

EINLEITUNG.

Während die in den beiden ersten Bänden dieses Werkes übersetzten Schriften vorzugsweise zum Studium für die Priester und zum öffentlichen Vorlesen bestimmt sind, dienen die Texte des sogenannten Khorda-Avesta, d. i. des kleinen Avesta, überwiegend zur Privatandacht. Aus diesem Grunde finden wir hier Schriftdenkmale aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenem Werthe zusammengestellt. Die Gebete sind zum Theil in verhältnissmässig junger Zeit und in neueren Sprachen abgefasst, dies sind jedoch nur solche von denen man es für wünschenswerth oder nöthig erachtete, dass auch die Laien den Sinn des Gelesenen verstehen sollten. Bei weitem der grössere Theil ist in derselben Sprache geschrieben in welcher auch die andern rituellen Werke verfasst sind und mit gutem Grunde, denn man hielt die Sprache keineswegs für gleichgültig. Die Sprache in der Ahura-Mazda sein Gesetz dem Zarathustra verkündet hatte, ist die Sprache des Himmels und wenn auch die Menschen des bessern Verständnisses wegen diese himmlischen Worte in ihre Sprache übersetzen dürfen, so können doch die Gebete nur in dieser Sprache an den Himmel gerichtet werden. Nur in dieser Sprache erfüllen sie ihren Zweck vollständig und dienen dem Menschen als geistige Waffen vor denen die unsichtbaren Geister des Agrò-mainyus ebenso entlaufen wie wehrlose Menschen vor den gezückten Waffen der Soldaten. Nur diesem Glauben haben wir es wahrscheinlich zu danken, dass uns die Urtexte der heiligen Schriften der Parsen überhaupt erhalten geblieben sind.

Eine grosse Anzahl der Gebete, die in verschiedenen Zeiten und Lagen an die Genien des Himmels gerichtet werden sollen, bestehen nur aus abgerissenen Stellen der uns schon bekannten Religionsbücher, wie man sie gerade für den Zustand um den es sich handelte

für passend erachtete. Wieder andere, aber die Minderzahl, findet sich zwar in den uns bekannten Büchern nicht vor, es mögen dies aber Fragmente aus andern ähnlichen Religionsbüchern sein die im Laufe der Zeit verloren gegangen sind. Den Haupttheil des Rhordavesta aber bilden die sogenannten Yasts oder Yests, d. h. Anrufungen. Sie sind sämmtlich in altbaktrischer Sprache abgefasst und werden darum von den Laien wenig gelesen, die gewöhnlichen Rhordavestas der Parsen enthalten daher meistens nur einige wenige kürzere derselben. Für uns dagegen ist gerade diese Classe von Schriften vom höchsten Werthe, denn da diese Anrufungen dazu bestimmt sind den Preis jedes Einzelnen unter den Genien auszusprechen, so geben sie uns auch eine viel deutlichere Einsicht in das Wesen derselben als die kurzen und meist nur gelegentlichen Aeusserungen der übrigen heiligen Schriften. Für die Götterlehre der Parsen sind sie daher die Hauptquelle. Wie wir aber eine Einsicht in die Vorstellungen der Parsen von der irdischen und überirdischen Welt hauptsächlich ihnen verdanken, so wird es auch wiederum, zum bessern Verständnisse derselben, nöthig sein, die leitenden Grundgedanken dieser Anschauungen hier kurz zusammenzustellen. Eine erschöpfende Darstellung des Religionssystems wäre hier natürlich nicht am Platze und soll auch nicht gegeben werden.

ERSTES CAPITEL.

Die altérânische Religion ist sich des Gegensatzes zwischen der diesseitigen und der jenseitigen, der irdischen und überirdischen Welt vollkommen bewusst und hat ihn auf das Klarste ausgesprochen. In den Keilinschriften (cf. O, 2. 3. NR. a, 1. 2. D. 1. 2. u. s. f.) wie im Avesta (z. B. Yt. 13, 2) wird jener Himmel dieser Erde entgegengesetzt, im Avesta auch die himmlische Schöpfung der irdischen (cf. Vsp. II, 5. 7). Die neuern Uebersetzer verstärken den Gegensatz noch dadurch dass sie manyava, himmlisch, durch unsichtbar übersetzen. Bei dieser mehr localen Anschauung wird der sonst ständige Gegensatz zwischen gut und böse nicht geltend gemacht, die ganze Welt zerfällt in zwei Theile, eine geistige, unsichtbare und eine materielle, bekörperte (daher açtvat aghus, die bekörperte Welt).

Aus diesem Grunde ist auch in den Schriften des Avesta nur von zwei Welten die Rede, der körperlichen und geistigen (manahyo) (cf. Yç. XXVIII, 2; XXXVIII, 9; XLI, 8; LVI, 10. 5 u. s. w.), ebenso wie im Schâhnâme¹). Die jenseitige Welt, heisst auch parâhu oder parô-açna aghus (cf. zu Yç. XLV, 19), d. i. die nicht nahe, also derselbe Gegensatz wie zwischen الآخرة und الدنيا bei den Muhammedanern. Auf die Frage wann jene geistige Welt geschaffen worden sei und von wem geben die Schriften der Parsen genaue Auskunft. Sie wurde geschaffen am Beginne der zwölftausendjährigen Weltperiode welche mit dem jüngsten Gerichte zu Ende geht und die wir unten noch näher kennen lernen. Ihr alleiniger Schöpfer und Herr ist Ahura-Mazda (vgl. das erste Capitel des Bundehesh), von welchem wir nun näher zu sprechen haben werden.

Unter allen göttlichen Wesen der Erânier steht Ahura-Mazda unzweifelhaft oben an und seine Persönlichkeit ist uns sehr gut verbürgt. Sein Name findet sich in den Keilschriften und wird dort Auramazdâ geschrieben und zumeist als ein einziges Wort behandelt, an einer Stelle jedoch (C, 10) findet sich der Genitiv aurahyâ mazdâha, also beide Elemente noch geschieden. Im Altbaktrischen dagegen ist die Form ahurô mazdâo die gewöhnliche und jedes der beiden Wörter wird gesondert declinirt. Es ist aber darum nicht durchaus nothwendig dass die beiden Worte ahura-mazda zusammenstehen, jedes der beiden gesondert bezeichnet schon die höchste Gottheit. So finden wir ahura allein in dem Worte ahura-kaesha, den Vorschriften des Ahura zugethan, und auch sonst z. B. Yç. XXIX, 5. Ebenso steht auch mazda allein z. B. Yç. I, 33; XIII, 19; L, 7 und sonst. In den Gâthâs findet man, wahrscheinlich aus metrischen Gründen, die Umsetzung mazdâ ahura, doch auch in den prosaischen Stücken des Yaçna-Haptağhâiti findet sie sich. Cf. Yç. XXXVI, 7. XXXVII, 14. XLI, 3. u. s. w.²).

1) Cf. Schâhnâme p. 123. Macan.

هم اودان وداور بهر دو سرای بدویست گبهان خرم بیای
 مگر نود یزدان به آیدت جای گه رفتن آمد بدیشم سرای
 ibid. p. 175.

2) Obwol die Ausdrücke mazdâ und ahura in den Texten allein gebraucht werden, ohne dass ich einen Unterschied hätte entdecken können, so werden doch die Beiwörter mazdadhâta und ahuradhâta, von Mazda oder von Ahura

Gewöhnlich gehen in den verschiedenen Sprachen die Götternamen und die Eigennamen überhaupt in eine ziemlich ferne Zeit zurück, sie haben keinen Sinn für sich ausser zur Bezeichnung des bestimmten Individuums und ihre Etymologie ist meist dunkel, Anders ist dies im Parsismus, wir werden finden dass die meisten Götternamen ihrer Etymologie nach vollkommen durchsichtig sind und dass sie meistens noch als nomina appellativa in der Sprache gebraucht werden. So ist es denn auch mit dem Namen Ahura-Mazda. Ahura heisst nach der Tradition der Parsen Herr und kommt in dieser Bedeutung noch oft genug im Avesta vor, z. B. Yç. I, 15; XXVIII, 8. XXIX, 2. Yt. 5, 72; 10, 25 im plural ahurâoghô wie Yt. 5, 85; 14, 39. Die Richtigkeit der Bedeutung, welche die Parsen dem Worte geben, hat schon Burnouf anerkannt, sie wird durch die Texte bewiesen. Im Sanskrit ist in den Vedas das identische Asura in ziemlich ähnlicher Bedeutung noch vorhanden. Auch über den Namen Mazdâo kann kein Zweifel bestehen, Burnouf hat ihn bereits erklärt und nachgewiesen dass die Parsentradition ihn vollkommen richtig bestimmt hat. Das Wort ist nämlich aus maç, maz, gross und dâo, Wissen, zusammengesetzt¹⁾, mazdâo bedeutet also grosses Wissen besitzend. Ahura-Mazda heisst mithin der sehr weise Herr. Nicht minder durchsichtig ist ein anderer Name desselben Gottes. Er heisst oft genug im Avesta Çpento-mainyus (z. B. Yç. LVI, 7. 6) und dieser Name ist der eigentliche Gegensatz gegen das böse Princip. Çpento-mainyus heisst eigentlich der vermehrende Geist, d. i. der welcher

geschaffen, streng geschieden und das eine wie das andere Beiwort wird von bestimmten Wesen gebraucht. Ahuradhâta kommt nur wenigen Wesen zu: dem Verethraghna (cf. Yç. I, 19. II, 25. XVII, 31 etc.) und der Erde (cf. Vd. XIII, 165. XIX, 71. 116 u. s. w.). Häufiger ist mazdadhâta. So heissen alle reinen Güter die von Mazda herrühren (cf. Yç. XIX, 3. 5. XXII, 23. Vsp. XII, 17. Vd. XI, 3 etc.), dann das Wasser (Yç. I, 39. III, 10 etc.), die Bäume (Yç. I, 39. Vd. XIX, 62), die Wege (Vd. XXI, 22), Haoma (Yç. X, 52), der Wind (Vsp. VIII, 19), der Schlaf (Vsp. VIII, 16), Majestät und Glanz (Yç. I, 42. Vd. XIX, 125). Ferner die Berge im Allgemeinen (Yç. I, 41. Vsp. I, 20; II, 22 u. s. w.), dann der Berg Ushidarena insbesondere (Yç. I, 41; II, 54 und öft.), die Brücke Cinvat (Vd. XIX, 96), der Genius Çaoka (Vd. XXII, 11. 15 u. s. f.), die Frauen (Vsp. I, 15), die Geschöpfe (Yç. LXX, 21). Ein Unterschied scheint also jedenfalls stattzufinden, wenn man auch nicht sagen kann welcher.

1) Es mag sein, dass mazdâ = skr. medhas ist, doch ist diese Vergleichung mehr für das Sanskrit als für das Altêrânische von Belang. Die Form mazdâo ist an und für sich klar, auch ohne Vergleichung mit andern Sprachen.

das von ihm Geschaffene stets noch mehr macht, denn das Wort *çpeñta*, obwol meistens heilig, ehrwürdig bedeutend, heisst doch ursprünglich vermehrend (man vergl. das lat. *augustus*) und diese Bedeutung ist bis in die späte Zeit herab dem Bewusstsein der Parsen lebendig geblieben.

Es ist kein Zweifel, dass Ahura-Mazda ursprünglich bekörpert gedacht wurde. Dies beweisen die Denkmale der Achämeniden, auf denen wir den Auramazdâ bildlich dargestellt sehen. Hier könnte man freilich einwenden, dass möglicher Weise diese Kunstwerke von fremden Künstlern gemacht worden seien, die gewiss unter den Einflüssen der westlich von Erân geltenden Ideen standen und so wäre es denn möglich, dass man den höchsten Gott der Eränier eben dargestellt hätte wie man die oberste Gottheit in Assyrien und Babylon auch darzustellen pflegte, ohne dass dies gerade auch die Ansicht der Eränier gewesen zu sein brauchte. Indess auch das Avesta stellt den Ahura-Mazda nicht bloß als ein geistiges sondern auch als ein körperliches Wesen dar, an mehreren Stellen heisst er „mit dem besten Körper versehen“ (cf. Yç. I, 1. 2. Yt. 13, 80. 81), an manchen Stellen ist von seiner Seele, von seinem Fravashi die Rede (Yt. 13, 81. Vd. XIX, 46. 47. Yç. XXVI, 3 flg.). Für eine menschenähnliche Fassung spricht auch, dass von einem Sohne des Ahura-Mazda gesprochen wird (so wird nämlich das Feuer im Avesta unzählige Male genannt) und von Frauen des Ahura-Mazda (Vsp. III, 21. Yç. XXXVIII, 2). Für die Auffassung, dass Ahura wirklich Frauen gehabt habe, spricht zunächst Yt. 17, 16, wo Ashis-vağuhi eine Tochter des Ahura und der Çpeñta-ärmaiti genannt wird. Dagegen nennen andere Stellen, wie Yt. 17, 2 u. 16. Yç. XLIV, 4 u. Vd. XIX, 45 die Çpenta-ärmaiti eine Tochter des Ahura und dies wird man auch für die gewöhnlichere Fassung der Parsen ansehen dürfen. Dahin deutet auch das Beiwort *ahurâni* (Yç. LXV, 2. LXVII, 1) welches „von Ahura abstammend“ bedeuten muss. Obwol nun ohne Frage diese mehr menschähnliche Auffassung des Ahura-Mazda in den Hintergrund tritt und die oben genannten Wesen zunächst darum seine Söhne und Töchter genannt werden weil sie eben seine Geschöpfe sind, so scheint es mir eben doch nicht zweifelhaft sein zu können dass wir hier die Reste einer alten mythologischen Ansicht vor uns haben.

Ahura-Mazda ist in der mazdayaçnischen Religion nicht bloß der oberste Herr, sondern auch namentlich der Schöpfer des Alls und in

dieser Eigenschaft wesentlich bezeugt. Auch nach den Reilinschriften ist er der oberste der Götter (*mathista bagânâm*) der Himmel und Erde geschaffen hat, ebenso im Avesta (cf. Yç. XXXVII, 1. 2. 3). Im Avesta heisst er häufig *dâta gaethanaîm açtvaitinaîm*, d. i. Schöpfer der bekörperten Welten (Vd. II, 1. Yç. XIX, 1. Yt. 1, 1 u. s. w.) auch *dâtâ vağhvaîm*, Geber der Güter (Vd. XXII, 2) oder *dâtâ*, Schöpfer, schlechthin. Ein gewöhnliches Beiwort des Ahura ist auch *dadhvâo*, d. i. der welcher geschaffen hat (Yç. VI, 1; XVII, 19. Vd. VII, 135). Nicht selten wird diese Bezeichnung noch durch die Beiworte: „der glänzende, majestätische“ gestützt (Yç. XXII, 1; XXVII, 3 etc.). Einmal (Yç. LXIX, 3) heisst er der Erfreuer und Bildner alles Guten, dann auch der Heiligste und Weiseste (Vd. XVIII, 19), der Allwissende (Vd. XIX, 85). Ungemein häufig erhält Ahura-Mazda das bloße Beiwort *ashava*, rein (z. B. Yç. XI, 16; XIX, 1. Vd. VI, 84; VIII, 271 etc.), was er nicht bloß mit Zarathustra sondern auch mit verschiedenen Creaturen theilt. Eine grosse Menge von Beiwörtern bringt vor Allem der dem Ahura-Mazda gewidmete *Yast*, allein sie sind so allgemein gehalten, dass man sich zu der Annahme gedrungen fühlt, sie seien mehr aus dem Nachdenken der Dogmatiker als aus irgend einer frischen Volksanschauung entsprungen. Diese wichtige That der Schöpfung sichert nun dem Ahura-Mazda im Parsismus seine einzige Stellung und macht ihn zum alleinigen Gebieter Himmels und der Erden. Nicht bloß die irdische Schöpfung ist sein Werk, auch der Himmel und die im Himmel lebenden Wesen, die *Amesha-çpenta* mit eingeschlossen, denn diese werden bestimmt (cf. Yt. 1, 37) seine Geschöpfe genannt. Aber nicht bloß geschaffen hat Ahura-Mazda das Weltall, er erhält und regiert dasselbe auch fortwährend, wenn er auch in seinem Wirken gegen das der von ihm beauftragten Genien zurücktritt. Darum wird er auch als Herr alles Geschaffenen (cf. Vsp. II, 5. 18. Yç. II, 10) sowie als oberster König (Yç. XIV, 1; XXVII, 1) gepriesen. Am meisten nimmt er sich um die Menschen an, welche, als wichtigster Theil der Schöpfung, unter seine besondere Obhut gestellt sind (vgl. Patet Aderbât § 10. Patet Erâni § 3), ausserdem ist er der Heerführer der ganzen himmlischen Schöpfung (Vsp. II, 5). Wo es den Genien an Kraft gebricht, da giebt er dieselbe durch seine Allmacht (Yt. 8, 25). In welcher Reihenfolge Ahura-Mazda die Welt geschaffen habe wird zwar meines Wissens in den Texten des Avesta nirgends bestimmt gelehrt, wir dürfen aber wol unbedenklich die Lehren

der spätern Parsenbücher hierüber auch als die Ansicht des Avesta ansehen. Nach dem ersten Capitel des Bundehesh schuf Ahura-Mazda zuerst den Himmel, dann den Vohu-mano sammt dem weltlichen Lichte und dem mazdayačnischen Gesetze, dann die übrigen Amesha-çpentas der Reihe nach. Von der materiellen Welt erschuf Ahura-Mazda zuerst den Himmel, dann das Wasser, dann die Erde, die Bäume, das Vieh und zuletzt den Menschen. Die Richtigkeit dieser Anordnung wird durch Stellen wie Yç. XIX, 3. 5 bezeugt. — Als Wohnung dient dem Ahura-Mazda das Garo-nemâna, der oberste Himmel. Dies wird in einer Stelle (Vd. XIX, 107) ausdrücklich gesagt. Ahura-Mazda wird sowol als amesha-çpenta (Yt. 1, 36) als auch als Yazata bezeichnet (Yt. 17, 16).

Als die vollkommensten Wesen der gesammten Schöpfung Ahura-Mazdas erscheinen die Amesha-çpentas. Auch der Name dieser Gottheiten ist wieder durchsichtig und klar. Die Parsen übersetzen den Namen mit „unsterbliche Heilige“ und die Philologie muss diese Tradition bestätigen. Amesha, der Gegensatz von mesha, sterblich (cf. Vd. V, 173), kommt noch oft genug als Adjectivum in der Bedeutung unsterblich vor (z. B. Yç. IX, 4. Yt. 10, 13), über çpenâ ist schon oben gesprochen worden. Ehe wir aber von den einzelnen Amesha-çpentas reden, müssen wir Einiges über diese Classe von Wesen im Allgemeinen sagen. Wie bereits erwähnt wurde sind sie Geschöpfe des Ahura-Mazda und darum von diesem durch eine weite Kluft getrennt. Gleichwol bewohnen sie wie dieser den Himmel Garo-nemâna (Vd. XIX, 107. 121) und Ahura-Mazda wird öfter zu ihnen gerechnet (Yt. 1, 36; 2, 1. 6) und mischt sich mit ihren Körpern (Yt. 13, 81). Eine zweite Frage ist nach dem Alter dieser Classe von Genien. Sie sind wohl so alt als das zarathustrische System überhaupt, doch ist im zweiten Theile des Yaçna nur selten von ihnen die Rede, doch erscheinen sie Yç. XXXIX, 8 und zwar mit den gewöhnlichen Beiwörtern yavaeju, yavaeçu, d. i. immer lebend, immer nützend. Sonst führen sie auch die Beinamen hukshathra hudhâoçho, d. i. die guten Könige, die wohlweisen, oder sie heissen die Amesha-çpentas über die aus sieben Kareshvares bestehende Erde, d. i. welche die Aufsicht über diese Erde führen (cf. Vd. XIX, 43. Yç. LVI, 10. 2). Ihre gewöhnliche Stellung ist unmittelbar nach Ahura-Mazda in den Anrufungen, wie sie denn auch demselben bei seinen Schöpfungen helfend gedacht werden (Vd. XIX, 34). Aus besondern Gründen werden sie zuweilen auch mit Çraosha, dann mit Rashnu und Mithra

zusammen angerufen (cf. Yç. IV, 4. Vsp. XII, 18). An einigen Stellen (Yt. 10, 51; 13, 92) heissen sie hvare-hazaosha d. i. mit der Sonne gleichen Willen habend. In weiterer Beziehung können sie mit unter die Yazatas befasst werden. — Die wichtige Frage endlich, ob die Kenntniss der Amesha-çpentas schon bei den Sängern der Gâthâs voraussetzen sei, glauben wir unbedingt bejahen zu müssen. Die Namen sämtlicher Amesha-çpentas kommen dort oft genug vor und wenn sie mehr von ihrer ethischen Seite, ja oft geradezu als Abstracta aufgefasst scheinen, so ist dies nicht auf die Gâthâs beschränkt sondern lässt sich das ganze Avesta hindurch nachweisen. Wir wenden uns nun zu den einzelnen Amesha-çpentas und zählen sie in der Ordnung auf wie sie gewöhnlich und zwar schon in den Texten aufgezählt werden (cf. Yç. I, 5; LVI, 10. 4. Yt. 1, 37; 10, 92).

Oben an steht als erster Genius Vohu-mano, d. i. guter Geist, gute Gesinnung, auch als persönliches Wesen als neutrum gefasst. Ueber ihn, so wie überhaupt über alle Amesha-çpentas ist nur wenig zu sagen da sie, wie schon Dunker richtig bemerkt hat, kaum mehr hervortreten als etwa die christlichen Erzengel. Er gilt in materieller Hinsicht als der Beschützer der lebenden Wesen, mit Ausnahme der Menschen, deren Schutz Ahura-Mazda selbst übernommen hat. Ob freilich diese letztere Ansicht eine sehr alte ist oder ob sie allgemein angenommen war, mag fraglich erscheinen, da die Huzvâresch-Üebersetzung zu Vd. XIX, 69 flg. uns lehrt vohu-mano geradezu mit „Mensch“ zu übersetzen und diese Bedeutung dort allein passt. Hiernach könnte man vermuthen, dass Vohu-mano nach der Ansicht des Verfassers jenes Bruchstückes auch den Menschen unter seiner Obhut hatte und darum sein Name, nach einer im Avesta nicht ungewöhnlichen Sitte, geradezu für den seinem Schutze anvertrauten Gegenstand gesetzt werden konnte. Nach der Mittheilung späterer Bücher (cf. zu Yç. I, 5) hat er in ethischer Beziehung dafür zu sorgen dass Friede und Freundschaft unter den Menschen erhalten bleiben. Diese Angabe bestätigt gewissermassen Yt. 2, 1, wo wir Vohu-mano und den Frieden zusammengestellt finden. Es bestätigt sie ferner Plutarch der als ersten von Ahura-Mazda geschaffenen Genius den θεὸν ἐννοίας nennt. Wenn in der eben genannten Stelle der Yasts auch der himmlische Verstand und der mit Ohren gehörte Verstand (cf. die Bem. zu Yç. XXII, 29) mit Vohu-mano vereint genannt werden, so ist zu bedenken, dass nach dem ersten Capitel des

Bundeshesh das mazdayaçnische Gesetz mit Vohu-mano zusammen geschaffen wurde.

Nur wenige Züge sind im Avesta vorhanden, die uns das persönliche Verhalten dieses Genius schildern. Aus Vd. XIX, 102 flg. sehen wir, dass er als Vorsitzender der Amesha-çpentas im Himmel gedacht wird, auf einem goldenen Throne sitzend von dem er sich erhebt um die frommen Seelen zu bewillkommen wenn sie in den Himmel eintreten. Vom Wohnen bei Vohu-mano ist öfter die Rede, daher die Redensart *yôî vağhéus à manağho skyëinti*, welche bei Vohu-mano wohnen (Yç. XXXIX, 9, danach citirt Yç. IV, 9. Vsp. X, 22). Im Yç. XXXII, 15 ist von einer Wohnung des Vohu-mano die Rede und zwar scheint diese Wohnung die Erde zu sein. Yç. X, 32 ist von der Weisheit des Vohu-mano die Rede. An manchen Stellen ist Vohu-mano in wörtlicher Bedeutung als „gute Gesinnung“ zu fassen, so gewiss Yç. LXVII, 6, noch häufiger sind die Stellen, namentlich in den Gâthâs, wo man über die wirkliche Bedeutung schwanken kann.

Der Name des zweiten Amesha çpenta ist Asha-vahista, woraus das neuere Ardibihist entstanden ist. Asha-vahista heisst eigentlich die beste Reinheit und in dieser Bedeutung kommen auch die beiden Wörter noch vor (z. B. Vd. XVIII, 37). Der Name ist nicht einmal diesem Genius ausschliesslich eigen, er kommt Yt. 1, 6 auch als Beiwort des Ahura-Mazda vor, gelegentlich bezeichnet Asha-vahista auch das Gebet Ashem-vohû. Bezeichnend für die wenig persönliche Stellung des Genius ist nun, dass sein Name nicht einmal Masculinum ist sondern Neutrum (cf. Yt. 1, 37). Sein hauptsächlichstes Geschäft ist die Aufsicht über das Feuer, in ethischer Beziehung gilt er wenigstens bei Spätern als der Genius der Fröhlichkeit. Plutarch bezeichnet ihn als *θεὸν ἀληθείας*, was in dem Worte Asha liegen kann, obwol ich keine positiven Zeugnisse dafür beizubringen vermag. Für das Vorkommen dieses Genius als eines persönlichen Wesens sprechen die Gâthâs namentlich Yç. XXIX. Er wird im Avesta nicht selten „der schönste Amesha-çpenta“ genannt, vielleicht mit Bezug auf Yç. XXXVII, 9. 10. Ausser in Anrufungen wie Yç. I, 5; LVI, 10. 4 ist indess weder im Vendidâd noch im Yaçna besonders von ihm die Rede und wir sind daher für die Kenntniss seiner Persönlichkeit ganz auf den dritten Yast angewiesen, der ihm gewidmet ist. Dort gilt er als der vorzüglichste Gegner der von Agra-mainyus geschaffenen Daevas und sonstigen Uebel wie

Krankheiten, Nordwind u. dgl. Diese vernichtet er, während Aġromainyus zusieht ohne helfen zu können. In der späteren Periode des Parsismus ist er nicht bloß der schönste sondern geradezu der höchste der Amesha-çpentas, da ohne seinen Willen Niemand in das Paradies kommen kann. Nach einer anderswo von mir mitgetheilten Erzählung hat nämlich dieser Genius zur Zeit als die materielle Welt geschaffen wurde Einsprache dagegen erhoben, dass das Feuer in diese Welt herabgesandt werde, weil es so schwer sei dasselbe dort rein zu erhalten. Zur Beseitigung seines Widerspruchs wurde ihm der Auftrag gegeben genaue Aufsicht über die Menschen zu führen und Niemand in den Himmel zuzulassen, welcher das Feuer beleidigt habe. Auf seine Anklage hin sind dann selbst hochverdiente Personen in die Hölle gekommen wie wir dies unten bei der Geschichte des Kereçäça näher sehen werden.

Der dritte Amesha-çpenta heisst Khshathra-vairya, woraus die Neuern Schahrévar gemacht haben. Auch der Name dieses Amesha-çpentas erscheint als neutrum, nebenbei heisst aber Khshathra-vairya geradezu auch Metall (Vd. IX, 21; XVII, 17; vielleicht auch XX, 12). Burnouf (Commentaire sur le Yaçna I, 152) lässt uns die Wahl zwischen den Uebersetzungen „le roi désirable“, „l'excellent roi“ und „le roi qui doit être vénéré“. Diese Uebersetzungen bedürfen einer Berichtigung in Bezug auf den ersten Theil des Compositums, denn Khshathra bedeutet, wie man jetzt als erwiesen ansehen darf, nicht König sondern Herrschaft, Reich. Man wird also wol übersetzen müssen: „der welcher für das Reich wünschenswerth ist“. Es liegt daher nicht so weit ab wenn ihn Plutarch den *θεὸν ἐννοίας* nennt. Ueber die Persönlichkeit dieses Genius wird uns sonst nichts weiter berichtet, sie scheint nicht besonders ausgebildet worden zu sein. Er ist der Herr der Metalle und nach spätern Berichten noch der Genius der Mildthätigkeit, der die Armen zu versorgen hat. Darum wird er auch Vsp. XXIII, 1 mit den Metallen zusammen genannt und Yt. 2, 2. 7 mit der Mildthätigkeit welche die Armen ernährt. Ausserdem findet er seine Stelle in den Aufzählungen der Ameshas-çpentas überhaupt.

Der vierte Amesha-çpenta, die Çpenta-ärmaiti, ist in sofern näher bestimmt als sie im Gegensatz zu den übrigen Amesha-çpentas bestimmt als weiblich gedacht wird. Vd. XIX, 45 heisst sie die schöne Tochter Ahura-Mazdas, Yt. 17, 2 die Tochter Ahura-Mazdas, die Schwester der Amesha-çpentas, Yt. 17, 16 die Mutter der Ashis-

vaṅuhi. Ihr Name ist ein weibliches Substantiv: das Beiwort *çpeñta*, heilig, kennen wir schon, *ârmaiti* wird gewöhnlich mit „vollkommene Weisheit“ übersetzt. In materieller Beziehung ist sie die Mutter Erde „die uns trägt“ (Yç. XXXVIII, 2), weswegen sie auch *barethri*, d. i. Trägerin oder Mutter genannt wird. Auch in den *Gâthâs* ist sie schon eine wirkliche Person, denn Yç. XLIV, 4 heisst sie eine Tochter des Ahura und Yç. XLVI, 2 wird von den Händen der *Ârmaiti* gesprochen. In ethischer Beziehung ist sie der Genius der Weisheit¹⁾ und Plutarch hat darum ganz recht sie als *θεὸν σοφίας* zu bezeichnen. Aber auch über sie sind weiter gehende Nachrichten aus dem Avesta nicht zu erhalten. Als Mutter Erde gedacht erscheint sie Vd. II, 32 flg. wo sie Yima mit dem Pfluge durchbohrt und auseinander gehen lässt, ebenso auch Vd. XVIII, 108, dagegen steht sie Yç. XIII, 6. Vsp. II, 10 und Yt. 1, 40 bestimmt als Göttin des Weisheit. Im Yt. 2, 3. *Sîroza* I, 5; II, 5 erscheint sie in Verbindung mit der Freigebigkeit oder Geschicklichkeit (beide Bedeutungen lassen sich dem Textesworte unterlegen). In spätern Büchern erscheint *Çpeñta-ârmaiti* als die Verleiherin der guten Lebensart, der Redefertigkeit u. s. w., alles Dinge die von selbst aus ihren oben angegebenen Eigenschaften entspringen. Auch kann es nicht auffallen, wenn der Name *Çpeñta-ârmaiti* oder auch *ârmaiti* allein geradezu in der Bedeutung Erde (cf. Vd. III, 119; XVIII, 127) oder Weisheit (Vsp. II, 10) gebraucht wird. Auch der Pluralis *ârmatayô* findet sich Yç. XXXVIII, 4.

Noch bleiben uns zwei *Amesha-çpentas* zu betrachten übrig die gewöhnlich zusammen genannt werden und die wir darum auch zusammen betrachten wollen. Sie heissen *Haurvatât* und *Ameretât* und ihre Namen sind wieder Abstracta und etwa mit Allheit und Unsterblichkeit zu übersetzen. Das erstre Wort habe ich öfter mit „Fülle“ übertragen. Die beiden Namen finden sich auch öfter als Abstracta cf. Yç. III, 2 und die Anm. Yç. XXXI, 6; XXXII, 5 u. s. w. Nach den Parsen ist *Haurvatât* der Herr der Gewässer, *Ameretât* aber der Herr der Pflanzen, Plutarch nennt den ersten *θεὸν πλούτου*, den zweiten aber *ἐπὶ καλοῖς ἡδέων*. Ich glaube dass man sie füglich als

1) Da man den Namen *buñda-minesne*, d. i. vollkommene Weisheit nach Anquetils Vorgänge längere Zeit *bende-minesne*, Knechtsgesinnung las, so wollte man der *Çpeñta-ârmaiti* die Eigenschaft der Demuth zutheilen, wofür sich in den Schriften der Parsen keine Bestätigung findet.

die Genien der sinnlichen Genüsse, des Essens und Trinkens bezeichnen kann, wie sie auch nach Yt. 19, 96 Hunger und Durst besiegen. Allein ausser allgemeinen Anrufungen findet man Weniges was uns genauer über das Wesen dieser Genien Aufschluss geben könnte. In Yt. 2, 3. Siroza I, 6. 7 wird Haurvatât mit dem guten Wohnen, Ameretât mit den Futterkräutern in Verbindung gesetzt und dies erklärt sich auch genügend aus ihren Eigenschaften. Wasser ist überall ein Hauptbedingniss einer guten Wohnung und in den wasserarmen Erân noch willkommener als anderswo, der Genius der Pflanzen aber musste für ein Ackerbau und Viehzucht treibendes Volk besonders durch seinen Schutz der Saaten und Weiden einen Werth haben.

Hiermit hätten wir die Amesha-çpentas alle betrachtet, soviel derselben gewöhnlich genannt werden. Es sind deren sechs oder sieben, je nachdem man Ahura-Mazda dazu zählt oder davon abtrennt. Es muss indess bemerkt werden, dass in späteren Stücken auch von drei und dreissig Amesha-çpentas die Rede ist, es mag sein dass sich diese späte Erwähnung vielleicht auf einen alten Text stützt der uns verloren gegangen ist. Ich denke dass der Name amesha-çpeñta vielleicht auch in weiterer Beziehung gebraucht worden sei für die Genien des Himmels überhaupt die natürlich alle als unsterblich gedacht worden sind.

Neben den sieben Amesha-çpentas nennt das Avesta noch eine beträchtliche Anzahl anderer Genien unter dem Namen Yazatas. Dieses Wort heisst eigentlich „verehrwürdig, opferwürdig“ und muss auch öfters im Avesta noch in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen werden. Der Ausdruck bagha, Gott, dürfte damit ziemlich identisch sein. Eine sehr bestimmte Abgränzung zwischen Amesha-çpentas und Yazatas scheint es nicht zu geben, wie denn auch Ahura-Mazda selbst an einzelnen Stellen als Yazata genannt wird. Ehe wir nun zur Aufzählung der einzelnen Yazatas fortgehen fragt es sich in welcher Ordnung wir sie aufzählen sollen. Im Avesta (cf. Vsp. II, 4—7) wird ein Unterschied gemacht zwischen himmli-

1) P. Bötticher (Zeitschr. DMG. IV, 368) hat es versucht den Haurvatât und Ameretât mit den beiden im Qorân genannten Engeln Hârût und Mârût zusammen zu stellen. Es lässt sich nicht leugnen dass der Anklang sehr verführerisch ist, auch ich möchte eine frühere Verwandtschaft nicht in Abrede stellen. Nur scheint mir dass sowol die im Qorân erwähnte Sage als auch der éranische Haurvatât und Ameretât auf eine frühere gemeinschaftliche Quelle zurückgeführt werden müssen, denn in ihrer gegenwärtigen Gestalt sind Haurvatât und Ameretât viel zu farblos um einer Sage als Grundlage zu dienen.

sehen und irdischen Yazatas, als Herr und Meister der erstern wird Ahura-Mazda, als der der letztern wird aber Zarathustra genannt. Leider können wir diese Anordnung nicht zu Grunde legen, denn es ist mir keineswegs hinlänglich klar, welches der Gegensatz zwischen himmlisch und irdisch in dieser Hinsicht ist. Fassen wir das Beiwort „himmlisch“ als gleichbedeutend mit „unsichtbar“, wie ja die Parsen immer die Unsichtbarkeit als das hauptsächlichste Attribut eines himmlischen Wesens angeben, so würden unter der Obhut des Ahura-Mazda alle die Wesen stehen welche unsichtbar wirken, sei es im Himmel oder auf Erden. Dann würden unter Zarathustra die sichtbaren Mächte zu stehen kommen, etwa wie das Feuer, das Wasser, dann die Gestalten der Vorzeit wie Gayô-maratan, Thraetaona u. s. w. Dies scheint mir jedoch wenig wahrscheinlich und namentlich hinsichtlich der letztgenannten Wesen etwas bedenklich sie als Yazatas gelten zu lassen. Wir könnten dann die Ausdrücke auch so fassen, als seien unter himmlischen Genien alle die verstanden welche im Himmel, unter irdischen aber solche die auf Erden wirken. Dies ist etwas wahrscheinlicher, aber unsere Hilfsmittel reichen auch dann nicht hin um diese Eintheilung zu Grunde zu legen, denn die Mittheilungen des Avesta, auch über die einzelnen Yazatas, sind in der Regel sehr mager und es ist nicht immer zu sagen ob sie auf Erden oder im Himmel wirken. Wir müssen uns also nach einer andern Eintheilung umsehen. Plutarch, nachdem er von dem Ameshaçpentas gesprochen hat, versichert, dass die Parsen ausser diesen noch vier und zwanzig andere Genien verehren¹⁾. Wir erhalten so ziemlich dieselbe Anzahl wenn wir die Genien betrachten, welche den einzelnen Tagen des Monats vorstehen. In dieser Ordnung also wollen wir die Yazatas aufzählen, die Eintheilung ist übrigens keine ganz neue, wir finden sie schon im Yç. XVII so wie im Siroza.

Nach dem Ameshaçpentas wird im Kalender der Parsen zunächst das Feuer (âtar) als der Schutzgeist eines Monatstages gedacht. Das altbaktrische âtar finden wir im Neupersischen in zwei Formen آتَر und آتش wieder. Von der hohen Bedeutung dieses Genius legt das ganze Avesta Zeugniß ab. Dass derselbe gewöhnlich als Sohn des Ahura-Mazda bezeichnet wird ist schon gesagt, auch wird er in der Liturgie meist als persönlich angeredet, wahrscheinlich weil der fungirende Priester das Feuer vor sich hat.

1) Nach Yt. 6, 1 müssen wir freilich die Yazatas nach Hunderten und Tausenden zählen.

(Cf. Yç. I, 38; III, 8; VI, 39; LXI, 1 flg.; LXIV, 52 u. s. w.). Zuweilen steht auch *blos âtars ahurahê mazdào*, Feuer des Ahura-Mazda ohne Beifügung des Wortes Sohn (cf. Yç. XXXVI, 4. 7. Vd. VIII, 249). Es heisst gewöhnlich *aokhto-nâman*, d. i. mit genannten Namen versehen und verehrungswürdig (*yazata*). Man findet es öfter persönlich dargestellt z. B. Vd. XVIII, 56 flg. Yç. LXI, 18 flg., wo dasselbe als freundlich und Segenswünsche sprechend gedacht wird. Ausserdem ist das Feuer auch angreifend und schädlich gegen die bösen Wesen die es zu Tausenden tödtet (Vd. VIII, 250), schon bei dem Eindringen des *Agrô-mainyus* in die Erde tritt es demselben hindernd entgegen (Yt. 13, 77). Man soll dasselbe immer mit recht ausgesuchten Holze pflegen, aber Yt. 14, 55 wird darüber geklagt dass dies jetzt nicht immer geschehe.

Die Erânier verehrten aber das Feuer nicht *blos* in dieser allgemeinen Form, sondern auch in den verschiedenen Feuern in denen es zur Erscheinung kommt (cf. Yç. I, 38 u. sonst). Das Feuer wird in fünf verschiedene Gattungen eingetheilt, welche öfter (Yç. XVII, 62—69. Bundelesh c. XVII) aufgezählt werden, über die Erklärung im Einzelnen scheinen die Parsen selbst nicht ganz im Reinen gewesen zu sein. Das Feuer *Berezi-çavo* soll dasjenige sein welches vor Ahura-Mazda befindlich gedacht wird, das Feuer *Vohu-fryaûna* wohnt in den Körpern der Menschen und Thiere, das Feuer *Urvâzista* in den Bäumen. Das Feuer *Vâzista* ist das Blitzesfeuer, welches den *Daeva Çpeñjaghra* schlägt (Vd. XIX, 135), dessen Geschrei wir im Donner hören (Bundelesh c. VII. cf. meine Einleitung in die traditionellen Schriften Bd. II, p. 104). Das Feuer *Çpênista* ist das was man in der Welt anwendet, dieses heisst auch der Hausherr (Yç. XVII, 69), da es in jedem Hause vorhanden ist. Nach andern Stellen scheint indess das zuletzt genannte Feuer das heiligste zu sein. — Von weit grösserer Bedeutung aber als diese Eintheilung scheint mir die Verehrung anderer Feuer zu sein, die auf Bergen wohnen. Wir finden sie aufgezählt im *Sîroza* (I, 9; II, 9) und im Bundelesh (c. XVII). Das erste ist *Âdar-Frobâ* und wohnt nach dem Bundelesh auf dem majestätischen (גדממאורמנד) Berge, der in Chorasmien liegen soll. Unter der Regierung des Königs *Vistâçpa* änderte jedoch dieses Feuer seinen Standpunkt und wurde auf den Berg *Rosan* in *Kabulistân* versetzt. Nach den Glossen zum *Sîroza* heisst der Berg auf welchem dieses Feuer sich befindet *Kânkara*. Das Feuer *Frobâ* oder *Farpâ* wird mit den Priestern in Verbindung gesetzt. Das zweite

Feuer ist das berühmte *Ādar-Gasaçp*, das auch im *Schāhnāme* öfter genannt wird (z. B. p. 153, 9; 186, 7 v. u.; 255, 13. ed. Macan u. s. w.). Es ist das Feuer der Krieger und wohnt auf dem Berge *Açnavañta* in *Atropatene*. Es folgte immerwährend dem Könige *Huçrava* oder *Haoçrava* (*Kai-khosru*) und erst nachdem dieser seinen Feind *Frağracè* (*Āfrasiāb*) vollständig überwältigt hatte liess es sich auf den genannten Berge nieder. Das dritte Feuer, *Burziu-mihr* genannt, setzte sich, nachdem es vorher durch die ganze Welt geirrt war, unter *Vistāçpas* Regierung auf dem Berge *Raevañta* in *Chorāsān* nieder. Es ist das Feuer der Ackerbauer und sämtliche drei Stände der *Erān*ier sind also mit diesen Feuern in Verbindung gesetzt. Aus dem Umstande, dass nicht noch von einem vierten Feuer die Rede ist, welches dem Stande der Handwerker entsprechen würde, dürfen wir wol schliessen, dass diese Gleichsetzung eine ziemlich alte ist.

Betrachten wir nun die Standorte dieser drei Feuer, so finden wir, dass das letzte derselben unter *Vistāçpas* Regierung sich überhaupt erst einen festen Wohnsitz wählt, dass die beiden übrigen Feuer ursprünglich in *Westérān* ihren Wohnsitz hatten, dass aber das erste Feuer unter *Vistāçpas* Regierung nach *Ostérān* übersiedelte. Der Grund dieser Uebersiedlung scheint mir ziemlich klar zu sein, *Zarathustra* hatte sich aus *Westérān* nach dem Hofe des Königs *Vistāspa* begeben, dort lehrte und verbreitete er sein Gesetz, nichts war natürlicher als dass das Feuer welches der Freund und Beschützer seiner Priester war, wie der Prophet selbst, seinen Wohnort wechselte. Immer ist aber im Auge zu behalten dass es ursprünglich im Westen zu Hause war. Wenn das Feuer welches die Ackerbauer beschützt erst unter *Vistāçpa* einen dauernden Wohnort erhält, so soll dies wol nichts Anderes besagen, als dass früher, vor dem Erscheinen *Zarathustras*, der Ackerbau und die Cultur in *Erān* nicht recht gedeihen konnten und erst nachdem *Vistāçpa* das Gesetz angenommen hatte eine bleibende Stätte finden. Es muss uns ferner auffallen, dass alle diese drei Feuer gerade auf Höhen ihren Sitz haben. Am nächsten liegt wol der Gedanke, dass ursprünglich feuerspeiende Berge gemeint seien, indessen scheint die sonstige Anschauung der *Parsen* nicht hierfür zu sprechen, denn der Berg, welcher wol in *Erān* am meisten Anspruch darauf hat, für einen feuerspeienden zu gelten: der *Demāvend*, gilt vielmehr für die Wohnung des bösen *Dahāka*. Auch ist daran zu erinnern dass die *Parsen* das Thor der Hölle auf

den Gipfel eines Berges verlegen (Vd. XIX, 140) sie scheinen also vulkanische Erscheinungen, soviel sie ihnen bekannt wurden, von ihrer verderblichen Seite aufgefasst und den bösen Geistern zugeschrieben zu haben. Mir ist darum wahrscheinlicher, dass diese Feuer nur deshalb auf Berge gesetzt wurden, weil der Cultus in frühern Zeiten überhaupt auf den Höhen stattfand, wie uns Strabo ausdrücklich sagt.

Wie dem auch sei, soviel scheint mir gewiss, dass wir in diesen Feuern Localculte aus älterer Zeit vor uns haben und zwar solche die aus Westérân stammen. Dass die Verehrung dieser Feuer wirklich im Volke begründet war das beweist wol am besten das Vorkommen derselben bei Firdosi, der sowol das Âdar Gasacp als Âdar Burzîn-Mihr kennt. Von einem alten und berühmten Feuertempel in der Stadt Ganzaka in Atropatane wissen die Byzantiner zu erzählen, welche den Feldzug des Kaisers Heraclius beschreiben¹⁾, ähnliche Berichte von einem Feuertempel zu Shîz in Âdarbaijân geben auch Firdosi und andere Muhammedaner. Der arabische Geschichtschreiber Tabari behauptet geradezu dass der Feuercultus in Atropatane seinen Ursprung habe und dies scheint mir auch sehr wahrscheinlich. Es werden Erscheinungen wie die Feuer von Baku gewesen sein, welche anscheinend ohne alle Nahrung brennen (weil sie den Parsen himmlische Nahrung zu nehmen schienen) und wegen ihrer Reinheit mit dem Himmel in naher Beziehung stehen mussten. — Noch fragt es sich, wie wir uns das Verhältniss denken sollen in welchem das Feuer zu dem Genius Asha-vahista steht. Wie mir scheint ist âtars das irdische Feuer in seinen verschiedenen Erscheinungen, Asha-vahista aber der Genius des Feuers überhaupt, sowol in der sichtbaren als unsichtbaren Welt.

Der zehnte Tag des persischen Kalenders ist dem Wasser (âpo) geheiligt. Auch hier müssen wir wieder verschiedene Unterabtheilungen scheidern. Es wird zunächst das Wasser im Allgemeinen angerufen und meist als âpô vağuhîs, die guten Gewässer, benannt (Yç. I, 39. Vd. XVIII, 24; XIX, 5 etc.), auch die guten von Mazda geschaffenen Gewässer (Yç. III, 14; VII, 4 etc.) oder die guten, von Mazda geschaffenen reinen Gewässer (Yç. XVII, 21) oder die guten von Mazda geschaffenen Gewässer, die besten (Yç. II, 49; VI, 40),

1) Cf. Rawlinson on the site of the Atropatenian Ecbatana in Journal of the R. Geographical society T. X, 65 flg. und Ritter Asien VI. 2, p. 1044 flg.

auch ist öfter von allen Wassern die Rede (Yç. I, 39). Wie das Feuer so wird auch das Wasser in seiner Gesamtheit angerufen und zum Opfer eingeladen (cf. Vd. XIX, 116. Yç. LXIV, 41 flg.). Die verschiedenen Arten des Wassers finden sich öfter aufgezählt (cf. Yç. LXVII, 15. Yt. 8, 41) und man sieht daraus dass es die gewöhnlichen Wasser sind. Eine etwas abweichende Eintheilung derselben steht Yç. XXXVIII, 7 flg. (cf. die Note zu d. St.). Die Stellung des sichtbaren Wassers zu dem Amesha-çpenta des Wassers, dem Haurvatât, wird so ziemlich dieselbe sein wie die des Feuers zum Asha-vahista, dass nämlich Haurvatât als der oberste Beaufsichtiger des Wassers überhaupt, sowol im Himmel wie auf Erden gedacht werden muss.

Neben diesen mehr abstract gedachten Gottheiten des Wassers stehen nun aber auch mehrere andere, mehr greifbare Persönlichkeiten. Hier ist zuerst zu nennen die Ardvî-çûra Anâhita. Im Vendidâd kenne ich nur eine einzige Stelle wo sie genannt würde, nämlich Vd. VII, 37 flg. und diese scheint mir aus Yt. 5, 2 interpolirt zu sein. Im Yaçna hat dieser Genius auffallender Weise in den ersten Capiteln, wo doch so viele Genien angerufen werden, keine Stelle, eine kurze Erwähnung desselben steht Yç. LXIV, 1 flg., aber diese Stelle ist wieder mit Yt. 5, 1 flg. identisch und mag von da herüber genommen sein. So bleiben denn im eigentlichen Avesta nur einige Stellen des Vispered übrig (Vsp. I, 18; II, 20) wo er angerufen wird, dagegen ist ihm im Khorda-Avesta der ganze fünfte Yast gewidmet und die Aufschlüsse die er uns giebt sind höchst merkwürdig. Das Wichtigste hat bereits Windischmann zusammengefasst¹⁾. Was zuerst den Namen betrifft, so lässt sich derselbe auf verschiedene Weise erklären (vgl. meine Note zu Vsp. I, 20). Ardvî könnte das Femininum eines Adjectivums ardva sein, einer alten Form für das spätere erdhwa, hoch. Windischmann dagegen denkt an griech. ἀρδω, aufwallen. Ueber die Wörter çûra und anâhita ist kein Zweifel, das erste heisst stark, das zweite schmutzlos. Ardvî çûra anâhita heisst also die hohe, starke, reine oder die aufwallende, starke, reine. Die weite Verbreitung dieser altérânischen Gottheit hat Windischmann gründlich nachgewiesen, sie wurde nicht blos in Erân selbst verehrt, sondern auch in Cappadocien und namentlich in

1) In seiner trefflichen Abhandlung über die persische Anâhita oder Anaïtis. München 1846. 4to.

Armenien, ja selbst in Baktrien, Damaskus und Sardes. Auch hinsichtlich der Wesensbestimmung dieser Gottheit können wir Windischmann unbedingt folgen. Sie ist eine weibliche Göttin und wir haben unter ihr nicht das irdische Wasser zu verstehen sondern die himmlische, von Ahura-mazda ausströmende alle Fruchtbarkeit der Gewächse, Thiere und Menschen bedingende Urquelle aus der eben das irdische Wasser entspringt. Der ihr gewidmete Yast giebt eine ziemlich vollständige Beschreibung ihrer Persönlichkeit (Yt. 5, 123 flg.). Sie hält einen goldnen Paitidhâna (Schleier), sie hat Barçma in der Hand, trägt schöne Ohrgehänge, ein goldnes Halsband und ein Diadem. Sie ist in der Mitte des Körpers umgürtet, ihre starken Brüste fallen herab¹⁾. Ihre Kleidung ist von kostbarsten Biberfellen, dreissig solche Felle sind dazu erforderlich. Darum erscheint sie denn auch in Gestalt eines schönen kräftigen und edlen Mädchens (Yt. 5, 64. 78). Sie fährt auf einem Wagen den sie selbst lenkt, von vier weissen Zugthieren gezogen, alle gleichfarbig und von gleicher Zucht sind (Yt. 5, 11. 13). So angethan erwartet sie die Verehrung der Menschen (Yt. 5, 8. 11. 124). Ein Beweis ihrer grossen Macht ist, dass sie von einer grossen Anzahl von Helden, ja selbst von Zarathustra und Ahura-Mazda angerufen und mit Opfern geehrt wird, sie erfüllt dann auch die Bitten der Würdigen, während sie die Schlechten nicht erhört. Sie reinigt den Samen der Männer und verleiht den Frauen glückliche Geburt (Vd. VII, 37 flg. Yt. 5, 2. 5). Darum flehen sie auch die Schwangeren und Gebärenden um glückliche Geburt an (Yt. 5, 87). Aber auch die Männer können sie anrufen um von ihr kräftige Pferde, starke Genossen zu erhalten (Yt. 5, 130. 131). Dafür will sie aber auch mit Opfern verehrt sein und zwar sollen diese dauern vom Steigen der Sonne bis Tagesanbruch, sie können also zu jeder Tageszeit gefeiert werden. Diese Opfer sollen der Opfernde und die Priester zu Ehren der Göttin verzehren, aber ausgeschlossen sollen sein Unreine, Blinde, Taube, kurz alle mit leiblichen Gebrechen Behaftete, weil man diese

1) Mit starken Brüsten erscheint sie auch in den von Loftus in Susa ausgegrabenen kleinen Statuen. Man vergl. auch die Abbildung bei Stickel: *de Dianae persicae monumento Graechwyliano*. Jenae 1856. Dass das arabische نَاهِد (femina turgentibus mammis praedita) mit der Anâhita verwandt sei glaube ich auch, wahrscheinlich ist نَاهِد das Grundwort und daraus erst ein Verbum نَهَد abgeleitet, wie in vielen anderen Fällen.

für eine Wirkung des *Agrô-mainyus* ansah (Yt. 5, 91 flg.). Bemerkenswerth ist dass auch von Opfern gesprochen wird welche Andersgläubige der Göttin darbringen, obwol die Stelle (Yt. 5, 95) keineswegs in allen ihren Einzelheiten klar ist, so dürfte doch damit auf die weite Verbreitung des Cultus der *Anâhita* angespielt sein. Die Verehrung der *Anâhita* ist uns übrigens nicht blos durch das Avesta sondern auch durch das Bruchstück einer Keilinschrift von Artaxerxes Mnemon verbürgt. Wenn wir aber bei Clemens von Alexandrien die Notiz lesen (cf. Bd. I, p. 270) dass Artaxerxes Mnemon die Bildnisse diese Göttin zuerst eingeführt habe, so stimme ich jetzt Windischmann in der Ansicht bei, dass damit nicht gemeint sei, der Cultus der *Anâhita* sei erst um jene späte Zeit in Erân bekannt geworden, sondern dass es nur eine ausländische Form des Cultus, der Bilderdienst war, den Artaxerxes Mnemon einführte. Die bildlose Verehrung der *Anâhita* ist in Erân gewiss uralte.

Nicht so leicht ist es sich von der Bedeutung einer andern éranischen Gottheit genaue Rechenschaft zu geben, welche gleichfalls zum Wasser in Beziehung steht. Es ist die Gottheit welche *Apañm napât* genannt wird. Man übersetzt diesen Ausdruck gewöhnlich mit Nabel der Gewässer, ich habe früher (in den Nachträgen zum zweiten Bande) gesagt dass ich glaube, derselbe bedeute eigentlich Feuchtigkeit der Gewässer, und ich bin noch jetzt dieser Ansicht. Um das Wesen des *Apañm napât* zu ergründen müssen wir vor Allem die nicht sehr zahlreichen Stellen betrachten in denen er genannt wird. Aus ihnen erhellt zuerst soviel dass er als männliche Gottheit zu denken ist. Er heisst der grosse Herr, an einigen Stellen heisst er auch *khshathryo*, was man entweder mit „königlich“ oder „mit Frauen versehen“ übersetzen kann, für die letztere Fassung entscheidet sich die Tradition (cf. Yç. II, 21; VI, 13 und meine Note zu der erstern Stelle). Aus der Stellung des Gottes in den ersten Capiteln des *Yaçna* und in *Gâh. 3, 2 flg.* erhellt, dass er die Schutzgottheit der Abendzeit, des *Gâh Uzayêirina* ist. Näheres über den Gott erfahren wir auch aus den übrigen Stellen des *Yaçna* (Yç. LXIV, 53; LXIX, 19) nicht, nur in den *Yasts* werden einige weitere Züge erzählt. Nach Yt. 5, 72 beten *Ashavazdâo*, der Sohn des *Pourudâkhsti*, dann *Ashavazdâo* und *Thrita*, die Söhne *Çâyuzhdris*, bei dem grossen Nabel der Gewässer, so dass darunter eine bestimmte Stelle verstanden zu sein scheint, Yt. 8, 34 vertheilt *Apañm napât* die Gewässer über die einzelnen Theile der Welt. Nach Yt. 19, 51

ergreift er bei dem See Vouru-kasha die fliehende Majestät der arischen Könige und beschützt sie in der Tiefe des Sees Vouru-kasha. Nach Yt. 8, 4 heisst Tistrya vom Nabel der Gewässer her glänzend. Nach allen diesen Stellen zu schliessen, scheint mir Apañm-napät eine Gottheit zu sein welche im See Vouru-kasha ihren Sitz hat, dem Orte wo sich nach Vd. V, 50 flg. Yt. 5, 4; 8, 20 flg. alle Wasser einigen und wo die Wolken aufsteigen. Dort liegt es ihm ob die Wasser zu vertheilen und in die verschiedenen Gegenden der Welt zu entsenden. Auf seine Stellung die er zum Schutze der arischen Majestät einnimmt, werden wir unten noch einmal zu sprechen kommen wenn wir von dieser selbst sprechen werden.

Nach der von uns beobachteten Reihenfolge ist die Gottheit von der wir zunächst zu sprechen haben die Sonne. Sie führt den Namen hvare oder hvare-khshaeta (woher das neuere خورشید stammt). In Yç. XXXVI, 15. 16 wird sie als berezista berezimnanañm, die höchste der erhöhten, benannt, ebenso auch Vsp. XXII, 6. Ihr gewöhnlichstes Beiwort ist aurvañ-açpa, mit ausgezeichneten oder schnellen Pferden begabt (cf. Yç. I, 35; XVII, 22. Vd. XIX, 93. Yt. 6, 1). An einigen Stellen (z. B. Yt. 6, 1) erhält sie das Beiwort amesha, unsterblich, daher das Missverständniß als werde die Sonne zu den Ameshaçpenñtas gezählt. Es werden häufig Sterne, Mond und Sonne zusammen genannt und immer so dass die Sonne den letzten Platz einnimmt, wie denn auch nach Bundeshesh c. 2 die Gestirne in dieser Ordnung geschaffen sind (cf. Yç. II, 45; VI, 36. Vd. II, 132; VII, 134). Der Sonne ist ein eigener kürzer Yast gewidmet aus dem hervorgeht, dass die Helle welche die Sonne verbreitet den Yazatas hülfreich ist, so dass sie dann ihre Aufgabe am besten erfüllen können, ganz wie umgekehrt die Finsterniss für das Element gilt welches den Daevas günstig ist. Dazu haben die Gestirne und namentlich die Sonne eine reinigende Kraft (Yt. 6, 2) und dieser reinigenden Kraft ist es zuzuschreiben wenn im Vendidad geboten wird die Leichname der Sonne auszusetzen. Weitere mythologische Züge von der Sonne giebt uns das Avesta leider nicht an, doch zeigt das Beiwort „mit schnellen Pferden begabt“ dass solche vorhanden gewesen sein müssen und dass man sich wahrscheinlich die Sonne auf einem Wagen fahrend gedacht hat, wie denn die Alten häufig darauf anspielen (Xenoph. Cyrop. VIII, 3. 6. Curtius III, 3. 8). Nach Bundeshesh c. XV (p. 33, 5 flg.) wird der Same des Gayomaratan von der Sonne gereinigt.

Nächst der Sonne kommt zunächst der Mond (mão) an die Reihe,

der im Avssta sowol als Vollmond wie als Neumond angerufen wird, dann aber auch die Zeit welche zwischen ihnen liegt. Das Beiwort welches er gewöhnlich erhält ist *gaoithra*, d. i. den Stiersamen enthaltend (cf. Yç. I, 35; XVII, 23. Vd. XXI, 31). Den Schlüssel zu dieser Benennung giebt uns der *Bundehesh* c. 14 (p. 28, 14 flg.), wo gesagt ist, dass nach dem Tode des eingebornen Stiers der Same desselben dem Monde übergeben wurde, der ihn reinigte und die verschiedenen Arten des Viehs davon schuf. Hierzu fügt der kleine *Yast* den Zug hinzu, dass durch Hülfe des Mondes die grünen Bäume wachsen (Yt. 7, 4). Dies nähert sich etwa der indischen Auffassung, wo der Mond als der Herr der Pflanzen gilt (vgl. Weber *Naxatra* II, p. 272). Auch hier wird uns sonst kein mythologischer Zug aufbewahrt, von der astrologischen Bedeutung von Sonne und Mond werden wir am besten unten bei den *Fravashis* sprechen, wo wir die *Gestirne* überhaupt zu behandeln haben.

Weit frischer und lebendiger als die beiden eben genannten Gottheiten tritt uns die nächste, der Stern *Tistrya* entgegen. Ehe wir aber von dem Wesen desselben handeln, müssen wir zuerst den Namen desselben betrachten. Der Name *Tistrya* klingt offenbar am genauesten an das indische *tishya*, ein Wort das schon im *Rig-veda* vorkommt und dort zwar von den Scholiasten mit Sonne wiedergegeben wird, möglicher Weise aber auch einen glänzenden Stern bedeuten kann (cf. Weber *Naxatra* II, 290). Ob sich *tishya* und *tistrya* aus der indischen Wurzel *tvish* ableiten lassen oder ob wir eine eigne jetzt verlorne Wurzel als Grundform ansehen müssen, kümmert uns hier nicht weiter. Wichtiger scheint uns die Frage ob wir *Tistrya* und den in spätern Schriften vorkommenden *Tir* ohne Weiteres als gleich ansetzen dürfen. Befragen wir die Schriften der *Parzen*, so könnte es zunächst scheinen als ob jeder Zweifel an dieser Identität ein ganz müssiger sei, denn es kommen mehrere Stellen vor wo wir das Wort *tistrya* an der Stelle des Monatsnamens *Tir* gebraucht finden. Dennoch wird man bei näherer Betrachtung diese Zweifel nur zu gerechtfertigt finden. Zuerst, *tir* wäre eine sehr starke und ganz ungewöhnliche Verkürzung, denn die neuern *éranischen* Sprachen pflegen Lautverbindungen wie *st* nicht so ohne Weiteres auszuwerfen. Es ist ferner unzweifelhaft dass sowol das *Huzvâresch* als das *Pârsi* zur Bezeichnung des *Tistrya* immer die Form *tistar* gebrauchen, das Wort ist noch im *Neupersischen* geblieben und wenn die *neupersischen* Wörterbücher *تیشتر* zu schreiben

lehren, so ist dies natürlich Tëster und nicht Tastar zu lesen. Weiter wird im fünften Capitel des Bundehesh Tîr geradezu als Gegner des Tistar genannt, kann also nicht mit ihm identisch sein. Die neupersischen Wörterbücher erklären den Tistar richtig für das Gestirn das Regen giebt und nach persischer Ansicht der Sirius ist, Tîr dagegen ist ihnen der Mercurius. Durch das Vorkommen von Namensformen wie *Τηριδάτης* (Aelian V. H. XII, 1), *Τηριβαζος* (Xen. Anab. IV, 4), Tiribazus (Corn. Nep. Conon. 5), Tiridates (Justin. XLII, 5), wird die Form Tîr in eine so hohe Zeit hinauf bezeugt, dass von einer Verstümmelung aus Tistrya kaum mehr die Rede sein kann. Ich möchte daher das neuere Tîr lieber mit armenisch *tér*, Herr, und altb. *taera* (Name eines Berges) vergleichen, die Frage aber wie man denn dazu komme den Monat Tîr in altbaktrischen Texten mit tistrya wiederzugeben erkläre ich mir daraus, dass tîr der Name eines bösen Sternes ist und man doch diesen nicht als Schutzgott eines Monats gelten lassen wollte.

Ueber das Wesen dieser Gottheit geben uns unsere Texte genügende Auskunft. Er ist ein Stern und zwar ein glänzender und majestätischer (Yç. I, 35; XVII, 24. Yt. 8, 2). Wie Zarathustra der Aufseher über die Menschen, so ist Tistrya der Aufseher über die Sterne (Yt. 8, 44), er ist so preiswürdig geschaffen wie Ahura-Mazda selbst (Yt. 8, 50). Auch ein späteres Buch, der Minokhired, nennt ihn ausdrücklich als den besten und werthvollsten Stern. Dass es der Sirius sei zeigt uns deutlich Plutarch, der von Ahura-Mazda sagt: *ἕνα δ' ἀξέρα πρὸ πάντων, ὄϊον φύλακα καὶ προόπτην ἐγκατέστησε, τὸν Σείριον*. Ihm bereiten Ahura-Mazda samt den Ameshaçpentas und Mithra die Wege, hinter ihm folgt Ashis-vaçuhi und Päreñdi, d. h. der Segen und die Schätze. Sein hauptsächlichstes Geschäft ist, durch Herbeibringen von Wasser Fruchtbarkeit zu befördern, er scheucht die Widersacher der Gestirne die Wassersamen enthalten hinweg vom See Vouru-kashia, so dass die Wolken hervorziehen können (Yt. 8, 40), nach ihm sehnen sich Thiere und Pflanzen (cf. Yt. 8, 36. 48). Nach Yt. 8, 8 peinigt er die Pairikas die als Sterne erscheinen. Nach Vd. XIX, 126 hat er den Körper eines Stieres mit goldenen Klauen, nach Yt. 8, 13 flg. erscheint er in dreierlei Gestalten mit dem Körper eines fünfzehnjährigen Jünglings, eines Stiers mit goldenen Klauen und eines glänzenden Pferdes. Würde Tistrya von den Menschen mit Opfern geehrt wie es sich geziemt, so würde er keine Hindernisse, keine feindlichen Heerschaaren zu den arischen

Gegenden hinkommen lassen. Da dies aber nicht der Fall ist so kann er nicht alle vertreiben. Zwei seiner Gegner werden namentlich genannt. Der eine ist der Daeva Apaosho, der Vertrockner, der den Tistrya vom See Vouru-kasha entfernt zu halten sucht. Wie Tistrya in Gestalt eines glänzenden Pferdes kommt, so Apaosho in Gestalt eines schwarzen. Tistrya kämpft mit Apaosho, aber der Kampf ist heiss und es währt lange bis er seinen Gegner bezwingen kann der ihn zurücktreibt, oft ist der Sieg ohne übernatürliche Hülfe Ahura-Mazdas gar nicht möglich. Zuletzt aber gelingt es dem Tistrya immer den Apaosho zu vertreiben (cf. Yt. 8, 13—34) und zu schlagen, das Geschrei desselben ist es, wie uns der Bundehesh belehrt, was wir im Donner hören. Der Sinn dieses Mythos ist klar genug, er soll die häufige und lange Trockenheit erklären an der der grösste Theil von Erân bekanntlich leidet und die Dürre wird zum Theil als eine Wirkung der menschlichen Gottlosigkeit dargestellt, denn würde Tistrya die ihm zukommenden Opfer erhalten so würde der Kampf kein so schwerer sein. Ein zweiter Dämon mit dem Tistrya zu kämpfen hat ist die Pairika Duzhyairyä (cf. Yt. 8, 51 flg.). Duzhyairyä ist Misswachs, eine Folge der langen Trockenheit. Ueber die Wirksamkeit des Tistrya bei der Welterschöpfung belehrt uns das siebente Capitel des Bundehesh. Als Aġro-mainyus auf die Erde kam und dieselbe mit schädlichen Creaturen anfüllte, da regnete Tistrya zehn Tage und Nächte so dass diese alle starben. Für diese so wichtige Gottheit ist nun auch ein eigenes Opfer vorgeschrieben: man soll ihm nicht blos Bareçma streuen sondern auch ein Thier schlachten und zwar ein liches, gutfarbiges. An diesem Opfer soll weder eine Buhlerin noch Ungläubige Theil haben, sonst bringt das Opfer gerade die entgegengesetzte Wirkung hervor und macht, dass Tistrya seine Gaben für sich behält (Yt. 8, 57 flg.).

Eine etwas auffallende Gottheit ist Gos oder wie sein vollständiger Name lautet Géus-urva, d. i. Stierseele. Die Erwähnung dieser Gottheit ist in den ältern Schriften ziemlich häufig und erweislich dieselbe, wie sie in den spätern Schriften geschildert wird. Yç. XXXIX, 1 finden wir géus urvânem tashânemcâ angerufen, d. i. nach der Tradition: die Seele und den Leib des Stieres. Ebenso steht Yç. I, 6 géus tashnê, géus urunê unmittelbar hinter den Ameshaçpentas, ganz ebenso Yç. LXIX, 9; XXVI, 13. Vsp. X, 23. In Yç. XVII, 25 ist Géus-urva als Beschützerin des vierzehnten Monatstags. Aus dem Bundehesh wird klar, dass Ahura-Mazda am Anfange einen

einzigen Stier geschaffen hatte, welchen *Ağro-mainyus* tötete. Aus dem Leibe desselben gingen die einzelnen Getreidearten hervor, während die Seele zum Himmel emporstieg und klagte, bis man ihr den *Fravashi* des *Zarathustra* zeigte und das Versprechen gab diesen auf die Welt herab zu senden. Hierauf war sie zufrieden und übernahm es wieder die Schöpfung zu behüten. Der letzte Theil dieser Erzählung findet sich in seinen Grundzügen schon in den *Gāthās* (Yç. XXIX) und ist darum als alt beglaubigt. Uebrigens ist *Géus-urva* ein eigener *Yast* gewidmet, in dem aber von ihr am wenigsten geredet wird und ihre Macht nur daraus erhellt, dass sie von verschiedenen Wesen angerufen wird, denen sie ihre Gunst verleiht. Sie heisst dort *Drvâçpa* und giebt dem Vieh Gesundheit (Yt. 9, 1). Nach Yt. 14, 54 kann die Stierseele wegen des vielen Blutvergiessens nicht auf die richtige Art verehrt werden, eine Ansicht die durch Yç. XXIX, 2. 3 bestätigt wird.

Die *Genien* denen der 16., 17. und 18. Tag des Monats gewidmet ist nehmen diesen Platz nicht nur zufälliger Weise ein, sie stehen vielmehr in der Mitte des Monats wegen ihrer vermittelnden Stellung. Der erste unter ihnen ist *Mithra*. Seine *Beiwörter* sind mancherlei, wie auch seine *Functionen* verschiedene sind. Es ist vielleicht am besten, ehe wir uns zu dem ziemlich ausführlichen *Yast* des *Mithra* wenden, die Stellung zu sehen, welche er im *Yaçna* und *Vendidad* einnimmt. Nach Yç. I, 9 etc. *Gāh* 2, 2 etc. ist er der Schützer der Zeit *Hāvani*, d. i. der Zeit welche von Sonnenaufgang bis zu Mittag währt. *Mithra* erhält dann gewöhnlich die *Beiwörter*: der weite *Triften* besitzt, 1000 *Ohren* und 10000 *Augen* hat, einen genannten *Namen* besitzt, der verehrungswürdige. Gewöhnlich wird er dann mit *Râma-qâçtra* zusammen angerufen, ebenso auch wenn er bloß einfach das *Beiwort*: welcher weite *Triften* besitzt, erhält (cf. *Vsp.* I, 24; II, 26. Yç. XXII, 25) einmal (*Vsp.* VIII, 12) erscheint er mit demselben *Beiworte* aber mit *Rashnu razista* vereint und mit *Pâreñdi*. Dagegen wird er *Vd.* XIX, 52 als „*Mithra* mit weiten *Triften*, als der *Majestätischste* der *Siegreichen*, der *siegreichste* der *Siegreichen*“ angerufen, ebenso heisst er *Vd.* XIX, 92 der *siegreiche Mithra*. Hierzu passt wenn wir ihn öfter als den *Herrn der Länder* bezeichnet finden (Yç. I, 35; II, 49; VI, 36). In dieser Beziehung steht er dann gewöhnlich mit *Sonne*, *Mond* und *Sternen* zusammen.

Wenden wir uns nun zu dem *Bilde* welches der *Yast* des *Mithra* von ihm entwirft so finden wir, dass er die obigen Angaben zum

grössten Theile bestätigt und zum Theil erweitert. Mithra ist auch dort das Licht und erscheint demgemäss nach Tagesanbruch (Yt. 10, 95), er steigt noch vor der Sonne über die Hara berezaiti (Yt. 10, 13) er hat seine Wohnung auf diesem Berge, wo weder Nacht noch Finsterniss, kein kalter und warmer Wind, keine Krankheit und Tod sind (Yt. 10, 50), seine Wohnung ist so breit wie die Erde (Yt. 10, 44). In seiner Eigenschaft als Lichtgott ist er wahrscheinlich auch schlaflos (Yt. 10, 7. 103), er sieht Alles und hat seine Späher die ihm Alles verkünden (Yt. 10, 45. 46). Als Lichtgott ist er wahrscheinlich auch als Beschützer der Fruchtbarkeit gedacht worden, er giebt Vieh und Menschen (Yt. 10, 28. 30) und macht das Wasser laufend die Bäume wachsend (Yt. 10, 61). Wenn er die verirrtten Rinder wieder ihren Eigenthümern zurückbringt (Yt. 10, 86), so geschieht dies wol wieder durch die Kraft der Tageshelle die mit ihm vereint ist. — Mithra erscheint dann auch weiter als König, als Beherrscher und Beaufsichtiger der ganzen Welt (Yt. 10, 103) und zwar, wie das nach den Ansichten der Eränier mit der Königswürde unzertrennlich war, als Krieger, daher fährt er auf einem Wagen der auf himmlische Weise dahin fährt (Yt. 10, 67), an ihm sind leichte, leuchtende Rosse geschrirt die mit himmlischem Willen dahin fahren (Yt. 10, 47. 68). Nach Yt. 10, 125 sind es vier weisse Rosse von gleicher Farbe. Mit diesem Wagen fährt er in die Schlacht (Yt. 10, 68) und hilft dort den Gläubigen (ib. 36), er schützt vor den Waffen der Gegner die sie bedrohen (ib. 24). Vor ihm dahin fährt Verethraghna, der Siegesgott, in Gestalt eines Ebers (Yt. 10, 70). Hiernach ist es begreiflich wenn ihn namentlich die Könige und die Krieger anflehen (Yt. 10, 8. 11). Die andern Menschen bitten ihn sowol um Reichthum als auch um Stärke und Sieghaftigkeit (Yt. 10, 33). Mithra ist, ganz im Gegensatz gegen andere Gebilde des zarathustrischen Systems, ein furchtbarer, rächender Gott, dessen Wirksamkeit ebenso gut verheerend wie segnend wirken kann (cf. Yt. 10, 108. 110) und kann daher ebenso gut um Schutz wie um Gaben angefleht werden (Yt. 10, 93—97). Von gottlosen Gegenden nimmt er nach Yt. 10, 27 den Glanz hinweg; denn Mithra ist auch in ethischer Beziehung eine hochgestellte Gottheit. Gleich Yt. 10, 1 heisst es, dass ihn Ahura-Mazda so verehrungswürdig schuf wie sich selbst, nach Yt. 10, 123 bringt er ihm sogar Opfer dar. Nach Yt. 10, 89 hat ihn Ahura-Mazda zum Zaota bestellt, ebenso heisst er Oberpriester (Yt. 10, 115). Im ihm liegt die Entscheidung des Ge-

setzes (Yt. 10, 64). Er ist ein Gegner der Mithraträger (Yt. 10, 18, 20), d. h. derjenigen welche die Verträge nicht halten. Als der Beschützer des Vertrags ist es wol dass von ihm gesagt wird er sei ebensowol für den Schlechten wie für den Reinen (Yt. 10, 2). Auch in dieser Beziehung ist er schon lange anerkannt, denn schon bei Xenophon findet sich (Cyrop. VIII, 5. 53) die Schwurformel *μὰ τὸν Μιθράην*. Der Name des Mithra wird auch, wie Vd. IV, 4 flg. beweist, geradezu für Vertrag gesetzt. In seiner Eigenschaft als Lichtgottheit ist es auch wahrscheinlich dass er als Mittler aufgefasst wird (cf. Windischmann: Mithra p. 56) und darum erscheint er meist mit Râma-gâçtra verbunden, weil das Licht zum nächsten Substrat die Luft hat.

Mit Mithra zusammen ist Ashis-vağuhi, welche seinen Wagen lenkt, dann Päreñdi, endlich das gute Gesetz welches ihm die Wege bereitet (Yt. 10, 64—68 und Vsp. VIII, 12). Nach einer andern Stelle (Yt. 10, 126) fährt auf seiner einen Seite Rashnu-razista, auf der andern aber die richtigste Weisheit. Die vorzüglichsten Gegner des Mithra finden wir Yt. 10, 93. 134 aufgezählt. Es ist vor Allem Ağrò-mainyus selbst, dann Aeshma sammt Gefolge, endlich Bûshyançta und Açtò-vidhôtus, der Dämon des Todes. Da Aeshma und Bûshyançta als Dämonen besonders in der Nacht thätig sind, fliehen sie naturgemäss bei dem Herannahen des Lichtes. Ueber die Opfer welche dem Mithra zu bringen sind handelt Yt. 10, 119 flg. Man soll ihm opfern mit Vieh und Zugthieren, mit zwei Vögeln (oder mit Vögeln und Geflügelten), ferner soll man ihm zu Ehren schädliche Thiere schlagen und körperliche Reinigungen vornehmen. Auch soll Niemand ein Opfer verrichten, der nicht das Opferritual gut kennt. Zum Schlusse mag noch erwähnt werden, dass die dunklen Ausdrücke payû thworestâra (Yç. XLI, 22; LVI, 1. 4) nach der Tradition auf Mithra zu beziehen sind.

In innigster Verbindung mit Mithra erscheint im Avesta der oft genannte Çraoşa. Das Wort selbst entstammt einer Wurzel çrush, einer Erweiterung von çru, hören; çraoşa heisst eigentlich Hören, in übertragener Bedeutung aber: Gehorsam. In diesen Bedeutungen wird das Wort auch im Avesta nicht selten gebraucht cf. Vsp. XVIII, 6. Yç. LV, 1. 3. 5 etc. Ausdrücklich der açrusti oder dem Ungehorsam entgegengesetzt ist das Wort Yç. X, 49; LIX, 8. Çraoşa kommt auch in den Gâthâs vor und wird von der Tradition immer persönlich gefasst, worin ich ihr theilweise gefolgt bin (cf. Yç. XXVIII, 5;

XXXIII, 5), in den meisten Stellen jedoch habe ich dort die Abstractbedeutung „Gehorsam“ vorgezogen (cf. Yç. XLIV, 5; XLV, 17; XLIII, 16). — Die Beiwörter welche ihm in den heiligen Schriften gegeben werden sind mannichfaltig. Er heisst der heilige Çraosha (çraosho ashyo) z. B. Vd. XVIII, 48. 51. 78. 83 flg. Yç. XVII, 28. Vsp. XII, 18 u. s. w. oder auch: Çraosha der heilige wohlgewachsene (Vd. XVIII, 79. 84 flg.; XIX, 53. Yç. LVI, 10. 8) oder heilig, wohlgewachsen und siegreich (Vd. XIX, 133). Zuweilen wird er auch noch „Förderer der Welt und reiner Herr des Reinen“ genannt (Yç. II, 28 etc.; LVI, 1. 1). Wieder andere Beiwörter sind: Çraosha der heilige, starke, dessen Körper der Manthra ist, mit starker Waffe, der ahurische (Yç. IV, 50. Vd. XVIII, 33), auch noch mit dem Zusatze: der verehrungswürdige mit genanntem Namen (Yç. III, 61; VII, 52). Endlich heisst er auch: der Heilige, Ehrwürdige, Siegreiche, die Welt fördernde (Yç. I, 22; III, 4). Als Zeitgottheit ist er der Vorstand des Gâh Ushahina (c. Yç. I, 20 flg. Gâh 5, 2 flg.), der Zeit von Mitternacht bis zum Sonnenaufgang. In dieser Eigenschaft wird er in der dritten Wache der Nacht vom Feuer aufgeweckt und weckt dann selbst den Vogel Parô-dars, d. i. den Hahn auf, um durch sein Geschrei den Dämon Bûshyañta zu vertreiben, der die Menschen im Schlafe gefangen hält (cf. Vd. XVIII, 48 flg.). Wie als Zeitgottheit so ist er auch sonst durch seine Eigenschaften am nächsten mit Mithra verwandt. Wie dieser ist er schlaflos und beschützt die ganze Welt durch seine Wachsamkeit (Yç. LVI, 7. 3 flg.). Er kämpft mit den mazanischen Daevas die vor ihm erschreckt zur Finsterniss eilen. Besonders ist es Aġro-mainyus und Aeshma welche als seine Gegner genannt werden (Yt. 11, 15), an einer andern Stelle werden die Daevas Kuñda, Bañga, Vibañga genannt, als solche welche von Çraosha geschlagen werden (Vd. XIX, 138). Auch nach Vd. XIX, 53 hält Çraosha eine Waffe gegen die Köpfe der Daevas und so finden wir ihn Vd. XVIII, 70 flg. wo er offenbar die besiegten Drujas zwingt ihm ihre Geheimnisse mitzutheilen. Nach Yç. LVI, 9. 5 ist die Waffe welche Çraosha führt eine geistige: der Ahunavairyas und der Yaçna Haptaġhâiti. Wie Mithra so hat auch Çraosha eine Wohnung auf der hohen Haraiti, er hat vier Pferde, welche Hufe von Blei haben mit Gold überzogen und die dabei doch schneller sind als der Wind. Er umfasst Alles, wie Mithra (Yç. LVI, 11. 2 flg.). Er erscheint als ein starker rühriger Jüngling, der in den Schlachten siegreich ist (Yç. LVI, 5. 2 flg. und ib. 6. 2 flg.). Er erscheint öfter

mit Mithra und Rashna-razista zusammen (Yt. 10, 41. 100), auch mit Ashis-vaġuhi und Nairyo-ġaġha (Vsp. VIII, 2; XIV, 4. Yġ. X, 2. 3; LVI, 1. 8), an einigen Stellen mit Arstāt oder Arsti (cf. Yġ. LVI, 13. 5. Yt. 11, 19 und auch Yġ. I, 22. 23).

Ausser dieser mehr materiellen hat jedoch Ğraosha auch noch eine ethische Bedeutung. Er ist es der zuerst das Bareġma zusammenband und dem Ahura-Mazda, den Amesha-ġpentas so wie dem Schöpfer und Erhalter (Mithra) opferte (Yġ. LVI, 1. 1 flg.), er ist es der zuerst die Gāthās sang und die heiligen Texte (ib. 3. 2 flg.), darum gilt er auch als Lehrer des Gesetzes (Yġ. LVI, 10. 2. Yt. 11, 14), wie bereits gesagt wurde, so ist sein Leib der Manthra (cf. oben). Wie Mithra ist er der Bewahrer der Verträge (Yt. 11, 14. 20). Dabei ist Ğraosha auch ein barmherziger Genius, welcher die Armen ernährt (Yġ. LVI, 4. 2. Yt. 11, 3). Er ist der Feind aller Lasterhaften (Yġ. LVI, 7. 2. Yt. 11, 2), aber gegen alle Schrecken und Bedrängnisse kann man ihn anrufen (Yt. 11, 4. 5). Da er ebenso wie Mithra ein Vermittler ist, so ruft man ihn bei Scheidewegen an (Yt. 11, 4). Von der Rolle, welche dem Serosh in späterer Zeit gewöhnlich zu Theil wird: ein Vermittler der göttlichen Befehle und Bote des Ahura-Mazda zu sein, kann ich in alten Schriften keine Spur entdecken. Neriosengh bezeichnet den Ğraosha öfter als Herrn des Gehorsams und auch die neuern Parsen als den Meister der Diener (cf. Vullers s. v.). Hier mag der Anknüpfungspunkt liegen.

Der achtzehnte Tag ist dem Rashnu-razista geweiht, der zwar oft genug angerufen wird, über den aber doch nur sehr wenig zu sagen ist, da selbst in dem ihm gewidmeten Yast er nur nebenbei behandelt wird. Seine Attribute finden sich am vollständigsten Yt. 12, 7. 8. Das Wichtigste was von ihm ausgesagt wird ist, dass er der Schrecken der Diebe und Räuber ist und dass er in der ganzen Welt zu finden ist. Als Genosse des Mithra ist er Yt. 10, 41. 100. 126 genannt, ib. 79 heisst es dass ihm Mithra eine Wohnung gab. Im Yaġna erscheint er gewöhnlich mit Ğraosha und Arstāt zusammen (cf. Yġ. I, 23; II, 29 flg.).

Diese drei Genien, Mithra, Ğraosha und Rashnu, gelten bei den Parsen der neuern Zeit als die drei Richter, welche die Seele des Menschen nach dem Tode richten. In den ältern Schriften finde ich keine Anspielung darauf, auch nicht an den Stellen wo man sie füglich erwarten könnte, wie Vd. XIX, 89 flg. Yt. 22, 7 flg. Die Ansicht mag aber darum doch alt sein und in der Liturgie ist bereits

auf sie Bedacht genommen, da bei dem Absterben eines Menschen diesen drei Genien Draonas geopfert werden müssen.

Es ist leicht zu sehen, wie mit den ebengenannten Genien die Schutzgeister des neunzehnten Tages, die Fravashis, in Verbindung stehen. Die Bedeutung des Namens ist noch unaufgeklärt, in dem ältesten Theile der uns erhaltenen Texte, im zweiten Theile des Yaçna, finden sie sich nur ein einziges Mal genannt, nämlich Yç. XXXVII, 8 auch im Vendidad nur sehr wenig, wahrscheinlich aber nur weil die Veranlassung dazu fehlt. In den liturgischen Theilen des Yaçna dagegen ist ihre Anrufung ziemlich häufig, gleichwol aber würden wir aus diesen Anrufungen uns kaum eine Vorstellung von ihrem Wesen machen können, wenn uns nicht der ziemlich ausführliche Yast der Fravashis zu Hülfe käme. Zuerst muss bemerkt sein, dass der Ausdruck fravashi nicht blos von den Genien gebraucht wird sondern auch einen Theil, und zwar den edelsten und göttlichsten Theil, der menschlichen Seele bezeichnet. Diese Vorstellung, welche spätere Bücher ausführlich erörtern, findet man schon in den Texten cf. Yç. LIV, 1; LXII, 4 und die Anmerkung zu ersterer Stelle. Die Fravashis selbst aber erscheinen als Zeitgöttheiten, nämlich als die Schützer des Gâh Aiwiçrûthrema, d. i. der Zeit vom Aufgehen der Sterne bis Mitternacht (cf. Yç. I, 16—19. Gâh 4, 2 flg.). Die Fravashis werden gewöhnlich blos bezeichnet als Fravashis der Reinen (z. B. Vsp. VIII, 5; XXIV, 2. Yç. I, 37 u. s. w.); aber auch als die guten, starken, heiligen Fravashis der Reinen (Yç. II, 61; XVII, 30; XXVI, 1 etc.) oder die starken anstürmenden Fravashis der Reinen (Yç. LXIV, 48 und Yt. 13, 1), oder die Fravashis die stark und kräftig sind zum Schutze der Reinen (Yç. IV, 11. Vsp. XII, 33). Sie heissen ferner die Fravashis der Reinen die allen Geschöpfen nützlich sind (Vd. XIX, 124). An einigen Stellen werden auch die Fravashis angerufen: die Frauen die eine Versammlung von Männern haben, doch weiss ich nicht gewiss ob dieser letztere Zusatz eine Beziehung auf die Fravashis hat. Es werden ferner die Fravashis in gewisse Abtheilungen getheilt, am häufigsten in zwei; in die Fravashis der Paoirya-ïkaeshas, d. i. derjenigen Frommen die vor dem Gesetze lebten und die Fravashis der nächsten Anverwandten, gewöhnlich wird dann die Anrufung der eigenen Seele beigefügt (z. B. Yç. I, 47), dann die Fravashis der Gebornen, Ungebornen und der zukünftig Lebenden (Yç. XXVI, 20). Nach Yt. 13, 17 sind die Fravashis der Frommen welche vor dem Gesetze

lebten und die Fravashis derer die noch kommen sollen (Çaoshyañc etc.), die Mächtigsten, von den übrigen Menschen die der Lebenden mächtiger als die der Todten. Dann werden auch die Fravashis derer angerufen die in- und ausserhalb der Gegenden sind (Yç. XXVI, 28. 29) und am ausführlichsten Yt. 13, 143 flg. Dann auch die Fravashis von Gayo-maratan bis Çaoshyañc (Yç. XXVI, 33. Yt. 13, 145). Die ausführlichste Liste der namentlich anzurufenden Fravashis enthält Yt. 13, 82 flg. Für die spätere Zeit kann man auch das p. 230 übersetzte Gebet vergleichen.

Ueber die äussere Vorstellung von den Fravashis belehrt uns Yt. 13, 35. 45, wir sehen aus diesen Stellen dass wir uns dieselben als Krieger denken müssen, wie denn auch viele der namentlich Angerufenen wirklich Krieger waren. Ihre Wirksamkeit erstreckt sich über Himmel und Erde. Sie waren und sind die Gehülfen des Ahura, durch ihren Glanz und Majestät erhält derselbe den Himmel Yt. 13, 2, wie denn nach spätern Büchern die Fravashis als Sterne an der Aussenseite des Himmels als Wachen aufgestellt sind und den Aġro-mainyus und seine Heerschaaren verhindern in derselben einzudringen. Durch ihren Glanz und Majestät ist es dem Ahura möglich die Ardvî-çura Anâhita zu beschützen (Yt. 13, 4), ferner die Erde (ib. 9), dann die Geburten der Menschen (ib. 11 flg.). Wenn sie den Ahura nicht Beistand leisten würden, so könnte es weder Vieh noch Menschen auf der Welt geben. Sie machen dass Wasser und Bäume, der Mond und alle leuchtenden Sterne ihren Weg finden (Yt. 13, 53 flg.). Sie sind die Gehülfen des Çatavaeça bei der Vertheilung des Wassers (Yt. 13, 43), sie helfen die Sterne Hapto-iriñga beaufsichtigen (Yt. 13, 60). Sie sind aber auch noch wichtig weil sie für die künftige Auferstehung der Todten wirken, dies thun sie nämlich, indem sie den Leib des Kereçaçpa beaufsichtigen, so dass ihm Aġro-mainyus und seine Schaaren nichts anhaben können (Yt. 13, 61). Sie beschützen ferner den Saamen Zarathustras, der bekanntlich im See Kañçu niedergelegt ist und zur Zeit der Auferstehung wieder erscheinen soll (Yt. 13, 62). Sie leisten überhaupt sowol den Daevas als den schlechten Menschen Widerstand und zerstören die von ihnen verursachte Pein (ib. 33).

Hinsichtlich der Wirksamkeit der Fravashis in dieser Welt ist vor Allem zu erwähnen, dass sie mit den Clanen und Gegenden denen sie angehören in Verbindung bleiben und eine Vorliebe für sie zeigen (Yt. 13, 49. 68 flg.), sie sind also zu den Clangöttern (vithibis

bagaibis) der Keilschriften zu zählen. Sie sind vor Allem ein Beistand in den Schlachten (Yt. 13, 30. 31. 34 etc.) und daher anzurufen bei allen Schrecknissen (Yt. 13, 20). Einige unter den Paoiryo-
tkaeshas sind als Schützer bei besonderen Veranlassungen genannt. So wird Yima angerufen als Helfer bei Trockenheit, Thraetaona gegen Krankheiten und alle von den Schlangen verursachten Uebel, Haoçravo zum Widerstand gegen böse Mächte überhaupt, Kereçäça gegen die Räuber, Haoshyağha gegen die von den Daevas verursachte Pein, Fradākhti gegen die Peinigung des Aeshma (Yt. 13, 131. 133 flg.).

Da die Fravashis als Sterne gedacht werden, so ist es wol am besten hier einige Worte über die in den Parsenschriften vorkommenden Gestirne zu sagen. Nach dem Bundeshesh (cap. 5) bilden die Sterne ein Heer und sind als solches in verschiedne Heerhaufen getheilt und unter Heerführer geordnet. Wenn ich auch mich keiner Stelle der alten Texte entsinne in der wirklich die Fravashis als Heer bezeichnet werden, so ist doch die ganze Beschreibung welche von ihnen gemacht wird die der Soldaten und es wird ausdrücklich gesagt, dass sie Schlachten schlagen. Wir werden mithin die spätere Vorstellung auch auf die ältere Zeit übertragen dürfen. Als den obersten Aufseher aller Gestirne haben wir schon oben den Tistrya kennen lernen. Nach dem oben genannten Capitel des Bundeshesh ist Tistrya Heerführer im Osten, Çatvés im Westen, Vanañt im Süden, Haptoirang im Norden. Alle diese Gestirne sind auch den ältern Texten bekannt, Çatavaeça findet sich öfter genannt, Yt. 8, 32 erscheint er als Gehülfe des Tistrya bei Vertheilung des Wassers, nach Yt. 13, 43 ist er in Verbindung mit den Fravashis. Haptoiringa finden sich Yt. 8, 12; 13, 60 erwähnt, abgesehen von einigen Anrufen der Sterne. Dem Vanant ist ein eigener kleiner Yast gewidmet in welchem er zum Widerstande gegen die hässlichen Khrafçtras angerufen wird Yt. 20, 1. In spätern Büchern wird als vorzüglichstes Geschäft des Vanant genannt die Thore der Hölle zu behüten, so dass die Daevas nicht allzuviel Schaden anrichten können. Dass man auch schon in älterer Zeit die obige Ordnung der Heerführer des Himmels kannte scheint mir Yt. 8, 0 zu beweisen. In späteren Schriften wird den Sternen ein noch grösserer Einfluss auf die Geschicke der Menschen zugeschrieben als wir in dem Avestatexte bis jetzt bemerken können. Nach dem Bundeshesh und Minokhired ist das Gute an den Thierkreis, das Böse an die sieben Planeten gebunden,

während Sonne und Mond natürlich zu den guten Wesen gehören. Ausführlicheres hierüber habe ich zusammengestellt Zeitschr. der DMG. VI, 80 flg. und in meiner Einleitung in die traditionellen Schriften II, 163 flg.

Noch sind einige Worte über den Cultus der Fravashis zu sagen. Die Hauptstelle dafür ist Yt. 13, 49 flg. Auch dort wird hervorgehoben, dass sie sich beim Herabkommen auf die Erde nach den Clanen vertheilen, dass dieses Herabkommen zur Zeit Hamaçpathmaedhaya stattfindet und dass sie dann zehn Nächte lang auf der Erde verweilen. Sie wollen, dass man ihnen Fleisch und Kleider gebe. Ueber die Art und Weise wie dieser Cultus der Fravashis bis auf den heutigen Tag fortgeführt wird, wie man ihnen zu Ehren in den letzten Tagen des Jahres Festmahlzeiten veranstaltet, brauchen wir hier nicht ausführlich zu reden, da dies schon früher (cf. Bd. II. p. CI flg.) geschehen ist.

Wir wenden uns nun zu einer neuen wichtigen Gottheit der Eränier, nämlich zu Verethraghna. Ehe wir uns aber mit dem Gotte selbst beschäftigen, ist es nöthig, erst einige Worte über seinen Namen zu sagen. Dass das Wort Verethraghna nichts Anderes ist als das moderne Behrâm, auf das es durch die Mittelstufen ורֶאֱרָאן und وهرام hinübergeführt wird, ist bereits anderswo (Huzvâresch-Grammatik p. 176) gesagt. Verethraghna ist zusammengesetzt aus Verethra und ghna. Das Wort verethra findet sich noch oft im Avesta und heisst Sieghaftigkeit (פִּירוֹתְכֶרֶשׁ in der Huzv.-Ü. z. B. Yç. X, 63; LXX, 39. Yt. 1, 33; 5, 69; 19, 54. 79 u. s. w.), dann verethrem-jan্থwâ, siegreich schlagend (Yç. XLIII, 16), wo verethrem wol adverbialer Accusativ ist. Verethraghna wird also heißen müssen: mit Sieghaftigkeit schlagend, ebenso finden wir auch verethra taurvão, mit Sieghaftigkeit peinigend. So findet sich auch gebildet verethravaç, sieghaft, superl. verethravaçtema (Yt. 1, 2; 19, 79. Vd. XIX, 52 u. s. w.), ferner verethrajan in derselben Bedeutung. Dieses letztere Adjectivum ist das Beiwort verschiedener Genien: des Çaoshyañç (Vd. XIX, 18. Yç. XXVI, 33; LVIII, 2), des Haoma (Yç. IX, 52), des Ahura (Vsp. XII, 2. Yç. LIV, 16) und vor Allem des Çraosha (Yç. I, 22. Vd. XIX, 133 u. s. w.). Der Superlativ verethrajançtema findet sich von Zarathustra gebraucht (Yç. IX, 47). Auch verethraghna heisst oft genug im Avesta nichts weiter als Sieg und an manchen Stellen lässt sich zweifeln ob man das Wort als nomen appellativum oder nomen proprium fassen soll. Doch darüber

dass Verethraghna als persönliches Wesen gefasst werden müsse kann auch nicht der geringste Zweifel obwalten und zwar ist der ihm gewidmete Yast die Hauptquelle. Aus diesem sehen wir nun dass Verethraghna in verschiedenen Gestalten gedacht wird: als Wind, als Stier, als Pferd, als Kamel, als Eber, als Jüngling, als Vogel, als Widder, als Bock und als Mann (Yt. 14, 2. 7. 9. 11. 15. 17. 19. 23. 25. 27) doch scheint es mir, namentlich mit Bezug auf Yt. 14, 39, dass diese Thiere den Gott nicht selbst repräsentiren, sondern nur symbolisch andeuten. Unter diesen Gestalten allen scheint mir die eines Vogels die gewöhnlichste gewesen zu sein, denn in der Beschwörung, welche Yt. 14, 34 flg. steht, spielen die Vogelfedern (wenn ich nämlich die schwierige Stelle richtig verstanden habe) eine wesentliche Rolle. Diesem Verfahren, den Verethraghna mit Hilfe von Vogelfedern herbeizuzaubern, ist es analog wenn im Schänname der Vogel Simurgh den Zâl anweist eine seiner Federn mitzunehmen, dass er dadurch stets im Schutze seiner Macht bleibe, im Nothfalle solle er eine Feder verbrennen so werde er ihm persönlich erscheinen. Für die Auffassung des Verethraghna als Vogel spricht auch dass er nach Yt. 14, 21 die Stimmen der Vögel kennt. Bekanntlich ist dies auch in späterer Zeit in Persien noch als ein Zeichen besonderer Begabung bekannt. Von ihm als dem Siegesgott wird gesagt, dass er die Kampfesreihen zerschneidet (Yt. 14, 62), dass er dem Zarathustra Sehkraft und verschiedene andere Kräfte verleiht (Yt. 14, 29 flg.). Wie Mithra ist er ein Feind der mithratrügenden Menschen (Yt. 14, 63). Am engsten ist er verbunden mit der Stärke (Yç. I, 19 etc. Yt. 14, 45), dann mit Mithra und Rashnu. Wie Mithra ist er nicht blos ein schützender sondern auch ein angreifender Gott, wenn man ihn beleidigt (Yt. 14, 47). Es ist selbstverständlich dass er als der stete Begleiter der grossen siegreichen Herrscher der Vorzeit gedacht wird, namentlich des Thraetaona, des Kava Uça und Kava-Haoçrava oder Huçrava (Yt. 14, 39. 40).

Was den Cultus des Verethraghna anbelangt so scheint es fast als ob man geglaubt habe ihn durch Beschwörungen herbeizuzaubern zu können. Eine solche Formel die aber nicht in allen Einzelheiten ganz klar ist, scheint Yt. 14, 43 flg. zu stehen und auf die Heimlichkeit des Verfahrens weist hin, dass Yt. 14, 46 gegen die allgemeine Verbreitung dieses Manthra geeifert wird. Von Opfern welche dem Verethraghna dargebracht werden sollen handelt übrigens Yt. 14, 49 flg. Diese Opfer sind ganz dieselben wie sie dem Tistrya dar-

gebracht werden und auch dieselben Klassen von Personen sind von ihnen ausgeschlossen.

Der nächste Genius den wir zu behandeln haben ist Râman. Wir haben ihn als Râma-gaçtra schon als einen mit Mithra enge verbundenen Genius kennen gelernt und wissen bereits dass er der Genius der Luft ist. Nach den Huzvâresch-Uebersetzungen ist er auch Genius des Geschmacks. Als Luft, *vayu*, wird er besonders im fünfzehnten *Yast* gepriesen. Die Luft ist ihrer Gestalt nach besonders *Yt. 15, 54. 57* geschildert. Sie ist natürlich vor Allem eine behende, rüstige Gottheit, aber sie wird nicht blos gedacht als der Schnellsten der Schnellen, sondern auch als der Stärkste der Starken. Sie hat eine goldene Rüstung, einen goldenen Wagen und goldenes Rad. Sie wird darum auch in Schlachten angerufen (*Yt. 15, 49*). In ihrer Streitbarkeit liegt der Grund, dass sie von den Helden der Vorzeit angerufen wurde und diesen den Sieg verlieh, es werden namentlich *Haoshyağho*, *Takhma urupa*, *Yima*, *Thraetaona* und *Kereçâçpa* genannt (*Yt. 15, 7. 11. 15. 23. 27*). Auch böse Wesen wie *Dahâka* und *Aurvaçâra* opfern ihr theilweise, jedoch ohne erhört zu werden (cf. *Yt. 15, 19 flg. 31 flg.*). Besonders aber wird sie von Frauen und Mädchen angerufen (*Yt. 15, 35. 39*). Ueber ihr Opfer spricht *Yt. 15, 55. 56*. Man verehrt sie mit *Bareçma* und Gebeten; Thiere scheinen ihr nicht dargebracht worden zu sein. Sie verleiht dafür Schutz gegen *Ağro-mainyus* und seine *Daevas* sowie gegen die bösen Zauberer. Noch muss bemerkt werden dass die Luft öfter mit dem ausdrücklichen Beisatze verehrt wird — insofern sie dem *Çpeñto-mainyus* angehört (*Yç. XXII, 27*). Den Grund finde ich in *Yt. 15, 43* angegeben, die Luft weht natürlich beiderlei Geschöpfe hinweg, die des *Çpenta-mainyus* sowie die des *Ağro-mainyus*, sie wird blos angerufen insofern sie den Zwecken der guten Schöpfung dienstbar ist.

Von der Luft finden wir den Wind (*vâta*) als einen eigenen Genius abgeschieden und darum ist ihm auch ein besonderer Tag des Monats geweiht. Im *Vendidâd* (*Vd. XIX, 45. 56*) wird er als der starke wohlgeschaffene Wind angerufen, ebenso *Yç. XLI, 24*. Dagegen *Yç. XVII, 33* als der reine, wohlgeschaffene Wind. In neuern Schriften erscheint ein Mythos dass der Wind, erzürnt über ein von bösen Wesen ihm zugetragenes Gerücht, dass *Kereçâçpa* geäußert haben sollte er sei stärker als der Wind, so heftig zu wehen angefangen habe, dass Nichts ihm Widerstand zu leisten vermochte, bis ihn *Kereçâçpa* mit den Armen auffing und zwang seinem Wehen

Einhalt zu thun. In den ältern Schriften habe ich diese Angabe nicht gefunden.

Nicht viel mehr als eine Personification ist der Genius des 24. Monatstags: das gute mazdayačnische Gesetz, Daena, oder Dîn. Als eine Persönlichkeit wurde dasselbe jedoch gedacht. Wir wissen dass es zu den zuerst geschaffenen Wesen gehört, dass es seiner Schöpfung nach gleichzeitig mit Vohu-mano ist. Gewöhnlich heisst es das gute mazdayačnische Gesetz (daena vağuhi mazdayačnis) verschiedene andere Beiwörter erhält Daena erst Yt. 16, 1. Unter den dort genannten Ausdrücken ist der Ausdruck „von selbst abwehrend“ wol der sinnlichste und bezieht sich wol darauf, dass Daena als eine Waffe gegen die Daevas gedacht wird, die von selbst sich hüten in die Nähe zu kommen. Die Daena wird sachgemäss besonders von Zarathustra, dann von seiner Frau, der Hvovî, endlich von den Priestern und Königen angerufen (cf. Yt. 16, 6 flg. 15. 17. 19).

Nicht viel anders als mit der Daena verhält es sich mit der Ashis-vağuhi. Auch sie scheint eine blose Personification, doch tritt ihre Persönlichkeit viel mehr hervor als die des eben genannten Genius. Eine Beschreibung von ihr findet sich Yt. 13, 107, sie stimmt mit der Beschreibung welche gewöhnlich von Ardvî-çûra anâhita gegeben wird. In Yt. 17, 2 wird sie die Tochter des Ahura-Mazda, weiterhin die Schwester der Amesha-çpentas und des Çraosha genannt, ihre Schwester ist das mazdayačnische Gesetz (Yt. 17, 16), ihre Mutter ist Çpenta ârmaiti (ibid.). Sie ist schön und strahlenreich (Yt. 17, 6), sie fährt auf einem Wagen (Yt. 17, 21). Sie erhält den Beinamen Kshbôithni, die glänzende (Yç. II, 57). In Yç. LV, 5. 7; XIV, 2 erscheint sie als Gesellschafterin der Pâreñdi, ebenso Yt. 10, 66 wo noch Dâmôis upamano hinzutritt. Der Name Ashi ist in unsern Texten noch oft genug nomen appell: sie ist die Göttin des Segens und der weltlichen Glücksgüter (Yt. 17, 7 flg; 18, 4 flg.) und da bei den Erâniern Nachkommenschaft und namentlich männliche Nachkommenschaft als der grösste Segen galt, so ist es begreiflich dass sie namentlich von verheiratheten Männern und Frauen angerufen wird. Doch giebt sie auch geistige Güter, vorzüglich Verstand (Yt. 17, 2). Als die Helden der Vorzeit denen sie ganz besonders hold war werden Haoshyagha, Yima, Thraetaona, Haomâ, Huçrava, Zarathustra, Kavi-Vistâçpa genannt (Yt. 17, 24. 28. 33. 37. 41. 45. 49 flg.). An ihren Opfern sollen nicht theilnehmen: Jungfrauen und

unmündige Kinder, auch keine alten und kraftlosen Personen, so wie keine Buhlerin (Yt. 17, 54 flg.). Ihrem ganzen Wesen nach gehört Ashis-vağubi zu den Beschützern der Ehe.

Wenig ist über den Genius zu sagen der den Namen Arstât führt. Arstât ist ein weiblicher Genius, sie erscheint aber nur nebenbei, meistens in Gemeinschaft mit Rashnu (cf. Yç. I, 23; II, 29. 30 etc.), auch mit Çraosha und wird dann mit dem Namen Arsti bezeichnet (Yç. LVI, 13. 5. Yt. 11, 19), was nicht auffallend wäre, wenn nur nicht der letztern Name als masc. behandelt würde. Der Name Arstât ist ganz durchsichtig, er bedeutet Richtigkeit, Geradheit, die Verbindung der Arstât mit dem Rashnu ist daher ganz gerechtfertigt.

Obwol die Erânier den Himmel (Açman) als ein Ding ansehen das von Ahura-Mazda geschaffen ist, so gilt er ihnen doch auch als ein Genius und wird darum angerufen. Doch ist nicht eben viel von ihm die Rede. Ohne weitem Beisatz wird er angerufen Yç. XVII, 38; XLI, 23; LXX, 43. Dagegen heisst er Vd. XIX, 118 der glänzende Himmel. Zweifelhaft bleibt ob Vsp. XII, 10 Himmel oder Stein zu übersetzen ist (vgl. die Note zu d. St.). Vsp. VIII, 20 heisst der Himmel der erste unter den Geschöpfen, eine Ansicht welche auch der Bundeshesh bestätigt. Die ausführlichste Stelle über ihn steht Yt. 13, 2—3. Er umgibt rings die Erde, er hat ferne Grenzen die nach keiner Seite hin gesehen werden können. Er ist mit einem sternbesäeten Kleide angethan, ihm zur Seite stehen Mithra, Rashnu und Çpen̄ta-ärmaiti. Im dritten Capitel des Bundeshesh (p. 9, 13 ed. W.) wird von dem Kampfe erzählt, den der Himmel mit Agromainyus beim Beginne der Welt auszuhalten hatte.

Ueber die drei noch übrigen Genien des Parsenkalenders ist wenig mehr zu sagen. Der Genius Zemyâd, der zunächst auf den Açman folgt, ist ein Genius der Erde, dessen Stellung neben Çpen̄ta-ärmaiti nicht recht klar ist. Es scheinen die Anrufungen der einzelnen Berge, Landstriche, Flüsse etc., kurz Alles was materiell die Erde betrifft, hierher zu gehören. Es ist zwar ein eigener Yast vorhanden welcher den Namen des Zemyâd trägt, aber dieser beschäftigt sich fast gar nicht mit der Erde, sondern mit der Majestät, qareno, über welche wir darum auch hier reden wollen. Das Wort qareno bedeutet, wie es schon Burnouf erklärt hat, Licht und Glanz, aber es ist im Avesta nicht jedes Licht, jeder Glanz, sondern ein Lichtglanz der vielleicht unserm Heiligenschein ähnlich gedacht wurde, der den göttlichen Wesen und gewissen bevorzugten Menschen zu Theil

geworden war. Es ist qareno lautlich und sachlich das neup. خرس, welches auch noch Licht im allgemeinen bedeutet, dann aber nach Vullers speciell: „lumen divinum, mentem humanam illuminans, per quod alii aliis dominantur et praesunt, per quod artes et artificia discere possunt et per quod regibus magnis et justis vis propria tribuitur quod etiam کيا خرس, „lumen regium“ dicitur.“ In Uebereinstimmung mit dieser neuern Ansicht finden wir denn auch kavaem qareno, die königliche Majestät oft genug im Avesta angerufen (Yç. I, 42 u. s. w. Siroza I, 9. 25 etc. Yt. 1, 33) daneben auch aqaretem qarenô (Yç. I, 42 etc. Siroza I, 25), was ich mit unvergängliche, unverwüstliche Majestät übersetzt habe. Die Uebersetzungen gaben das Wort mit agereft, agrihita, ich habe aqareta von qar, essen, verzehren abgeleitet: die Majestät die nicht verzehrt werden kann. Nach der Erklärung ist das die geistliche Majestät, wahrscheinlich diejenige welche sich die Priester durch grosse Frömmigkeit zu eigen machen können. Mit dieser Majestät werden nun göttliche Wesen begabt gedacht. Ahura-Mazda heisst der Majestätischste (Yt. 1, 15), sehr oft aber der majestätische, glänzende (Yç. XIII, 4; XVII, 12 etc.), ebenso Tistrya (Yç. I, 35. Yt. 8, 2 flg. und oft). Mithra heisst sogar der majestätischste (Vd. XIX, 52). Nach Vd. XIX, 125 trägt auch Verethraghna den Glanz oder die Majestät und dieser Lichtglanz kommt wol unzweifelhaft allen Yazatas ohne Ausnahme zu (Yt. 19, 22), namentlich führt noch Manthra-spenta den Beinamen as-qarenâo, sehr glänzend oder sehr majestätisch (Yç. II, 50. Vd. XIX, 54). Von diesem göttlichen Lichtglanz scheint nun ein Theil auch in die Welt gesandt zu sein und besonders den Ariern zu Theil zu werden, daher denn auch öfter von der arischen Majestät die Rede ist (Vd. XIX, 132. Yt. 18, 1; 19, 56). Besonders ist sie den Königen eigen von denen sie flieht, wenn sie den Pfad des Rechtes verlassen. So ist Vd. XIX, 132 von der Majestät oder dem Glanze des Yima die Rede und Yç. IX, 14 heisst er sogar der majestätischste unter den Gebornen. Aber aus Yt. 19, 35 flg. erfahren wir auch, dass sich diese Majestät von Yima entfernte, als er sich der Lüge ergab. Es wünschen diese den arischen Herrschern eigene Majestät auch Fremde, Unwürdige zu erhalten wie Dahâka, Fraçraçê, aber sie können sie nicht erlangen oder doch nicht behaupten (Yt. 19, 47 flg.). Sogar zu Açro-mainyus wird sie in eine Verbindung gesetzt (Yt. 19, 46). Ihr eigentlicher Bewahrer ist Apaîm napâi und zwar bewahrt er sie im See Vouru-Rasha (Yt. 19, 51). Dass

die vorzüglichsten Herrscher der Vorzeit mit dieser Majestät bekleidet waren versteht sich ohnehin, ebenso auch dass Zarathustra majestätisch ist (Vd. XIX, 9. Yt. 19, 79). Von Flüssen heisst Haetumaß der majestätische oder glänzende (Vd. I, 50; XIX, 130). Eine Erklärung für diesen Umstand giebt Yt. 19, 66, es liegt nämlich in jener Gegend (cf. die Note zu d. St.) der See Kañcu aus welchem der Retter Çaoshyañc erstehen wird der natürlich gleichfalls mit dieser Majestät bekleidet ist (cf. Yt. 19, 89).

Mañthra-çpenta oder die heilige Schrift ist ein Genius eben so abstrakter Art als die Daena oder das Gesetz. Es heisst öfter im Avesta, dass Mañthra-çpenta die Seele des Ahura-Mazda sei (Vd. XIX, 48. Yt. 13, 80. 81), nach andern Stellen ist Mañthra-çpenta der Körper des Çraosha (Yç. IV, 50 etc.), personificirt erscheint er namentlich im letzten Capitel des Vendidâd wo er als heilend gedacht wird (Vd. XXII, 7). Diese Rolle, die beweist dass die Zaubersprüche unter den Erâniern in grossen Ansehen standen, erhält derselbe auch sonst zugetheilt, cf. Vd. VII, 120. Yt. 3, 5. 6. Mit ihm in Verbindung gesetzt ist Çaoka, eine im Avesta öfter erwähnte aber darum doch nicht gerade klare Gottheit (Vd. XXII, 8 flg. Yt. 2, 2 und die Note zu diesen St.). Mit dem Mañthra-çpenta werden wir am besten auch die Anrufungen der einzelnen Gebete verbinden. Die Worte welche Ahura-Mazda ausgesprochen hat sind Waffen (Vd. XIX, 30. 31), als eine solche gebraucht nun (Yt. 17, 20) Zarathustra den Ahuna-vairya. Mit dem Ahuna-vairya zusammen wird auch Airyama-ishya angerufen (Vsp. XXVII, 2), diesen finden wir gewöhnlich mit Asha-vahista zusammen (cf. die Note zu Yt. 2, 2. Yt. 3, 5). Ebenso wird es wol auch mit dem dritten der heiligen Gebete, dem Ashem-vohû der Fall gewesen sein, obwol ich mir keine Stellen angemerkt habe. Es kann uns auch nicht auffallen, wenn wir im letzten Capitel des Vendidâd den Airyama-ishya in ähnlicher Weise dargestellt finden wie die Daena und Mañthra-çpenta.

Der Schutzgeist des letzten Monatstages ist eine ganz abstracte Gottheit das unendliche Licht (anaghra raocâo). Es wird öfter angerufen und zwar in Stellen wie Yç. I, 45; LXX, 45 zusammen mit Sonne, Mond und Sternen, Vd. XIX, 119 mit dem Himmel. Auch Siroza I, 30; II, 30 werden Gegenstände wie Garo-nemâna, die Brücke Cinvaç u. s. w. neben dasselbe gestellt. Einiges Licht über sein Wesen giebt uns die Glosse der Stelle Vd. II, 131, wo eine Un-

tersecheidung zwischen anfangslosen Lichtern (anaghra raocào) und in Ordnung oder für die Welt geschaffenen Lichtern (çtidhàta raocào) gemacht und bemerkt wird, dass die erstern nach oben, die zweiten nach unten leuchten. Wie mir scheint dachte man sich das anfangslose Licht als einen Stoff der den Ort wo Ahura-Mazda wohnt in ähnlicher Weise ausfüllt wie die Luft die irdische Welt erfüllt. Man dachte sich wol, dass Ahura-Mazda einen Theil dieses Stoffes genommen und das irdische Licht daraus gebildet habe. Das anfangslose Licht ist das erste der Wesen das uns begegnet, welche den Namen Qadhàta führen. Meine Ansicht über die Bedeutung dieses Namens habe ich schon früher (Bd. II, p. 218) angegeben, so dass es unnöthig ist hier nochmals darauf zurückzukommen.

Es wird wol am passendsten sein, hier gleich die übrigen Gottheiten anzuschliessen welche im Avesta den Namen Qadhàta führen. Hier ist vor Allem zu nennen: das Firmament, thwàsha. Im Huzvâresch lautet das Wort 𐬰𐬀𐬎𐬀 , dafür würde auch 𐬰𐬀𐬎𐬀 stehen können, ich halte die Worte thwàsha und neup. سپهر für identisch. Eine ausführliche Erklärung über die Wirksamkeit dieses Qadhàta findet sich nicht, er wird blos angerufen Vd. XIX, 44. 55, in Yt. 10, 66 ist er mit Mithra in Verbindung gebracht. Auch Qarsét-nyâyish § 2. Siroza I, 21 und II, 21 wird er angerufen, an letzterer Stelle mit Râman, der Luft, in Verbindung gesetzt. Ich halte Thwàsha für den unendlichen Himmelsraum, im Gegensatze zu dem steinernen Himmel, der Açmân genannt wird. In Verbindung mit Thwàsha oder auch mit Anaghra raocào steht Miçvâna, das immer nützende Haus, Vd. XIX, 122. Siroza I, 30; II, 30. Es ist dies wie ich schon in der Note zur erstgenannten Stelle des Vendidad gesagt habe, das Schatzhaus, wo die überzähligen guten Werke der Frommen aufbewahrt werden; bekanntlich haben auch die spätern Juden dieselbe Vorstellung. Auch Miçvâna ist ein Qadhàta und ebenso eine Gottheit des Raumes. — Eine Gottheit der Zeit begegnet uns dagegen in dem nächsten Qadhàta, dem Zrvâna akarana. Ueber diese Gottheit ist schon so ausführlich geredet worden (Bd. II, p. 217 flg.) dass wir hier nicht darauf zurückzukommen brauchen. Wie mir scheint sind sowol Thwàsha als Zrvâna akarana kosmische Mächte, welche mit dem Weltlaufe in gar keiner Verbindung stehen, darum werden sie auch so selten angerufen. Sie umfassen sowol den Ahura-mazda als den Aġro-mainyus, es scheinen mir dies die Gottheiten des Raumes und der Zeit zu sein welche die Parsen nach Angabe des Damascius

verehrt haben sollen¹). — Welche Bewandniß es aber mit dem Merezu pourva qadhâta hat, welcher in einer nach meiner Ansicht eingeschobenen Stelle des neunzehnten Capitels des Vendidâd steht (Vd. XIX, 140), vermag ich nicht anzugeben.

In enger Verbindung mit Zrvâna akarana steht Zrvâna dâregho-qadhâta (Siroza II, 21), die Zeit, die Herrscherin der langen Periode. Es wird darunter die zwölftausendjährige Periode verstanden, welche die Dauer der materiellen Welt bis zum jüngsten Gericht umfasst. Auch über diese ist schon früher (Bd. II l. c.) geredet und gezeigt worden dass sie die Schicksalsgottheit der modernen Parsen ist. Es scheint dass man sich diese zwölftausendjährige Periode gleichsam als ein Stück Zeit vorstellte, welches aus der unendlichen Zeit herausgeschnitten ist. Aber nicht blos dieses grosse Stück Zeit, sondern auch weit kleinere Perioden geniessen im Avesta Verehrung und werden häufig angerufen. So vor Allem die sechs grossen Zeitperioden des Jahres, die von den Neuern sogenannten Gabañbârs. Es sind dies die Feste die zum Andenken an die Schöpfung der Welt eingerichtet wurden. Ueber diese Feste haben wir in Kürze schon Bd. II, p. 4 gesprochen, der Âferin Gabañbâr (Bd. III, p. 239 flg.) verbreitet sich ausführlich über dieselben. Sie finden sich angerufen Vsp. I, 2 flg. etc. Yç. I, 26 flg. u. s. w. Ebenso finden wir auch die monatlichen Feste: den Vollmond und den Neumond angerufen (Yç. I, 24. 25 u. sonst), ebenso auch die Jahre und die Tage (Yç. I, 32 u. sonst). Besonders gebräuchlich ist aber auch die Anrufung der einzelnen Tagesabschnitte und bei dem täglichen Cultus von grosser Wichtigkeit. Sie werden Gâhs genannt. Es giebt deren fünf (im Winter nur vier), 1) Ushahina, Morgen, von Mitternacht bis die Sterne verschwinden; 2) Hâvani, von Sonnenaufgang bis Mittag; 3) Rapithwina, von Mittag bis zum Eintritt der Abenddämmerung; 4) Uzayêirina,

1) Damasc. de primis princ. ed. Kopp. p. 384. *Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ ἄριον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὐδήμιος, οἱ μὲν τόπον οἱ δὲ χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ τὸ ἠρωμένον· ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακὸν ἢ φῶς καὶ σκότος πρὸ τούτων, ὡς ἐπίους λέγειν. Οὗτοι δὲ οὖν καὶ αὐτοὶ μετὰ τὴν ἀδιάκριτον φύσιν διακρινομένην ποιοῦσι τὴν διττὴν συστοιχίαν τῶν κρείττωνων· τῆς μὲν ἡγεῖσθαι τὸν Ωρομάσδη, τῆς δὲ τὸν Λορειμάριον. Dass diese Versuche die kosmischen Gottheiten an die Spitze des Systems zu setzen von Secten ausgingen ist schon früher gesagt worden, cf. Bd. II, p. 220 flg.*

von Anfang der Dämmerung bis die Sterne sichtbar werden; 5) Aiwірrūthrema, von der Zeit wo die Sterne sichtbar werden bis Mitternacht (cf. zu Yç. I, 7). Die Anrufung der Tageszeiten finden wir vornehmlich in den ersten Capiteln des Yaçna und in den Stücken welche den Namen Gāhs führen. In Verbindung mit den Tageszeiten werden gewöhnlich noch andere Gottheiten angerufen welche als ihre Gehülfen und Beschützer gelten, nämlich: ein himmlischer Genius und dann noch zwei andere, die, wie es scheint, in der Welt zu wirken haben und sonst nicht weiter genannt werden. In Verbindung mit Ushabina erscheint Çraosha als himmlischer Wächter, dann aber Berejya und Nmānya, von denen der erstere nach spätern Quellen das Wachsthum des Getreides zu überwachen hat, während Nmānya seinem Namen nach zu urtheilen auf das Gedeihen der Familien sehen muss. Der Beaufsichtiger der Zeit Hāvani ist Mithra, mit ihm in Verbindung steht Çavaçhi, der Beschützer der Heerden und Viçya, der Beschützer der Clane. Mit dem Rapithwina steht Asha-vahista und das Feuer in Verbindung, von irdischen Gottheiten der Frādātshu, der Vermehrer des Viehs und Zañtuma, der Beschützer der Genossenschaften. Uzayēirina hat zu seinem Beschützer den Apanmnapāt, den Nabel der Gewässer, mitwirkend sind in der Welt Frādāvira, der Bewahrer der Menschen und Daqyuma, der Beschützer der Gegenden. Der letzte Gāh endlich: Aiwірrūthrema, ist unter die Aufsicht der Fravashis gestellt, mit ihnen wirken der Sieg und das Schlagen das aus der Höhe stammt, von weltlichen Gottheiten Frādāvīçpanm-hujyāitis, das gänzliche Wohlbefinden, und Zarathustrotema, der Beschützer der Priester. Es findet also, wie man sieht, eine beständige Steigerung statt.

Hier mögen noch einige Gottheiten ihren Platz finden, welche im Avesta seltner und meist nur in Begleitung andrer genannt werden und deren Bedeutung darum zum Theil nicht sehr klar ist. Unter ihnen ist wol Haoma am wichtigsten. Die genaue Verwandtschaft welche dieser Gott mit dem indischen Soma hat, musste ihm schon sehr bald die Aufmerksamkeit sichern. Haoma hat dieselbe Zwitterstellung in der éranischen Mythologie wie in der indischen, er wird bald als Pflanze bald als Gott gedacht. Von der Pflanze werden wieder zwei verschiedene Haomas unterschieden: der weisse oder himmlische Haoma und der gelbe oder irdische. Der weisse Haoma ist natürlich der vorzüglichste unter den Bäumen, mit seinem Saft werden nach der Auferstehung die Menschen unsterblich gemacht. Dieser

Baum führt den Namen Gaokerena, um ihn stehen die andern heilbringenden Bäume herum (Vd. XX, 16 flg. und die Note), nach spätern Schriften wächst dieser fabelhafte Haoma im See Vouru-kasha. Es ist begreiflich und natürlich, dass dieser kostbare Baum unter den Schätzen des Ameretât immer besonders hervorgehoben wird (Yt. 2, 3. Siroza I, 7). Wegen seiner Eigenschaft der Unsterblichkeit hat er den Beinamen dûraoşa, der ferne vom Tode ist. Es scheint mir keinem Zweifel unterliegen zu können, dass dieser fabelhafte Haoma es ist, welcher die Veranlassung zur Mythe von der Quelle des Lebens gegeben hat, welche nach spätern muhammedanischen Berichten Alexander in den Finsternissen sucht. Auch der Haoma wächst nach persischer Ansicht an einem ganz dunklen Orte. Ein Abbild dieses himmlischen Haomas, der erst zur Zeit der Auferstehung in Wirksamkeit treten wird, ist der irdische, der fort und fort auszupressen und von den Priestern zu geniessen ist. Dieser wächst auf Bergen (Yç. X, 6. 7), wo man ihn zubereitet da schwindet die Unreinigkeit und da sind Heilmittel für die Gesundheit vorhanden (l. c. 14—17). Haoma ist heilbringend, seine Wissenschaft (wol die Heilkunst) hängt mit Asha zusammen, während die übrigen Wissenschaften mit Aeshma dem argen im Verbindung stehen (Yç. X, 18. 19). Daneben wird Haoma auch als Gott gedacht. Als solcher heisst er mit gutem Körper begabt und siegreich, durch Weisheit und Stärke ausgezeichnet (Yç. IX, 51 flg.). Dem Zarathustra erscheint er als das schönste der Wesen (Yç. IX, 4). Er wird angerufen um Erlangung des Paradieses, um Gesundheit und langes Leben und um Sieghaftigkeit. Er gewährt den Reitern Stärke, den Hausherrn welche die Naçkas lesen Heiligkeit, den Mädchen schafft er Gatten, den Frauen Nachkommenschaft. Er hat zuerst den Gürtel der Mazdayaçnas getragen, er hat dem Kereçâni, der alles Wachsthum vernichten möchte, die Macht abgenommen (Yç. IX, 75 flg.). In die Geschicke der Menschen hat er verschiedene Male thätig eingegriffen, erstlich dadurch dass er seinen Verehrern Söhne verlieh welche in der Urgeschichte des éranischen Stammes bedeutend wirkten: dem Vivağhào gab er den Yima, dem Âthwya den Thraetaona, dem Thritha den Kereçâçpa und Urvâkhshya, endlich dem Pourushaçpa den Zarathustra. In die Geschichte des Kava Huçrava greift er sogar persönlich ein, wie wir unten sehen werden. Ueber das Opfer welches dem Haoma zu bringen ist haben wir schon im zweiten Bande gesprochen. In älterer Zeit war es die Zunge und das linke Auge des Thieres (Yç. X, 38;

XI, 16) in späterer Zeit der ganze Kopf (cf. Bd. II, p. LXXII). Hiermit glaubte man das Leben des Thieres das man schlachtete in die Gewalt des Haoma, als des Herrn der Unsterblichkeit, gegeben zu haben. Nach Yt. 10, 88 verehrte er den Mithra.

Unter den Wesen die meist in Begleitung anderer genannt werden ist Nairyô-çağha zuerst hervorzuheben. Der Ausdruck bedeutet „männliches Wort“, wird aber meines Erachtens stets als nomen propr. gebraucht. In Vsp. VIII, 2 erscheint er nach Ashisvağuhi und mit Ākhti, dem Frieden, ebenso Vsp. XII, 34. Im Yaçna finden wir ihn mit Apañm napät und Dâmôis upamano zusammen genannt (Yç. LXX, 92). Im Siroza (I, 9) erscheint er in Verbindung mit dem Feuer. Am persönlichsten erscheint er im Vendidad. Dort dient er als Begleiter der frommen Seelen auf ihrem Wege zum Paradiese, als ein Abgesandter Ahura-Mazdas (Vd. XIX, 111. 112). An einer andern Stelle desselben Buches (Vd. XXII, 22) erhält er den Beinamen „Versammler“ und wird von Ahura-Mazda entsandt um dem Airyama eine Botschaft zu überbringen. Alle diese Erwähnungen reichen nicht hin um uns ein klares Bild zu verschaffen. Mit Bezug auf Siroza I, 9 sehen neuere Parsen in Nairyô-çağha den Namen eines Feuers, das im Nabel der Könige und der Priester wohnen und ihnen die Kraft zum Handeln verleihen soll. — Auch Päreñdi wird nicht eben oft erwähnt, aber ihr Wesen wird uns deutlicher erklärt. Sie erscheint schon im zweiten Theile des Yaçna, Yç. XXXVIII, 6, dann auch Yç. XIV, 2, an beiden Stellen erklärt sie Neriosengh als die Beschützerin der Schätze. Aus Vsp. VIII, 13 lässt sich ein Aufschluss über ihr Wesen nicht gewinnen. In Yt. 8, 38 erscheint sie (wie auch Yç. XIV, 2) in Gemeinschaft mit Ashisvağuhi, was sich aus ihrem Amte als Beschützerin der Schätze hinreichend erklärt. Aus dem Umstande dass sie in der genannten Stelle hinter dem Sterne Tistrya herfahrend gedacht wird, habe ich sie früher (cf. die Note zu Vsp. VIII, 13) für eine Gestirngottheit erklären wollen und habe sie mit dem neup. نیر verglichen, da sich in den Hdschr. auch Päreñdi findet. Ob dies so sei will ich dahingestellt sein lassen. Sie erscheint auch mit Mithra verbunden und heisst Päreñdi mit leichtem Wagen (so nach der Tradition) cf. Yt. 10, 66. So wird sie auch im Siroza (I, 25; II, 25) genannt und erscheint auch dort im Gefolge der Ashisvağuhi. — Schwierig ist die Bestimmung des Gottes der den Namen Dâmôis upamano führt. Dass es eine Personification sei darf man daraus schliessen, dass er das Beiwort

Yazata erhält. Ueber die Etymologie hat Burnouf Yç. p. 539 flg. gesprochen, fortgesetzte Erörterungen über die schwierigen Worte würden hier zu weit führen. Im Allgemeinen ist man über die Fassung des Begriffes nicht im Unklaren, aber die Nuancirung desselben hat ihre Schwierigkeit. Burnouf fasst Dâmôis upamanô als „Gedanke, Wunsch,“ Windischmann als „Fluch“, ich selbst als „Schwur“. Es bleibt uns unter diesen Umständen nur übrig auf die Stellen hinzuweisen wo er vorkommt. Im Yaçna und Vispered findet er sich öfter in den Anrufungen und wird besonders mit dem Segenswunsche (âfrîti) zusammengestellt, cf. Yç. I, 44 u. die Note z. d.; VIII, 2; LXX, 93; Vsp. I, 26; II, 28. In Yt. 10, 66 ist er ein Begleiter des Mithra und Yt. 10, 127 wird er in derselben Gestalt geschildert wie Verethraghna, nämlich als Eber. Ob wir auch Ama, die Stärke, für mehr als eine Personification ansehen dürfen ist mir nicht klar. Dies scheint jedoch der Fall zu sein mit den Gâthâs. Die Gâthâs sind bekanntlich ursprünglich Gesänge die der Yaçna enthält und sind in fünf Abschnitte getheilt. Diese fünf Abschnitte sind aber nun auch die Schutzgeister der fünf letzten Tage des Jahres, die nach ihnen benannt werden und insofern Zeitgötter. Sie werden an mehreren Stellen, am ausführlichsten in Yç. LIV angerufen, dort wird gesagt (Yç. LIV, 6) sie seien für uns Speise und Kleidung zugleich. Nach einer Notiz Anquetils, welcher im Sad-der Bundelesh eine Anhaltspunkt zu haben scheint, werden die Gâthâs oder Gâhân als weibliche Gottheiten gedacht die im Himmel Kleider weben, die sie denjenigen Frommen schenken welche ohne Kleidung in den Himmel kommen. Diess ist aber bei allen denen der Fall welche hinübergegangen sind ohne dass ihre Verwandten dem dienstthuenden Priester mit einem neuen Kleide beschenkt hätten.

Zum Schlusse mag noch erwähnt werden, dass ein späterer Text, der Âferin der sieben Amshaspands (cf. Bd. III, p. 234 flg.), uns die Mittel an die Hand giebt die vorzüglichsten der genannten Gottheiten anders zu ordnen, nämlich so dass sie als Hülfсарbeiter der sieben Amsha-çpentas gedacht werden. Nach dieser Eintheilung hat Bahman oder Vohumano die Jazads Mâh, Gos, Râm; Ardibihist oder Ashavahista: das Feuer, Çros und Behrâm; Schahrêvar oder Khshathra-vairyâ: die Sonne, Mihr, Açmân und Anérân (oder Anaghra raoçào); Çpendârmaç oder Çpeñta-ârmaiti: das Wasser, Dîn und Mahreçpant; Khordât oder Haurvatât: den Tistar, Vât und die Fravashis; Amerdât oder Ameretât: den Rasn, Astât und Zamyât.

ZWEITES CAPITEL.

Unsere Mittheilungen über die finstere Seite der Geisterwelt werden erheblich sparsamer ausfallen müssen als die über die lichte Seite derselben. Obwol von den Dämonen der Finsterniss im Avesta oft genug die Rede ist, so wird doch nicht so ausführlich von ihnen gesprochen dass wir uns ein klares Bild von ihnen machen könnten. Das Folgende ist das Wichtigste von dem, was ich über sie zusammenzustellen vermochte.

Unzweifelhaft ist es dass, wie an der Spitze der guten, so auch an der Spitze der bösen Wesen eine oberste Gottheit steht. Diese heisst in den ältern Schriften *Ağro-mainyus*, in den spätern *Ahriman*, *Ahriman* und *Ganâ-mainyo*. Die beiden ersten Namensformen sind aus dem alten Namen *Ağro-mainyus* entstanden, die letztre ist eine Uebersetzung desselben: *Ağro-mainyus* oder *Ganâ-mainyo* heisst nach Ansicht der Parsen der schlagende Geist und die Etymologie bestätigt die Richtigkeit dieser Deutung. *Ağro-mainyus* ist der Gegensatz des *Çpeñto-mainyus*, was den vermehrenden Geist bedeutet. Wie der gute Geist beständig bemüht ist seine Schöpfungen zu vermehren, so ist der andere der Geist welcher zu verneinen, zu zerstören sucht. *Ağro-mainyus* heisst gewöhnlich der schlechte *Ağro-mainyus* (Yç. XXVII, 2. Vd. IX, 36) oder *Ağro-mainyus* der voll Tod ist (Vd. I, 7 u. sonst) auch: Uebles wissender *Ağro-mainyus* (Vd. XIX, 16) und *Ağro-mainyus* der schlechte Geschöpfe geschaffen hat (ib. 20. 27), auch *Peiniger* (ib. 7). Als *Daeva* der *Daevas* wird er bestimmt bezeichnet in Vd. XIX, 1. Auch im zweiten Theile des *Yaçna* ist er schon bekannt und wird dort als *acistô*, der schlechteste, oder *dregvâo*, der böse, endlich als *acistem mano*, der schlechteste Geist (Yç. XXX, 4. 5. 6), dem guten Geiste entgegengesetzt. Desto weniger erfahren wir über das eigentliche Handeln dieses bösen Dämons. Hauptsächlich sind es Belege seiner Ohnmacht, den guten Wesen gegenüber, welche erzählt werden. Nach *Yt.* 3, 13 schlägt *Asha-vahista* die bösen Geschöpfe des *Ağro-mainyus*, während dieser selbst machtlos zusieht ohne es hindern zu können. Nach *Yt.* 15, 12. 19, 29 hatte sich *Takhma urupa* den *Ağro-mainyus* so dienstbar gemacht dass er auf denselben ritt, eine Sage auf die wir unten wieder zurückkommen werden. Am unangenehmsten aber ist dem *Ağro-mainyus* die Geburt des *Zarathustra*. Der neunzehnte *Fargard* des

Vendidād enthält eine Erzählung wie er dieselbe zu hindern suchte, erst indem er einen der Daevas ausschickte um ihn zu tödten, dann als dies sich als eine Unmöglichkeit erwies, indem er ihn zu verführen trachtete. Als auch dieses misslungen war eilte er bestürzt und rathlos mit seinen Genossen in die tiefste Hölle zurück. Auch in andern Büchern wird auf diesen Vorgang angespielt: Nach Yt. 17, 19 flg. entläuft Aġro-mainyus bei der Geburt und dem Wachstume des Zathustra und versichert dass kein anderer Mensch oder Gott ihn so wider seinen Willen von der Erde vertreiben könne. Nach Yt. 15, 56 wird er machtlos wenn man der Luft opfert.

Unter dem Aġro-mainyus steht nun das Heer der höllischen Geister. Als Heer (haena) werden sie öfter bezeichnet und auch die Keilinschriften kennen sie unter diesen Namen (haina) cf. Yt. 1, 11; 8, 56 flg.; 14, 48 flg. Yç. LVI, 10. 6 u. s. w. Zu diesem Heere des Aġro-mainyus gehören nun die Daevas und die, wie es scheint, mehr untergeordneten Drujas und Pairikas. Ich kann jedoch in diesem Heere keine solche Rangordnung herstellen als bei den guten Wesen. Was nun die Daevas betrifft, so sind sie ohne Zweifel die mächtigsten unter den bösen Wesen, dass Aġro-mainyus als ihr Oberhaupt zu ihnen gehört haben wir schon gesehen. Es ist aber dieser Name nicht etwa, wie der der Amesha-çpentas auf einige wenige Dämonen beschränkt, sondern weiter ausgedehnt, es werden mit diesem Namen nicht bloß solche bezeichnet welche den Amesha-çpentas gegenüber stehen, sondern auch viele andere. Sie werden in verschiedene Classen eingetheilt, von denen eine der allgemeinsten ist dass man sie mainyava daeva nennt, d. i. die himmlischen oder unsichtbaren Daevas, denn beide Ausdrücke sind gleich; dass Aġro-mainyus und seine vorzüglichsten Geschöpfe mit zur himmlischen oder immateriellen Welt gezogen werden, haben wir schon gesehen. Den mainyava daeva stehen gewöhnlich die varenya daeva zur Seite (cf. Yt. 10, 69. 134). An andern Stellen werden die mazanischen und varenschen Daevas zusammen genannt (Yt. 5, 22; 19, 26). An einigen Stellen werden, nachdem Aġro-mainyus und Aeshma besonders hervorgehoben sind, noch die Classen der mazanischen Daevas und aller Daevas erwähnt (Vd. IX, 36—39; X, 26—29). Die varenschen Daevas erscheinen Vd. X, 24 neben den Dämonen des Windes und ich habe sie dort als Dämonen des Regens gefasst (cf. die Note zu Yt. 5, 22). Neriosengh fasst varenya (cf. Yç. XXVII, 2) als „verwirrend“ und sieht darin ein allgemeines Beiwort, wäh-

rend Westergaard, wie mir jetzt scheint höchst wahrscheinlich, darin die Daevas sieht welche der Landschaft Varena angehören. Unter den mazanischen Daevas versteht die Tradition immer die in der Gegend von Mazanderân sich aufhaltenden Dämonen (vgl. jedoch Einleitung in die trad. Schr. II, 426. s. v. מאזַנְדַרְיָן). Wie dem auch sei, ich glaube, dass wir den Namen manyava daeva: himmlische, geistige, unsichtbare Daevas als ein ganz allgemeines Beiwort für alle Daevas fassen dürfen, während dagegen die mazanischen und varenischen Daevas bestimmte Unterabtheilungen sind. In Yt. 14, 54 wird der vyañbura daeva als einer besondern Art gedacht. Ich habe nach dem Zusammenhange dieser Stelle vyambura mit „zerfleischend“ wiedergegeben, etymologisch dürfte an skr. ambhr̥iṇa, schrecklich und griech. *ζυβριμος* zu denken sein. Neben den Daevas werden am häufigsten die Drujas und die Pairikas genannt. Das Wort drukhs ist bekanntlich skr. druh, das Wort pairika das spätere Pari; beides sind weibliche Wesen. Als böse Wesen werden an vielen Stellen (Yç. IX, 60. 61. Yt. 5, 13. 22. 26 u. s. w.) die Yâtus, Pairikas, Ravi, Çâthras oder Çâtars und Karapas genannt, allein es wird stets gesagt dass diese Classen aus Daevas und Menschen zusammengesetzt sind, wir dürfen sie also nicht alle zu den geistigen Schöpfungen des Aġro-mainyus zählen.

Der Wohnort aller bösen geistigen Wesen ist die Hölle duzhaka (neup. دوزخ) oder acista ahu, der schlechteste Ort. Ihre Haupteigenschaft ist die Finsterniss (Vd. V, 174 flg.) nach den Glossen ist die Finsterniss so dick dass man sie mit Händen greifen kann. Ebenso wird sie Vd. XIX, 147 finster, arg und böse genannt. Von da kommen sie auf die Erde herauf und laufen zusammen auf den Gipfel eines Berges Arezura (Vd. III, 23; XIX, 140). Sie vermochten früher Gestalten anzunehmen, seit Zarathustra in die Welt gekommen ist hat dies aufgehört und sie vermögen nur noch unsichtbar herüber zu kommen (Yç. IX, 46). Ueber ihr Verschwinden reden einige Stellen die aber dunkel sind (Vd. III, 105—110). Man sieht jedoch dass sie äusere Zeichen der Trauer annehmen wenn sie besiegt werden.

Unter den einzelnen Daevas welche mit Namen im Avesta genannt werden, sind natürlich die oben an zu setzen welche als Widersacher der Amesha-çpentas gelten. Ihre Namen werden uns im Avesta selbst und übereinstimmend in den spätern Parsenschriften: im Bundelesh, Saddar Bundelesh etc. genannt. Ako-mano ist der Gegner des Vohu-mano, Añdra der Gegner des Asha-valista, Nâoġhathi oder Nâoġhathiya Gegner der Çpenâ-ârmaiti, Tauru und

Zairica Gegner des Haurvatât und Ameretât (cf. Vd. X, 17; XIX, 140). Leider erfahren wir von den meisten dieser Dämonen, von denen einige in sehr alte Zeit zurückzugehen scheinen, wenig mehr als den Namen. Am meisten ist noch Ako-mano hervortretend, der auch schon in den Gâthâs Yç. XXXII, 3 erwähnt ist, personificirt ist er Vd. XIX, 12. Yt. 19, 96. Aus der zuletzt genannten Stelle lässt sich vielleicht auch schliessen dass die Dämonen Tauru und Zairica¹⁾ mit Hunger und Durst identisch sind.

Von den übrigen Daevas tritt am meisten der Daeva Aeshmô heraus. Dass ihm die Auszeichnung wird neben Agros-mainyus meist namentlich herausgehoben zu werden, haben wir schon gesehen. Er erscheint schon in den Gâthâs ohne weiteres Beiwort, Yç. XXIX. 1. 2. Er ist Gegner des Çraosha, aber auch des Mithra und heisst der böse Aeshma (drvâo), auch Aeshma mit schrecklicher Waffe (während Çraosha darshidru, mit starker Waffe versehen heisst) Yç. LVI, 12. 5. Vd. IX, 37; X, 23; XI, 26. In Yç. LVI, 10. 7 erscheint er in Verbindung mit Açtô-vidhôtus und auch in spätern Büchern erscheint er als Widersacher der Seelen. Er wird gewöhnlich als Dämon des Zorns aufgefasst und dies entspricht auch seinem Namen, der sich im neup. *خشم*, Khasm oder Kbism, noch erhalten hat. Nach Yç. X, 18 werden alle Wissenschaften, mit Ausnahme der des Haoma, d. i. der Heilwissenschaft mit Aeshma in Verbindung gesetzt. In enger Gemeinschaft mit Aeshma wird Vd. X, 23; XIX, 140 auch ein Dämon Akatasha oder Aghatasha (beide Formen sind gut bezeugt) gesetzt, allein über sein Wesen kann ich keine Auskunft geben.

Dem Range nach dürfte den genannten Daevas am nächsten kommen Açtô-vidhôtus der Zerstörer der Leiber, er ist der Dämon des Todes. Ueber den alten Namen hat schon Burnouf gesprochen (Yaçna p. 465), in neuern Schriften heisst er Açt-vahât, woraus bei Anquetil Astouïad geworden ist. Als derjenige welcher die Menschen tödtet erscheint er am deutlichsten in Vd. V, 23 flg., auch Yt. 13, 11. 28 heisst es dass die Frayashis die Menschen beschützen „bis zum hergebrachten Vidhôtus“, d. h. bis der Tod herbeikommt und nicht mehr abgewehrt werden kann. Nach Yt. 10, 93 erscheint

1) Zur Vermeidung von Missverständnissen bemerke ich, dass ea in Zairica auch bei den neuern Parsen stets zum Worte gezogen wird und ein Suffix (vielleicht Entartung aus ka) zu sein scheint.

er in naher Gemeinschaft mit dem Aeshma. — Wir erwähnen hier ferner die Bûshyañçta, die in doppelter Weise unterschieden wird: Bûshyañçta daregho-gava, die Bûshyañçta mit langen Händen und Bûshyañçta zairina; die gelbliche Bûshyañçta. Es scheint ein weiblicher Dämon zu sein und gewiss Dämon des Schlafes (cf. Vd. XI, 28. 29; XVIII, 38). Wie es scheint drückt er mit seinen langen Händen den Menschen die Augen zu. Die gelbliche Bûshyañçta mag krankhafter Schlaf sein. Wie Mithra so ist auch Arstâṭ eine Gegnerin der gelblichen Bûshyañçta (Yt. 18, 2). In neuern Schriften wird der Dämon Bûshaçp oder Bûshyaçp genannt, mit ähnlichen Uebergänge von çt in çp wie in harviçt und harviçp. — Hierher gehört auch Apaosha, der Vertrockner, der Gegner des Tistrya von welchem schon oben die Rede gewesen ist (Yt. 8, 13—34; 18, 2). Er hält in Gestalt eines schwarzen Pferdes den Tistrya vom See Voûru-kasha ab. Auch der Dämon des Windes (Vd. X, 24), wol der den Nordwind verursacht (cf. Yt. 3, 12) scheint mir hierher zu gehören. — Der Daeva Bûiti ist uns blos aus dem 19. Fargard des Vendidad (Vd. XIX, 4 flg.) bekannt, als ein Dämon der den Zarathustra zu tödten sucht. Der Daevan Çpeñjaghra (Vd. XIX, 135) ist ein Gehülfe des Apaosha und wird von dem Feuer Vâzista erschlagen. In Vd. XIX, 138 erscheinen die Daevas Runda, Banga und Vîbanga als Gegner des Çraosha, es sind dies Dämonen der Trunkenheit. Vd. XIX, 94 findet sich ein Daeva Vîzaresho der die Seele des schlechten Menschen gebunden fortschleppt. In der, wie ich glaube eingeschobenen, Stelle Vd. XIX, 140, werden noch einige Daevas namhaft gemacht die aber blos personificirte Begriffe sind: Driwis oder Bettelei, Daiwis oder Daewis, Betrug, Kaçvis, Armuth oder Kleinheit, Temo oder Finsterniss. Noch mag hier bemerkt werden, dass nach Vd. II, 84—86. Yt. 5, 92. 93 die Missgestalten unter den Menschen Werke der Daevas sind.

Von den Daevas zu scheiden sind einige Wesen welche zwar nicht selbst Daevas sind aber von ihnen geschaffen wurden, dahin gehört der Winter der als ein herzutretender Dämon gedacht wird (Vd. I, 8 flg.). Ferner Âzi, der Dämon der Begierde, einer der schlimmsten und am schwersten zu besiegenden Dämonen (Yt. 18, 1. Yç. LXVII, 22). Nach Vd. XVIII, 45 scheint er als Gegner des Feuers gedacht zu werden. Endlich Araçko (رشك), der Neid (Yç. IX, 18. Yt. 15, 16). Dies mögen die wichtigsten der Daevas sein, alle zu nennen ist nicht möglich, da es deren viele

Tausende giebt (cf. Yt. 3, 13 Yt. 4, 2). Zu den Daevas oder den von Daevas geschaffenen Wesen dürfen wir wol auch den Kereçâni rechnen, den Feind der Priester, dem Haoma die Herrschaft abgenommen hat (Yç. IX, 75 flg.).

Noch kürzer müssen wir uns über die untergeordneten Wesen fassen, über die Drujas und Pairikas, da sie meist nur gelegentlich genannt werden. Der Name Drukhs ist weiblich und auch die meisten der Drujas werden weibliche Genien gewesen sein (Vd. XVIII, 70 flg.), doch nicht ausschliesslich, da auch Dahâka zu ihnen gerechnet wird (Yç. IX. 26. Yt. 9, 14 u. sonst). Hieher dürfte Jahi gehören, in spätern Schriften jeh, der Dämon der Unzucht. In ältern Schriften wird sie blos genannt (Vd. XXI, 2), heisst auch gewöhnlich die mit Zauberern versehene Jahi (Vd. XXI, 35. Yt. 3, 12), dass sie schon damals für den Dämon der Unzucht galt beweist das abgeleitete Wort jahika, Buhlerin. Genauer wird sie im Bundelesh (c. 3) charakterisirt: sie ist derjenige der Dämonen dem es allein gelingt den Aġro-mainyus seiner Bestürzung zu entreissen und zur Aufnahme des Kampfes mit Ahura-Mazda zu bewegen. Die häufigst vorkommende Drukhs ist Naçus (i. e. *véuvç*), der Dämon der Leichenunreinigkeit, der gleich nach dem Tode herbeikommt und sich auf die Leichname setzt (Vd. VII, 3). Dann agha doithra, das böse Auge (Vd. XIX, 142. Yt. 3, 8), ein mächtiges Wesen, dem die Daevas viel zutrauen, wie denn überhaupt noch heute der böse Blick bei den Orientalen sehr gefürchtet ist. Zu den Drujas darf man wol meist die abstracten Begriffe rechnen wir Hochmuth, Verachtung, Krankheit, Fieber etc., welche hie und da personificirt werden. Hieher gehören auch die Jainis und Janyi, die ich (zu Yç. X, 42) mit lat. genius und den arabischen Dshinnen verglichen habe, von denen aber im Avesta eben nur der Name erscheint (cf. Vd. XX, 25. Yç. X, 42. Yt. 19, 80). Hieher rechnen wir endlich die nur den Namen nach bekannten Dämonen wie Hashi, Bashi, Çaeni, Bûzi (Yt. 4, 4) und Raquzhi, Ayêhyê (Vd. XXI, 35) sowie die in einer eingeschobenen Stelle von Vd. XI, 28. 30 vorkommenden Bûidhi, Bûidhizha, Kuñdi, Kuñdizha, Mûidhis und Kapactis. Auch die Pairikas sind weibliche Dämonen zum Theil, wie es scheint, mit schönen Gestalten ausgestattet, um die Menschen zu verführen. Unter ihnen ist die wichtigste die Pairika Duzhyâirya, d. i. schlechtes Jahr, Misswachs, eine Gegnerin des Tistrya, die schon in den Keilinschriften genannt wird (cf. Yt. 8, 51).

Dass der Misswachs der Gegner des Gestirns ist welches Regen bringt, ist in einem Lande wie Erân leicht erklärlich. Eine weitere Pairika ist *Rhnañthaiti*, was Götzendienst bedeuten soll (Vd. I, 36; XIX, 18). Sie hängt sich an *Kereçâçpa* und scheint in Gestalt einer schönen Fee gedacht zu werden. Dunkel ist die Pairika die *Mûs* genannt wird (Yç. XVII, 46; LXVII, 23), ich habe das Wort mit „widerstrebend“ übersetzt, ob *Mûs* mit dem im *Bundelesh* genannten *Muspar* etwas zu schaffen hat, steht dahin. In engster Beziehung zu den *Pairikas* stehen die *Yâtus* oder Zauberer (cf. Yt. 5, 22. 26. 46. 50. Yt. 6, 4 u. a. m.). Es ist schwer, sich über diese Wesen, die zwischen Geistern und Menschen in der Mitte zu stehen scheinen, eine klare Vorstellung zu machen. Sie werden meist nur obenhin erwähnt und die wenigen Stellen wo sie etwas ausführlicher besprochen werden sind dunkel (cf. Vd. I, 52—57; XVIII, 116. Yç. VIII, 7). Ich möchte glauben dass sie nach Art unsrer Wehrwölfe auf der Erde herumstreichend gedacht wurden, in verschiedene Thier- und vielleicht auch Menschengestalten verkappt und den Menschen zu schaden suchen.

Bei den spärlichen Notizen über das Wesen der *Daevas* sind wir nicht im Stande anzugeben welche einzelnen derselben immer einem guten Wesen entgegenstehen. Es liegt indess in der Natur des Systems, dass ein solcher Gegensatz stattgefunden hat, wenn wir ihn auch nicht nachweisen können. Einen Fingerzeig, wenigstens im Allgemeinen, giebt uns der *Âferîn* der sieben *Amshaspands*. Nach ihm wirkt *Vohu-mano* im Verein mit *Mâh*, *Gos*, *Râm* als Gegner des *Ashemaogha* (s. unten), des *Akoman* und der *Druja* der Verachtung; *Ardabihist* oder *Asha-vahista* im Verein mit dem Feuer, mit *Çros* und *Behrâm* gegen den Dämon des Winters, der Unfruchtbarkeit und Hinfälligkeit. *Sehahrévar* oder *Khshathra-vairya* ist sammt der Sonne, *Mihr*, *Açmân* und *Anérân* der Gegner von *Busyaçp*, den Dämonen der Faulheit und Trägheit; *Çpañdârmaç* oder *Çpeñta ârmaiti* in Gemeinschaft mit dem Wasser, *Dîn* und *Mahreçpanç* (*Mañthra-çpenta*) widerstehen den *Açto-vahât* oder *Açto-vîdhotus*. *Rhordâç* mit *Tistar*, *Vât*, den *Fravashis*: dem *Âz*, dem *Târi* und *Zârik*. *Amerdâç* sammt *Rasn*, *Astât* und *Zamyâd* soll die *Tusus* — ein mir ganz unbekanntes Wesen — schlagen.

DRITTES CAPITEL.

Nachdem wir die jenseitige Welt und ihre Schöpfungen betrachtet haben, wenden wir uns nunmehr zur disseitigen und ihrer Schöpfung. Eine ausführliche Geschichte der Welterschöpfung ist im Avesta nirgends vorhanden, allein die einzelnen Thatsachen und Anspielungen zeigen dass wir getrost die Mittheilungen der neuern Parsen für identisch mit der alten Ansicht halten dürfen. Wir besitzen einen ausführlichen Bericht davon im ersten Capitel des Bundehesh. Nach dieser Erzählung ist anfangs die Macht des Ahura-Mazda und des Aġro-mainyus ganz gleich, sie wohnen von einander geschieden, der eine im höchsten Lichte, der andere in der tiefsten Finsterniss. Wie Ahura-Mazda die Vollkommenheit selbst ist, so ist Aġro-mainyus ein Ausbund alles Schlechten. Wie Ahura-Mazda durch seine Allwissenheit alles voraus weiss wie es kommen wird und demgemäss seine Handlungen einrichtet, so weiss dagegen Aġro-mainyus die Folgen seiner Handlungen erst nachher, wenn er schon gehandelt hat. Zwischen dem guten und dem bösen Genius ist ein leerer Luftraum in der Mitte, der sie von einander trennt. Aġro-mainyus, sobald er erkannte dass Ahura-mazda vorhanden sei, da fasste er auch alsbald eine Feindschaft gegen das ihm so ungleiche Wesen desselben und trachtete ihn zu vernichten. Ahura-Mazda, der vermöge seiner Allwissenheit voraussah, dass der Kampf mit dem ihm an Macht gleichen Aġro-mainyus zweifelhaften Ausgangs sei wenn er ihn sogleich beginne, dass es aber möglich sei ihn sicher zu vernichten, wenn es nur gelänge Zeit zu gewinnen und ihn nach und nach zu schwächen, schlug einen Waffenstillstand von 9000 Jahren vor, nach deren Verlauf der eigentliche Kampf beginnen sollte. Aġro-mainyus war seines Nachwissens wegen mit dieser ihm so nachtheiligen Bedingung einverstanden. Die geistige Schöpfung hatte Ahura-Mazda schon vor dem Eingehen des Vertrages geschaffen, eben so auch Aġro-mainyus seine Daevas und Drujas. Nachdem Aġro-mainyus den Vertrag eingegangen hatte da sprach Ahura-Mazda den Ahura-vairyō aus, alsbald sah Aġro-mainyus welchen üblen Vertrag er abgeschlossen habe, wie zuletzt Ahura-Mazda siegen, seine eigene Macht aber und die der Daevas abnehmen werde. Voll Schrecken über diese Entdeckung eilte er in die dunkelste Hölle zurück und verhielt sich dort 3000 Jahre ruhig. Diese Ruhezeit benutzte Ahura-Mazda zur Schöpfung

der materiellen Welt. Es war diese gleichsam ein Bollwerk welches in den leeren Raum, der zwischen den beiden Principien liegt, hineingeschoben wurde. Ahura-Mazda schuf von den materiellen Geschöpfen zuerst den Himmel, dann das Wasser, dann die Erde, hierauf die Bäume, das Vieh und den Menschen. Dass dieselbe Eintheilung auch schon Yç. XIX, 2 vorliegt ist schon gesagt worden. Die Schöpfung geschah in den sogenannten Gahanbârs (cf. unten p. 241 flg.): der Himmel wurde in 45 Tagen geschaffen, das Wasser in 60 Tagen, die Erde in 75 Tagen, die Bäume in 30 Tagen, das Vieh in 80 Tagen, die Menschen in 75 Tagen. Die ganze Schöpfung ist somit auf 365 Tage ausgedehnt worden. Ueber die Schöpfung des Ahura ist Yt. 19, 10. 11 zu vergleichen, die Schöpfungen des Ahura und Aġro-mainyus finden sich gegenüber gesetzt im Yç. XXX, 4 flg. Yt. 15, 43.

Es war eine Bedingung des Vertrags, dass der Kampf während der 9000 Jahre nicht vollständig ruhen sondern in der Vermischung geführt werden sollte. Nur so, dies wusste Ahura-Mazda, würde Aġro-mainyus angetrieben seine Kraft nutzlos zu vergeuden und am Ende zu besiegen sein. Vergeblich redeten dem Aġro-mainyus seine Daevas zu: den Kampf zu wagen und die neue Schöpfung des Ahura-Mazda zu bekriegen; erst nach Verfluss von 3000 Jahren gelang es dem Zureden der Jahi ihn zur Aufnahme des Kampfes zu bewegen. Es waren nun nur noch 6000 Jahre bis zur entscheidenden Schlacht übrig und Aġro-mainyus begann seinen Angriff mit grosser Macht um das Versäumte wieder einzuholen.

Ehe wir aber von den Begebenheiten sprechen welche sich auf der Erde rasch auf einander folgten, wird es nöthig sein noch einige Worte von dieser selbst und von einigen fabelhaften Kräften zu sagen, welche innerhalb derselben ihren Sitz hatten. Die Erde war ursprünglich als ein Ganzes geschaffen, aber durch die Bedrängungen der bösen Dämonen wurde sie in sieben Theile zerbrochen: dies sind die sieben Kareshvares. Die Namen dieser Kareshvares werden öfter genannt (z. B. Vd. XIX, 129. Vsp. XI, 1) sie sind aber nicht Theile dieser Welt von der gewöhnlich die Rede ist, die uns bekannte Welt ist nur das siebente Kareshvare, Qaniratha genannt, welches das vorzüglichste von allen ist, Qaniratha wird nach späteren Quellen wieder in sieben Climas eingetheilt: Érân, Turân, Mâzenderân, China, Rûm, Sind und Turkestan. Zwischen Qaniratha und den übrigen Kareshvaras werden Meere gedacht, welche sie abtrennen. Unter diesen ist am wichtigsten Vouru-kasha, im Osten von Érân gelegen.

Aus ihm steigen die segensreichen Gewässer auf, welche dann Tistrya herabregnen lässt (Vd. V, 56 flg. Yt. 8, 32 flg.). Im Westen ist der See Pütika, wohin die unreinen Gewässer fließen, die dann gereinigt werden und wieder in den See Vouru-kasha gelangen. Dieser See Vouru-kasha ist nun der Sitz mehrerer fabelhafter Wesen. Dass die Gottheit Apaüm napät in der Tiefe dieses Sees wohnt ist schon gesagt worden, dort ist auch der Baum Gaokerena, der den weissen Haoma trägt (cf. meine Note zu Vd. XX, 17). Dort sind auch die Bäume Hubis, Eredhwo-bis und Viçpo-bis, welche den Saamen aller Bäume enthalten (cf. Yt. 12, 17 u. die Note), diese Bäume müssen dort sein, weil der Saame der Pflanzen mit dem Wasser vermischt auf die Erde herabgeregnet wird. Dort sind die Vögel Amru und Camru, von denen der eine die vorhin genannten Bäume schüttelt, damit der Saame herabfällt, der andere verbreitet ihn (cf. Yt. 13, 109 u. die Note). Nach Yt. 12, 17 und dem Minokhired muss auch der Aufenthalt des Çaena dahin gesetzt werden. Es ist dies der spätere Simurgh (noch im Pârsi heisst er Çinamru) und hat, wie in der spätern Zeit, schon damals für einen sehr weisen Vogel gegolten. Nach Yt. 13, 97 war er der Erste der mit hundert Schülern einherging, ebenso ist er Yt. 13, 126 wegen seiner Weisheit gepriesen. Nach einer Notiz des Bundehesh stehen zwei Çaenas am Eingange der Ünterwelt. Im Minokhired wird dem Çaena die Rolle zugetheilt welche wir dem Amru und Camru gegeben haben. Als einen Zögling des Çaena dürfen wir vielleicht den Vogel Karshipta betrachten, der nach Vd. II, 139 das Gesetz im Vara des Yima zuerst ausgebreitet hat. Welche Bewandniss es mit Vifra-navâza (Yt. 5, 61) habe, kann bei der Kürze mit der er erwähnt ist nicht mehr gesagt werden. Es bewohnen den Vouru-kasha dann auch noch andere fabelhafte Wesen. Dort ist der scharf sehende Karo-maçyo, der spätere Khar-mâhî, ein Fisch dessen Aufgabe es ist den weissen Haoma vor den Angriffen böser Wesen zu schützen welche Agramainyus geschaffen hat um ihn zu vernichten. Er sieht jeden noch so kleinen Wasserfleck. Man findet ihn Yt. 14, 29; 16, 7 erwähnt, aber als in der Rağha wohnend, ein Aufenthalt der für ihn weit weniger passt als Vouru-kasha, wohin ihn spätere Werke setzen. Dort ist der dreibeinige Esel der in der Mitte des Sees steht (Yç. XLI, 28) und mit seinem Geschrei die bösen Wesen vertreibt und alles Wasser, das mit unreinen Wesen und Dingen in Berührung kommt, sogleich reinigt. Auch der Yç. XLI, 27 genannte Pan-

caçadvarā scheint nicht ein Ruheplatz, sondern ein fabelhafter Fisch zu sein.

In dieser so beschaffenen Welt wurden, nach dem einstimmigen Zeugnisse späterer Quellen, — parsischer sowol als muhammedanischer, ursprünglich zwei Wesen geschaffen: der Urstier oder die eingeborne Ruh (dieses Wesen vereinigte beide Geschlechter) und der Urmensch. Dies sind zwei Grundtypen, in denen die Eigenschaften der Thier- und Pflanzenwelt gleichsam concentrirt waren. Beide gehören zweifellos schon dem Urtexte des Avesta an. Der Urstier (Gāus aevo-dāto) wird in Vsp. XXIV, 3. Yç. LXVII, 63. Yt. 7, init. genannt, mehr aber als diese Einleitungsformel beweist für seine frühere Existenz, dass der Mond sehr häufig den Beinamen gaocithra, den Stiersaamen enthaltend, führt, weil, nach der oben (p. XXI) schon angeführten Stelle des Bundeshesh, der Saame des Urstiers nach dessen Tode dem Monde anvertraut wurde. Aus dem gereinigten Saamen des Urstiers entstanden die Rinder von vielen Arten (gaus pōurn-garedho) von denen Yt. 7, init, gleichfalls geredet wird und die im Bundeshesh c. 14 ausführlicher behandelt sind. Zahlreicher als für den Urstier sind die Belege für Gayo-maratan oder Gayomarth¹). Ueber ihn hat Windischmann (Mithra p 73 flg.) geredet, ich begnüge mich hier blos mit Hinweisung auf die Stellen der Texte (Yç. XIV, 18; XXVI, 14. 33; LXVII, 63. Vsp. XXIV, 3. Yt. 13, 86. 87). Beide Wesen können aber nicht leben, da Agro-mainyus zu mächtig ist, dies zu gestatten. Wie aus dem Saamen des Urstiers die verschiedenen Thierarten, so gehen aus dem Saamen des Gayo-maratan die Menschen hervor; zuerst Meshia und Meshiāna, die, soviel ich wenigstens weiss, im Grundtexte des Avesta selbst nirgends vorkommen. Da aber die Grundtexte öfter die Formel „von Gayo maratan bis Çaoshyarç“ (z. B. Yç. XXVI, 33. Yt. 13, 145) gebrauchen, so ist es ausser allem Zweifel, dass schon in alter Zeit der Verlauf der irdischen Welt in derselben Weise gedacht wurde wie später.

Nachdem durch die Nachkommen Meshias und Meshiānas die Erde bevölkert war, begann eine Zeit des Kampfes mit den Kräften der Finsterniss, die in dem Avesta nur in ihren Umrissen, im Schāhnāme des Firdosi aber ausführlich erzählt ist. Dass im Grossen und

1) Windischmann will den Namen Gayo-marathan lesen, der Nominativ kommt leider nicht vor. Ich ziehe die Form maratan für den Nom. vor, weil dieses Wort im zweiten Theile des Yaçna in der Bedeutung Mensch vorkommt.

Ganzen die Erzählungen, welche Firdosi aus dem Volksmunde gesammelt hat, mit denen des Avesta übereinstimmen, dass das Avesta sogar die Königsreihe, wie sie das Schâhnâme annimmt, voraussetzt, lässt sich aus den einzelnen Erwähnungen auf das Bündigste beweisen. Wir gehen die vorkommenden Persönlichkeiten hier in Kürze durch und legen dabei die Reihenfolge des Schâhnâme zu Grunde.

Der erste dieser fabelhaften Könige ist Haoshyağha, der Hoshang der spätern Sage. Er heisst durchgängig Paradhâta was dem spätern Pésdhâd entspricht, so übersetzt den Ausdruck auch die Huzvâresch-Üebersetzung, Neriosengh dagegen mit pûrvâcârakrit, es muss der Ausdruck soviel heissen als: der vormals (zuerst) das Gesetz hatte (cf. Vd. XX, 7 und die Note), weil er es war der zuerst regierte. So fasst auch Hamza von Ispâhân den Namen: اول حاکم cf. Hamza p. 29. ed. Gottwaldt. Er wird in den Yasts an vielen Stellen genannt (Yt. 5, 21; 9, 3; 13, 137; 15, 7; 17, 24; 19, 26), aber wir erfahren über ihn doch nichts weiter als dass er der Schrecken aller Daevas war und viele derselben erschlug. Nach dem Bundehesh c. 32 (p. 77, 4 ed. W.) und Hamza (p. 24 ed. G.) war er der Sohn Fravak's, des Sohnes vom Çiâmek, des Sohnes von Meshia. Auch der Minokhired weiss uns nichts weiter zu sagen als dass er von den Daevas, die in der Welt Tod verbreiteten, zwei Drittel erschlug. Ob er schon in älterer Zeit als erster Verbreiter der Civilisation angesehen wurde wie im Schâhnâme, steht dahin. Nach dem zuletzt genannten Buche soll er zuerst die Kunst das Eisen zu bereiten und damit die Möglichkeit Jagd zu treiben erfunden haben; ferner die Entlockung des Feuers aus Steinen und die Kunst Thierfelle zu Kleidern zu verwenden, während sie früher blos aus Blättern gemacht wurden. Selbst die Gottesverehrung, obwol diese schon früher bekannt war, soll er gefördert und namentlich den Feuercultus zuerst eingeführt haben.

Lebendiger als Haoshyağha tritt uns Takhmo urupa entgegen, obwol er an weniger Orten genannt wird als sein Vorgänger. Als ein Sohn des Haoshyağha ist er nicht bezeugt wol aber als Nachkomme desselben, sowol im Mojmil uttewârich als bei Hamza. Er ist nach diesen Quellen ein Sohn des Vîvağhâo, وىجهان, im Mojmil, وىنگهان, vinghân, bei den Parsen, zwischen Vîvağhâo und Takhmo urupa liegen noch zwei Namen. Dass Takhma urupa derselbe Name ist wie der spätere Tahmuraf oder Tahmurath, ist klar. Nach dem Âferin des Zarathustra (§ 2) heisst er „bewehrt“, in den beiden Stellen der Yasts

wo er sich vorfindet (Yç. 15, 11; 19, 28), wird von ihm gesagt dass er den Aġro-mainyus sich unterwürfig machte so dass er auf ihm wie auf einem Rosse ritt dreissig Jahre lang. Was in diesen Stellen nur angedeutet ist, das erzählen spätere Parsenbücher ausführlich¹⁾. Tahmurath hat sich den Ahriman so dienstbar gemacht, dass er auf diesem reitet, ihn lenkt wohin er will. Diese Gabe ist aber an die Bedingung geknüpft, dass Aġro-mainyus wisse dass er sich nicht fürchte. Nachdem diese Knechtschaft dreissig Jahre gedauert hat weiss Aġro-mainyus die Frau des Tahmurath durch Versprechen schöner Geschenke zu bewegen ihren Gemahl zu befragen, ob er sich denn gar nicht fürchte, wenn er auf dem bösen Geiste reite. Da vertraut ihr Takhmo-urupa: dass er sich allerdings nicht fürchte, eine einzige Stelle von Alburj ausgenommen. Dieses Geheimniss verräth das Weib dem Aġro-mainyus der ihr zum Lohne dafür seidene Kleider (die von Würmern kommen, also zur Schöpfung des Aġro-mainyus gehören) verehrt, aber auch die Menstruation wird an ihr sichtbar und ist seitdem den Frauen geblieben. Der Minokhired erwähnt noch, dass er die sieben Arten von Künsten und Wissenschaften, welche Aġro-mainyus verborgen hatte, wieder zum Vorschein brachte. Nach den Schähnâme ist er der Erfinder der Kunst die wilden Thiere zu zähmen und zu Hausthieren zu machen, sowie die Haare und Wolle derselben zu Kleidungsstoffen zu verwenden²⁾.

Nach dem Schähnâme ist Jem, der Yima der alten Texte, der Sohn des Tahmurath, aber schon der Verfasser des Mujmil sagt dass es richtiger sei ihn einen Bruder desselben zu nennen und Hamza stimmt mit ihm überein. Der Bundehesh (p. 77, 5 ed. W.) sagt dass Takhmo-urupa, Yima und Çpitura Brüder waren. Dieser Bruder gilt nun nach der éranischen Sage als der Nachfolger des Takhmo-urupa,

1) Cf. meine Einleitung in die trad. Schriften II. p. 317 flg.

2) Im Mujmil ut-tewârich (p. 167 ed. Mohl) erhält Takhmo urupa den Namen ريباوند, ribâvend, dem Worte ist die Erklärung beigefügt: „die Bedeutung von ribâvend ist dass er alle Waffen besitzt.“ Daneben fügt dieses Buch noch bei er habe auch Dévbañd, Devsbändiger, geheissen und diese Erklärung schien mir lange die vorzüglichere. Nun liest aber Hamza zibâvend ريباوند p. 29 ed. G) und in Yt. 15, 11: 19, 28 wird er azinavañt genannt, was unbewehrt heissen muss, im Aferin Zarathustras § 3 aber im Gegentheile zinavañt. Ich halte diese Lesart für die richtige und schlage vor für ribâvend und zibavend vielmehr zinâvent (زينانوند) zu lesen.

sein eigentlicher Name ist Yima, man nannte ihn aber auch Yima khshaeta oder Jamschéd, wie der Verfasser des Mujmil richtig sagt, wegen des Glanzes der von ihm ausging. Nach einer spätern Quelle (cf. meine Einleitung II. p. 327 flg.) hatte Aġro-mainyus, nachdem er den Takhmo-urupa ermordet hatte, den Leib desselben verschlungen und Yima suchte ihn vergebens in der ganzen Welt, bis ihm durch göttliche Offenbarung die Kunde zu Theil ward, dass derselbe im Leibe des Aġro-mainyus verborgen sei. Durch List, indem er sich anstellte als ob er mit Aġro-mainyus Päderastie treiben wollte, gelang es ihm den Leib des Takhmo urupa, an den ein Vertrag geknüpft gewesen zu sein scheint (cf. den Minokhired in meiner Pársigrammatik p. 168), wieder hervorzuholen. Aġro-mainyus verfolgt den Yima, aber dieser entgeht ihm indem er, gleichfalls auf göttliches Geheiss, immer fortläuft ohne sich umzudrehen. Aġro-mainyus vermag den Yima nicht zu erreichen; er muss von der fruchtlosen Verfolgung abstehen und dieser ist gerettet. Durch die Berührung des Aġro-mainyus ist aber ein Aussatz an Yimas Hand zurückgeblieben den dieser auf göttliche Offenbarung hin durch die Excremente der Kuh heilt, seit dieser Zeit sind diese als Heilmittel im Gebrauche geblieben.

Was die Regierung des Yima selbst betrifft, so ist das Avesta mit den spätern Berichten in den Hauptgesichtspunkten einig. Wie die späteren Quellen nimmt das Avesta an, dass die Regierungszeit des Yima eine äusserst glückliche war (cf. Yc. IX, 13—20. Yt. 5, 24; 9, 8; 15, 16; 17, 28). Ueberfluss an Vieh und Glücksgütern aller Art herrschte unter seiner Regierung auf Erden, die Menschen und Geschöpfe waren unsterblich und zwar dauerte dieser Zustand nach Yt. 17, 28 tausend Jahre lang. Was aber nach dem Verfluss dieser glücklichen Zeit geschah, darüber scheinen die Quellen auseinander zu gehen. Nach dem Vendidâd (II, 61 flg.) macht Yima, nachdem die Uebel von der Erde nicht mehr fern zu halten sind, auf Geheiss des Ahura-Mazda einen Garten (vara) wohin er die besten Pflanzen und Bäume mitnimmt und wo er mit seinen Getreuen im steten Wohlbefinden und Freude fortlebt. Diese Ansicht kennen auch spätere Parsenbücher. Der Verfasser des Minokhired erwähnt sie mit dem Beisatze: dass zur Zeit der letzten Dinge, wenn der Regen Malkoçân eintritt, diese Geschöpfe aus dem Vara des Yima auf die verödete Erde herüberkommen und diese wieder bevölkern werden (Pársigr. p. 167). Nach derselben Quelle ist der Var des Yima unter der Erde (ib. p.

171). Nach Bundeshesh c. 30 (p. 70, 10 ed. W.) ist dieser Var in der Mitte von Persien unter dem Berge Damekân. Es ist mir nicht möglich zu sagen wie die Erânier diese Ansicht, nach welcher Yima offenbar nicht gestorben war sondern mit seinen Getreuen fortlebt, obwol sein Gebiet beschränkt ist, mit einer andern in Uebereinstimmung gebracht haben nach welcher Yima in der letzten Zeit seines Lebens stolz und übermüthig wurde und daher der Lüge sich ergab (Yt. 19, 30 flg.), der Glanz (qareno), der vorher den Yima umschattet hatte, flog darauf von ihm hinweg in Gestalt eines Vogels. Nach dem Bundeshesh (p. 77, 8) ist Çpitor derjenige welcher in Gemeinschaft mit Dahâka den Yima zersägte, nachdem man sich seiner Person bemächtigt hatte. Ganz dasselbe wird Yt. 19, 46 berichtet, leider aber ohne einen weitem Zug hinzuzufügen als dass er in eine Berührung mit dem göttlichen Lichtglanz, dem qarenô, von Aġro-mainyus gebracht wurde. Auch nach den Berichten der spätern Schriften ist Yima der Förderer der geselligen Zustände, er thut einen bedeutenden Schritt vorwärts, indem er ein geordnetes Staatsleben herstellte und die vier Stände der Priester, Krieger, Ackerbauer und Handwerker einführte. Ob diese Ansicht das Avesta für sich hat muss zweifelhaft bleiben, wir werden wenigstens unten eine andere Ansicht kennen lernen die dieses zweifelhaft machen kann. Noch mag bemerkt werden dass Yt. 13, 130 Yima angerufen wird zur Vertreibung der Trockenheit und dass nach dem Minokhired er ursprünglich unsterblich geschaffen war, aber durch seine Sünden sterblich wurde.

Auf den gefallenen Yima folgt ein Gebilde des Aġro-mainyus, der durch die Macht des bösen Geistes den Thron besteigt. Er wird auch gewöhnlich als die mächtigste Druja dargestellt welche Aġro-mainyus geschaffen hat. Azhis dahâka heisst ursprünglich die beissende Schlange und wird als ein fabelhaftes Wesen mit drei Köpfen, sechs Augen und tausend Kräften im Avesta dargestellt (cf. Yç. IX, 25 flg. Yt. 5, 29. 34; 14, 40; 15, 19; 17, 34; 19, 37). Da er von Aġro-mainyus abstammt, so kann er natürlich nicht zu den wahren Königen Erâns gezählt werden, sein Stammland ist ganz verschieden. Man findet denselben Bundeshesh (p. 77, 12 flg.) und im Mujmil (p. 169 ed. Mohl) und bei Hamza (p. 32 ed. Gottwaldt) aber überall sind die Namen verdorben, man sieht jedoch, was für unsern Zweck am wichtigsten ist, dass er durch einen gewissen Tâj, dem Stammvater der Araber, auf Meshia von väterlicher Seite zurückgeht, während seine Mutter im Bundeshesh geradezu auf Aġro-mainyus

zurückgeführt wird. Sein Wohnsitz ist in Bawri, d. i. Babylon (cf. Yt. 5, 29 und die Note dazu), damit stimmt Hamza und Mujmil überein. Er ist also, wie auch die später geltende allgemeine Ansicht ist, von Westen her nach Erân gekommen. Die Herrschaft über Erân hätte er keinenfalls erlangen können wenn er sich nicht des qareno, der königlichen Majestät, wenigstens vorübergehend bemächtigt hätte. Diese merkwürdige Mythe wird Yt. 19, 47 flg. erzählt. Das Feuer, welches die Majestät zu entführen strebt, wird daran von Dahâka gehindert und muss sie demselben überlassen. Aber das Feuer, obwohl nicht stark genug die Majestät selbst zu schützen, ist doch wenigstens so mächtig sie dem Dahâka wieder abzujagen und sie flüchtet sich dann zum Apañm napât in den See Vouru-kasha. Nach der oben aus dem Yaçna angeführten Stelle erschlug Dahâka Menschen und Pferde, seine Hauptabsicht aber war, wie öfter gesagt wird, die Welt menschenleer zu machen. Auch im Avesta wird öfter und auf das Bestimmteste Thraetaona, der spätere Frédûn, als der Besieger des Azhi dahâka gepriesen, so dass also auch hierin die ältere mit der spätern Sage in vollkommener Uebereinstimmung sich findet.

Von Thraetaona ist nun einmal soviel sicher, dass er ein Mitglied des Clanes des Âthwya war und dass sein Vater Âthwya hiess, woraus später Abtîn geworden ist, so wie auch sein eigner Name in Frédûn (Feridun ist eine noch spätere Form) umgewandelt wurde. Dieser Âthwya ist nun nach Firdôsi, Hamza und Mujmil auf den Stamm des Yima zurückzuführen und auch die spätern Erzählungen von der verborgenen Erziehung des Thraetaona werden richtig sein, wenn man auch dieselben in den Urtexten nicht mehr nachzuweisen vermag. Seine Geburt wie sein ursprünglicher Aufenthalt wird nach Varena gesetzt und ich habe schon zu Vd. I, 68 meine Ueberzeugung dahin ausgesprochen dass dieser Ort in Taberistân zu suchen sein dürfte (vgl. auch Münchner gel. Anzeigen April 1859. p. 367 flg.). Von Thraetaona ist häufig im Avesta die Rede (cf. Yç. IX, 23—27. Yt. 5, 33; 9, 13; 13, 131; 14, 40; 15, 23; 17, 33; 19, 36). Allein die Hauptsache die wir von ihm erfahren ist doch nur dass er eben den Azhis Dahâka tödtete, daraus erklärt sich dass er in Yt. 13, 131 als Helfer gegen alle von den Schlangen verursachten Pein angerufen wird. Wenn uns Yt. 14, 30 gesagt wird, dass der Sieg mit ihm verbunden war und Yt. 19, 36 dass er die von Yima entweichende Majestät aufgriff, so ist damit nichts wesentlich Neues gesagt. Ein neuer mythologischer Zug würde beigefügt

werden, wenn es uns gelänge seine Stellung zu Vifra-navâza zu enträthseln (Yt. 5, 61 flg.), die Stelle ist aber zu dunkel. Auf welche Weise Thraetaona den Azhis dahâka schlägt wird nicht näher angegeben, auch kann man nicht sagen ob er ihn erschlägt oder, in Uebereinstimmung mit der späteren Sage, bloß bindet und in dem Berge Demâvend anfesselt, dies letztere ist mir das Wahrscheinlichere. Auch die kummervollen Scenen, welche die letzten Lebensjahre des Thraetaona ausfüllen, muss das Avesta schon gekannt haben wenn es auch nicht direct darauf anspielt. Wie der spätere Frédun, so muss auch Thraetaona sein Weltreich unter seine drei Söhne Iraj, Çalm und Tûr getheilt haben, denn Yt. 13, 143 finden wir die arischen, çairimischen und turânischen Gegenden erwähnt, freilich werden in § 144 auch noch die çânischen und dahischen hinzugefügt. Der unglückliche Sohn der dem spätern Iraj entspricht heisst Airyu und es wird Yt. 13, 131 auf ihn angespielt.

Höchst merkwürdig ist es gewiss, dass wir von dem Enkel des Thraetaona, dem berühmten Minocehr, im Avesta so gut wie gar nichts erfahren. Nur sein Name Manucithra kommt Yt. 13, 131 vor. Bundehesh, Hamza und der Minokhired nennen diesen Fürsten immer Manoscihr. Aus dem Bundehesh erfahren wir, dass er auf dem Berge Manus geboren war (cf. meine Einleitung II. p. 108). Hieraus ersehen wir, dass der später gewöhnliche Name Minocehr, d. i. Himmelssame, eine Volksetymologie ist, welche ziemlich früh entstanden sein muss, um den unverständlich gewordenen Namen Manucithra zu erklären. Dieser muss vielmehr, „Same des Manu“ bedeuten und beweist uns zur Genüge, dass auch die Erânier früher einen Manu gekannt haben müssen. Uebrigens weiss uns das Schâhnâme im Grunde auch nichts weiter von Minocehr zu berichten als dass er der Râcher des Iraj gewesen sei. Seine Bauten am Euphrat erwähnen der Bundehesh, Hamza und der Mujmil, er scheint mehr nach Westérân als nach Ostérân zu gehören. Unter seiner Regierung erscheint auch zuerst in der érânischen Sagengeschichte Afrâsiâb, jener Typus der Regenten von Turân der durch die folgenden Reihen der Könige hindurch geht. Das Avesta kennt ihn auch, doch werden wir ihn am besten bei der Regierung des Huçrava betrachten. Die Kämpfe Afrâsiâbs mit Minocehr, den er der Sage nach eine Zeitlang in Taberistân eingeschlossen hielt, gehören in die Localsagen von Taberistân.

Nach den Berichten des Firdosi und Mujmil folgt Naudar, auf

Manoschir, aber der Bundelesh, Hamza und Minkhired kennen ihn nicht und sagen bloß dass Afrasiab während der letzten zwölf Jahre von Manoschirs Regierung sich der Herrschaft bemächtigt habe. Es ist Naotara oder Naotairya seiner Nachkommen wegen keinesfalls ganz zu streichen, nur ob er zur Regierung gekommen oder ob er ermordet worden sei ohne zur Regierung zu kommen — das wagen wir nicht zu entscheiden. Zab, der Sohn Tahmaçps wird in allen Quellen, mit Ausnahme des Minkhired, genannt. Statt dieser zwei Herrscher giebt Yt. 13, 131 den Aoshnara den sehr lebendigen (cf. auch Aferin des Zarathustra § 2) und Uzava den Sohn Tûmâçpâs. Beide werden aber vor Manueithra genannt, scheinen ihm also der Zeit nach vorhergegangen zu sein.

Wie es sich nun auch mit diesen beiden Herrschern verhalten möge, soviel ist gewiss, dass nach éranischer Ansicht durch die Verwirrung, welche der Einfall des Afrasiab und seine Verheerungen gebracht hatte, die gerade Linie éranischer Könige zum zweiten Male abgerissen war und dass Kai Kobâd die Linie und den Stamm der Könige wieder weiter gehen liess, wie der Minkhired sich ausdrückt. Man kennt die schöne Sage von der Auffindung des Raikobâd bei Firdosi, aus dem Avesta ist aber weiter nichts zu entnehmen als sein Name: Kavi Kavâta (Yt. 13, 132; 19, 71). Nach den Schâhnâme hat Kai-Kobâd vier Söhne: Kai-Kâus, Kai-Arish, Kai-Pishin und Kai-Armîn. Von diesen ist Kai-Kâus der Kava-Uça oder Uçadhan, Kai-Arish der Kavi-Arshan, Kai-Pishin der Kavi-Pishina des Avesta (Yt. 13, 132; 19, 71). Für den neuen Kai-Armîn kann man entweder, wie ich in der Note zur ersten Stelle meinte, den Kavi-Byarshâna oder, wie mir jetzt wahrscheinlicher ist, den Kavi-Aipivohu oder Aipi-vaçhu gelten lassen. Dieser Kavi-Uçadhan in den beiden genannten Stellen des Yasts muss identisch sein mit dem sonst öfter genannten Kava-Uç oder Uça, dem Raikâus der spätern Sage (cf. Yt. 5, 45; 14, 39. Aferin des Zarathustra § 2). Er wird als Bezwinger der Daevas gepriesen, im Schâhnâme wird er als ein eigensinniger und allzuviel wagender Herrscher beschrieben, die Sage von seiner Himmelfahrt, die schon im Bundelesh erwähnt wird, habe ich Grund für alt zu halten. Zu den Söhnen Kavi-Uças gehört, wie ich jetzt glaube, Byarshan oder Byarshâna so gut als Çyâvarshan oder Çyavarshâna, der Çiâvakhs der neuern Sage. Die ganze Sage von Çiâvakhs muss als den Verfassern des Avesta bekannt vorausgesetzt werden, theils weil sich bestimmte Anspielungen darauf finden, cf. Yt. 9, 18; 17, 42; 19, 77.

Aferin des Zarathustra §3. Es fordert dies aber auch der ganze Verlauf der Erzählung, denn durch Kavi-kavâta und den Vertrag, den er mit den Turâniern geschlossen hat, ist die Blutrache, die sich von der Ermordung des Airyu herschrieb, erloschen und zur Rechtfertigung neuer Kriege bedurfte es neuer Ursachen und eine solche bot die unerhörte Ermordung des unschuldigen Çyâvarshâna. Doch, ehe wir auf diesen neuen Krieg eingehen, werden wir mit einigen Worten auf die Verhältnisse in Turân eingehen müssen wie sie nach der érânischen Sage sich gestaltet hatten. Wie in Erân die Nachkommen des Airyu, so sassen in Turân die Nachkommen des Tûr, des Bruders von Airyu auf dem Throne. Zwischen beiden Reichen bestand nothwendiger Krieg wegen der Blutrache. Diese hatten ungerechter Weise die bösen Brüder Çalm und Tûr hervorgerufen durch Ermordung des Airyu, diesen Mord hatten nun zwar die Erânier durch die Ermordung der beiden Missethäter gerächt, allein nun lag es eben den Nachkommen des Çalm und Tûr ob, diesen Mord wieder zu rächen. Hierzu warteten die Turânier nur auf eine günstige Gelegenheit und eine solche fand Afrâsiâb in den letzten Regierungsjahren des Manucithra. Afrâsiâb wird von Mujmil und einigen andern geradezu als Herrscher Erâns aufgeführt, wenn dies im Bundelesh, Mînokhired etc. nicht geschieht, so sind doch alle in der Sache einig dass er faktisch zwölf Jahre lang Herr von Erân war. Afrâsiâb geht auf die Familie von Tûr zurück, wie sein Geschlechtsregister (cf. Mujmil p. 170. ed. M.) bezeugt. Das Avesta kennt diesen turânischen Herrscher auch und nennt ihn Frağraçè, i. e. Frağhraçyan (cf. Yç. XI, 21. Yt. 9, 18; 17, 42; 19, 56. 82. 93). Der Name muss auf eine Wurzel hraç zurückgehen die ich mit neup. هراس, hirâç, Schrecken, in Verbindung setzen möchte. Auf den Versuch dieses Frağraçè sich dauernd in Erân festzusetzen möchte ich die merkwürdige Mythe beziehen welche Yt. 19, 56—64 erzählt ist, nach der Frğraçè dreimal an den See Vouru-kasha hineintaucht um die arische Majestät zu erlangen, die ihm aber immer entflieht. Da er nun diese Majestät nicht zu erreichen vermag, so kann auch seine Herrschaft über Erân keinen Bestand haben.

Wir werden annehmen müssen, dass Frağraçè nach der Ansicht des Avesta, ganz so wie es im Schâhnâme zu lesen ist, einen Vertrag mit Kavi-kavâta abschloss, kraft dessen seine Herrschaft auf das jenseitige Ufer des Oxus beschränkt wurde. Wir werden annehmen müssen, dass das Zerwürfniss mit seinem Vater Kava-Uç den

Çyâvarshâna ebenso nach Turân führte wie im Schâh-nâme. Dass er mit Gewalt erschlagen wurde sagt das Avesta in den meisten Stellen wo von ihm die Rede ist. Nur in einer Nebensache scheint eine Abweichung sich zu finden. Nach dem Schâhnâme schliesst Çiâvakhs eine enge Freundschaft mit Pîrân, dem redlichen Minister des Âfrâsiâb und nimmt die Tochter desselben zur Frau, später heirathet er auf dessen Anrathen dazu noch eine Tochter des Afrâsiâb. Von der ersten Frau stammt ein Sohn, Firûd, von der zweiten aber Kai-khosru. Nach den Stellen des Avesta scheint aber Çyâvarshâna keinen Sohn sondern eine Tochter hinterlassen zu haben, welche mit Aghraeratha-Narava verheirathet wâr und aus dieser Ehe Kava-Huçrava entstanden zu sein. Unsere Quellen äussern sich über diesen Punkt nicht, doch sehen wir aus dem Mujmil, dass eine volle Uebereinstimmung darüber ob Çiâvakhs einen Sohn gehabt habe oder nicht, keineswegs vorhanden war. Aghraeratha ist offenbar Aghrêrath (اغریرت), nicht Aghrîrath wie gewöhnlich geschrieben wird), nach Firdosi ein Bruder des Afrâsiâb und ein gerechter Mann der aber von diesem ermordet wird weil er den Zug nach Erân wider-râth, lange ehe Çyâvarshâna nach Turân kommt. Es scheint dass eine andere Fassung der Sage den Helden zwar durch Verheirathung mit der Schwester des bösen Frağraçê in genaue Berührung mit diesen bringt, aber dessen Tochter dem frommen Bruder des Frağraçê zur Frau gab. Dass aber Çyâvarshâna auch nach Ansicht des Avesta sich in Turân einen eignen Bezirk Kaṅdiz zum Wohnorte genommen habe, erhellt aus Yt. 5, 54, 57 wo Kaṅha ausdrücklich genannt wird.

In den Kämpfen, welche Kava-Huçrava und seine Getreuen mit den Turâniern führten um den Mord des Çyâvarshâna zu rächen, wird auch der Kampf des Tuça, d. i. Toç (طوس) seinen Platz finden müssen, obwol ich diesen Kampf mit den Aurva-Hunava (Yt. 5, 53, 57) im Schâhnâme nicht nachweisen kann. Zur Bezwingung des Frağraçê einigen sich nach dem Avesta Huçravo oder Haoçravo und Haoma, der letztere bringt den Frağraçê gebunden herbei, damit Kava-Huçrava ihn schlage (cf. Yt. 9, 18; 17, 37 und Yt. 5, 49; 9, 21; 13, 132; 14, 39; 17, 41; 19, 74). Ueber diese Erzählung giebt uns das Schâhnâme sehr gute Auskunft, nur ist die religiöse Seite der Begebenheit etwas verwischt. Der Sachverhalt ist der folgende: Frağraçê war nach der gänzlichen Besiegung aller seiner Getreuen nur noch darauf bedacht sein Leben zu fristen und hielt sich deshalb in einer Höhle bei der Stadt Berdaa auf. Diese Höhle führt den Namen

hañg-i-Afrâsiâb (هنگی افراسیاب, hañg offenbar = hañkana in Yt. 5, 41). Haoma, im Schâhnâme als ein frommer Büsser dargestellt, hört die Klagen des Afrâsiâb und erkennt ihn, überwältigt ihn und führt ihn gebunden fort. Als er aber auf die Bitten und Schwüre des Gefangenen hin diesem die Bande lockert, da entwischt er ihm und verbirgt sich im Wasser Caecaça (خندجست Bd. II, 990, 1 bei Macan ist ein alter Fehler statt چیدجست). Von dort wird er wieder hervor- gelockt, dem Kava Huçrava übergeben und getödtet. Eine andere Sage von Kava Huçrava, die sich auf eine Begebenheit im Walde zu beziehen scheint, vermag ich nicht nachzuweisen und sie bleibt daher dunkel. Der Feind scheint Aurvaçâra zu heissen, Yt. 15, 31.

Wieder ist ein Act der turânischen Ungerechtigkeit gesühnt und der Mord des Çyâvarshâna gerochen. Sein Sohn (oder vielleicht Enkel) Kava Huçrava regiert nach ihm, aber bei seinem Geschlechte bleibt die Regierung nicht, denn Huçravas Abstammung ist unrein, von mütterlicher Seite geht sie auf Afrâsiâb zurück, auch ist er immerhin durch die Ermordung seines Grossvaters besleckt. Rein ist aber der Stamm der auf Naudar zurückgeht, aus diesem Stamme ist Tuça der nach dem Schâhnâme schon die Erhöhung des Kava Huçrava ungern ertrug und sich zurückgesetzt fühlte. Obwol ein Sohn des Huçrava, Âkhrûra, genannt wird (Yt. 13, 137), so geht nun doch die Herrschaft auf das Geschlecht der Naotairyas zurück. Zwar nach unsern muhammedanischen Quellen ist Aurvaç-âçpa oder Kai Lohràçp der Oheim des Kava Huçrava, aber nach dem Avesta ist sein Sohn Vistâçpa aus dem Geschlechte der Naotairyas (Yt. 5, 89) also muss er es auch selbst sein. Der Mord des Naotara oder Naotairya ist noch nicht gerächt, also auch diese Familie in der Nothwendigkeit Krieg mit Turân zu führen. Von Aurvaç-âçpa wird uns nur erzählt dass er der Vater des Vistâçpa war, um so häufiger wird sein Sohn erwähnt (cf. Yt. 5, 108; 9, 29; 17, 49). Er ist der Gustâçp der Späteren so wie sein öfter genannter Bruder, Açpâyaodha Zairivairis (Yt. 5, 112; 13, 101), der spätere Zerîr. Vistâçpa führt Kämpfe wie seine Vorgänger mit den Turâniern, leider aber ist es mir bis jetzt nicht gelungen den Zusammenhang dieser Kämpfe mit denen des Schâhnâme nachzuweisen, darum bleiben auch die kurzen Erwähnungen des Avesta dunkel, in einigen Fällen ist selbst ungewiss was Eigenname und was Beiwort sei. Nur dies eine steht fest: dass der Mittelpunkt dieser Kämpfe Arejaç-âçpa ist (Yt. 5, 109. 116) derselbe, der in den spätern Büchern als Arjaçp wiederkehrt.

Mit Vistacpa ist die altérânische Heldensage zu Ende, denn von seiner Regierung ab nimmt die Welt eine andere Gestalt an durch das welthistorische Ereigniss der Erscheinung Zarathustras mit dem Gesetze. Durch dieses Ereigniss lenkt die Welt in ihre natürlichen Bahnen ein, Aġro-mainyus und seine Daevas haben einen solchen Schlag erhalten, dass sie körperlich nicht mehr auf der Welt umhergehen können, sondern nur unsichtbar noch Schaden zu thun vermögen. Hierdurch hört dann auch für Ahura-Mazda die Nöthigung auf, sichtbar auf übernatürliche Weise in den Gang der Welt-ereignisse einzugreifen. Ehe wir aber von diesem wichtigen Ereignisse sprechen, welches diesen Zustand herbeigeführt hat, wollen wir erst noch einiges nachholen was früher keinen Platz finden konnte. Es kommen nämlich im Avesta noch einige Anspielungen auf Sagen vor, die sich aus dem Schâhnâme nicht erklären lassen, ich gebe indess die Hoffnung noch nicht auf, dass andere persische Sagenbücher, deren es bekanntlich noch mehrere giebt, künftig auch über diese Punkte noch Licht bringen. Dahin gehört die wie es scheint ziemlich zahlreiche Familie des Pourudhâkhsti (cf. Yt. 13, 111. 112), ein Mitglied derselben, Ashavazdâo, wird zugleich mit Ashavazdâo und Thritha den Abkömmlingen des Çâyuzhdri (cf. Yt. 13, 113) als die Widersacher von Kara Açbana und Vara Açbana genannt (Yt. 5, 72). Ferner Vistaurusha der Nachkomme des Naotairya (Yt. 5, 76 flg.), vielleicht identisch mit dem Yt. 13, 102 genannten Viçtavarû, der so viel Dae-vaverehrer erschlagen hat als er Haare auf dem Kopfe trägt und zum Lohne dafür von Ardvi Çûra über den Fluss Vitaġuhaiti gesetzt wird. Dann Yasto fryananaám oder, nach anderer Lesart: Yôisto fryananaám (Yt. 5, 81; 13, 120) der den schlechten Akhtya überwindet welcher die Menschen mit Fragen quält. Alle diese Wesen scheinen mir als Seitenfiguren in die alte Heldensage einzufügen zu sein, aber es lässt sich nicht bestimmen an welcher Stelle. Die wichtigste aber von allen diesen neben den königlichen Helden hervortretenden Figuren gehören in ein Heldengeschlecht, das auch im Schâhnâme eine sehr grosse Rolle spielt, das Geschlecht dem die Reichspehlevâne entnommen sind und das in Seïstân regiert hat. Im Schâhnâme ist Çâm der älteste dieses Geschlechtes und tritt, wiewol bereits verschwindend, unter Minocehr hervor. Nach dem Avesta ist deutlich Çâma der Name des Geschlechtes (cf. Yç. IX, 30) und der älteste derselben ist Thritha. Ueber die Abstammung dieses Geschlechtes giebt uns Mujmil genügende Auskunft (p. 167. ed. Mohl.). Es ist eine Seitenlinie des

königlichen Geschlechtes (noch heute nennt sich der regierende Stamm in Seistân die Rayâniden, cf. N. de Khanikof: memoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale p. 159) und stammt von Yima ab, obwol von einer andern Mutter als Thraetaona. Nach dem Mujmil ist der Stammbaum der folgende:

| Maheng Tochter des Königs von Mâcin | Yima | Pericahre Tochter des Königs von Zabul |
|--|---------|---|
| Betvâl | Humâyûn | Thûr |
| | Âbtîn | Sehidâçp |
| | Frédûn | Thurek |
| | | Shem (Çâm) |
| | | Thrita (اثرط) |
| | | Kershâçp |
| | | Nerimân |
| | | Çâm. |

Von Thrita wird Yç. IX, 30 und Vd. XX, 11 flgd. geredet, wo er als Heilkundiger dargestellt wird. Nach der ersten der beiden genannten Stellen wird als die segensreichste Begebenheit seines Lebens dargestellt dass ihm zwei Söhne verliehen wurden, Urvâkhsya (nach anderer Lesart Urvâkshaya und Urvâkhsa) und Kereçâçpa. Was dem ersten dieser beiden betrifft so war offenbar sein Wirken mehr geistiger Art wie die wenigen Stellen zeigen wo von ihm die Rede ist (Yç. IX, 32. Âferin des Zarathustra §3). Wie man aus Yt. 15, 28 sieht ist er von Hitâçpa getödtet worden, wofür sein Bruder Kereçâçpa Rache nimmt. Dieser Kereçâçpa ist weit berühmter als der erstgenannte Bruder. Er führt im Avesta gewöhnlich den Beinamen Nairimanâo oder Neremanâo, woraus das neuere Nerimân entstanden ist. Spätere Autoren haben dies missverstanden und Nerimân bald zum Vater, bald zur Mutter des Çâm gemacht. Ebenso ist sein Geschlechtsname Çâm öfter allein gebraucht und muss dann unter Çâm Kereçâçpa verstanden werden (cf. meine Abhandlung über Çâm in Zeitschr. der DMG. III. p. 251). Er heisst der stärkste unter den Menschen ausser Zarathustra und ausser der männlichen Tapferkeit (Yt. 19, 38), darum wird er auch gegen die Räuber und ähnliche Bedrängnisse angerufen (Yt. 13, 136). Seine Stellung in der éranischen Königsgeschichte ist etwas schwankend, im Mujmil erscheint er bereits unter Frédûn, bei Firdosi und Hamza unter Mînocehr, freilich ist er da schon ein alter Mann. Dass man ihn zu den Königen Erâns rechnen darf, wie manche Quellen und namentlich Firdosi thut, glaube ich nicht, trotzdem dass Yt. 19, 38 von ihm gesagt wird er habe die königliche Majestät ergriffen. Da er aber die Majestät ergreift nach-

dem sie von Yima entflohen ist, so scheint er der Vertreter des Rechts in der ungerechten Zeit zu sein die nach der Entthronung des Yima folgt. Auf jeden Fall gehört er in eine Zeit des Interregnums und kann dann als Reichsverweser gelten, an der eigentlichen Nachfolge auf dem Throne hinderte ihn ein für allemale das Geschlecht. Seine Thaten werden öfter im Avesta und auch in spätern Quellen aufgezählt. Unter den Thaten ist eine der bedeutendsten die Tödtung der Schlange Çruvara von der das grüne Gift daumensdick lief. Sie war von ungeheurer Grösse und Kereçâça musste nach spätern Quellen (cf. meine Einleitung II, p. 338) von Morgens bis Nachmittags laufen um an ihren Kopf zu gelangen (cf. Yt. 19, 40. Yç. IX, 34—39 und die Note zu dieser St.). Ferner schlägt Kereçâça den Gañdarewa mit goldner Ferse (Yt. 5, 37; 19, 41). Nach der ersten der beiden Stellen hat er seine Wohnung im See Vouru-kasha, auch nach spätern Quellen (cf. Einleitung II, 339) war dieser Dämon von ungeheurer Grösse, sein Haupt reichte bis zur Sonne, das Meer ging ihm bis an die Knie und Kereçâça musste neun Tage lang kämpfen bis dass es ihm gelang den Gañdarewa aus dem Meere herauszuziehen und zu tödten. Die neun Räuber (Yt. 19, 41) finden ihr Gegenbild in den sieben Räufern welche in spätern Quellen (l. c. p. 341) erwähnt werden; sie waren Menschenfresser und verzehrten in drei Jahren dreitausend Menschen, Niemand wagte aus Furcht vor ihnen sich mehr zu zeigen. Noch einige andere Thaten erscheinen in den Yasts die ich in spätern Quellen nicht nachweisen kann. Dahin gehört die Besiegung des Hitâça (Yt. 15, 27; 19, 41) der am Wagen ziehen muss, die Besiegung des jungen Çnâvidhaka (Yt. 19, 43—44), der an Bosheit selbst den Ağro-mainyus übertrifft und danach strebt sowol den Çpenîto-mainyus als Ağro-mainyus zu seinen Lastthieren zu machen, also in ähnlicher Art zu behandeln wie Takhmo urupa den Ağro-mainyus behandelt hat. Allein Kereçâça erschlägt ihn ehe er mündig ist. Einige andere Thaten des Kereçâça: seine Besiegung des Vareshava, Sohn des Dâna und des Pitaona (Yt. 19, 41) so wie des Arezo-shamana (Yt. 19, 42) lassen sich gar nicht erörtern, weil es durchaus an Material dazu gebricht. Dagegen nennen auch die neuen Quellen eine That des Kereçâça die sich bis jetzt im Avesta nicht nachweisen lässt: die Ermordung des Vogels Kâmek (Pârsigr. p. 169. Einleitung etc. II, 343). Dieser Vogel breitete seine Flügel über alle Sterblichen aus und machte die Welt finster indem er das Sonnenlicht nicht herabliess, regnete es, so fing er den Regen mit

seinen Flügeln auf und goss ihn mittelst des Schwanzes wieder ins Meer, so dass kein Tropfen auf die Erde herabkam, die Flüsse und Quellen vertrockneten und die Menschen starben, abgesehen von denen welche der Vogel selbst auffrass. Sieben Tage und Nächte schoss Kereçâçpa mit Pfeilen nach diesen Vogel so dass endlich seine Flügel mit Pfeilen ganz gespickt waren und er niederfiel und noch im Fallen Menschen und Thiere tödtete. Ferner wird erzählt (cf. Einleitung l. c. p. 341) dass Ağro-mainyus den himmlischen Wind belogen habe, Kereçâçpa habe gesagt, Nichts in der Welt könne sich an Stärke mit ihm messen, er halte auch den himmlischen Wind nicht für sehr stark und sich für stärker, worauf der himmlische Wind in seinem Zorne dergestalt an zu wehen fing, dass er die Berge in Ebenen verwandelte, die Bäume mit der Wurzel ausriss und mit sich fortführte. Als er aber an Kereçâçpa kam, da vermochte er ihn nicht von der Stelle zu bewegen, dieser aber ergriff den himmlischen Wind und hielt ihn so lange fest bis er versprach sich zu beruhigen und unter die Erde zu gehen. Ueber einige andere Thaten, wie das Töden des Wolfes Kapût und das Erschlagen des Dévs der Verwirrung (Pârsigr. p. 169) kann ich keine näheren Angaben beibringen.

Es ist mir keinem Zweifel unterworfen, dass Kereçâçpa nach Segestân oder Seistân zu setzen sei. Darum betet er auch nach Yt. 5, 73 hinter dem Vara Pishinağha den ich, wie ich hoffe richtig, mit dem Thal Pischin verglichen habe (cf. die Note zu d. St.). Wenn in Vd. I, 68 gesagt wird dass eine Pairika, Rhnañthaiti, in Vaekereta (nach der Tradition Kabul) sich an Kereçâçpa gehängt habe, so wird Kabul wahrscheinlich der Geburtsort dieser Pairika gewesen sein, nicht aber des Kereçâçpa selbst. Ueber diese — jedenfalls sündliche — Liebe zu einer Pairika die wahrscheinlich den Götzendienst in ihrem Gefolge hatte (s. o.), wird uns wol das noch erhaltene Çâm-nâme nähere Auskunft geben. Ueber ein solches Çâm-nâme habe ich zwar schon früher (Zeitschr. der DMG. III, 251 flg.) gesprochen und gezeigt dass es keine sagengeschichtlichen Momente enthält, ich habe mich indess jetzt überzeugt dass es noch ein von jenem verschiedenes Buch gleichen Namens giebt, das wahrscheinlich ächt sein dürfte. Ueber das Schicksal Kereçâçpas nach dem Tode liegen uns zwei verschiedene Fassungen vor. Aus Yt. 13, 61 erfahren wir dass der Körper Kereçâçpas noch vorhanden ist und von 99999 Fravashis bewacht wird. Nach dem Bundehesh (p. 69, 10. ed. W.) ist er nicht todt, sondern er war vom Anfange an unsterblich,

aber seiner Verachtung des mazdayačnischen Gesetzes wegen hat ihn ein Turànier, Nehàz, in der Ebene Peshyànçai mit einem Pfeile getroffen, seitdem ist diese Ungerechtigkeit des Boshaçp (d. i. der Schlaf cf. oben) über ihn gekommen. Dass er zur Zeit der letzten Dinge wieder erwachen und den seinen Banden entronnenen Azhidahàka besiegen wird, erzählen nur späte Quellen (cf. oben Bd. I, 24 und meine Einleitung in die trad. Schriften II, p. 134). Nach andern spätern Nachrichten befand sich Kereçàçpa einige Zeit in der Hölle. Es sei nämlich in früherer Zeit Sitte gewesen, dass das Feuer auf den Wunsch grosser Helden von selbst herbeikam ohne entzündet zu werden. Da habe es sich nun begeben, dass das Feuer, als Kereçàçpa das Holz zurechtgelegt und den Kessel aufs Feuer gesetzt hatte, etwas lange gezögert habe, aus Zorn habe Kereçàçpa bei seiner Ankunft dasselbe geschlagen und dadurch den Asha vahista so beleidigt dass er ihn nicht in den Himmel gelassen habe bis Zarathustra Fürbitte für ihn einlegte. Die letztere Bemerkung halte ich für spät, die Mythe auf welche sie sich gründet dagegen für alt. Von allen diesen Dingen weiss das Schàhnàme nichts, das als den Hauptzug nur die Aussetzung und spätere Aufsuchung von Çàms Sohn, dem Zâl, kennt. Von diesem Zâl, d. i. dem Alten, da er schon mit weissen Haaren geboren wird, weiss das Avesta nichts, sein Name müsste wol Zaoruro lauten. Noch auffälliger ist, dass das Avesta auch über den im Schàhnàme so berühmten Rostem gar nichts zu sagen weiss, nicht einmal seinen Namen habe ich entdecken können. Ich vermag nicht zu sagen woran dies liegt. Dass übrigens Segestàn auch dem Avesta schon als ein besonders bevorzugtes Land erschien ersieht man daraus dass dort hin der See Kaíçu oder Kaíçaoya zu setzen sein muss, wie die spätern Quellen bestimmt angeben und aus Vd. XIX, 19 hervorgeht, wonach Çaoshyañç aus dem Osten kommen wird und in der That Segestan ist ein ganz im Osten gelegenes érànisches Land.

Wir kehren nach dieser sehr langen Abschweifung wieder zur Regierung des Königs Vistàçpa zurück, um das Hauptereigniss seiner Zeit, die Erscheinung Zarathustras, zu erwähnen. Ich fasse mich über Zarathustra kurz, da ich auf eine ausführliche Abhandlung Windischmanns verweisen kann, die nächstens erscheinen wird und der ich Vieles verdanke. Obwol das Wesen des Zarathustra mehr geistiger Natur ist, so ist es doch in der Ordnung ihn den grossen Helden beizufügen von denen wir eben gesprochen haben, denn auch er ist ein kämpfender Held, der die Dämonen schlägt und macht, dass

sie sich unter die Erde verbergen müssen, nachdem sie vorher in Menschengestalt umher gelaufen waren. (Yç. IX, 46). Nach der Huzvâresch-Glosse ist dies so zu verstehen, dass er die Leiber derer zerbrach die sich unsichtbar machen konnten, wer dies nicht konnte den zerbrach er selbst (ganz und gar). Auch an andern Stellen (Yt. 17, 19. 20; 19, 80. 81) ist von der Stärke des Zarathustra die Rede und nach Yt. 19, 38 ist er sammt der männlichen Tapferkeit stärker als irgend ein anderes Wesen; am ausführlichsten findet er sich Yç. IX, 47 flg. gepriesen. Aber wie seine Hauptwirksamkeit als Held gegen die Geisterwelt gerichtet ist, so ist auch seine Waffe eine geistige, die heilige Schrift, die heiligen Ceremonien und besonders der Ahuna vairya (Vd. XIX, 30. 31). Es begreift sich hiernach dass die Daevas die Geburt des Zarathustra zu verhindern oder ihn wenigstens auf ihre Seite zu bringen wünschten, dass sie wehklagten als ihre Anschläge misslangen und Zarathustra doch geboren wurde, wie dies Alles der neunzehnte Fargard des Vendidad ausführlich beschreibt. Als Vater des Zarathustra wird im Avesta selbst Pourushaça namhaft gemacht (Vd. XIX, 15. Yç. IX, 40). Eine vollständigere Aufzählung seines Stammes giebt der Bundehesh (79, 4. ed. W.). Man sieht daraus, dass er auf die Familie des Manuscitra zurückgeführt wird. Wegen seines Geburtsortes verweisen wir auf Bd. II, p. VIII flg. In jeder Hinsicht stimmt das was Bundehesh und spätere Parsenquellen von den Familienverhältnissen Zarathustras berichten mit dem überein was uns das Avesta selbst, die Gâthâs mit eingeschlossen, von Zarathustra erzählt. Wie bei den Spätern so hat er auch dort drei Söhne: Içaç-vaçtra, Hvare-cithra und Urvataç-nara (Yt. 13, 98) und drei Töchter Fréni, Thríti, Pouruciçta (Yt. 13, 139. Yç. LII, 3). Hier wie dort heisst seine vornehmste Gemahlin Hvoû (Yt. 13, 139; 16, 15. Yç. L, 17), auf die wir unten zurückkommen werden. Sein erster Schüler und Nachfolger ist sein Oheim Maidhyomâoçha — wir finden ihn Yt. 13, 95. 106 und sogar Yç. L, 19. Das Gesetz erhält Zarathustra schon nach dem Avesta durch Unterhaltung mit Ahura-Mazda (cf. Yç. I, 33; XIII, 18 flg.; LXIV, 37 flg.; LXX, 65). Zarathustra ist Herr der irdischen Schöpfung wie Ahura in der himmlischen, Vsp. II, 6. 7; XIX, 7. 8. Sein Sohn Urvataç-nara ist mit ihm Herr im Vara des Yima, Vd. II, 140 flg. Sein Fravashi wird häufig gepriesen, Yç. VI, 52; XXIII, 4; XXIV, 13 u. s. w. Zarathustra ist der erste Verbreiter der Gesittung, er richtet die Stände ein und ist der erste Priester, der erste Krieger,

der erste Ackerbauer (Yt. 13, 88. 89). Er hat mithin einen Anhaltspunkt in den Grundtexten, wenn die drei Söhne des Zarathustra als die Begründer der drei Stände gelten. Wie die wirklichen Söhne Zarathustras in vergangener Zeit, so haben auch die welche künftighin noch geboren werden ihre Begründung in den Texten, denn Yt. 13, 98 ist von den Drillingen die Rede, die Namen Ukshyaṭ-ereto und Ukshyaṭ-nemo (Yt. 13, 128) hat neuerlich Oppert als die neuen Oshédar-bâmi und Oshédar-mâh nachgewiesen. Der Name des dritten Sohnes, Çaoshyañç, ist schon länger bekannt. Die Mutter des Çaoshyañç, Eredhaṭ-fedhri, erscheint Yt. 13, 142. Alles dies weist uns darauf hin, dass die Zarathustrasage soweit hinaufgeht als unsere ältesten Texte und es ist eine reine Willkühr, die Gâthâs von den übrigen Stücken loszulösen und dort als geschichtlich zu betrachten was anderwärts der Sage angehört.

Dass der Verkünder der mazdayaṇischen Religion gerade unter Vistâçpa erscheinen musste, ist nicht ein Werk des Zufalls, sondern göttlicher Fürsorge. Ahura-Mazda hat den Zarathustra in der Zeit erscheinen lassen welche die passende war. Ich verweise über diesen Punkt wieder auf Windischmanns Forschungen, der nach meiner Ansicht unwiderleglich nachgewiesen hat, dass Zarathustras Erscheinung in der heiligen Chronologie der Parsen fest bestimmt ist. Ahura-Mazda hat es auch gefügt, dass zu dieser Zeit der rechte Mann regierte der Zarathustras Religion fördern konnte und wollte. Die hohe Bedeutung Vistâçpas für die zarathustrische Religion wird an mehreren Stellen des Avesta hervorgehoben (Yt. 5, 105; 13, 99; 19, 84), dasselbe thun die Gâthâs, cf. Yç. XXVIII, 7; XLV, 14; L, 16; LII, 2. Auch die Frau des Vistâçpa, die Hutaoca heisst, wirkt mit zur Verbreitung des Glaubens (cf. Yt. 9, 26; 13, 139; 15, 35). Neben Vistâçpa und seiner Familie ist es das Geschlecht der Hvogva (nach den Gâthâs) oder Hvovas welche für Verbreitung der Religion thätig sind (Yt. 5, 98; 13, 103. 104), namentlich Jâmâçpa der Minister des Königs Vistâçpa (cf. Yç. XLV, 17; L, 18; XIII, 24. Yt. 13, 127) und sein Bruder Frashaostra (Yç. XLV, 16; L, 17; XIII, 24; LXX, 1). Die erste Frau des Zarathustra ist die Tochter dieses Glaubenshelden Frashaostra (cf. Yç. L, 17) und führt daher den Namen Hvovî, d. i. dem Geschlechte der Hvôvas angehörig.

Zarathustra erscheint im Avesta öfter ohne alle Beiwörter genannt (Vd. IV, 128; IX, 32. 41; X, 36. Vsp. XXIV, 5 u. s. f.), oft auch ashâum zarathustra, o reiner Zarathustra (Vd. II, 4; VII,

84 und viele andere Stellen), an einer Stelle (Yç. LXX, 1) heisst er auch paurvatare zarathustra, erster Zarathustra, als derjenige welcher in religiösen Angelegenheiten an der Spitze steht. Am häufigsten aber ist das Beiwort çpitama oder çpitâmo, denn so heisst Zarathustra schon in den Gâthâs (Yç. XXIX, 8; XLV, 13; L, 11. 12) und seine Tochter führt den Beinamen çpitâmi (Yç. LII, 3). Die Parentradition, so weit wir sie hinauf verfolgen können fasst dies Wort als Patronymikum: Nachkömme des Çpitama und im Geschlechtsregister des Bundeheshi findet sich allerdings ein Çpitama als Vorfahr des Zarathustra und schon bei Ktesias (Pers. 8) wird Σπιτάμης als Eigennamen erwähnt. Gleichwol haben ihn sowol Anquetil wie Burnouf als ein Adjectivum aufgefasst und ich bin ihnen gefolgt. Was mich zu dieser Abweichung veranlasste ist die gänzliche Abwesenheit jeder Endung welche die Abstammung bezeichnet. Wir haben auch schon Beispiele genug gesehen die zeigen wie gering im Avesta der Unterschied zwischen Eigennamen und andern Substantiven ist, so dass im Bewusstsein der Leser selbst der Eigennamen meist seine ursprüngliche Bedeutung noch beibehielt.

Mit Zarathustra beginnt, wie bereits gesagt wurde, die eigentlich geschichtliche Weltordnung ohne sichtbare göttliche Eingriffe in dieselbe, die dem Vîstâçpa nachfolgenden Herrscher sind: Behmen dirâz daçt oder Bahman mit der langen Hand und die Königin Humâi. Das Avesta weiss von keiner dieser beiden Persönlichkeiten etwas, in dem erstern scheint eine schwache Erinnerung an Artaxerxes Longimanus erhalten zu sein, die Königin Humâi halten nach Hamza und Mujmil manche für die Semiramis (شمیران). In dieser Notiz sehe ich einen Fingerzeig über die Zeit an der wir angelangt sind. Wir müssen zwischen Humâi und den Dârâs die ganze Dynastie der Achämeniden einschalten. Auch die beiden Dârâs haben keinen historischen Hintergrund, sondern sind blos eine éranische Einleitung zu der Alexandersage. — Dass die religiöse Sage nicht mehr wirklich Geschichtliches in sich aufgenommen hat wird ihr Niemand verargen. In religiöser Hinsicht kennt das Avesta unter den Menschen der jetzigen Welt zwei Classen: Gottesverehrer (mazdayaçna) oder Rechtgläubige und Daevaverehrer (daevayaçna) oder Ungläubige. Dass letztere eine wirklich in der Nähe der Rechtgläubigen wohnende Menschenklasse waren beweisen Stellen wie Vd. VII, 94 flg., dass diese Ungläubigen zum Theil sogar éranische Gottheiten verehrten lässt sich aus Yt. 5, 94 schliessen. Hieher sind auch die Ashemaoghas

zu rechnen, die Bösen welche Zank und Verwirrung unter den Menschen anzurichten suchen, die Çatars oder Çâthras, d. i. Tyrannen, dann die Kavīs und Karapas, nach der Tradition die welche in Sachen des Gesetzes blind und taub sind, eine Erklärung welche nicht blos ich allein sondern auch Burnouf (*Etudes* p. 242 flg.) angenommen hat, Westergaard aber (*Ind. Studien* III, 408) die feindlichen Wesen die Blindheit und Taubheit bringen darunter versteht. Diese Masse der Gläubigen und Ungläubigen bilden die beiden grossen Heere mit denen sich Ahura-Mazda und Aġro-mainyus hier in dieser Welt gegenwärtig bekämpfen. Der Lohn für gute und die Strafe für böse Thaten kann in dieser Welt der Vermischung des Guten und Bösen nicht immer gleich erfolgen, er folgt aber ganz bestimmt in der jenseitigen Welt. Dorthin ist die Vermischung noch nicht gedrungen, bös und gut ist, wie Licht und Finsterniss, strenge geschieden. Wer als gut in die jenseitige Welt kommt der einigt sich mit dem Lichte, wer als böse hinkommt mit der Finsterniss. Zur Entscheidung der Ansprüche beider Mächte werden förmliche Gerichte gehalten von denen schon Vd. XIX, 89 flg. die Rede ist. Die Seelen der Frommen gehen über die Brücke Cinvat (schon in den Gâthâs erwähnt Yç. XLV, 10; L, 13). Am ausführlichsten schildert das Fragment von Yt. 22 diesen Zustand nach dem Tode. Nach der Ansicht dieses Stückes verweilt die Seele des Frommen wie des Unfrommen noch drei Nächte nach dem Tode in der Nähe des Leibes, dann geht sie vorwärts, ihre guten Werke geleiten sie in Gestalt eines schönen Mädchens, ein wohlriechender Wind weht ihr entgegen, sie kommt hin zu den Paradiesen, wo sie von den Reinen und den Yazatas sowie von Ahura-Mazda selbst mit Liebe aufgenommen wird und wo man darauf bedacht ist sie die Schrecken des Todes vergessen zu machen. Ganz das Entgegengesetzte begegnet der Seele des Unfrommen: ein hässliches Mädchen empfängt sie, ein schlechter Wind weht ihr entgegen, die Daevas und die Unfrommen empfangen sie mit Spott und Hohn und behandeln sie auf das Schlechteste. Bei dieser Gelegenheit werden drei und mit Garo-nemâna vier Paradiese unterschieden, welche den guten Gedanken, Worten und Werken entsprechen. Sonst wird im Avesta das Paradies (vahisto aġhus) der Hölle (acisto aġhus) entgegengesetzt und nur summarisch genannt. Natürlich giebt es auch drei Höllen die den schlechten Gedanken, Worten und Werken entsprechen, ausser der anfangslosen Finsterniss, der Wohnung des Aġro-mainyus.

Allein dieser Zustand der Trennung der Guten und Bösen, ihr Lohn und ihre Strafe wird nicht ewig währen, sondern nur bis zur Periode des grossen Kampfes zwischen Ahura-Mazda und Aḡromainyus. Diesem Kampfe wird die Auferstehung der Todten vorhergehen. Ueber diesen Vorgang liegen in den spätern Schriften ausführliche, in den ältern spärliche Notizen vor, weswegen früher Bur-nouf und ich mit ihm (cf. Bd. I, p. 247) geschlossen haben, dass die älteren Schriften diese Lehre noch nicht kennen. Mit Recht hat aber Windischmann dagegen die Stelle Yt. 19, 89 flg. geltend gemacht, welche das Vorhandensein dieser Lehre auch in alter Zeit beweist, wie sie ja auch schon von Theopompus bezeugt ist (cf. Bd. I, p. 16). Seitdem nachgewiesen ist dass auch die Namen der drei künftighin erscheinenden Söhne Zarathustras im Avesta vorkommen (s. o. p. LXXII), werden wir annehmen müssen, dass schon in alter Zeit die 3000 Jahre welche von Zarathustras Erscheinen bis zum Weltende noch zu verfliessen haben in der Gestalt abgetheilt wurden wie später, nämlich dass alle tausend Jahre ein Prophet auftrete der den schon bekannten Nosks oder Abtheilungen des Gesetzes noch einen neuen hinzufügt. Während aber von den beiden ersten nichts als der Name bekannt ist, wird der dritte im Avesta häufig genannt. Ueber diese Persönlichkeit brauche ich nur an bereits Bekanntes zu erinnern, da schon Windischmann (Mithra p. 78 flg.) das Wesentliche über ihn zusammengestellt hat. Der Name Çaoshyāñç ist ein ganz regelmässiges Participium fut. der häufig vorkommenden Wurzel çu, nützen. Wenn in manchen Handschriften dafür sich çaoskyāñç findet so ist dies bloß eine verschiedene Schreibung des sh, die in manchen Codd. vor i-Lauten gewöhnlich ist. In der angegebenen Weise wird nun das Wort im Avesta selbst erklärt (Yt. 13, 129). Ausserdem führt er auch den Namen Açvāñ-ereto (der Hohe oder Erhöhte unter den Bekörperten), cf. Yt. 13, 110. 117. 129. Er selbst führt gewöhnlich den Beinamen verethraja, der Siegreiche (Vd. XIX, 18. Yç. LVIII, 3), der Grund dieses Namens erhellt am deutlichsten aus Yt. 19, 95 wo seine Wirksamkeit bei der Auferstehung geschildert wird, und er den Sieg des ahurischen Glaubens vollendet. Da Çaoshyāñç als Prophet gefasst wird so muss er, wie seine Vorgänger, aus dem Saamen des Propheten, aus dem Stamme Zarathustras sein. Dieser Saame des Propheten wird deswegen von 99999 Fravashis der Reinen bewacht (Yt. 13, 62). Das Wasser aus dem er geboren werden wird ist das Wasser Kañçaoya oder Kañçu (cf. Vd. XIX, 18. Yt. 19, 66

und die Note). Nach dem Bundelesh liegt dieser See in Segestân und die zuletzt angeführte Stelle bestätigt es. Einen Zusammenhang des Wortes mit kaçu, klein, kann ich mit Windischmann (Mithra p. 81) nicht erkennen. Was auch die Silbe kañ bedeuten mag, in çu oder çaoya darf man wol Ableitungen der Wurzel çu suchen. Wie Gayo-maratan der Anfang, so ist Çaoshyañç das Ende der bekörperten Welt. Ağro-mainyus wird besiegt und muss sich unterwerfen und wird der Herrschaft beraubt (Yt. 19, 96). Ahura-Mazda hat keinen Widersacher mehr, die Macht des Guten hat gesiegt und hinfort ist Friede und Seligkeit auf der ganzen Welt herrschend. Nach den spätern Quellen hat Çaoshyañç bei seinem Kampfe Genossen und dass dies auch schon die ältere Ansicht war beweist Yt. 19, 95. Dass seine Mutter Eredhat-fedhri heisst ist schon oben (p. LXXII) gesagt worden.

VIERTES CAPITEL.

In den vorhergehenden Capiteln haben wir versucht die religiösen Anschauungen der Parsen zu zeichnen wie sie sich aus dem Avesta darstellen lassen. Absichtlich haben wir uns dabei aller Herbeiziehung eines fremden Stoffes möglichst enthalten, wir haben sogar vermieden an die Quellen der zweiten Periode des Parsismus uns zu wenden, so lange nicht die Unvollständigkeit der Grundtexte dazu nöthigte. Da diese Einleitung nichts weiter sein soll als ein Leitfa-den, um sich in den Anschauungen der Texte zurechtfinden zu können, so glaubten wir diese Scheidung vornehmen zu dürfen. Damit soll indess nicht gesagt sein, dass die zweite Periode des Parsismus wesentliche Abweichungen von der ältern biete, sie schliesst sich ihr im Gegentheil auf das Genaueste an und müsste bei einer vollständigen Darlegung der éranischen Religion durchgängig berücksichtigt werden. — Betrachten wir nun die éranische Religion als Ganzes so fällt uns vor Allem die strenge Systematik derselben auf. Es sind nicht Anschauungen verschiedener Jahrhunderte die sich nach und nach zu einem lose verbundenen Ganzen zusammengefügt haben, sondern ein durchdachtes, von gewissen Grundansichten beherrschtes System in welchem jede Einzelheit ihre bestimmte Bedeutung hat und gerade nur so und nicht anders gefasst werden kann. Das Ganze

macht mehr den Eindruck einer festgegliederten Dogmatik oder eines philosophischen Systemes als einer Volksreligion. Es scheint uns demnach dass der Gang der Religion der Erânier ebenso wie der ihres Epos von dem der übrigen Völker sich unterscheide. Das éranische Epos ist nicht aus einzelnen Volksliedern zusammengefloßen, sondern der einzige Firdosi hat die alten Sagen in sich aufgenommen und mit kräftiger Hand zu einem Ganzen verarbeitet. Ebenso scheinen auch die religiösen Vorstellungen der Erânier, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte gebildet hatten, von dem Genius eines einzigen Mannes in ein System gebracht worden zu sein.

Die erste Frage die sich uns aufdrängt ist: wie alt ist dieses merkwürdige System? Wir wissen darauf keine bestimmte Antwort zu geben. Nur so viel vermögen wir zu sagen, dass dasselbe so hoch hinaufreicht als unsere Kenntniss vom éranischen Alterthume überhaupt. Die Keilinschriften der Achämeniden enthalten zwar keine vollständige Darstellung der éranischen Religion zu ihrer Zeit, aber Alles was sie davon berichten ist mit dem Avesta leicht vereinbar und zeigt dass das System im Ganzen und Grossen dasselbe war, mögen auch einzelne Abweichungen vorhanden gewesen sein. Wenn nicht etwa noch die assyrischen und babylonischen Inschriften künftighin Aufklärungen über die Entwicklung der éranischen Religion gewähren, so dürften alle historischen Zeugnisse für immer verloren sein. Wir sind auf jeden Fall vor der Hand darauf beschränkt zu untersuchen ob sich nicht innerhalb des Systems selbst noch Nähte finden lassen durch welche Verschiedenartiges verbunden ist. Wir können dann auch durch Vergleichung mit den verwandten Religions-systemen der indogermanischen Völker, namentlich der Inder, die ursprünglichere Form der éranischen Religion zu ermitteln suchen. Die erste dieser Methoden führt uns nicht über Erân hinaus, die zweite dagegen in eine ferne, vorgeschichtliche Zeit zurück.

Niemand, der die obige Skizze des éranischen Religionssystems gelesen hat, wird die Versicherung Herodots mehr auffallend finden, dass die Perser sich keine Bildnisse von ihren Göttern machen. Es dürfte auch in der That einem Künstler schwer werden, aus den wenigen materiellen Anschauungen die von den meisten Genien gegeben werden, irgend ein charakteristisches Bild zu formen. So weitläufig z. B. Ahura-Mazda in dem Yast geschildert wird der seinen Namen trägt, so gehören doch alle die Eigenschaften die ihm zugeschrieben werden mehr indie Dogmatik als in die Mythologie. Wie mit Ahura-Mazda

so ist es auch noch mehr mit den Amesha-çpentas der Fall und eben so mit den meisten Yazatas. Daneben treten aber doch einige Genien in mehr körperlicher Form heraus und diese sind es welche, wie ich glaube, den Volksvorstellungen entnommen worden sind und an die sich das Volk auch zumeist gehalten haben mag. Hieher rechne ich vor Allem Ardvi-çûra. Sie wird in Mädchengestalt gedacht und bis auf den Anzug genau beschrieben, so wie sie beschrieben wird hat man sie später auch abgebildet. Auch Tistrya scheint mir Züge an sich zu tragen die auf eine lebhafte Vorstellung schliessen lassen. Ardvi-çûra und Tistrya als Gottheiten des Wassers und der Befruchtung mussten namentlich dem érânischen Landbauer nahe am Herzen liegen. Das Gleiche gilt von Mithra, dem Beschützer der Heerden, dem Helfer in der Schlacht, er war wichtig für die Nomaden und die Krieger. Wie mir scheint hat sich dieser Gott noch immer am wenigsten in das System des Avesta schicken können, er wird uns als ein angreifender zorniger Gott geschildert, der an denen die ihn beleidigen Rache nimmt. Dies ist ein Zug der sonst gar nicht im zarthustrischen Systeme liegt. Den Siegesgott, Verethraghna, wird man bei einem so kriegerischen Volke wie die Erânier waren gewiss nicht für ganz jung halten dürfen. Am wichtigsten war, wie mir scheint, der Cultus der Fravashis, der dem Cultus der Manen bei andern Völkern entspricht. Hier mag wohl von jeher wenig Uebereinstimmung in der Verehrung stattgefunden haben, indem jeder Stamm, ja jeder Clan und jede Familie die Abgeschiedenen seiner Angehörigen besonders verehrt haben wird. Die *πατρώοι θεοί*, welche die Griechen den Erâniern zuschreiben, werden wir unter die Fravashis stellen müssen. Der ganze Heroencult wird sich natürlich auch an die Fravashis angeschlossen haben. Neben diesen sinnlich hervortretenden Göttern finden wir nun eine ganze Reihe abstracter Wesen die zum Theil nicht viel Anderes sind als verkörperte Begriffe, das eine oder andere unter diesen Wesen mag alt und nur nach und nach verblasst sein, dass aber alle diese Gottheiten aus ursprünglich lebensvollen Gestalten abgeblasst seien, kann ich nicht glauben. Die meisten scheinen mir nie mehr Körper gehabt zu haben als sie jetzt haben und überhaupt nicht derselben Zeit anzugehören wie die obigen. Und so glaube ich denn auch im Avesta die beiden Arten von Göttern nachweisen zu können die sich auch in andern Mythologien vorfinden. Die einen sind der Ausdruck der Völkersichten, die andern die ersten Bildungen der beginnenden Speculation.

Weit mehr als durch das Studium der verschiedenen Abtheilungen des zarathustrischen Systems selbst, hat man bis jetzt das Verständniss der éranischen Religion dadurch zu fördern gesucht, dass man für dieselbe Anknüpfungspunkte in den Religionen anderer indogermanischer Völker, namentlich der Inder, zu finden suchte. Es ist unleugbar, dass auf diesem Wege schöne Resultate erzielt worden sind, es ist aber eben so unleugbar dass man mehrfach auf Abwege gerathen ist und darum wird es nicht ohne Nutzen sein wenn wir etwas länger bei diesem Gegenstande verweilen. Man ist sich weder über den Zweck der Forschung noch über die Tragweite der gewonnenen Resultate immer hinreichend klar gewesen. Was wir zuerst verlangen ist eine reinliche Sonderung der éranischen Mythologie von der vergleichenden Mythologie. Gar häufig kommt es vor, dass man glaubt indem man vergleichende Mythologie treibt zugleich éranische Mythologie zu lehren. Die vergleichende Mythologie ist ebensowenig éranische Mythologie als sie griechische oder deutsche Mythologie ist. Die vergleichende Mythologie hat als besondere Wissenschaft ihre besondern Zwecke und diese fallen keineswegs immer mit denen der Philologie zusammen. Wohl wissen wir dass die einzelnen Mythologien auch wieder die vergleichende Mythologie als Hilfswissenschaft gebrauchen können, allein dies setzt immer schon einen vorgerückten Stand der Einzelforschung voraus, zur Begründung derselben kann die vergleichende Mythologie ihrer Methode nach nicht dienen, denn die vergleichende Mythologie hat ihren Namen vom Vergleichen, zum Vergleichen braucht man aber immer zum wenigsten zwei Dinge. Wenn wir die mustergültigen Arbeiten auf dem Gebiete der vergleichenden Mythologie betrachten (z. B. Kuhns Arbeiten) so finden wir immer, dass sie zuerst die Ansichten der zu vergleichenden Einzelmythologien in möglichster Genauigkeit und Vollständigkeit aufzählen und dann aus denselben Schlüsse ziehen.

Wenden wir uns nun zu denjenigen Arbeiten der vergleichenden Mythologie durch welche namentlich die nahe Verwandtschaft der éranischen und indischen Mythologie bewiesen worden ist, so finden wir leicht, dass man dieselbe Methode befolgt hat. Nehmen wir z. B. die treffliche Arbeit Windischmanns über Soma und Haoma, so sehen wir dass er eben so bemüht ist zu sammeln was die Éranier über Haoma als was die Inder über Soma sagen und dann das Gleichartige verknüpft. In seiner Abhandlung über die Ursagen der

arischen Völker vergleicht derselbe Gelehrte den Garten des Yima mit dem griechischen Elysium, aber wir erfahren sowol wie sich die Eränier den Garten des Yima als wie die Griechen sich das Elysium dachten. In derselben Weise untersucht Windischmann die Verwandtschaft zwischen dem éránischen Mithra und dem vedischen Mitra. Ganz ebenso hat R. Roth seine Vergleichenngen über Thraetona und den vedischen Trita, über Yima und Yama geführt und in derselben Weise, dies müssen wir fordern, sind alle ferneren Vergleichenngen zu machen. Diese Vergleichenngen haben nun zu dem Resultate geführt dass zwischen verschiedenen mythischen Persönlichkeiten des Avesta und der Vedas eine unleugbare Verwandtschaft bestehe. Aber nirgends ist der Beweis auch nur versucht worden, dass die eine oder andere Persönlichkeit des Avesta mit der der Vedas identisch sei, es ist im Gegentheile überall neben aller Aehnlichkeit unleugbare Verschiedenheit zu Tage getreten, wodurch das Eránische éránisch, das Indische indisch wird. Keiner von diesen Forschern hat deswegen auch behauptet dass Veda und Avesta identisch seien, im Gegentheile haben sie gesagt, dass jene Verwandtschaft in eine frühere, vorvedische Zeit zurückgehe. Gleich auf der ersten Seite seiner Abhandlung über Soma und Haoma hebt Windischmann hervor, dass jene gemeinsamen Mythen „ein lange vor der Trennung des arischen Volksstammes in die zwei grossen Gebiete diesseits und jenseits des Indus, in zarathustrische und vedische Lehre, gemeinschaftlich besessenes, aus uraltester Tradition stammendes Erbgut sind.“ Dasselbe will wol auch R. Roth sagen, wenn er (Zeitschr. der DMG. II, 216) äussert dass: „Veda und Zendavesta aus einer Quelle fliessen als zwei Arme, von welchen der eine — im Veda — voller, reiner, seinem ursprünglichen Wesen gleicher geblieben ist, der andere vielfach sich verfärbt, seinen ersten Lauf geändert hat und darum nicht immer mit gleicher Sicherheit bis zu seinen Ursprüngen zurück verfolgt werden kann.“ Auch Burnouf sagt richtig verstanden nichts Anderes wenn er sich (Etudes p. 84) folgendermassen äussert: „Des exemples aussi frappants sont bien faits pour confirmer dans l'opinion qu'il n'y a presque aucune dénomination importante parmi celles qui forment le fonds des croyances indo-persanes qui ne se retrouve également en zend et en sanscrit.“ So konnte Lassen mit Recht im Jahre 1851 sagen (Ind. Alterthumsk. I, 753): „Im Zendavesta wie im Rigveda ist schon die religiöse Ansicht in ihrer Eigenthümlichkeit vollständig ausgeprägt, welche die

Iränier von den arischen Indern scheidet und daraus zu folgern, dass beide Völker sich schon lange von einander getrennt hatten.“

Erst seit dieser Zeit tritt nun plötzlich die Behauptung einer durchgängigen Identität des Veda und Avesta auf und zwar nicht in Form einer neuen Ansicht, welche durch ihre Gründe die ältere zu verdrängen sucht, sondern als bewiesene Thatsache, die gar keines Beweises bedarf. Man wird fragen wie kommt das? Sind etwa seit dem Jahre 1851 identische Gestalten in solcher Menge im Veda und Avesta nachgewiesen worden, dass man die frühere Ansicht stillschweigend für veraltet ansehen kann? Mir wenigstens ist nichts davon bekannt geworden und es scheint mir die ganze Ansicht auf einem Missverständnisse zu beruhen, indem man theils mit bewiesenen Dingen mehr beweisen will als sich beweisen lässt, theils aber auch unbewiesene Dinge als vollkommen erwiesen ansieht.

Wenn man der Kürze wegen sagt: der éranische Haoma sei der indische Soma, der éranische Yima der indische Yama u. s. w., so mag dies angehen, vorausgesetzt dass man es richtig versteht und nicht etwa annimmt die éranischen Persönlichkeiten wurzelten im Veda. Dies, wir wiederholen es, ist bei keiner einzigen erwiesen. Bedenklicher schon ist es wenn man eine andere Gattung vom Wesen herbeizieht von der wir Bd. I, 10 gesprochen haben. Man sagt der Añdra des Avesta sei der Indra der Vedas, Nāoghaj̄thya entspreche den Nāsatyas, Çaurva dem Çarva. Hier ist aus einer richtigen Thatsache ein ganz unrichtiger Schluss gezogen. Die Namen sind in beiden Religionssystemen die nämlichen, wie weit die Aehnlichkeit der Sache ging kann gar nicht einmal in der Weise erörtert werden wie die Aehnlichkeit des Soma und Haoma etc. weil eben das Avesta von keinem dieser Wesen mehr sagt als den Namen. Aus éranischen Schriften kann so wenig deren Aehnlichkeit als deren Verschiedenheit behauptet werden, die vergleichende Mythologie hat hier nichts zu vergleichen. Den Analogieschluss aus den andern Persönlichkeiten weisen wir gleichfalls ab, da eine Identität bei diesen selbst nicht nachgewiesen ist, so können sie diese noch weniger für andere erweisen. Es versteht sich, dass wir keineswegs gesonnen sind den hohen Werth auch dieser blosen Namensgleichheit für die vergleichende Mythologie in Abrede zu stellen, nur dass die Identität des Avesta mit den Vedas dadurch erwiesen werde, können wir bestimmt verneinen. Noch bestimmter müssen wir einige andere Vergleichen zurückweisen auf die man sich neuerdings gestützt hat.

Man hat gesagt z. B. Ahura-Mazda sei Asura-medhas in den Veden, die éránische Ármaiti die vedische Aramati. Wie die Sachen jetzt stehen sind diese Vergleichen nicht zu gebrauchen. Vor der Hand wissen wir bloß dass die Namen gleich sind, erst wenn eine genaue Vergleichung sowohl des Materials des Avesta als der Vedas vorliegen wird kann ein Urtheil gefällt werden, ob und wie diese Begriffe verwandt sind. Soviel indess kann jetzt schon gesagt werden, dass an eine Identität dieser Begriffe nicht zu denken ist. Hierzu muss noch Einiges gefügt werden, wo die Verwandtschaft bestimmt auf die Worte beschränkt werden muss, ohne auf die Sache Einfluss zu haben. Ein solches Beispiel ist Verethrajan, der nichts weniger als identisch mit dem indischen Vritrahan ist, wie ich diess nächstens an einem andern Orte ausführlicher darthun werde.

Die genannte Ansicht von der Identität des Avesta mit den Vedas würde nun freilich an Wahrscheinlichkeit sehr gewinnen, wenn sich historische Beweise dafür finden liessen, dass die Eránier die vedische Periode wirklich mit den Indern durchlebt haben. Ich zweifle aber sehr, dass die Gründe welche dafür beigebracht werden von einer nur einigermaßen gesunden historischen Kritik stichhaltig befunden werden. Das erste ist das Vorkommen des Namens hapta hendu im ersten Capitel des Vendidad (cf. Bd. II, p. CIX). Allein die Kenntniss dieses Namens beweist zwar dass Inder und Eránier schon frühe mit einander in Berührung gekommen sind, aber nimmermehr dass die letztern die vedische Periode mit durchlebt haben, besonders seitdem die Wanderungshypothese beseitigt ist die man immer mit dem genannten Capitel zu verknüpfen pflegte. Man hat ferner den Zarathustra in Indien finden wollen, indem man ihn an das vedische Wort jaradashji anknüpfte. Indess dieser Versuch ist schon an dem allgemeinen Widerstande der Indianisten gescheitert, welche in Abrede stellen dass jaradashji überhaupt nur ein Eigenname sei, so dass ich über diesen verunglückten Versuch nicht weiter zu reden brauche. Es würden übrigens, ganz abgesehen von den Vedas, noch viele Gründe geltend gemacht werden können, die gegen die Wahrscheinlichkeit der obigen Annahme sprechen würden.

Nach diesem Allen bleiben wir also bei der Annahme: dass die Gemeinsamkeit der Inder und Eránier in eine frühe, vorvedische Zeit zurückgehe und dass, wie Lassen gesagt hat, Inder und Eránier schon lange geschieden waren als Veda und Avesta geschrieben wur-

den. Sollte es der vergleichenden Mythologie gelingen auf wissenschaftlichem Wege die Identität des Veda und Avesta zu erweisen so würden wir dagegen nichts einzuwenden haben, so wenig wie gegen irgend ein anderes wissenschaftliches Resultat. Was wir bekämpfen ist bloß die Lehre von der Identität des Avesta und der Vedas als wissenschaftliches Dogma. Man geht häufig schon von der Voraussetzung aus dass Veda und Avesta identisch sind, dieser Satz ist der Maasstab der an die wissenschaftlichen Hilfsmittel gelegt wird und es liegt die beständige Tendenz vor ihn zu beweisen. Dieser Ansicht wollten wir hier auch auf dem sachlichen Gebiete entgegenreten, wie wir auf dem sprachlichen nicht ermüden werden sie zu bekämpfen.

...

...

...