zwischen 1875 und 1905“. *Jahrbuch der Aserbaidshanforschung*, Berlin, Band 2 (2008), S. 119-147.

Auch: Muslim: Eva-Maria Auch: *Muslim - Untertan - Bürger: Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasiens (Ende 18. - Anfang 20. Jh.). Ein Beitrag zur vergleichenden Nationalismusforschung*. Wiesbaden: Reichert, 2004 (Kaukasienstudien – Caucasian Studies, 7).

Auch: Öl und Wein am Kaukasus: Eva-Maria Auch: *Öl und Wein am Kaukasus: Deutsche Forschungsreisende, Kolonisten und Unternehmer im vorrevolutionären Aserbaidshan*. Wiesbaden: Reichert, 2001.

Auffarth: Religionen: Christoph Auffarth [et al.] (eds.): *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart: Alfred Kröner, 2006.

Axundov (1958), I - III: Mirzə Fətəli Axundov (= Mirza Fatali Achundov): *Əsərləri*. Ed. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. 3 Bde. 3. Auflage. Bakı: Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1958-1962.

Axundov (1987), I - III: Mirzə Fətəli Axundov (= Mirza Fatali Achundov): *Əsərləri*. Ed. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. 3 Bde. 4. überarbeitete Auflage. Bakı: Elm nəşriyyatı, 1987-1988.

Azərbaycanca-rusca lüğət: Xudadat Ə. Əzizbəyov: *Azərbaycanca-rusca lüğət*. 2. Auflage. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1985.

Bakichanov: Soçinenija: A. K. Bakichanov: *Soçinenija, Zapiski, Pis'ma*. Ed. Akademija Nauk Azerbaidžanskoj SSR. Baku: Izdatel'stvo „Elm“, 1983.

Baldauf: Schriftreform: Ingeborg Baldauf: *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850-1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993 (Bibliotheca Orientalis Hungarica, 40).

Barbier de Meynard: L'Alchimiste: C. Barbier de Meynard: „L'Alchimiste, comédie en dialecte Turc Azeri, traduite.“ *Journal Asiatique*, Janvier (1886), S. 5-66.

Barbier de Meynard: L'Ours et le voleur: C. Barbier de Meynard: „L'Ours et le voleur, comédie en dialecte Turc Azèri, publiée sur le texte original et accompagnée d'une traduction.“ *Recueil de textes et traductions publié par les professeurs de l'École des Langues Orientales Vivantes*. Paris: Impr. Nationale, 1889, Bd. 1, S. 105-215.

Barbier de Meynard/G.: Trois Comédies: C. Barbier de Meynard; S. Guyard (eds.): *Trois Comédies. Traduites du dialecte Turc Azeri en Persan par Mirza Dja'far, et publiées d'après l'édition de Téhéran, avec un glossaire et des notes*. Paris: Leclerc, 1886 [enthält: L'Ours gendarme, Les Procureurs, L'Alchimiste].

Bodenstedt: Lieder: Friedrich Bodenstedt: *Die Lieder des Mirza-Schaffy. Mit einem Prolog von Friedrich Bodenstedt.* 135. Auflage. Berlin: Decker, 1890.

Bodenstedt: 1001 Tag: Friedrich Bodenstedt: *Tausend und ein Tag im Orient.* 3. Auflage. Berlin: Decker, 1859.

Bouvat: L'Avare: Lucien Bouvat: „L'Avare, comédie en cinq actes de Mîrzâ Fêth 'Alî Âkhôndzâdè, texte Azéri publié et traduit.“ *Journal Asiatique*, Mars-Avril, Mai-Juin (1904), S. 259-456.

Bouvat: M. Jourdan: Lucien Bouvat: *Monsieur Jourdan le botaniste parisien dans le Karabâgh et le derviche Mèst 'Alî Châh célèbre magicien. Comédie en quatre actes de Mîrzâ Fêth 'Alî Âkhôndzâdè. Traduite du Turc Azéri.* Paris: E. Leroux, 1906 (Bibliothèque orientale Elzévirienne LXXXI).

Bouvat: Yoûsouf Châh: Lucien Bouvat: *Histoire de Yoûsouf Châh. Nouvelle historique de Mîrzâ Feth 'Alî Âkhôndzâdè. Texte Azéri publié et traduit.* Extrait du *Journal Asiatique* (10. Sér. 1.1903, Mai/Jun). Paris: Imprimerie Nationale, 1903.

Brands: Volksleben: Horst Wilfrid Brands: *Azerbaidshannisches Volksleben und modernistische Tendenz in den Schauspielen Mîrzâ Feth-'Alî Ahundzâde's (1812-1878).* Wiesbaden: Harrassowitz und The Hague: Mouton & Co, 1958 (Slavo-Orientalia, Bd. III).

Browne: Literary History, I-IV: Edward G. Browne: *A Literary History of Persia.* 4 Bde. Cambridge: Universitiy Press, 1902-1924 (Nachdruck: Cambridge, 1953-1956).

Buckle: Civilisation: Henry Thomas Buckle: *Geschichte der Civilisation in England.* 2 Bde. 4. Auflage der deutschen Übersetzung. Leipzig und Heidelberg: C.F. Winter, 1870.

Cam/ Iran, I-VII: *The Cambridge History of Iran.* Ed. W. B. Fisher [et al.]. 7 Bde. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1968-1991.

Cəfərov: Dram teatri: Cəfər Cəfərov (= Džafar Džafarov): *Azərbaycan dram teatri: 1873-1941.* 2. überarbeitete Auflage. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1959.

Cəfərov: Dramaturgiya, I, II: Cəfər Cəfərov (= Džafar Džafarov): *Dramaturgiya və teatr.* 2 Bde. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1968.

Cillière: Deux Comédies: Alphonse Cillière: *Deux Comédies Turques de Mirza Fêth-Ali Akhond-Zadè. Traduites pour la première fois en français d'après l'édition originale de Tiflis et la version persane de Mirza-Dja'fêr.* Paris: E. Leroux, 1888 (Bibliothèque orientale Elzévirienne, LV) [enthält: Le vizir de Lènkèran, Les Procureurs].

Cohen: Stranger Music: Leonard Cohen: *Stranger Music: Selected Poems and Songs.* London: Jonathan Cape, 1993.

Doganalp/Römer: Herrschaft: Heidemarie Doganalp-Votzi; Claudia Römer: *Herrschaft und Staat: Politische Terminologie des Osmanischen Reichs der*

Tanzimatzeit. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008 (Schriften der Balkan-Kommission, Nr. 49).

Düwel: Literatur, I-II: Wolf Düwel; Helmut Grasshoff (eds.): *Geschichte der russischen Literatur von den Anfängen bis 1917*. 2 Bde. Berlin und Weimar: Aufbau Verlag, 1986.

Džafarov: Achundov: Džafar Džafarov (= Cəfər Cəfərov): *M.-F. Achundov. Kritiko-biografičeskij očerok*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury, 1962.

EI²: *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*. Ed. by H. A. R. Gibb [et al.]. Bde. 1-11. Leiden: Brill, 1960-2002.

EIr: *Encyclopaedia Iranica*. Ed. by Ehsan Yarshater. Bde. 1-. London-Boston-Henley: Routledge & Kegan Paul, 1983-.

Ėncikl. Slovar': *Ėnciklopedičeskij Slovar'*. Ed. F. A. Brokgauz"; I. A. Efron". Bde. 1-41. S.-Peterburg": Efron", Brokgauz"-Efron", 1890-1904.

Ədəb. tarixi, I-III: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası (ed.): *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. 3 Bde. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1957-1960.

Əhmədov: Yazıçıları: Teymur Əhmədov: *Azərbaycan Yazıçıları. Ensiklopedik mə'lumat kitabı*. Bakı: Önər nəşriyyatı, 1995.

Fähnrich: Schriftsteller: Heinz Fähnrich: *Georgische Schriftsteller A-Z*. Aachen: Shaker, 1993.

Gusejnov: Mysli: Gejdar Gusejnov: *Iz istorii obščestvennoj i filosofskoj mysli v Azerbajdžane XIX veka*. 2. Auflage. Baku: Azerbajdžanskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1958.

Hacıyev: Tiflis: Abbas Hacıyev: *Tiflis Ədəbi mühiti*. Bakı: Yazıçı, 1980.

Halm: Islam: Heinz Halm: *Der Islam*. 4. Auflage. München: C.H. Beck, 2002.

Halm: Schia: Heinz Halm: *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

Halm: Die Schiiten: Heinz Halm: *Die Schiiten*. München: C. H. Beck, 2005.

Hellmann: Russ. Geschichte: Manfred Hellmann [et al.] (eds.): *Handbuch der Geschichte Russlands*. 5 Bde. Stuttgart: A. Hiersemann, 1981-2003.

Hüseynov: Fətəli Fəthi: Çingiz Hüseynov (= Tsch. Hüseynow): *Fətəli Fəthi*. Bakı: Yazıçı, 1986.

Hüseynow: Fatali: Tschingis Hüseynow (= Ç. Hüseynov): *Fatali oder Die betrogenen Sterne. Historischer Roman*. Berlin (DDR): Volk und Welt, 1986.

İA: İslām Ansiklopedisi: İslām Ālemi Coğrafiya, Etnografiya ve Biyografiya Lūgati. Bde. 1-13. İstanbul: Maarif matbaası, 1940-1986.

Ibn Ishāq: Prophet: Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*. Ed. G. Rotter. Tübingen, Basel: Erdmann, 1976.

Junker/Alavi: Heinrich F. Junker; Bozorg Alavi: *Wörterbuch Persisch – Deutsch*. 4. Auflage. Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1981.

Kabaklı: Türk Edebiyatı, I-III: Ahmet Kabaklı: *Türk Edebiyatı*. 3 Bde. 5. Auflage. İstanbul: Türk Edebiyatı yayınları, 1983.

Kappeler: Vielvölkerreich: Andreas Kappeler: *Russland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall*. 2. Auflage. München: C.H. Beck, 1993.

Keddie: Religion: Nikki R. Keddie: „Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism.“ *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 4, Nr. 3 (April 1962), S. 265-295.

Keddie: Response: Nikki R. Keddie: *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn „al-Afghānī“*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

Kia: Modernization: Mehrdad Kia: „Mizra (sic!) Fath Ali Akhundzade and the Call for Modernization of the Islamic World.“ *Middle Eastern Studies*, Vol. 31, Nr. 3 (1995), S. 422-448.

Kia: Purification: Mehrdad Kia: „Persian Nationalism and the Campaign for Language Purification.“ *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, Nr. 2 (1998), S. 9-36.

Kia: Women: Mehrdad Kia: „Women, Islam and Modernity in Akhundzade’s Plays and Unpublished Writings.“ *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, Nr. 3 (1998), S. 1-33.

KindlerNeu, I-XVIII: *Kindlers Literatur Lexikon*. Ed. H. L. Arnold. Bde. 1-18. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2009.

Kirschbaum: Grammatik (russisch): Ernst-Georg Kirschbaum: *Grammatik der russischen Sprache*. Berlin: Volk und Wissen Verlag, 2001.

KNLL, I-XX: *Kindlers Neues Literatur Lexikon*. Ed. W. Jens. Bde. 1-20. Neuausgabe von „Kindler Literatur Lexikon (1965-1974)“. München: Kindler, 1988-1992.

Köçərli: Ədəbiyyat, I, II: Firidun bəy Köçərli: *Azərbaycan ədəbiyyatı*. Ed. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. 2 Bde. Bakı: Elm nəşriyyatı, 1978 (überarbeitete Fassung von: *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları*. 2 Bde. Bakı, 1925-1926).

Lauer: Russ. Literatur: Reinhard Lauer: *Geschichte der Russischen Literatur. Von 1700 bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2000.

Lermontow: Gedichte: Michail Lermontow: *Gedichte. Russisch/Deutsch*. Stuttgart: P. Reclam jun., 2000.

Lüğət, I–IV: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası (Nəsimi adına dilçilik institutu) (ed.): *Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti*. 4 Bde. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, Elm nəşriyyatı, 1966-1987.

Makas: Antoloji: Zeynelâbidîn Makas (ed.): *Azerbaycan tiyatro eserleri antolojisi*. Ankara: Semih Ofset, 1990 (Kültür Bakanlığı yayınları 1173, Türk Dünyası Edebiyatı Dizisi 9).

Mardin: Genesis: Şerif Mardin: *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1962.

Məmmədquluzadə: Əsərləri: Cəlil Məmmədquluzadə: *Dram və nəsr əsərləri*. Ed. M. Məmmədov. Bakı: Azərbaycan universiteti nəşriyyatı, 1958.

Məmmədzadə: Axundov və şərq: Həmid Məmmədzadə: *Mirzə Fətəli Axundov və şərq*. Bakı: Elm nəşriyyatı, 1971.

Mill: On Liberty: John Stuart Mill: *On Liberty. Über die Freiheit. Englisch/Deutsch*. Ed. B. Gräfrath. Stuttgart: P. Reclam jun., 2009.

Paret: Der Koran: Rudi Paret: *Der Koran. Übersetzung*. 8. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

Paret: Koran: Rudi Paret: *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*. 8. Auflage. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2001.

Puşkin: Arzrum: Aleksandr Puşkin: *Die Reise nach Arzrum während des Feldzugs im Jahre 1829*. Ed. Peter Urban. Berlin: Friedenauer Presse, 1998.

Rahmati: Aserbaidşanisch LB: Nehmat Rahmati; Korkut Buğday: *Aserbaidşanisches Lehrbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz 1998.

Reisner: Schule: Oliver Reisner: *Die Schule der georgischen Nation. Eine sozialhistorische Untersuchung der nationalen Bewegung in Georgien am Beispiel der „Gesellschaft zur Verbreitung der Lese- und Schreibkunde unter den Georgiern“ (1850-1917)*. Wiesbaden: Reichert, 2004 (Kaukasienstudien – Caucasian Studies, Bd. 6).

Reisner: Wanderer: Oliver Reisner: „Wanderer zwischen zwei Welten – Identitätskonflikt und Nationalbewusstsein georgischer Studenten in St. Petersburg.“ *Leben in zwei Kulturen. Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichtrussen im Zarenreich*. Ed. T. Maurer; E.-M. Auch. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa), S. 83-103.

Russisch-Deutsches Wörterbuch: Akademie der Wissenschaften der DDR (ed.): *Russisch-Deutsches Wörterbuch*. 14. Auflage. Berlin: Akademie-Verlag, 1982.

Rypka: Iran. Lit.: Jan Rypka [et al.]: *History of Iranian Literature*. Ed. K. Jahn. Aus dem Tschechischen ins Englische übertragene, überarbeitete und erweiterte Ausgabe. Dordrecht (Holland): D. Reidel, 1968.

Rypka: Literaturgeschichte: Jan Rypka [et al.]: *Iranische Literaturgeschichte*. Ed. H. F. J. Junker. Ergänzte und erweiterte deutsche Ausgabe (Original: tschechisch). Leipzig: O. Harrassowitz, 1959 (Iranische Texte und Hilfsbücher, Bd. 4).

Sarabski: Köhnə Bakı: Hüseynqulu Sarabski: *Köhnə Bakı*. Ed. A. Sarabski. Bakı: Yazıçı, 1982.

SE: Bol'saja Sovetskaja Ėnciklopedija. Bde. 1-30. 3. Auflage. Moskva: „Sovetskaja Ėnciklopedija“, 1970-1978.

Seton-Watson: Russian Empire: Hugh Seton-Watson: *The Russian Empire 1801-1917*. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Steingass: Francis Joseph Steingass: *A Comprehensive Persian – English Dictionary. Including the Arabic Words and Phrases to be met with in the Persian Literature being Johnson and Richardson's Persian, Arabic, and English Dictionary*. 7. Auflage. London [et al.]: Routledge & Kegan Paul [et al.], 1984.

Suny: G. Nation: Ronald Grigor Suny: *The Making of the Georgian Nation*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

Suny: Transcaucasia: Ronald Grigor Suny (ed.): *Transcaucasia, Nationalism, and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan, and Georgia*. 2., überarbeitete Auflage. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

Swietochowski (1985): Tadeusz Swietochowski: *Russian Azerbaijan. 1905-1920. The Shaping of National Identity in a Muslim Community*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1985.

Swietochowski (1995): Tadeusz Swietochowski: *Russia and Azerbaijan. A Borderland in Transition*. New York: Columbia University Press, 1995.

Tansel: Arap harfleri: Fevziye Abdullah Tansel: „Arap harflerinin islâhı ve değiştirilmesi hakkında ilk teşebbüsler ve neticeleri (1862-1884)“. *Belleten*, 17 (1953), S. 223-249.

Wahrmund: M. Jourdan: A. Wahrmund: *Monsieur Jourdan, der Pariser Botaniker, im Qarabâğ. Neupersisches Lustspiel von Muhæmmæd Ğæ'fær Qarağadağî. Persischer Text mit wörtlicher deutscher Übersetzung, Anmerkungen und vollständigem Wörterverzeichnis*. Wien: A. Hölder, 1889 (Neupersische Schauspiele von Muhæmmæd Ğæ'fær Qarağadağî, Heft 1).

Weber: Encyclopedia: *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literature*. Ed. H.B. Weber. Bde. 1-9. s. l.: Academic International Press, 1977-1989.

Wieczynski: Enc. History: The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History. Ed. J. L. Wieczynski [et al.]. Bde. 1-55. s. 1.: Academic International Press, 1976-1993.

Zakir: Əsərləri: Qasım bəy Zakir: Əsərləri. Ed. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1964.

Zereteli: Leben: Akaki Zereteli: Aus meinem Leben. Aus dem Georgischen übertragen und mit einem Nachwort von Ruth Neukomm und Yolanda Marchev. Zürich: Manesse, 1990.

Zeitschriften:

JA: Journal Asiatique, Paris

JARS: Journal of the Royal Asiatic Society, London

MES: Middle Eastern Studies

ZDMG: Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft

5.2.2 Bibliographie

Achundov, Mirza Fatali (= Axundov, Mirzə Fətəli): *Izbrannye filosofskie proizvedeniya*. Ed. Akademija Nauk Azerbajdžanskoj SSR. 2. überarbeitete Auflage. Baku: Azerbajdžanskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1982.

Achundov, Mirza Fatali und Rašid (= Axundov, Mirzə Fətəli): *Perepiska Mirzy Fatali i Rašid-beka Achundovyx*. Eds. G. A. Gasanov; E. A. Džamil'-zade. Baku: Gjandžlik, 1991.

Akademie der Wissenschaften der DDR (ed.): *Russisch-Deutsches Wörterbuch*. 14. Auflage. Berlin: Akademie-Verlag, 1982.

Alavi, Bozorg: *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*. Berlin: Akademie-Verlag, 1964 (Iranische Texte und Hilfsbücher, Bd. 5).

Algar, Hamid: *Religion and State in Iran 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Los Angeles: University of California Press, 1969.

Algar, Hamid: *Mīrzā Malkum Khān. A Study in the History of Iranian Modernism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1973.

Allahverdiyev, M.: *Qaravəlli tamaşaları*. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1976.

Allahverdiyev, M.: *Azərbaycan xalq teatrı tarixi*. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1978.

Allgemeine Deutsche Biographie. Ed. Historische Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaften [Bayern]. Bde. 1-56. Leipzig: Duncker & Humblot, 1875-1912.

- Bodenstedt, Friedrich Martin (Ludwig Fränkel), Bd. XLVII, S. 44-67.

- Parrot, Johann Jakob Friedrich Wilhelm (L Stieda), Bd. XXV, S. 186-189.

And, Metin: *Tanzimat ve istibdat döneminde Türk Tiyatrosu (1839-1908)*. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1972.

Aster von, Ernst: *Geschichte der Philosophie*. 18., überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kröner, 1998.

Auch, Eva-Maria: „Zwischen Orient und Okzident. Bildung, Identitätssuche und Akkulturation turko-tatarischer Muslime Südkaukasiens im 19. Jahrhundert.“ *Leben in zwei Kulturen. Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichtrussen im Zarenreich*. Ed. T. Maurer; E.-M. Auch. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa), S. 105-141.

Auch, Eva-Maria: *Öl und Wein am Kaukasus: Deutsche Forschungsreisende, Kolonisten und Unternehmer im vorrevolutionären Aserbajdschan*. Wiesbaden: Reichert, 2001.

Auch, Eva-Maria: *Muslim - Untertan - Bürger: Identitätswandel in gesellschaftlichen Transformationsprozessen der muslimischen Ostprovinzen Südkaukasiens (Ende 18. - Anfang 20. Jh.). Ein Beitrag zur vergleichenden Nationalismusforschung*. Wiesbaden: Reichert, 2004 (Kaukasienstudien – Caucasian Studies, 7).

Auch, Eva-Maria: „Zwischen Anpassung und kultureller Selbstbehauptung: Anfänge einer neuen Identitätssuche unter aserbajdschanischen Intellektuellen und das Entstehen einer neuen Öffentlichkeit am Beispiel von Theater und Musik zwischen 1875 und 1905“. *Jahrbuch der Aserbajdschanforschung*, Berlin, Band 2 (2008), S. 119-147.

Auffarth, Christoph [et al.] (eds.): *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart: Alfred Kröner, 2006.

- Parsen, S. 395f.

- Zoroastrismus, S. 582f.

Axundov, Mirzə Fətəli (= Achundov, Mirza Fatali): *Əsərləri*. Ed. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. 3 Bde. 3. Auflage. Bakı: Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1958-1962.

Axundov, Mirzə Fətəli (= Achundov, Mirza Fatali): *Əsərləri*. Ed. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. 3 Bde. 4. überarbeitete Auflage. Bakı: Elm nəşriyyatı, 1987-1988.

Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası (ed.): *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi*. 3 Bde. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1957-1960.

Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası (Nəsimi adına dilçilik institutu) (ed.): *Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti*. 4 Bde. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, Elm nəşriyyatı, 1966-1987.

Bakichanov, A. K.: *Soçineniya, Zapiski, Pis'ma*. Ed. Akademija Nauk Azerbaidžanskoj SSR. Baku: Izdatel'stvo „Elm“, 1983.

Baldauf, Ingeborg: *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850-1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993 (Bibliotheca Orientalis Hungarica, 40).

Barbier de Meynard, C.: „L’Alchimiste, comédie en dialecte Turc Azeri, traduite.“ *Journal Asiatique*, Janvier (1886), S. 5-66.

Barbier de Meynard, C.; Guyard, S. (eds.): *Trois Comédies. Traduites du dialecte Turc Azeri en Persan par Mirza Dja’far, et publiées d’après l’édition de Téhérân, avec un glossaire et des notes*. Paris: Leclerc, 1886 [enthält: L’Ours gendarme, Les Procureurs, L’Alchimiste].

Barbier de Meynard, C.: „L’Ours et le voleur, comédie en dialecte Turc Azéri, publiée sur le texte original et accompagnée d’une traduction.“ *Recueil de textes et traductions publié par les professeurs de l’École des Langues Orientales Vivantes*. Paris: Impr. Nationale, 1889, Bd. 1, S. 105-215.

Bodenstedt, Friedrich: *Tausend und ein Tag im Orient*. 3. Auflage. Berlin: Decker, 1859.

Bodenstedt, Friedrich: *Die Lieder des Mirza-Schaffy. Mit einem Prolog von Friedrich Bodenstedt*. 135. Auflage. Berlin: Decker, 1890.

Bol’saja Sovetskaja Ėnciklopedija. Bde. 1-30. 3. Auflage. Moskva: „Sovetskaja Ėnciklopedija“, 1970-1978.

- Abovjan, Chačatur, Bd. I, S. 23.

- Griboedov, Aleksandr Sergeevič, Bd. VII, S. 320f.

- Ryleev, Kondratij Fedorovič, Bd. XXII, S. 449f.

- Čavčavadze, Aleksandr Garsevanovič, Bd. XXVIII, S. 614f.

- Ėristavi, Georgij Davidovič, Bd. XXX, S. 235.

Bouvat, Lucien: *Histoire de Yoûsouf Châh. Nouvelle historique de Mîrzâ Feth ‘Alî Ākhôndzâdè. Texte azéri publié et traduit*. Extrait du *Journal Asiatique* (10. Sér. 1.1903, Mai/Jun). Paris: Imprimerie Nationale, 1903.

Bouvat, Lucien: „L’Avare, comédie en cinq actes de Mîrzâ Fèth ‘Alî Ākhôndzâdè, texte Azéri publié et traduit.“ *Journal Asiatique*, Mars-Avril, Mai-Juin (1904), S. 259-456.

Bouvat, Lucien: *Monsieur Jourdan le botaniste parisien dans le Karabâgh et le derviche Mèst ‘Alî Châh célèbre magicien. Comédie en quatre actes de Mîrzâ Fèth ‘Alî Ākhôndzâdè. Traduite du Turc Azéri*. Paris: E. Leroux, 1906 (Bibliothèque orientale Elzévirienne LXXXI).

Brands, Horst Wilfrid: *Azerbaidshannisches Volksleben und modernistische Tendenz in den Schauspielen Mîrzâ Feth-‘Alî Āhundzâde’s (1812-1878)*. Wiesbaden: Harrassowitz und The Hague: Mouton & Co, 1958 (Slavo-Orientalia, Bd. III).

Browne, Edward G.: *A Literary History of Persia*. 4 Bde. Cambridge: University Press, 1902-1924 (Nachdruck: Cambridge, 1953-1956).

Buckle, Henry Thomas: *Geschichte der Civilisation in England*. 2 Bde. 4. Auflage der deutschen Übersetzung. Leipzig und Heidelberg: C.F. Winter, 1870.

The Cambridge History of Iran. Ed. W. B. Fisher [et al.]. 7 Bde. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1968-1991.

Cəfərov, Cəfər (= Džafarov, Džafar): *Azərbaycan dram teatri: 1873-1941*. 2. überarbeitete Auflage. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1959.

Cəfərov, Cəfər (= Džafarov, Džafar): *Dramaturgiya və teatr*. 2 Bde. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1968.

Cillière, Alphonse: *Deux Comédies Turques de Mirza Fèth-Ali Akhond-Zadè. Traduites pour la première fois en français d'après l'édition originale de Tiflis et la version persane de Mirza-Dja'fèr*. Paris: E. Leroux, 1888 (Bibliothèque orientale Elzévirienne, LV) [enthält: Le vizir de Lènkèran, Les Procureurs].

Cohen, Leonard: *Stranger Music: Selected Poems and Songs*. London: Jonathan Cape, 1993.

Doganalp-Votzi, Heidemarie; Römer, Claudia: *Herrschaft und Staat: Politische Terminologie des Osmanischen Reichs der Tanzimatzeit*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008 (Schriften der Balkan-Kommission, Nr. 49).

Düwel, Wolf; Grasshoff, Helmut (eds.): *Geschichte der russischen Literatur von den Anfängen bis 1917*. 2 Bde. Berlin und Weimar: Aufbau Verlag, 1986.

Džafarov, Džafar (= Cəfərov, Cəfər): *M.-F. Achundov. Kritiko-biografičeskij očerk*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury, 1962.

Encyclopaedia Iranica. Ed. by Yarshater, Ehsan. Bde. 1-. London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul, 1983-.

- 'Abbās Mīrzā (H. Busse), EI^r, Bd. I, S. 79-84.
- Farhād Mīrzā (K. Eslami), EI^r, Bd. IX, S. 260-264.

The Encyclopaedia of Islam: New Edition. Ed. by H. A. R. Gibb [et al.]. Bde. 1-11. Leiden: Brill, 1960-2002.

- 'Abbās I. (R. M. Savory), EI², Bd. I, S. 7f.
- Bāb (A. Bausani), EI², Bd. II, S. 833-835.
- Dīwān (A. A. Duri et al.), EI², Bd. II, S. 323-337.
- Djalāl al-Dīn Rūmī (A. Bausani), EI², Bd. II, S. 393-397.
- Džāmī (CL. Huart-[H. Massé]), EI², Bd. II, S. 421f.
- Firdawsī (V. L. Ménage), EI², Bd. II, S. 918-921.
- Fu'ād Pašā (M. Smith), EI², Bd. II, S. 934-936.
- Fuḍūlī (A. Karahan), EI², Bd. II, S. 937-939.
- Ḥāfīz (G. M. Wickens), EI², Bd. III, S. 55-57.
- Ibn Khaldūn (M. Talbi), EI², Bd. III, S. 825-831.
- Kuttāb (J. M. Landau), EI², Bd. V, S. 567-570.
- Madrasa (R. Hillenbrand), EI², Bd. V, S. 1123-1254.

- Münīf Pasha (A. Mango), EI², Bd. VII, S. 573.
- Mu‘tazila (D. Gimaret), EI², Bd. VII, S. 783-793.
- Nizāmī Gandjawi (E. Berthels), EI², Bd. VIII, S. 76-81.
- Nuḳṭawīyya (H. Algar), EI², Bd. VIII, S. 114-117.
- Sa‘dī (R. Davis), EI², Bd. VIII, S. 719-723.
- Tanzīmāt (R. H. Davison), EI², Bd. X, S. 201-209.
- ‘Ulamā’ (E. Neubauer), EI², Bd. X, S. 801-810.

Ėnciklopedičeskij Slovar’. Ed. F. A. Brokgauz”; I. A. Efron”. Bde. 1-41. S.-Peterburg”: Efron”, Brokgauz”-Efron”, 1890-1904.

- Čavčavadze, Aleksandr“ Gersevanov, Bd. XIX, S. 774.
- Geografičeskoe obščestvo, Bd. VI, S. 434f.

Əhmədov, Teymur: *Azərbaycan Yazıçıları. Ensiklopedik mə'lumat kitabı*. Bakı: Önər nəşriyyatı, 1995.

- Çingiz Hüseynov, S. 537.

Əzizbəyov, Xudadat Ə.: *Azərbaycanca-rusca lüğət*. 2. Auflage. Bakı: Azərbaycan dövlət nəşriyyatı, 1985.

Fähnrich, Heinz: *Georgische Schriftsteller A-Z*. Aachen: Shaker, 1993.

- Eristawi, Giorgi, S. 93.
- Tschawtschawadse, Aleksandre, S. 274.

Gusejnov, Gejdar: *Iz istorii obščestvennoj i filosofskoj mysli v Azerbajdžane XIX veka*. 2. Auflage. Baku: Azerbajdžanskoe gosudarstvennoe isdatel'stvo, 1958.

Hacıyev, Abbas: *Tiflis Ədəbi mühiti*. Bakı: Yazıçı, 1980.

Halm, Heinz: *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

Halm, Heinz: *Der Islam*. 4. Auflage. München: C.H. Beck, 2002.

Halm, Heinz: *Die Schiiten*. München: C. H. Beck, 2005.

Hellmann, Manfred [et al.] (eds.): *Handbuch der Geschichte Russlands*. 5 Bde. Stuttgart: A. Hiersemann, 1981-2003.

Hüseynov, Çingiz (= Hüseynow, Tsch.): *Fətəli Fəthi*. Bakı: Yazıçı, 1986.

Hüseynow, Tschingis (= Hüseynov, Ç): *Fətəli oder Die betrogenen Sterne. Historischer Roman*. Berlin (DDR): Volk und Welt. 1986.

Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*. Ed. G. Rotter. Tübingen, Basel: Erdmann, 1976.

İslām Ansiklopedisi: *İslām Ālemi Coğrafiya, Etnografiya ve Biyografiya Lügati*. Bde. 1-13. İstanbul: Maarif matbaası, 1940-1986.

- Ahmed Yesevī (M. Fuad Köprülü), İA, Bd. I, S. 210-215.

Junker, Heinrich F.; Alavi, Bozorg: *Wörterbuch Persisch – Deutsch*. 4. Auflage. Leipzig: Verlag Enzyklopädie, 1981.

Kabaklı, Ahmet: *Türk Edebiyatı*. 3 Bde. 5. Auflage. İstanbul: Türk Edebiyatı yayınları, 1983.

Kappeler, Andreas: *Russland als Vielvölkerreich: Entstehung, Geschichte, Zerfall*. 2. Auflage. München: C.H. Beck, 1993.

Keddie, Nikki R.: „Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism.“ *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 4, Nr. 3 (April 1962), S. 265-295.

Keddie, Nikki R.: *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn „al-Afghānī“*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1968.

Kia, Mehrdad: „Mizra (sic!) Fath Ali Akhundzade and the Call for Modernization of the Islamic World.“ *Middle Eastern Studies*, Vol. 31, Nr. 3 (1995), S. 422-448.

Kia, Mehrdad: „Persian Nationalism and the Campaign for Language Purification.“ *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, Nr. 2 (1998), S. 9-36.

Kia, Mehrdad: „Women, Islam and Modernity in Akhundzade's Plays and Unpublished Writings.“ *Middle Eastern Studies*, Vol. 34, Nr. 3 (1998), S. 1-33.

Kindlers Literatur Lexikon. Ed. H. L. Arnold. Bde. 1-18. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2009.

- Abovean, Xač'atowr (T. Hofmann), Bd. I, S. 38.
- Bestužev-Marlinskij, Aleksandr (W. Schäfer/ Ch. Schuchart), Bd. II, S. 427f.
- Hüseyinov, Çingiz (H. Tanık), Bd. VII, S. 792f.
- Lermontov, Michail (K. Thaidigsmann u.a.), Bd. X, S. 19-27.
- Zereteli, Akaki (R. Neukomm), Bd. XVII, S. 743.

Kindlers Neues Literatur Lexikon. Ed. W. Jens. Bde. 1-20. Neuausgabe von „Kindler Literatur Lexikon (1965-1974)“. München: Kindler, 1988-1992.

- Achundov, Mirza Fatali (H. W. Brands), Bd. I, S. 71-75.
- Erist'avi, Giorgi (J. Jedlička), Bd. V, S. 258f.
- Griboedov, Aleksandr (W. Schäfer), Bd. VI, S. 873-876.
- Sollogub, Graf Vladimir Aleksandrovič (W. Schäfer), Bd. XV, S. 693f.

Kirschbaum, Ernst-Georg: *Grammatik der russischen Sprache*. Berlin: Volk und Wissen Verlag, 2001.

Köçərli, Firidun bəy: *Azərbaycan ədəbiyyatı*. Ed. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. 2 Bde. Bakı: Elm nəşriyyatı, 1978 (überarbeitete Fassung von: *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi materialları*. 2 Bde. Bakı, 1925-1926).

Lauer, Reinhard: *Geschichte der Russischen Literatur. Von 1700 bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2000.

Lermontow, Michail: *Gedichte. Russisch/Deutsch*. Stuttgart: P. Reclam jun., 2000.

Makas, Zeynelâbidîn (ed.): *Azerbaycan tiyatro eserleri antolojisi*. Ankara: Semih Ofset, 1990 (Kültür Bakanlığı yayınları 1173, Türk Dünyası Edebiyatı Dizisi 9).

Mardin, Şerif: *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1962.

Məmmədquluzadə, Cəlil: *Dram və nəsr əsərləri*. Ed. M. Məmmədov. Bakı: Azərbaycan universiteti nəşriyyatı, 1958.

Məmmədzadə, Həmid: *Mirzə Fətəli Axundov və şərq*. Bakı: Elm nəşriyyatı, 1971.

Mill, John Stuart: *On Liberty. Über die Freiheit. Englisch/Deutsch*. Ed. B. Gräfrath. Stuttgart: P. Reclam jun., 2009.

The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History. Ed. J. L. Wieczynski [et al.]. Bde.1-55. s. 1.: Academic International Press, 1976-1993.

- Vorontsov, Mikhail Semenovitch (L. Hamilton Rhineland), Bd. XLIII, S. 50-55.

The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literature. Ed. H.B. Weber. Bde. 1-9. s. 1.: Academic International Press, 1977-1989.

- Abovian, Khachatur (H. Muradian), Bd. I, S. 13-15.

- Bestuzhev, Aleksandr Aleksandrovich (Lauren G. Leighton), Bd. II, S. 223-228.

Paret, Rudi: *Der Koran. Übersetzung*. 8. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

Paret, Rudi: *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*. 8. Auflage. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2001.

Puşkin, Aleksandr: *Die Reise nach Arzrum während des Feldzugs im Jahre 1829*. Ed. Peter Urban. Berlin: Friedenauer Presse, 1998.

Rahmati, Nehmat; Buğday, Korkut: *Aserbaidshanisches Lehrbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz 1998

Reisner, Oliver: „Wanderer zwischen zwei Welten – Identitätskonflikt und Nationalbewusstsein georgischer Studenten in St. Petersburg.“ *Leben in zwei Kulturen. Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichttrussen im Zarenreich*. Ed. T. Maurer; E.-M. Auch. Wiesbaden: Harrassowitz, 2000 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa), S. 83-103.

Reisner, Oliver: *Die Schule der georgischen Nation. Eine sozialhistorische Untersuchung der nationalen Bewegung in Georgien am Beispiel der „Gesellschaft zur Verbreitung der Lese- und Schreibkunde unter den Georgiern“ (1850-1917)*. Wiesbaden: Reichert, 2004 (Kaukasienstudien – Caucasian Studies, Bd. 6).

Rypka, Jan [et al.]: *Iranische Literaturgeschichte*. Ed. H. F. J. Junker. Ergänzte und erweiterte deutsche Ausgabe (Original: tschechisch). Leipzig: O. Harrassowitz, 1959 (Iranische Texte und Hilfsbücher, Bd. 4).

Rypka, Jan [et al.]: *History of Iranian Literature*. Ed. K. Jahn. Aus dem Tschechischen ins Englische übertragene, überarbeitete und erweiterte Ausgabe. Dordrecht (Holland): D. Reidel, 1968.

Sarabski, Hüseyinqulu: *Köhnə Bakı*. Ed. A. Sarabski. Bakı: Yazıçı, 1982.

Seton-Watson, Hugh: *The Russian Empire 1801-1917*. Oxford: Clarendon Press, 1967.

Steingass, Francis Joseph: *A Comprehensive Persian – English Dictionary. Including the Arabic Words and Phrases to be met with in the Persian Literature being Johnson and Richardson's Persian, Arabic, and English Dictionary*. 7. Auflage. London [et al.]: Routledge & Kegan Paul [et al.], 1984.

Suny, Ronald Grigor: *The Making of the Georgian Nation*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

Suny, Ronald Grigor (ed.): *Transcaucasia, Nationalism, and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan, and Georgia*. 2., überarbeitete Auflage. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996.

Swietochowski, Tadeusz: *Russian Azerbaijan. 1905-1920. The Shaping of National Identity in a Muslim Community*. Cambridge [et al.]: Cambridge University Press, 1985.

Swietochowski, Tadeusz: *Russia and Azerbaijan. A Borderland in Transition*. New York: Columbia University Press, 1995.

Tansel, Fevziye Abdullah: „Arap harflerinin islâhı ve değiştirilmesi hakkında ilk teşebbüsler ve neticeleri (1862-1884)“. *Belleten*, 17 (1953), S. 223-249.

Wahrmund, A.: *Monsieur Jourdan, der Pariser Botaniker, im Qarabâğ. Neupersisches Lustspiel von Muhæmmæd Ğæ'fær Qarağadağî. Persischer Text mit wörtlicher deutscher Übersetzung, Anmerkungen und vollständigem Wörterverzeichnis*. Wien: A. Hölder, 1889 (Neupersische Schauspiele von Muhæmmæd Ğæ'fær Qarağadağî, Heft 1).

Zakir, Qasım bəy: *Əsərləri*. Ed. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası. Bakı: Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası nəşriyyatı, 1964.

Zereteli, Akaki: *Aus meinem Leben. Aus dem Georgischen übertragen und mit einem Nachwort von Ruth Neukomm und Yolanda Marchev*. Zürich: Manesse, 1990.

5.3 REGISTER

5.3.1 Personen

- ‘Abbās I. 109. 110. 112.
‘Abbās Mīrzā 9. 26.
‘Abd or-Rasūl Hān 51.
Abovjan, Ch. 15.
Ağa Məsih Şirvani 49.
Aleksandr II 48.
Axund (Hacı) Ələsgər 9. 10. 11. 26.
Axund Molla Əhməd Hüseynzadə 19. 20.
Baḥmān Mīrzā 26.
Bakıxanov, A. 15. 16. 47. 110.
Berze, A. 15. 48. 49. 72. 123.
Bestužev-Marlinskij, A. 14. 48.
Bodenstedt, F. 16. 17. 18.
Buckle, H. T. 28. 133. 144. 145. 157. 160.
Čavčavadze, A. 18.
Cəfərqulu Xan 49.
Cereteli (Zereteli), A. 59.
Černjaevskij, A. O. 27.
Deržavin, G. 47.
Ebüzziya Təvfiq 121.
Eristavi, G. 18.
Eritsiyan, A. 58.
Farhād Mīrzā 118.
Fath ‘Alī Šāh 24.
Ferdousī (Firdawsī) 43. 130. 148. 166. 167. 174. 175.
Fu’ād Paşa 48. 115.
Fuḫūlī (Fuḫūlī) 110.
Ğalāl od-Dīn Mīrzā 20. 24. 25. 50. 58.
Ğalāl od-Dīn Rūmī (Djalāl al-Dīn Rūmī) 52. 128. 167.
Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī 25.
Ğāmī (Djāmī) 166. 167.
Gastineau, B. 72.
Gogol’, N. 12. 57. 66.
Griboedov, A. 12. 16.
Hānbābā Hān 26.
Hāfez (Hāfiz) 153. 159. 166. 167.
Hasan II (Alamūt) 128.
al-Husain ibn ‘Alī 40. 54. 164.
Hüseynov, Ç. 113.
Ibn Haldūn 43. 130. 175.
Karamzin, N. 47.
Köçərli, F. 57. 110. 121.
Kruzinštern, A. F. 114.
Lermontov, M. 14.
Lomonosov, M. 47.
Manekji Limji Hataria 25. 174.
Meliksime (Mələksima) 26.
Mill, J. S. 28. 137. 138. 178.
Mīrzā Āqā Hān Kermānī 125.
Mīrzā Āqā Tabrizī 60. 61.
Mīrzā Ğa‘far Qarāġadāġī 58. 60. 61. 65. 92. 110.
Mīrzā Hüseyn Hān Sepahsālār 20. 22. 23. 50. 51.
Mīrzā Malkum Hān 20. 21. 22. 24. 26. 50. 60. 119. 120. 168.
Mīrzā Yūsuf Hān Mostaşār od-Doule 20. 23. 58. 123. 181.
Mīrzə Məhəmmədtəġi Hacı Əhməd 9.
Mīrzə Şəfi Vazeh 10. 12. 15. 16.
Molière 12. 18. 57. 60. 62.
Molla Hüseyn Pişnəməzzadə 10.
Molla Pənah Vaqif 19. 46. 166.
Mollā-ye Rūmī 53. 154. 166. 167.
Münif Efendi (Münif Paşa) 116.
Nāşer od-Dīn Šāh 22. 23. 48. 61.
Namık Kemal 62.
Nanə 9.
Nezāmī (Nizāmī) 166.
Nisa (Nisə) 26.
‘Osmān Şevkī Efendi 51.
Puşkin, A. 12. 16. 47.
Qā‘em-Maqām 61.
Raşid (Achundov) 7. 25. 26. 27. 72.
Raşidbek Efendiev 27.
Renan, E. 28. 133.
Rūḥ ul-Quds 21. 168.
Sa‘dī 166. 167. 168.
Şaybānī 46.
Sejrabajim (Seyrəbəyim) 26.
Senkovskij 72.
Seyid Əzim Şirvani 52.
Shakespeare, W. 12. 166. 167.
Sollogub, V. A. 72. 80.
Spinoza, B. 28.
Soruş 171. 172.

Talibov 125.
Tubu 26.
Verderevski 48.
Vəzirov, N. B. 91.
Voltaire 19. 28. 133.
Voroncov, M. S. 11. 12.
Wanda 48.
Yağmā 46.

Zablockij, T. L. 14.
Zain al-‘Ābidīn Marāğa’ī 125.
Zakir, Qasımbəy Əlibəy oğlu 19. 49.
166.
Zərdabi, H. 13. 91. 173.

5.3.2 Orte

Baku 13. 19. 28. 54. 55. 64. 72. 91.
97. 123.
Batumi 51.
Bombay 22. 25. 125.
Elizavetpol’ 10. 55. 80.
Erevan 15. 55.
Gənce 10.
Istanbul 12. 20. 21. 22. 23. 26. 28. 48.
51. 62. 63. 114. 115. 116. 117. 118.
119. 120. 121. 122.
London 21. 22. 26. 71. 90. 104. 125.
130.
Naxçıvan 55. 64. 77.
Nūḥā 9. 63.
Nuxa (Nucha) 9. 63. 64. 65.
Paris 20. 22. 23. 24. 28. 70. 73. 76.
77. 78. 79. 80. 81. 90. 110. 125. 179.
180. 181.

Poti 23.
Qazvīn 24. 110.
Şamaxı 54. 80.
St. Petersburg 15. 18. 27. 28. 55. 71.
125.
Şeki 9. 27.
Şəki 9. 10. 11. 63. 65.
Şuşa 19. 49. 55. 64. 81. 96. 97.
Tabriz 9. 53. 100. 103. 129.
Teheran 11. 21. 22. 25. 28. 58. 60.
114. 115. 118. 120. 121. 123. 125.
141. 142. 143. 171. 178.
Tbilisi 9.
Tiflis 9. 11. 12. 13. 14. 16. 18. 19. 22.
23. 26. 27. 28. 47. 55. 57. 58. 59. 60.
64. 65. 72. 75. 80. 81. 91. 110.

5.3.3 Begriffe

- ‘Āšūrā’ 40. 52. 129. 132. 133. 164. 176.
Aufklärung/ Aufklärungsbewegung 13. 15. 25. 27. 28. 38. 55. 132. 140. 199.
Babismus/ Babisten 40. 127. 164. 165.
Courrier de l’Orient (Zeitung) 23.
Dār ul-Funūn 21. 24. 60.
Dekabristen 14. 19.
Europa/ europäisch 6. 14. 16. 19. 20. 21. 23. 26. 28. 29. 39. 41. 42. 43. 44. 45. 59. 61. 62. 64. 71. 72. 73. 75. 81. 90. 96. 104. 114. 115. 124. 125. 129. 131. 132. 134. 137. 140. 141. 142. 144. 154. 157. 159. 160. 161. 162. 167. 168. 169. 170. 172. 173. 175. 177. 178. 199.
Əkinçi (Zeitung) 13.
Farāmūšhāne 21. 24.
Freiheit 29. 30. 32. 40. 42. 44. 45. 47. 113. 124. 126. 131. 133. 134. 136. 137. 138. 141. 145. 152. 157. 163. 170. 171. 174. 175. 199.
Freimaurerloge 21. 24. 129. 140. 141.
Gerechtigkeit/ gerecht 29. 30. 33. 43. 45. 94. 107. 109. 112. 136. 137. 140. 146. 161. 171. 174. 175. 178. 199.
Ġem‘iyyet-i ‘İlmiyye-i Osmāniyye 115. 116. 117.
Ḥaqāyīq (Zeitung) 117.
ḥiğāb 129. 136. 145.
iğtihād 51. 111. 161.
Islam/ islamisch 10. 22. 23. 25. 26. 29. 32. 39. 40. 42. 47. 53. 59. 114. 116. 124. 126. 129. 132. 133. 134. 136. 143. 159. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 171. 173. 174. 176. 177. 199.
Kavkaz (Zeitung) 12. 13. 49. 57. 63. 71. 80. 81. 90. 96. 103. 110.
muğtahid 128. 161. 162.
Polygynie 33. 39. 92. 95. 129. 178.
Protestantismus 39. 44. 128. 133. 158.
Qānūn (Zeitung) 21. 24. 26.
Religion/ Religionskritik 16. 20. 22. 29. 34. 37. 38. 39. 40. 43. 45. 51. 66. 67. 68. 69. 70. 105. 111. 112. 124. 125. 126. 127. 128. 133. 134. 137. 138. 139. 141. 158. 159. 160. 162. 164. 165. 171. 174. 177. 199.
šarī‘a 23. 119. 136. 137. 140. 144. 148. 149. 163.
Schriftreform 12. 20. 21. 23. 26. 32. 45. 48. 49. 50. 51. 62. 113. 114. 115. 126. 131. 132. 134. 135. 143. 162. 199.
taqīya 132.
taqlīd 51.
‘ulamā’ 33. 38. 39. 52. 54. 106. 126. 127. 132. 137. 143. 152. 160. 162. 164. 175.
vücudi-vahid/voğūd-e vāhed 35. 127. 128. 129. 133. 151. 152.
vücudi-küll/ voğūd-e koll 127. 128. 133. 152. 153.
Wissenschaft/ wissenschaftlich 6. 15. 20. 21. 26. 29. 31. 32. 33. 36. 37. 38. 40. 42. 43. 44. 45. 52. 61. 65. 66. 73. 75. 114. 115. 116. 123. 126. 127. 128. 129. 130. 132. 133. 134. 138. 139. 140. 141. 142. 144. 145. 154. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 165. 172. 173. 176. 177. 178. 199.
Zoroastrier 20. 25. 43. 131. 174. 175.

5.4 ABSTRACT

5.4.1 Deutsch

Der aserbajdschanische Autor M.F. Achundov – Leben, Weltbild, Werk, unter besonderer Berücksichtigung seiner Theaterstücke

In der vorliegenden Arbeit geht es um einen Autor, der vor dem Hintergrund dramatischer Auseinandersetzungen der islamischen Länder mit Europa und Russland radikale Änderungen anstrebte und dabei Literatur als Mittel einsetzte, seine Ideen zu verbreiten; da M. F. Achundov (1812-1878) in erster Linie gesellschaftspolitische Ziele verfolgte, wurde sein literarisches Werk v.a. in Hinblick auf die Frage, inwiefern es ihm gelang, seinen Vorstellungen künstlerischen Ausdruck zu verleihen, untersucht, wobei den Theaterstücken wegen deren Bedeutung für die Aufklärungsbewegung um die Jahrhundertwende (19./20. Jh.) besondere Aufmerksamkeit zukam. Die Analyse der *Philosophischen Schriften* und publizistischen Arbeiten wie seiner Korrespondenz ergab ein Weltbild, in dessen Zentrum die Vision einer Ordnung steht, die ausschließlich auf Vernunft und Wissenschaft basiert, was für ihn eine Abkehr von der Religion, in welcher er den absoluten Gegensatz zur Wissenschaft sah, bedeutete; er hing Idealen wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit an und träumte von demokratischen Strukturen; ausgehend von der Überzeugung, der Schlüssel für Veränderungen liege im geistigen Bereich, setzte er sich für moderne Bildung der gesamten Bevölkerung ein, was ihm ohne Änderung des Schriftsystems nicht realisierbar schien; deswegen galt sein größtes Engagement der Reformierung der arabischen Schrift, gegen die es jedoch wegen deren sakraler Bedeutung große Widerstände gab. Da zu diesem Thema bereits fundierte Arbeiten vorliegen, wurden deren Ergebnisse zu einem Überblick zusammengefasst.

Um sein Ziel zu erreichen, bediente Achundov sich wechselnder Strategien; so setzte er hinsichtlich seiner Schriftreform-Projekte teilweise auf Appeasement, während er in den *Philosophischen Schriften*, den [...] *Briefen des indischen Prinzen Kəmalüddövlə* [...], die Konfrontation wählte; in diesen fiktiven Reiseberichten aus Iran, dessen Zustand er in den finstersten Farben schilderte, attackierte er Religion wie Despotie. Anders verhielt es sich mit seinen Theaterstücken, um deren möglicher

Aufführung willen er die von Zensur und Konventionen gesetzten Grenzen beachtete und seine Gesellschaftskritik in Komödien, die teils um Themen wie Geiz, Raub und Schmuggel kreisen, kleidete; er griff darin Probleme seiner Zeit auf und entwarf ein buntes Bild der traditionellen Welt, die er zugleich eng und ohne Perspektive zeigte. Obgleich die Stücke von Phantasie und Begabung zeugen, gewinnt man den Eindruck, der Autor habe künstlerisches Schaffen dem didaktischen Zweck untergeordnet.

5.4.2 Englisch

The Azerbaijani author M.F. Achundov – life, philosophy, work, in particular his plays

This work concerns an author who strives for radical changes against the background of the Islamic countries' dramatic conflicts with Europe and Russia and who uses literature as a means of disseminating his ideas; since M. F. Achundov (1812-1878) primarily pursued socio-political objectives, his literary works have been investigated above all with regard to the question of to what extent he succeeded in lending his perceptions artistic expression, and his plays have received particular attention due to their significance to the enlightenment movement around the turn of the century (19th/20th century). The analysis of the *Philosophical Writing* and journalistic works, such as his correspondence, revealed a philosophy at the centre of which stood the vision of an order that was based exclusively on reason and science. For him this meant a rejection of religion, in which he saw the absolute opposite of science; he espoused ideas such as freedom, equality and justice and dreamed of democratic structures. Based on the conviction that the key to change lay in the intellectual arena, he championed modern education for the whole population, which did not seem practicable to him without a change to the writing system; for this reason his greatest commitment was to the reformation of the Arabic script. However there was great resistance against this because of its sacred significance. As substantial works already exist on this topic, these works' findings have been summarised into an overview.

In order to achieve his objective, Achundov made use of varying strategies; regarding his writing reform projects, he relied partly on appeasement, while in his philosophical writing, the [...] *letters of the Indian prince Kəmalüddövlə* [...], he chose confrontation; in these fictitious travel reports from Iran, the conditions of which he depicted in the darkest shades, he attacked religion and despotism. He behaved differently with his plays; for the sake of their possible performance, he observed legal boundaries of censorship and convention, and he disguised his social criticism in comedies, which partly circulated topics such as greed, robbery and smuggling. In these he addressed contemporary problems and drafted a colourful picture of the traditional world, which he simultaneously showed to be narrow and without

perspective. Although the plays bear witness to imagination and talent, they give the impression that the author has subordinated artistic creation to didactic purpose.

5.5 LEBENSLAUF

PERSÖNLICHE DATEN

Hilda Maria TANIK

Geb. März 1956 in Oberösterreich

AUSBILDUNG

2002-2013	Studium Turkologie, Universität Wien
1980-2002	Studium Turkologie/Ethnologie, Universität Wien
1970-1975	Handelsakademie, Linz und Innsbruck

BERUFLICHE TÄTIGKEIT (Auswahl)

Seit 2000	freiberufliche Tätigkeit als Schreibkraft für medizinische Texte
1995-1996	Studienaufenthalt in Baku/Aserbaidshan
1989-1992	Dolmetscherin für Türkisch Flüchtlingslager Traiskirchen
1986-1995	Unterrichtstätigkeit Deutsch als Fremdsprache, Alphabetisierung