



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

4

100 A36

Per. d. 12
.....
Indian Institute, Oxford.

THE MALAN LIBRARY

PRESENTED

BY THE REV. S. C. MALAN, D.D.,

VICAR OF BROADWINDSOR,

January, 1885.

MITHRA.

Ein

Beitrag zur Mythengeschichte des Orients

von

Dr. Friedrich Windischmann.

Leipzig 1857

in Commission bei F. A. Brockhaus.

Abhandlungen
der
Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

I. B a n d.

N^o. 1.

I n h a l t.

	Seite
I. Uebersetzung des Opfergebetes an Mithra (<i>Mihir Yasht</i>) . . .	1
II. Erklärung des Textes	18
III. Vergleichung des Mithra der Urtexte mit den Nachrichten der Alten	52
IV. Beigabe über Gayô-maratha und Çaošyāç	73
Nachträge	88

V o r w o r t.

Nachstehende Uebersetzung und Erklärung des Opfergebetes an Mithra giebt der Verfasser nur in der Absicht heraus, um die Kenner des Zend zur kritischen Sichtung der dargebotenen Deutungen zu veranlassen, den Nichtkennern aber eine, wie mir scheint, etwas richtigere Vorstellung von diesem Gebete zu verschaffen, als die überaus freie und uncorrec-te Version Anquetil's bieten kann. Denn wenn ich mir auch nur zu gut bewusst bin, dass kein Abschnitt meiner Interpretation ohne wesentliche Verbesserungen bleiben wird; so ist doch hoffentlich der Inhalt richtig getroffen. Finden die Kenner manches neu und überzeugend erklärt, so wird diese meine nicht geringe Mühe lohnen; habe ich vielfach geirrt, so kann es für die Wissenschaft den Nutzen haben, dass Andere nicht auf dieselben Irrwege gerathen. Es gehört freilich Selbstüberwindung dazu, eine Arbeit zu veröffentlichen, von der man weiss, dass sie mehr des Tadels als des Lobes werth ist; allein Prof. Spiegel's freundlicher und sachkundigster Rath ermuthigte den Verfasser; bei dem noch so jungen Studium des Zend wird wohl kein Beitrag zurückgewiesen werden.

Mit der Veröffentlichung des wichtigsten Documentes des Mithracultus eine neue Zusammenstellung der Nachrichten des classischen und christlichen Alterthums über denselben zu verbinden, war wohl von selbst geboten. Möge durch die absichtlich in gedrängtester Weise versuchte Gruppierung des Materials einige Klarheit in das Gewirr dieser Zeugnisse gekommen sein! Dass ich Vorgänger, wie *a Turre*, *Zoëga*, *Eichhorn* dankbar benutzt habe, versteht sich von selbst; leider ist das Verständniss des Mithracultus durch die Masse derer, die gelegentlich oder eigens darüber geschrieben haben, nicht sehr gefördert worden.

Der Monumente und Inschriften des Mithra, die an so vielen Orten gefunden worden sind, habe ich nur im Vorübergehen erwähnt. Es würde eine sehr verdienstliche Arbeit sein, sie alle in chronologischer und geographischer Ordnung zu sammeln und nach den nunmehr gewonnenen sicheren Anhaltspunkten zu erklären. Dazu gehört aber Autopsie und tieferes Eingehen in die Kunstgeschichte; das Resultat wäre höchst interessant für letztere, und zur Aufhellung der religiösen Zustände des römischen Kaiserreiches; unsere Kenntniss aber von der ursprünglichen Bedeutung Mithra's und seiner Festgeheimnisse würde meines Erachtens dadurch keine grosse Erweiterung gewinnen.

München am 26. Februar 1857.

Dr. Windischmann.

M i t h r a .

Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients.

Von

Dr. Friedrich Windischmann.

I.

Uebersetzung des Opfergebetes an Mithra (*Mihir Yasht*).

Befriedigung des Ahura Mazdâ — Gute Reinigkeit. — Ich bekenne als zarathustrischer Mazdayaçna, der den Daêva's entgegen und der Lehre des Ahura zugethan ist, zum Opfer, zur Ehre, zur Befriedigung und zum Lobe Mithra's des weitflurigen, tausend-ohrigen, zehntausendaugigen, des mit Namen genannten Yazata's, und des Râma-Qâçtra zur Befriedigung, zum Opfer, zur Ehre, zur Befriedigung, zum Lob.

I.

1. Es sprach Ahura Mazdâ zum heiligen Zarathustra: Als Mithra den weitflurigen ich geschaffen, o Heiliger, da habe ich ihn geschaffen so gross anzubeten, so gross zu verehren, wie mich selbst, den Ahura Mazdâ.

2. Es tödtet das ganze Land der mörderische Mithraträger, o Heiliger; wie hundert Schlangen soviel Reine schlägt er. Den Mithra schlage nicht, o Heiliger, nicht jenen, den du vom Frevler fragst, noch den von dem Reinen, der eignen Lehre zugethanen. Denn beiden ist Mithra, dem Frevler und dem Reinen.

3. Schnelle Pferde giebt Mithra der weitflurige denen, die den Mithra nicht trügen; den gradesten Weg giebt das Feuer des Ahura Mazdâ denen, die den Mithra nicht trügen. Der Reinen gute, starke, heilige Genien geben berühmte Nachkommenschaft denen, welche den Mithra nicht trügen.

4. Durch seinen Reichthum und seine Gnade will ich ihm opfern mit hörbarem Opfer dem weitflurigen Mithra. Mit Spenden opfern wir Mithra dem Sitz der Freude und des Heils für die arischen Länder.

5. Herbei komme er uns zum Schutz; herbei komme er uns zur Befreiung; herbei komme er uns zur Freude; herbei komme

er uns zur Erbarmung; herbei komme er uns zur Heilung; herbei komme er uns zum Sieg; herbei komme er uns zum Wohl; herbei komme er uns zur Reinigung der gewaltige, starke, anzubetende, zu ehrende, nicht betrogene stets in der bekörperten Welt Mithra der weitflurige.

6. Ihm dem mächtigen Yazata, dem starken, unter den Geschöpfen heilbringendsten, dem Mithra will ich opfern mit Spenden; ihn will ich umgehen mit Lob und Preis; ihm will ich opfern mit hörbarem Opfer Mithra dem weitflurigen. Mit Spenden opfern wir Mithra dem weitflurigen. — Haoma mit Milch. (Folgt das Gebet: yēñghê hātām).

II.

7. Mithra dem weitflurigen opfern wir, dem wahrredenden, weisen, tausendohrigen, wohlgebildeten, zehntausend-äugigen, hohen, auf breiter Warte stehenden, starken, schlaflosen, wachsam.

8. Dem opfern die Länderherrscher in Arezahi daherschreitend gen die verwundungsdrohenden Heere, gen die zusammenkommenden Kampfreiher zwischen den Länderschlächten.

9. Wo sie zuerst ihm opfern, hin zum Bekenntniß eifrigen Gemüths aus herzlich gläubigem Geiste, da steigt Mithra der weitflurige herab mit dem siegreichen Wind, mit dem Fluch des Weisen. Durch seinen Reichthum etc. (hier wird der Abschnitt 4—6 wiederholt.)

III.

10. Mithra dem weitflurigen etc. — schlaflosen, wachsam. (wie oben 7.)

11. Dem opfern die Krieger auf den Rücken der Pferde Stärke erflehend für die Gebundenen (die Pferde), Festigkeit für die Leiber, volle Besiegung der Hassenden, Niederschlagen der Schlechtgeistigen, Zusammenvernichtung der Feinde, der Gegner, der Hassenden. Durch seinen Reichthum etc.

IV.

12. Mithra dem weitflurigen — schlaflosen, wachsam.

13. Der erste geistige Yazata, der über die Harā steigt voraus vor der unsterblichen Sonne, der Rosse lenkenden; der zuerst goldengestaltig die schönen Gipfel ergreift; von dort beschaut er den ganzen Ariersitz der heilbringendste.

14. Wo Rosselenkende Herrscher treffliche Schaaren regieren; wo hohe, weidereiche, wasserreiche Berge dem Rinde Nahrung mehren; wo tiefe, breitfluthige Seen liegen; wo breite, schiffbare Gewässer mit Schwall hervorbrechen, auf Iskata und Pouruta; auf Mouru, Harōyu und Gao; auf Çughdha und Çairiza;

15. gen Arezahi und Çavahi, gen Fradadhafsu und Vida-

dhafsu, gen Vourubaresti und Vourugaresti, gen jenes Karšvare Qaniratha das glänzende, den Sitz der Rinder, den Wohnplatz der Rinder den heilenden, schaute Mithra der starke herab.

16. Der in allen Karšvare's ein geistiger Yazata daherfährt Gnade verleihend; der in allen Karšvare's ein geistiger Yazata daherfährt Herrschaft verleihend; denen vermehrt er den Sieg, welche ihm gut, verständig und rein mit Spenden voropfern. Durch seinen Reichthum etc.

V.

17. Mithra dem weitflurigen — schlaflosen, wachsamem, der von Niemanden betrogen (verletzt) ist, nicht von des Hauses Hausherrn, nicht von des Dorfes Dorfherrn, der Stadt Stadtherrn, des Landes Landesherrn.

18. Wenn ihn aber trügt (verletzt) entweder des Hauses Hausherr, oder des Dorfes Dorfherr, oder der Stadt Stadtherr, oder des Landes Landesherr, da zerstört sofort Mithra ergrimmt und erzürnt das Haus oder das Dorf oder die Stadt oder Land oder der Häuser Hausherrn, oder der Dörfer Dorfherrn, oder der Städte Stadtherrn oder der Länder Landesherrn oder der Länder Vorgesetzte.

19. Von jenem Ort (jener Seite) geht heraus Mithra ergrimmt und erzürnt, an welchem der Orte Mithratrug ist, noch kehrt er zornig wieder zurück.

20. Die von den Mithratrügern die schnellsten (behendesten) sind, erreichen schiffend (schwimmend) das Ziel nicht, reitend kommen sie nicht fort, fahrend gelangen sie nicht an. Umsonst fährt die Lanze, welche der Gegenmithra wirft, um der sündhaften Sprüche willen, welche der Gegenmithra vollbringt (wirkt).

21. Wenn er auch einen guten Wurf wirft und den Leib erreicht, doch verwundet er ihn nicht, um der sündhaften Sprüche willen, welche der Gegenmithra wirkt. Der Wind trägt jene Lanze, welche der Gegenmithra wirft, um der sündhaften Sprüche willen, welche der Gegenmithra wirkt. Durch seinen Reichthum etc.

VI.

22. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamem. Der unbetrogen den Menschen weg aus der Angst trägt, weg aus dem Verderben trägt.

23. Weg von der Angst, weg von den Aengsten, o Mithra trage uns unbetrogen; du trägst dadurch auf der mithratrügenden Menschen eignen Leib Schrecken hin. Weg von ihren Armen die Kraft trägst du Mithra ergrimmt und mächtig; weg von den Füßen die Stärke; weg von den Augen die Sehkraft, weg von den Ohren das Gehör.

24. Nicht erreicht den der wohlgeschärften Lanze, des vorbeifliegenden Pfeiles Wurf, welchem hingewendet zum Gemüth Mithra

zum Schutze kommt, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

VII.

25. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamem, den Herrn, den Beschützer, den kraftvollen, gesetznützenden, weisen, ehremächtigen, hohen, durch Reinheit lieblichen, im heiligen Wort lebenden, armkräftigen Krieger.

26. Den Schädel schläger der Daëva's, den Vernichter der Strafbaren, den Bestrafer der mithratrügenden Menschen, den Zusammenbrenner der Pairika's. Der unbetrogen das Land zu höchster Macht bringt; der unbetrogen das Land zum höchsten Siege bringt.

27. Der vom gottlosen Lande die gradesten (Wege) wegst, trägt, die Gnade (das Glück) hindert, den Sieg wegst, trägt, sie ohne Schutzwehr ausforscht, zehntausend Tödter herbeischafft, der Zehntausendspäher, der starke, der allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

VIII.

28. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamem, der die Säulen erhält (festigt) der hochgeformeten (barezimita) Wohnung und dieselbe fest und unbeweglich (ewig) macht; dann giebt er dieser Wohnung Schaaren von Rindern und Menschen, in welchen (Wohnungen) er befriedigt ist; die andern zerstört er, in welchen er erzürnt ist.

29. Heil und Bester o Mithra bist du den Ländern, Heil und Bester o Mithra bist du den Menschen; Du hast Macht über Frieden und Nichtfrieden der Länder.

30. Du machst Wohnungen frauenberühmt, wagenberühmt, aus welchen der Schmutz herausgebracht und auf welche der Giebel (das Dach) gesetzt ist. Du machst frauenberühmt, wagenberühmt, schmutzgereinigt, giebelbedeckt die Wohnung Barezimita, wenn dir mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede opfert, spendebringend, der Reine.

31. Mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede, o starker Mithra! will ich Dir opfern mit Spenden. Mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede, o heilbringendster Mithra! will ich Dir opfern mit Spenden. Mit namengenanntem Opfer, mit geziemender Rede, o unbeirrter Mithra! will ich Dir opfern mit Spenden.

32. Höre o Mithra unser Opfer; sei gnädig (befriedigt) unserm Opfer; stehe bei unserm Opfer, komme her zu unsern Spenden, komme zu ihnen, nachdem sie geopfert sind; trage sie hin zum Sammel-Orte (Cinvaf), lege sie nieder am Loborte (Garó-nmāna).

33. Gieb uns diese Gabe, um die wir Dich anflehen, starker Vergelter der gegebenen Lehren: Ueberfluss, Macht und Sieg, Wohlfahrt und Reinheit, Wohlberühmtheit und Tapferkeit, Grösse und Heiligkeitsverkündung und den ahuragegebenen Sieg und die tödtende Ueberlegenheit der höchsten Reinheit (Aša vahista) und den Unterricht des heiligen Wortes (māthra ʔpenta).

34. Damit wir die wohlwollend und freundlich Gesinnten ausbreitend (mehrend) und wohlwollend machend tödten alle Feinde: Damit wir die wohlwollend und freundlich Gesinnten ausbreitend und wohlwollend machend tödten alle Schlechtgeistigen; damit wir die wohlwollend und freundlich Gesinnten ausbreitend und wohlwollend machend tödten alle Hasser, und allen Hass vernichten der Menschen und der Daēva's, der Zauberer und Pairika's, der Gewaltthätigen, Blinden und Tauben. Durch seinen Reichthum etc.

IX.

35. Mithra den weitflurigen — schlaflosen, wachsamem, den schuldträchenden, schaarenfindenden (oder: durchdringenden), den mit tausend Kräften begabten, machtübenden, mächtigen, allwissenden. •

36. Der das Schlachtfeld hervorgehen lässt, der auf dem Schlachtfeld dasteht; der auf dem Schlachtfelde dastehend die Reihen vernichtet; es beben alle Enden der auf das Schlachtfeld gestürzten Reihe, und die Mitte macht er erzittern der verwundungsdrohenden Kriegschaar.

37. Gegen sie bringt er mächtig Verderben und Schrecken; weg fegt er die Köpfe der mithratrügenden Menschen; vorbei fährt er an den Köpfen der mithratrügenden Menschen.

38. Gräulich sind die Häuser, der Nachkommenschaft entbehrend die Wohnungen, in welche die Mithratrüger wohnen und die wahrhaft die Reinen tödtenden Frevler. Gräulich geht die klauenfolgende Kuh auf dem Irrweg, welche durch die Lasten der mithratrügenden Menschen erdrückt ist; die auf ihrem Wagen befindlichen stehen thränenvergiessend, die zum Munde hinabfliessen.

39. Die Pfeile derselben schnellbefiedert, vom wohlgespannten Bogen durch die Sehne geschneilt hinfahrend treffen nur die Luft (treffen das Ziel nicht), dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Die Lanzen derselben wohlgeschärft, spitz und langschäftig, hinfahrend von den Armen treffen nur die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Die steinernen (metallenen) Schleudergeschosse hinfahrend von den Armen treffen nur die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige.

40. Die Schwerter derselben, die wohlzugerichteten, welche

niederschlagen auf die Köpfe der Menschen, schlagen in die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Die Keulen derselben, die wohlbeschlagenen, welche niederschmettern auf die Köpfe der Menschen, schlagen in die Luft, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige.

41. Mithra erschreckt von vorn, Rašnu erschreckt von hinten, Craoša der reine hilft tödten von allen Seiten; gegenüber den rettenden Yazata's leeren sich die Kampfreiher, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige.

42. So sprechen sie zu Mithra dem weitflurigen: o Mithra weitfluriger! Diese unsere Kampffrosse werden von Mithra weggeführt; diese unsere starken Arme (und) Schwerter werden von Mithra vernichtet.

43. Hierauf fegt sie Mithra fort der weitflurige, zu funfzig sie tödtend und zu hunderten, zu hundert sie tödtend und zu tausenden, zu tausend sie tödtend und zu zehntausenden, zu zehntausend sie tödtend und ohne Zahl, dieweil ergrimmt, erzürnt und nicht begütigt Mithra naht der weitflurige. Durch seinen Reichthum etc.

X.

44. Mithra — den wachsamem, dessen Wohnung erdebreit hingesetzt ist in der bekörperten Welt, gross, unbeengt, glänzend, in die Breite weites Heim darbietend.

45. Dessen acht (?) Freunde auf allen Bergen und auf allen Warten als Späher sitzen des Mithra, den Mithraträger erspähend, auf jene hinschauend, auf jene hin sinnend, welche zuerst (alle) den Mithra trügen; und jenen Pfad bewachend, welchen wünschen die Mithraträger und die wahrhaft reinetödtenden Frevler.

46. Jene bewachend, hinten bewachend, vorne bewachend, ein Späher und Durchschauer unbeirrt naht Mithra der weitflurige dem, welchem zum begehrenden Gemüth Mithra zur Hülfe kommt, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

XI.

47. Mithra — den wachsamem, den berühmten, zornvollen fahren breithufige Rosse gen die verwundungsdrohenden Heere, gen die zusammenstossenden Kampfreiher zwischen den Länderschlachten.

48. Wenn aber Mithra vorfährt gen die verwundungsdrohenden Heere, gen die zusammenstossenden Kampfreiher, zwischen den Länderschlachten, da macht er der mithratrügenden Männer Hände kraftlos, da umdeckt er ihr Gesicht, da macht er harthörig ihre

Ohren, ihre Füße erhält er nicht, er ist nicht ein Bestärker jener Länder, jener Kämpfer, welche mit Uebelwollen trägt Mithra der weitflurige. Durch seinen Reichthum etc.

XII.

49. 50. Mithra — den wachsamem, welchem eine Wohnung bereitet hat der Schöpfer Ahura-Mazdā über der hohen Harā, der vielbestiegenen, glänzenden; wo nicht Nacht ist, nicht Finsterniss, nicht kalter Wind, nicht heisser, nicht vieltodte Fäulniss, nicht dämonengeschaffener Schmutz, noch Dünste steigen auf an der hohen Haraiti.

51. Welche (Wohnung) gemacht haben die Amesha-Çpenta's alle einträchtig mit der Sonne zum bekennd-begehrenden Gemüth aus herzlich-glaubendem Geiste. Welcher die ganze bekörperte Welt anschaut von der hohen Haraiti herab.

52. Wenn daun der schlechtgeistige (schlechtschaffende) hervorläuft, der sündewirkende mit schnellem Schritte, schnell schirrt dann den Wagen Mithra der weitflurige und Çraoša der reine, starke, und Nairyo-Çaṇha der Rufer schlägt ihn reihengeschlagen oder machtgeschlagen. Durch seinen Reichthum etc.

XIII.

53. Mithra — den wachsamem, der fürwahr mit aufgehobenen Händen wehruft zu Ahura-Mazdā, so sprechend:

54. Ich bin aller Geschöpfe wohlthätiger Beschützer, ich bin aller Geschöpfe wohlthätiger Erhalter; und dennoch opfern mir nicht die Menschen mit namengenanntem Opfer, wie sie den andern Yazata's mit namengenanntem Opfer opfern.

55. Denn wenn mir die Menschen mit namengenanntem Opfer opfernten, wie sie den andern Yazata's mit namengenanntem Opfer opfern, fort von dem schnellen (momentanen), vergänglichen begränzten Zeitalter würde ich schreiten, zum eignen, dauernden, unsterblichen, unbegränzten Leben hin würde ich gehen.

56—59. Mit namengenanntem Opfer und geziemender Rede opfert Dir der spendebringende Reine. Mit namengenanntem Opfer und geziemender Rede, o starker Mithra! will ich Dir opfern — Blinden und Tauben (hier wird der Abschnitt 31—34 incl. wiederholt.)

XIV.

60. Mithra — den wachsamem; dessen Ruhm gut ist, gut der Körper, gut der Preis, schaltend über Gaben, schaltend über Fluren, nicht verletzend den Bauer, der da schaltet über seine Stätte unbedrängt, wohlwissend; der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte.

XV.

61. Mithra — den wachsamen, aufrecht auf den Füßen stehenden, bewaffneten, den Späher, den tüchtigen, weisen, wassermehrenden, rufgehörten, der das Wasser strömen, die Bäume wachsen lässt, der die Furche richtet, den durchdringenden, kräftebegabten, unbeirrten, vielkräftigen, gesetzkundigen.

62. Der nicht einem der mithra-trügenden Menschen Kraft giebt, noch Stärke; der nicht einem der mithra-trügenden Menschen Gnade giebt, noch Lohn.

63. Weg von ihren Armen die Kraft trägst du Mithra ergrimmt — unbeirrte (wie 23 — 24.)

XVI.

64. Mithra — den wachsamen, in welchem das Verständniß der reinen, breithin nützenden Lehre das grosse, mächtige niedergelegt ist; in welchem der Same ausgebreitet ist auf die sieben Karšvare's.

65. Der da ist der Schnellen schneller, der Bittenden Bittender, der Tüchtigen Tüchtiger, der Weisen Weiser, der da ist Friedengeber, Segengeber, Heerdegeber, Reichgeber, Sohengeber, Lebengeber, Heilgeber, Reinheitgeber.

66. Welchem folgt die gute Reinheit (Aši) und Parendi mit leichtem Wagen, und die gewaltige Männerbedeckung (Tapferkeit) und die gewaltige Königsnade (Majestät) und der gewaltige Himmel, der selbstgesetzte, und der gewaltige Fluch des Weisen, und die gewaltigen Genien der Reinen, und die Versammlung der vielen reinen Mazda-yaçna's. Durch seinen Reichtum etc.

XVII.

67. Mithra — den wachsamen, der mit geistbereitetem, hochräderigem Wagen vorfährt vom Karšvare Arezahi hin zum Karšvare Qaniratha dem glänzenden, die passenden Räder gefolgt von der mazda-geschaffenen Gnade und von dem ahura-geschaffenen Sieg.

68. Dessen Wagen mitergreift die gute Reinheit, die hohe; dessen Weg die mazda-yaçnische Lehre sänftiglich bereitet. Den Renner geistige, falbe, glänzende, vorschauende, heilige, wissende, schnell geistergleich führen, dieweil des Weisen Fluch gutgeräumten (Weg) fürwahr räumt.

69. Vor welchem zittern alle geistigen Daëva's und die Frevler aus Varena. Nicht mögen wir hier des ergrimten Herrn Wucht begegnen, der tausendwuchtig dem Feind entgegenggeht, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch dessen Reichtum etc.

XVIII.

70. Mithra — den wachsamem; vor welchem vorausfährt der ahura-geschaffene Sieg in Gestalt eines Ebers, eines sich entgegenwerfenden, scharfhauerigen, männlichen, scharfklauigen, auf einmal erschlagenden, eines Ebers, eines fetten, ergrimten, angesichtstriefenden, tüchtigen, mit Füßen, Händen, Waffen, Schweif und Backen von Erz.

71. Der hervorstürzt vom Gegner gefolgt mit Wuth mit der Männerwehr (Tapferkeit), und hundertweise (oder: verwundend) niederschlägt die Gegner, und nicht rastet mordend und den Mord nicht endet, bis er niederschlägt das Mark, die Seele des Lebens, das Mark, die Grundlage des Bewusstseins (lebendigen Organismus).

72. Auf einmal zerreißt er alle, der auf einmal Knochen und Haare und Hirn und Blut der mithratrügenden Menschen von der Erde aus Befleckung verbreiten macht. Durch seinen Reichtum etc.

XIX.

73. Mithra — den wachsamem; der fürwahr mit ausgestreckten Händen die Stimme erhebend jammert, so sprechend:

74. Ahura-Mazda, heiligster Geist, Schöpfer der bekörperten Lebendigen, Reinen! Wenn mir die Menschen mit namengeanntem Opfer opferten, wie sie den andern Yazata's mit namengeanntem Opfer opfern, fort von dem schnellen, vergänglichen, begränzten Zeitalter würde ich schreiten; zum eignen, dauernden, unsterblichen, unbegränzten Leben hin würde ich gehen.

75. Seien wir Dir Felderbeschützer, nicht seien wir Dir Felderverderber (leerer), nicht Hausverderber, nicht Dorfverderber, nicht Stadtverderber, nicht Landverderber, noch dass uns der gewaltige Arm niederschläge vor den Hassenden.

76. Du dieser Hassenden, Du dieser Hass erfüllten Hass zerstöre, zerstöre die Tödter der Reinen; mit schönen Rossen begabt bist Du, mit schönem Wagen, im Kampfe (Opfer, Rufe) glücklich bist Du und stark.

77. An rufe ich Dich zur Hülfe mit vielen Opfern von Spenden und mit gutem Opfer, mit vieler Darbringung von Spenden und mit guter Darbringung, damit Du umfriedest mit langer Umfriedung die reichthumsegnete Wohlfahrt.

78. Du beschüttest jene Länder, welche sich um das Wohlwollen bemühen des weitflurigen Mithra; Du zerstörst jene Länder, welche ruchlos sind. An rufe ich Dich zur Hülfe, und her komme er uns zur Hülfe der gewaltige, überstarke, opfer- und preiswürdige Mithra, der reiche Landesherr. Durch seinen Reichtum etc.

XX.

79. Mithra — den wachsamen, der Rašnu Wohnung gesetzt hat; dem Rašnu zu langem Gefolge (langer Genossenschaft) dargebracht hat die — (?)

80. Du bist der Wohnung Schützer, Beschützer bist Du der Nichtträger; Du bist des Verkehres Herr, der Erhalter der Nichtträger. Denn zu Dir hat er den besten Genossen gesetzt und den ahuragegebenen Sieg, in welchem liegen die Mithratrüger, die auf ihre Empörung geschlagenen früheren Menschen (??). Durch seinen Reichthum etc.

XXI.

81. Mithra — den wachsamen, der Rašnu Wohnung gesetzt hat, dem Rašnu zu langem Gefolge dargebracht hat die —

82. Dem tausend Kräfte geschaffen hat Ahura-Mazda, zehntausend Augen zum Sehen. Hierauf mit diesen Augen und mit diesen Kräften erspäht er den Mithrafeindlichen und Mithratrüger. Hierauf mit diesen Augen und mit diesen Kräften ist unbeirrt Mithra der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

XXII.

83. Mithra — den wachsamen, welchen des Landes Landesherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe; welchen der Stadt Stadtherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe.

84. Welchen des Dorfes Dorfherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe; welchen des Hauses Hausherr fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe. Den die Thürgeherinn, vom Topf gefolgt, fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe; den der Arme, welcher der reinen Lehre zugethan ist, abgewiesen in seinen Gerichten, fürwahr mit erhobenen Händen anruft um Hülfe.

85. Dessen (des Armen) Stimme des Jammers hinauf zu jenen Lichtern steigt, herab um diese Erde geht, hin durch die sieben Karšvare's geht, mag er laut die Stimme erheben oder ins Ohr.

86. Die in die Irre geführte fürwahr ruft (ihn) mit erhobenen Händen zu Hülfe, nach dem Stalle sich sehnend: Wann wird uns der Mann zum Stalle gelangen machen hinterherfahrend, Mithra der weitflurige? Wann wird er uns hinbringen auf den Weg der Reinen die in das Haus des Drukhs geführte?

87. Hierauf wem begütigt ist Mithra der weitflurige, dem kommt er zu Hülfe; hierauf wem erzürnt ist Mithra der weitflurige, dem zerstört er Haus und Dorf und Stadt und Land und des Landes Ruhm. Durch seinen Reichthum etc.

XXIII.

88. Mithra — den wachsamem; welchem opferte Haoma, der über die Erde hervorspriesst, der heilkräftige, reine, herrschende, goldaugige, auf dem höchsten Gipfel, auf dem Berg Haraiti, welcher Hukairya mit Namen genannt wird; dem unbefleckten der unbefleckte, vor unbefleckten Opfer-Reisern, vor unbefleckter Spende, vor unbefleckten Worten.

89. Welchen zum Priester aufstellte der reine Ahura-Mazda schnellopfernd, mit hohen Gliedern. Es opferte der schnellopfernde, hochgliederige Priester mit hoher Stimme; er ein Priester (Rufer) dem Ahura-Mazda ein Priester der Ameša - Çpenta's. Seine Stimme stieg hinauf zu jenen Lichtern, herab ging sie um diese Erde, hindurch ging sie zu allen sieben Karšvare's.

90. Der zuerst die Haoma-schalen aufstellte, die sterngeschmückten, geistbereiteten, auf dem Berg Haraiti. Es segnete Ahura-Mazda, es segneten die Ameša - Çpenta's seinen wohl-gewachsenen Körper, dem die rosselenkende Sonne von ferne Lob erweckt (verkündet).

91. Lob dem weitflurigen Mithra, dem tausendobrigen, zehntausendaugigen. Opferwürdig und preiswürdig bist Du; opferwürdig und preiswürdig seiest Du in den Häusern der Menschen. Heil sei jenem Mann, der Dir fürwahr opfert, Holz in der Hand, Opferreiser in der Hand, Milch (Fleisch) in der Hand, Schalen in der Hand, mit gewaschenen Händen, mit (zwei) gewaschenen Schalen, auf ausgebreitetem Opferreis; bei aufgestelltem Haoma, bei hergesagtem (hörbar gemachtem) Ahuna - Vairya.

92. Durch diese Lehre werden verkündigt (bekannt, verehrt) Ahura - Mazdā der Reine, Vóhu - Manó, die beste Reinheit (Ašem-vahistem), Khšathra - Vairya, Çpenta - Armaiti, Haurvatāt und Ametāt, verkündet die Ameša - Çpenta's durch seinen Segen der Lehre. Ihm bringe der wohlthätige Mazda die Meisterschaft der Lebendigen, welche Dich sehen sollen unter den Geschöpfen als Herrn und Meister der Lebendigen, als besten Reiniger dieser Geschöpfe.

93. Sodann in beiden Welten, in beiden Welten schütze uns, o weitfluriger Mithra, in dieser Welt der bekörperten, und welche da ist die geistige; vor dem bösen Tod, vor dem bösen Aēšma, vor den bösen Heeren, welche die grausige Fahne erheben möchten, vor den Anläufen des Aēšma, welche Aēšma der schlechtgeistige anlaufen machen könnte, mit Vidhatus, dem dämonengeschaffenem.

94. Dann gieb uns Du, o weitfluriger Mithra! Stärke für die Gebundenen, Festigkeit den Leibern, Ueberwältigung der Hassenden, Niederschlagen der Schlechtgeistigen, Zusammenvernichtung der Feinde, der Gegner, der Hassenden. Durch seinen Reichthum etc.

XXIV.

95. Mithra — den wachsamen, der erdebreit umschreitet nach Sonnenaufgang und berührt die zwei Enden dieser bepfadeten, runden, weitgedehnten Erde; Alles dies beschaut er, was zwischen Erde und Himmel ist.

95. Eine Keule in der Hand haltend mit hundert Warzen versehen, mit hundert Schneiden, vorwuchtig, männerniederschmetternd, am Griffe mit Erz beschlagen, dem mächtigen, goldenen, die mächtigste der Waffen, die siegreichste der Waffen.

87. Vor welchem zittert Anro-Mainyus, der vieltödtende (todvolle), vor welchem zittert Aēsma der schlechtgeistige, körperzerstörende; vor welchem zittert Bušyāqta, die langhändige; vor welchem zittern alle geistigen Daēva's und die Frevler aus Varena.

98. Nicht mögen wir Mithra des weitflurigen, ergrimten Wucht begegnen; nicht möge ergrimmt auf uns dreinschlagen Mithra der weitflurige, der als der mächtigste der Yazata's, der kräftigste der Yazata's, der energischeste der Yazata's, der schnellste der Yazata's, der erzsiegreichste der Yazata's einherwandelt auf dieser Erde Mithra der weitflurige. Durch seinen Reichthum etc.

XXV.

99. Mithra — den wachsamen; vor welchem zittern alle geistigen Daēva's und die Frevler aus Varena. Vorfährt der Ländelherr Mithra der weitflurige am rechten Ende dieser Erde, der bepfadeten, runden, weitgedehnten.

100. Auf seiner rechten Seite fährt der gute Čraoša, der Reine; auf seiner linken Seite fährt Rašnu, der hohe, mächtige; auf allen Seiten fahren die Gewässer, die Bäume und die Genien der Reinen.

101. Gegen sie gewalthabend gleicherweise trägt er die gradebefiederten Pfeile. Wenn er dann dort vorüberkommt fahrend, wo gegenmithrische Länder sind, da schlägt er zuerst die Keule nieder auf Ross und Reiter, zusammen zitternd macht er beben beide Ross und Reiter. Durch seinen Reichthum etc.

XXVI.

102. Mithra — den wachsamen, den mit falben Rossen, mit scharfer Lanze, mit langem Schaft, mit schwingendem Pfeil versehenen, das Unsichtbare treffenden, lieblichredenden Krieger.

103. Den zum Beschützer und Umfrieder Ahura-Mazda geschaffen hat der ganzen lebendigen Natur. Der Beschützer ist und Umfrieder der ganzen lebendigen Natur. Der uneingeschlä-

fert mit der Waffe beschützt des Mazda Geschöpfe, der uneingeschläfert mit der Waffe vertheidigt des Mazda Geschöpfe.

XXVII.

104. Mithra — den wachsamem; dessen lange Arme hervor-greifen, die mithramächtigen, was im östlichen Hindu ist, und was im westlichen nahen (dienstbaren), was in der Tiefe der Ranhä (des Oceans), und was in der Mitte dieser Erde.

105. Du o Mithra weitergreifend umstrecke die Hände: der Ruchlose durch die Gerechtigkeit erreicht (vernichtet) ist unruhig (traurig) in seinem Gemüthe. So denkt der Ruchlose: nicht alle diese Unthaten, nicht all diesen Betrug sieht Mithra auf der Erde.

106. Aber ich denke in meinem Sinn: nicht denkt ein Mensch hundertfach lebendig- (irdisch-) kräftig bösen Gedanken, wie Mithra geisteskräftig guten Gedanken denkt. Nicht spricht ein Mensch hundertfach irdischkräftig böses Wort, wie Mithra geisteskräftig gutes Wort spricht; nicht wirkt ein Mensch hundertfach irdischkräftig böses Werk, wie Mithra geisteskräftig gutes Werk wirkt.

107. Nicht folgt einem lebendigen Menschen hundertfach grösserer heller Verstand, wie Mithra dem geistigen heller Verstand. Nicht hört ein Mensch hundertfach irdischkräftig mit seinen Ohren, wie Mithra der geistige mit den Ohren hörend, tausendkräftig, jeden Trügenden sieht. Mächtig wandelt Mithra einher, gewaltig an Herrschaft fährt er, und richtet schauend von fern reine Blicke mit den Augen.

108. Wer wird mir opfern, wer mich trügen? wer mit gutem Opfer, wer mit schlechtem Opfer wird mich als einen Yazata achten (als solchen anrufen)? wem soll ich Reichthum und Gnade, wem des Leibes Festigkeit ich ertheilen vermögend, wem soll Ueberfluss nahrungsvollen ich ertheilen vermögend; wem soll ich berühmte Nachkommenschaft gerne segnen?

109. Wem die gewaltige Herrschaft, die selbstbefestigte, vollschaarige, ohne dass er in seinem Sinn daran denkt, soll ich geben die beste, der des Feindes, des Nebenbuhlers Schädel schlägt, der Held, der tödtende, nicht getödtete. Der niederstellt (einsetzt) zur Verkündigung (Erfüllung) eine Craosya (?); sogleich wie sie eingesetzt ist, wird sie erfüllt (verbreitet), wenn er sie ergrimmt einsetzt, so erfreut sie des erzürnten und unbesänftigten Gemüth zur Wohlbesänftigung des Mithra.

110. Wem soll ich Krankheit und Tod, wem Mangel, nahrungslosen ich ertheilen vermögend, wem soll ich berühmte Nachkommenschaft mit Zusammenschlag niederschlagen?

111. Wem die gewaltige Herrschaft, die selbstbefestigte, vollschaarige, ohne dass er in seinem Sinn daran denkt, soll ich wegnehmen die beste, der des Feindes, des Nebenbuhlers

Schädel schlägt, der Held, der tödtet, nicht getödtet. Der einsetzt zur Verkündigung eine Čraoša; sogleich wie sie eingesetzt ist, wird sie erfüllt; wenn er sie ergrimmt einsetzt erschreckt sie des besänftigten und nichterzürnten Gemüth zur Nichtbesänftigung des Mithra. Durch seinen Reichthum etc.

XXVIII.

112. Mithra — den wachsamen, mit silbernem Helm (?) und goldenem Panzer, den geschossetödtenden, mächtigen, tüchtigen, Dorfherrn und Krieger. Mannichfach sind des Mithra Wege, wenn er zu diesem Land herschreitet, wo er wohlwollend (wohlbehandelt oder wohlberitten?) reitet die tiefen Pfade zur Flur.

113. Darauf geht sein Vieh und Mann nach Wunsch hervor. Dann komme er uns zu Hülfe, o Mithra, hoher Herr, wann hoch erhebt das Geschoss die Stimme, und der Pferde Nüstern schnauben, die Geschosse schwirren, die Sehnen schnellen die scharfen knöchernen Pfeile. Dann fallen die Söhne der schwer-opfernden geschlagen kopfüber.

114. Dann gieb uns Du o' weitfluriger Mithra! — der Hasenden (wie oben 94). Durch seinen Reichthum etc.

XXIX.

115. Mithra — den wachsamen. O Mithra weitfluriger! Meister des Hauses, des Dorfes, der Stadt, des Landes, der Zarathustraversammlung!

116. Zwanzigfach ist der Mithra zwischen Freunden, Schultermagen. Dreissigfach zwischen Handelsleuten. Vierzigfach zwischen Zusammenlebenden. Fünfzigfach zwischen Mann und Frau. Sechzigfach zwischen Mitschülern (Opfergenossen?). Siebzigfach zwischen Schüler und Lehrer. Achtzigfach zwischen Schwiegersohn und Schwiegereltern. Neunzigfach zwischen Brüdern.

117. Hundertalterig zwischen Vater und Sohn. Tausendalterig zwischen Ländern. Zehntausendalterig ist der Mithra der mazda-yačnischen Lehre — —

118. Mit untengesetztem Lobe möge ich gelangen zu obengesetztem. Wie diese Sonne über der hohen Hará hervorgeht und um sie fährt, so möge auch ich o Heiliger mit untengesetztem Lob gelangen zu obengesetztem hinüber über des bösen Anra-Mainyu Gelüste. Durch seinen Reichthum etc.

XXX.

119. Mithra — den wachsamen. Dem Mithra opfre, o Heiliger, sage es den Schülern. Es sollen Dir opfern die Mazdayačna's mit einem Paar Vieh, Zugthiere, mit einem Paar fliegender Vögel, welche beflügelt daher fahren.

120. Mithra ist aller reinen Mazdayaṣna's Erheber und Wirker (von allen reinen Mazdayaṣna's zu erheben und zu loben?). Haoma der angekündigte und verkündigte, welchen die Priester verkünden und opfern sollen. Der reine Mann soll von den gereinigten Spenden vorkosten, der da macht, wenn er opfert, dass Mithra der weitflurige besänftigt und unerzürnt sei.

121. Es fragte ihn Zarathustra: wie o Ahura-Mazdâ soll der reine Mann von den gereinigten Spenden vorkosten, der da macht, wenn opfert, dass Mithra der weitflurige besänftigt und unerzürnt sei.

122. Hierauf sprach Ahura-Mazdâ: Drei Tage und drei Nächte sollen sie den Leib waschen, dreissig Upazanana's büssen zum Opfer und Preis Mithra's des weitflurigen. Zwei Tage und zwei Nächte sollen sie den Leib waschen, zwanzig Upazanana's büssen zum Opfer und Preis Mithra's des weitflurigen. Nicht soll mir jemand von diesen Spenden vorkosten, der nicht der Opferhymnen kundig ist (alle Meister?).

XXXI.

123. Mithra — den wachsamem, welchem opferte Ahura-Mazdâ auf dem glänzenden Garô-Nmâna.

124. Mit erhobenen Armen fährt zur Unsterblichkeit hin Mithra der weitflurige vom glänzenden Garô-Nmâna aus, auf schönem Wagen gefahren, dem gleich festen, allgestaltigen, goldenen.

125. An diesem Wagen fahren (ziehen) vier weisse Renner von gleicher Farbe, Geistesspeise essend, ohne Krankheit; ihre Vorderhufen mit Gold beschlagen, die hinteren mit Silber; alle sind sie angespannt an die Deichsel, die nach oben gekrümmte, die gebunden ist mit gespaltenen, wohlgemachten, dicken Klammern von Metall.

126. Auf seiner rechten Seite fährt Rašnu der gradeste (gerechteste), heiligste, aufgewachsenste; auf seiner linken Seite fährt er die gerechteste Unterweisung, die spendentragende, reine, mit weissen Kleidern angethan, weiss: ein Gleichniss der mazdayaṣnischen Lehre.

127. Nach fährt der starke Fluch des Weisen im Körper eines Ebers, eines sich entgegenwerfenden, scharfhauerigen, männlichen, scharfklauigen, auf einmal erschlagenden, eines Ebers, eines fetten, ergrimmten, angesichtstriefenden, tüchtigen, gebundenen und bis zum Ende fahrenden. Zunächst ihm fuhr das Feuer, das angezündete, die gewaltige königliche Gnade (Majestät).

128. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Bogen von Knochen, deren Sehnen aus Sehnen der Rinder wohlgemacht sind; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daēva's.

129. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mi-

thra ein Tausend Pfeile die mit Kahrkâçafedern befiedert, mit goldenen Spitzen, hörnernem Schaft und Auszweigungen von Knochen und Eisen wohlgemacht sind; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

130. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Lanzen mit scharfer Spitze wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Wurfscheiben von Kupfer, zweigeschärft, wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

131. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Schwerter, zweischneidig, wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra ein Tausend Keulen von Erz wohlgemacht; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

132. Es steht als Schutz des Wagens des weitflurigen Mithra der schöne wohlbeschlagene Keil mit hundert Warzen, mit hundert Schneiden, männerniederschmetternd, am mächtigen goldenen Griff mit Erz begossen, die prächtigste der Waffen, die siegreichste der Waffen; geisterstark fahren sie hin, geisterstark fallen sie auf den Schädel der Daêva's.

133. Nach dem Schlagen der Daêva's, nach dem Niederschlagen der mithratrügenden Menschen fährt hervor Mithra der weitflurige durch Arezahi-Çavahi, durch Fradadhafsu, Vidadhafsu, durch Vourubaresti und Vourugaresti, durch das Karšvare's Qaniratha das glänzende.

134. Vor ihm zittert fürwahr Anro-Mainyu der todvolle, vor ihm zittert fürwahr Aêšma der schlechtgeistige, leibverderbende; vor ihm zittert fürwahr Bušyâçta die langhändige; vor ihm zittern fürwahr alle geistigen Daêva's und die Frevler aus Varena.

135. Nicht mögen wir Mithra des weitflurigen etc. (wie oben 98). Durch seinen Reichthum etc.

XXXII.

136. Mithra — den wachsamem, dem falbe Renner angeschirrt am Wagen laufen, der ein goldenes Rad hat und die Speichen ganz glänzend.

137. Wenn man ihm Spenden bringt zu seiner Wohnung, Heil dem anrufenden Manne, so sprach Ahura-Mazdâ zum reinen Zarathustra, dem ein reiner, im Geist frommer, im heiligen Wort lebender Priester bei ausgebreiteten Opferreibern mit der Rede Mithra's opfert; schnell kommt diesem anrufenden Manne Mithra zur Wohnung herbei.

138. Wenn er ihn bittet, so geschieht nach seinem Lob dem Lober, nach seinem Lob dem Anrufenden. Wehe dem anrufenden Mann, so sprach Ahura-Mazda zum reinen Zarathustra, dem ein unreiner unfrommer, nicht im h. Wort lebender Priester hinter dem Opferreis aufsteht, wenn er auch volle Reiser ausstreut und langes Opfer opfert.

139. Nicht begütigt er den Ahura-Mazda, nicht die andern Ameša-Œpenta's, nicht Mithra den weitflurigen. Der den Mazda gering schätzt, gering die andern Ameša-Œpenta's, gering Mithra den weitflurigen, gering das Gesetz und Rašnu und die Wahrheit (Arštāt), welche die Lebendigen fördert und mehrt. Durch seinen Reichthum etc.

XXXIII.

140. Mithra — den wachsamem. Ich will dem Mithra opfern, o heiliger, dem im Guten tüchtigen, geistigen, vorzüglichen, geduldigen, der ohne Lüge ist, dem oben wohnenden, kräftigen, tüchtigen Krieger.

141. Dem von siegreicher wohlgebildeter Waffe gefolgt aus der Finsterniss wachenden, unbeirrten. Er ist der Kräftigen kräftigster, der Starken stärkster, der Götter gross verständigster, von siegreicher Gnade (Majestät) gefolgt, tausendohrig, zehntausendäugig, der Zehntausendspäher, der starke, allwissende, unbeirrte. Durch seinen Reichthum etc.

XXXIV.

142. Mithra — den wachsamem. Der als erster Verkünder stark mehrt des heiligen Geistes Geschöpfe, wohlgeschaffen, der grösste Yazata, wenn er den Leib erleuchtet wie der Mond selbst leuchtet.

143. Dessen Antlitz strahlt, wie das des Sternes Tistrya; dessen Wagen mitergreift, der nicht Irrende, Erste, o heiliger, wie die schönsten Geschöpfe mit Glanz dem leuchtenden Yazata bereitete ihn der Schöpfer der heilig-geistige den sterngeschmückten, geistgebildeten (Wagen) der Zehntausendseher, der starke, allwissende, unbeirrte.

XXXV.

144. Mithra — den wachsamem; dem Mithra, der bei dem Land ist opfern wir; dem Mithra, der innerhalb des Landes ist, opfern wir; dem Mithra, der am Lande ist, opfern wir; dem Mithra, der über dem Lande ist, opfern wir; dem Mithra, der unter dem Lande ist, opfern wir; dem Mithra, der um das Land ist, opfern wir; dem Mithra, der auf dem Land ist, opfern wir.

145. Den freundlichen (Mithra) Herrn den hohen, unvergänglichen, reinen, opfern wir; den Sternen, dem Mond, der Sonne,

auf opferreisgebenden Bäumen dem Mithra aller Länder Länderherrsinn opfern wir. Durch seinen Reichthum etc.

146. Wie der Herr zu ehren etc. Opfer und Preis und Kraft und Stärke erbete ich des weitflurigen Mithra, des tausendohrigen, zehntausendäugigen, namengenannten Yazata's und des Rama-Qaçtra. — Gute Reinheit etc. — Ihm ist Reichthum etc.

II.

Erklärung des Textes.

Der Eingang dieses Hymnus ist der bei den übrigen Yasht's gewöhnliche; nur wird hier Mithra's Name mit seinen häufigsten Epitheta's eingeschoben. Ueberden Beinamen *vourugaoyaoitis*, der von Mithra fast unzertrennlich ist, kann kein Zweifel mehr sein. Das einfache *gaoyaoiti* in der Bedeutung: Flur = Sskr. *gavyûti* kommt z. B. *Yaçna* I, 16 vor; *vouru* = Sskr. *uru* Gr. *εὐρύς*; *urugavyûti* heisst in den Veda's: weite Fluren besitzend; s. *Böhlingk* u. *Roth* s. v. Neben Mithra ist wie *Visp.* I, 7. als sein Genosse *Râma* *Qaçtra* genannt, auf welchen ein eigener Hymnus (*Ram-Yasht*) vorhanden ist, der ihn mit der Luft identificirt und sein Wesen besonders an der Stelle 43 — 45 auseinandersetzt.

I.

1. *yæçnyata* und *vahmyata* (vergl. *Tir Y.* 50) sind wohl als apocopirte Instrumentale von Femininen auf *tâ* (s. *Bopp* vergl. Gramm. p. 1166.) zu fassen.

2. *drukhs* und die damit zusammenhängenden Verbalformen sind hier und anderswo mit dem stammyerwandten *trügen* übersetzt, obgleich der Sinn des letzteren nicht überall ganz genau passt. Ahd. *triokan* *decipere*; alta. *draugr* *umbra mortui*, Sskr. *druh* Trug, Bosheit, auch personificirt, wie die *Drukhs*; s. *Kuhn* Zeitschr. f. vergl. Sprachf. I, p. 196. 199. *Diefenbach* Vergl. Wörterb. der goth. Sprache II, p. 642 sq. Auch die Veda's kennen *druh* in Bezug auf Mithra *Rigv.* II, 1, 2, 9.

gano yo mitrâvaruṇâvabhidhrugapo navâṁ sunoty akṣṇayâdhruk svayâṁ sayakṣmâṁ hrdaye nidhatta âpa yadiṁ hōtrâbhīrtāvâ. Bemerkenswerth ist hier der ächtzendische Gegensatz von *druk* und *rtāvâ* (*aṣava*). — *pereçāōnhê* vergl. *paōnhê* *Tir Y.* I. *nyâçāōnhê* *Zam. Y.* 48. 50. Der Sinn der Stelle scheint mir zu sein, dass Mithra d. i. Treue, Wahrheit gelten müsse Reinen wie Gottlosen gegenüber. *vayaō* ist eine der verschiedenen zendischen Formen für Sskr. *ubhau*.

3. *âçna* als Adjectiv zu *frazainti* kommt öfter vor; so unten 108, Farv. Y. 134. Zam Y. 75. Asht. Y. 5. Yaçn. LXVIII, 5.; mit *manô* Visp. XI. 3. Farv. Y. 74; mit *urvânô* Farv. Y. 40; mit *khratu* unten 107. Gegensatz von *âçnahê* *khrathwô* und *gaošô-crûtahê* Sirozah I, 29. Hapt. Y. 1. Yaçn. XXII, 25. Anquetil übersetzt *âçna* mit *distingué*; es heisst offenkundig, berühmt.

4. Die Instrumentale *raya qarenanhaca* sind entweder als Bezeichnung des Mittels zu fassen, wodurch das Opfer stattfindet: vermöge seines Reichthums etc., oder: um seines Reichthums willen. *qarenô* giebt *Westergaard* (Ind. Stud. III, p. 412) mit: Glück, während *Spiegel* (ebendas.) die Bedeutung: Glanz, Majestät festhält. Es ist die von Ahura herrührende Gnade und Herrlichkeit, deren z. B. Yima durch seinen Fall beraubt wird. Es giebt ein doppeltes *qarenô*, welches beides von Ahura kommt: *kâvaêm* und *aqaretem* Zam Y. o.; über ersteres handeln die Abschnitte des Zamyad Yasht II—VII incl.; über das zweite VIII—X incl., während XI—XVI wiederum sich auf das erste beziehen; *aqaretem* scheint mir das nicht mittheilbare zu bedeuten. Die Wurzel *qar* = Sskr. *svar* in der Bedeutung von Seligkeit (dagegen *svar* Himmel = *hware*) liegt im lateinischen *sors*, *sortis*, welches sich zu *qarena*, *qaretem* verhält, wie *soror* zu *qan̄ha*. — *râma-šayanem* und *bušayanem* sind Tir Y. 2 auch Epitheta des Tistrya; *šayanem* kommt in mehreren Compositis im ersten Fargard vor: *çughdhô-šayanem* 5; *dujakô-šayanem* 10; *vehrkanô-šayanem* 12.; unten 13. *airyô-šayanem*; 15. *gava-šayanem*. In diesen Zusammensetzungen hat *šayanem* den Sinn von Wohnsitz, Platz, in welchem sich der erste Theil des Compositus findet. Es ist offenbar mit *šiti* oder *skiti* eines Stammes; daher denn auch analog unserer Stelle Yaçn. LXVIII, 14. *huskiti râmô-skiti daregho-skiti*. Nur steht hier nicht *râmô-šayanem*, sondern *râma-šayanem*, wie es scheint ohne Variante. Der Sinn dürfte sein: der in den arischen Ländern gute Wohnplätze bereitet.

5. *ravô* bildet den Gegensatz zu *âzô* Yaçn. VIII, 8. und bedeutet Freiheit, Leichtigkeit; es gehört etymologisch zu Sskr. *laghu* lat. *levis*, Gr. *ῥῆτα*, *ῥᾶδιος*. *ravô* in Compositis Visp. VII, 2. — *marjdikâi* vergl. *marjdikem thrâyô-drighûm* Hapt. Y. 7. den Barmherzigen, welchen der Bettler ernährt. — *havan̄hâi* s. unten 33. Unsere Stelle ist behandelt von *Burnouf* Y. Not. p. XXVII. — Die Prädicate: *ughrô aiwithûrô* hat Mithra mit den Fravâ's gemeinsam; letzteres erklärt *Neriosengh* mit *adhika-çakti*.

6. *vañtaca* im Zusammenhalt mit *nemañha* scheint instrumental. An den Stellen Yaçn. XV, 1 u. 2. LXIX, 1. LXX, 1. passt der Instrumental ebenfalls. Das Compositum *vañta-bereti* findet

sich Yaçn. LIX, p. 528. V. L. Ueber den Sinn ist wohl kein Zweifel; es heisst: Lob; vañta Ab. Y. 34 kann das aber nicht bedeuten.

II.

7. vyákhanem vergl. vyákhainê Bahr. Y. 46. — perethuvaêd hayanem könnte den breit d. i. weithin verkündenden bedeuten; besser aber: den mit breiter Warte versehenen oder darauf stehenden. Aehnlich baêvare-vaêd hayanem Farg. XVIII, 28 als Beiwort zu nmânem, wo Spiegel vaêdh. mit Warte übersetzt; ib. 7. vaêdhistem als Prädicat des Schöpfers, was Sp. mit: den weisesten giebt. Die Stelle wiederholt sich Nyaish I, 6.

8. arezahi. Ist es Locativ, wie vaêgahi? Oder der Name des Kešwar's? vergl. zu 36. khrvîšyêitîs unten 36. das Masc. khrvîšyañtahê; es ist ein part. fut. von khrvî, welches in dem Compositum khrvî-dru oft vorkommt. raçmaoyô unten 47. Ram. Y. 49. Ab. Y. 68. (wo Westerg. raçmôyô giebt); daneben raçmô unten 52. raçmanô (Acc. plur.) Bahr. Y. 62. unten 36. 41. (Genit.?) Farv. Y. 39. raçmanâm Bahr. Y. 63. râsta raçmana Bahr. Y. 47. dual. Wir haben daher wohl eine doppelte Form anzunehmen: raçman und raçmi, von welch letzterm raçmaoyô der Plural mit der Einschiebung von ao zwischen den Labial und y ist, was sich zwischen v und y öfters im Zend wiederholt. Die Verwandtschaft mit Sskr. raçmi Strahl ist evident, die Bedeutung aber verschieden; denn unser Wort heisst: Schlachtreihe; vergl. Armen. u. Neupers. razm Schlacht. — pâperetânê Intensivform von pr, die gedrängten Schaaren. Sskr. prtanâ Heer.

9. Die Formel: fraoret-frakhšni avi manô zarazdâtôit anhuayat baca findet sich grade so unten 51. Farv. Y. 47. 92. Visp. XIV, 2. (wiederholt p. 365, 395, 426, 448, 496, 551. Vend. lith.) Yasht fr. I, 3. Es fragt sich zuerst, auf welches Subject sich die Phrase bezieht; ob auf die Betenden, wie hier, Farv. Y. 47 und Yasht fr. I, 3. am nächsten liegt, oder auf den begünstigten Gott, wie unten 51. Farv. Y. 92 auf die Ameša-Çpenta's, Visp. XIV, 2, wie es scheint, auf Ahura; frakhšni avi manô unten 24, 46. könnte auf yahmâi und auf Mithragehen. Es wird sich dies nicht so leicht entscheiden lassen. Ebenso schwierig sind die einzelnen Worte. fraoret Yaçn. XXX, 5. LIII, 2. Das Substantiv fraoretim Yaçn. XIII, 8. (fraoiritim Visp. III, 4.), die Verba fraoreñta Mih. Y. 92. Y. LVII, 24. fraorenaêta Farg. XIX. init. fraorenata Farv. Y. 89. — sind Ableitungen von jenem fravar, wovon fravarânê ich will bekennen die am öftesten vorkommende Form ist. fraoret scheint einen adverbialen Sinn zu haben, ursprünglich aber Participium zu sein; eine ähnliche Form ist das vedische dravat;

s. *Benfey* Glossar z. Sama-Veda s. v. dru. — frakhšni oder frakhsni kommt noch Zam. Y. 48, 50. vor an einer gleichfalls dunklen Stelle, wo es jedoch so viel als *sichtbar*, *vor den Augen* bedeuten könnte: als sichtbar (hingewendet gegen) vor dem ausgestrecktgehenden die Schlange furchtbar wurde. Sskr. pra und akśi Auge (freilich zendisch aśi) oder soviel als präñc nach vorn gewendet. Ist es von fra + (Sskr. akś) abzuleiten, oder von einer eignen Wurzel frakhš, etwa einer Nebenform von pereç? Dafür könnte Yaçn. XLIV, 7. angeführt werden, wo die Hss. zwischen frakhšnê und frakhšni schwanken; daneben das öfter vorkommende frasna oder fraçna. Beide Wörter: fraoreṭ-frakhsni bilden nach *Westergaard* ein Compositum, welches zunächst mit manô zu verbinden ist. avi manô fasst W. nicht als Zusammensetzung, etwa wie avi-mithris; oder, wenn wir avi mit Sskr. avi geneigt vergleichen dürften, im Sinne: geneigten Gemüthes; sondern er scheint avi als die Präposition zu nehmen, welche immer die Bedeutung: nach etwas hin, gegen etwas hat.

zarazdâtôit. Dieses Substantiv kommt vor Yaçn. XLIII, 11. zarazdâitis. Yaçn. XXII, 25 zarazdâtôis Sirozah I, 29. (als Eigennamen Farv. Y. 115.) zarazdâtaê Visp. XV, 2. Daneben das Adjectiv zarazdâitim als Epitheton von mâtrem çpeñtem und im Gegensatz zu vaêdhîm Yaçn. XXV, 6. Ferner zarazda Yaçn. XXXI, 1. atçit aêibyô vahistâ yôî zarazdaô anhen mazdâi; ib. 12. zarazdâcâ, wo es *Spiegel* (nach brieflicher Mittheilung) nach der Tradition mit *Herz* übersetzt. Der Superlativ zarazdâtema Farv. Y. 25, 36. (zarzdistô Yaçn. LIII, 7?). Höchst merkwürdig ist das verbale zaraçca dât Ashi Y. 46. Es bittet hier Zarathustra, dass Hutaocâ die zarathustrische Lehre zaraçca dât apaê ca aotât, welche Worte sich Gosh Y. 26 wiederholen; aotât ist das zu dem Neutrum avaç gehörige Verbum; vergl. Farv. Y. 146. avêbîs aomana. Der Sinn ist wohl: Hutaocâ möge die Lehre selbst aufnehmen und weiter verbreiten. Wir haben also hier eine Composition mit dâ = dhâ, wie bei yaojda. Wäre ein Wechsel von Zend. z mit Sskr. ç nachweisbar, so würde zarazda dem Sskr. çradhdâ entsprechen. Da mir jedoch für diesen Wechsel nur der Uebergang von z in ç in Compositis von zema bekannt ist (z. B. khrûjdiçmanâm Farg. IX, 11.), so scheint mir *Spiegel's* Ableitung von zarad = hrd Herz richtiger. Jedenfalls heisst zarazdâti die innerlich gläubige Ueberzeugung, zarazda gläubig. *Benfey's* I, p. 21. vorgetragene Erklärung von Sskr. harah Zorn, Flamme passt durchaus nicht auf die angeführten Texte, welche alle mit zarazda etwas Gutes prädiciren. Ebenso wenig ist *Haug's* (D.M.G. VIII, p. 757.) Zusammenstellung von zareṃ mit Sskr. gr für unser Wort anwendbar. Zu anhuyaṭ vergl. Yaçn. III, 4. IV, 1. VII, 4. anhuyâm (wiederholt Yaçn. LIX, p. 529,

530, 533, 534. V. lith.) Farv. Y. 46. añhuyat, wo es ein Wurfgeschoss zu bedeuten scheint, was natürlich nicht auf unsere Stelle passt, *Spiegel* nimmt es als Abl. von añhu Ort. Mir scheint es von añhu = Sakr. asu Lebenskraft, Geist abzuleiten zu sein und lebendig, geistig zu bedeuten. *Anquetil's* Uebersetzung (II, p. 206) lautet: si on lui fait izeschné avec ferveur, qu'on l'invoque plusieurs fois, et qu'avec pureté de cœur on célèbre (l'escht en son honneur) étant près du feu, alors Mithra, qui rend fertiles les terres incultes, prononcera la victoire, secondé du Peuple d'en haut. Unten 51 hat er die Worte ganz auslassen; Farv. Y. 47. (Carde XII) übersetzt er: les forts, purs et excellens Ferouers des Saints se hâteront (de s'écourir) celui, qui leur fait bien izeschné, ils feront couler l'abondance sur celui, qui pur de cœur pratique (la Loi) dans le monde près du feu; Farv. 92. ist die Phrase bis zur völligen Unkenntlichkeit verwischt; Visp. XIV, 1. übersetzt *Anquetil* (I, 2. p. 176.): je leur fais izeschné, je remplis mes fonctions avec pureté du cœur. An unserer Stelle sind die Worte: étant près du feu und Farv. Y. 47. près du feu ein komisches Missverständniß des Wortes âtarathra dort; zarazdâtôit añhuyat haca ist mit: avec pureté du cœur wiedergegeben, was beweist, dass *Anquetil* oder seine Parsen in zarazdâti den Begriff: Herz fanden; den Begriff pureté suchte er wahrscheinlich in añhuyat, wobei er anderswo Yaçn. III, 4. I, 2. p. 98. an *Welt* denkt: les chefs qui marchent dans ce monde. — Beides hat er Farv. Y. 47. in: qui pur de cœur pratique (la Loi) dans le monde vereinigt. Den Worten: fraoret-frakhšni avi manô entspricht hier: que l'on l'invoque plusieurs fois — Visp. XIV, 1. je remplis mes fonctions Farv. Y. 47. gar nur: pratique; denn: ils feront couler l'abondance soll wahrscheinlich fraoiriçîntê wiedergeben. Man sieht hieraus, wie wenig Hülfe uns *Anquetil's* Uebersetzung an so schwierigen Stellen darbietet.

Nach vorstehender Analyse kann meine Uebersetzung der dunkeln Worte nur eine conjecturale sein. — fraoiriçyêiti dasselbe Farg. VIII, 104. IX, 40. fraoiriçyôiti Farg. XIV, 16. fraoiriçentê Farv. Y. 47. fraoiriçistaô Farv. Y. 25, 36. fraoirisaiti Yasht fr. I, 17. fraoiriçimna Visp. XII, 5. avô-iriçyat Ab. Y. 62. (hinabfalle) avô-irithoñtem Din Y. 10. airistem Ab. Y. 65. (nicht fallend?) Als Bedeutung ergibt sich für fraoiriç (fra ava und die Wurzel iriç, irith) herabsteigen, herabsteigen machen, niederlegen. Farg. VIII, 104. übersetzt es *Spiegel* mit: zuwege bringen; Farg. IX, 40. mit verunreinigen; Farg. XIV, 16. mit machen. — Statt verethragano und upamano bietet Farv. Y. 47. das regelmässige verethragana und upamana, während gleich darauf 48 in den Hss. wieder verethragano und upamano erscheint. Solche Stellen sind instructiv, um das allmälige Eindringen ungrammatischer

Formen in die Zendtexte anschaulich zu machen. *Damôis upa-manô* ist eine dunkle allegorische Abstraction im zarathustrischen System; es scheint den *Fluch* zu bedeuten, der im Geist des Weisen sich erzeugt.

III.

11. *baresâêšu*. Da die Wurzel *bar* die Bedeutung: *reiten* hat (*bâsârem* Yaçn. XI, 2. ist wohl = *bhartṛ* mit der bekannten Umwandlung von *rt* in *ś*), so könnte *baresâ* mit *Ritt* gegeben werden, wofern *śa* als Ableitungssylbe gelten darf. In derselben Phrase kommt es vor *Aban* Y. 53. *baresna* *Rashn.* Y. 24. Dagegen findet sich *Tir* Y. 21. in der Beschreibung des dämonischen Pferdes das Prädicat: *kaourvô-baresâhê*, wo *baresâ* eher einen Theil des Pferdes zu bezeichnen scheint: *etwâ* den Rücken; dann wäre es mit *bares* Berg zu vergleichen.

hitaêibyô. Das Wort *hita* ist von *Burnouf* Étud. p. 271, wie mir scheint, nicht glücklich behandelt worden. Es kommt in derselben Verbindung vor (unten 94. Ab. Y. 53. Yaçn. LVII, 26.; in ähnlicher Yaçn. IX, 22. *hitahê* *Bahr.* Y. 13. *hitâm* *Farv.* Y. 100. *Zam.* Y. 86. In den *Compositis* *hitâçpem* *Zam.* Y. 41. *mâthrô-hitahê tanvô* *Afrig.* III, 5, 7. *hitô-hizvaô* Yaçn. LXV, 9). Wäre es mit *Sskr.* *sita* weiss identisch, so könnten hier die Schimmel darunter verstanden werden, auf welchen die Reiter sitzen. Allein diese Bedeutung passt nicht zu den Stellen *Farv.* Y. 100, *Zam.* Y. 86. *Afrig.* III, 5, 7. u. Yaçn. LXV, 9. Es ist daher eher an *Sskr.* *sita* *ligatus* zu denken und unter den Gebundenen oder Festen sind entweder die gezügelten Pferde oder die Zügel selbst zu verstehen; *hitô-hizvaô* heisst mit gebundener Zunge d. i. wohl: leise sprechend. Dass die Reiter Kraft für die Pferde erfliehen, ergiebt sich auch aus Yaçn. XI, 2. *pôuruçpakhstîm*. Die Wurzel *çvac çvañc* bedeutet nach *Roth* *Nirukta* p. 23. *sich spalten*; sonst wird für *çvañc* oder *çvañg* nur die allgemeine Bedeutung *ire* angegeben. Das Wort muss einen den folgenden Substantiven anpassenden Sinn haben. Die Stelle von *pôuru-çp.* an wiederholt sich *Visht.* Y. 25.

bathrânivâitîm von *hathra* und *nivâiti*: die Zusammenerschlagung. *nivâiti* von *van*; das *â* ersetzt das ausgefallene *n*, wie in *carâiti*. Das einfache *nivâitis* kommt vor Yaçn. X, 16, wo es *Neriosengh* mit *nidânañ* oder *vibhakti* giebt; d. i. Belohnung; in diesem Sinne scheint es von *van* in der Bedeutung *offere*, *dare* herzukommen. — *hameretha* bedeutet den Gegner im Kampf *hamerena*; vergl. *hamerenât* *Farv.* Y. 31. und *hamarana* in der Inschrift von *Bisitun*. Der Singular *hamerethâi* unten 69. *hamerethât* und *hamerethê* 71. *hamerethem* *Ashi* Y. 12, wo wiederum die Verbindung mit *dušmainyûm* zu bemerken ist; *hamarethê* *Farv.* Y. 33

wo wahrscheinlich hamerethé zu lesen. aurvathanām von urvatha Genosse, Freund mit dem a privativum gebildet; urvatha kommt von urva Seele.

IV.

13. harām. Der heilige Berg, über welchem Sonne, Mond und Sterne aufgehen (unten 118. Farg. XXI, 5, 9, 13); auf welchem sich Mithra's paradiesischer Wohnsitz befindet (unten 50. Rashn. Y. 23.), und ebenso der Craosa's (Yaçn. LVII, 21); wohin Haoma gesetzt wird (Yaçn. X, 10. LVII, 19.); am Fusse (upabdê) der Harâ wohnt der Stammvater Haošyanhô (Ab. Y. 21. Gosh Y. 3. Ashi Y. 24. Ram Y. 7., wo statt upabdê upa taêrem, welch letzteres ich mit Sskr. tîra zusammenhalte; vgl. le Mont Tireh, Bund. II, p. 357. p. 364.); über ihre Höhen steigen die Seelen der guten Verstorbenen hinüber und über die Brücke Cinvat (Farg. XIX, 30). Das gewöhnliche Prädicat der Harâ ist berezaiti (unten 50, 118. Farg. XIX, 30. XXI, 5, 9, 13. Rashn. Y. 23.) Neben der Form harâ kommt aber auch haraiti Gen. haraithyô vor; unten 50, 51, 88, 90. Yaçn. LVII, 19, 21. Gosh Y. 17. Ashi Y. 37., zu welchem denn das Prädicat barezayaô gesetzt wird, wahrscheinlich um den Gleichklang haraithyô barezaithyô zu vermeiden. Zam. Y. 1. findet sich haraiti bares Ashi Y. 24. harayaô barezô. Yaçn. XLII, 3. haraithyaô barezô. Es scheinen mir drei Formen angenommen werden zu müssen: bares Gen. barezô genau unser *Berg*; barezas Loc. barezahi; barezat bareza oder barezañha Adj. hoch, Arm. bartsr. Eine erweiterte Form von bares ist barešnu. Aus harâ bares oder harâ barezaiti entstand das persische alburz.

Das Nebeneinandervorkommen der Formen harâ und haraiti dürfte dafür sprechen, dass das Wort ein ursprünglich iranisches ist. Bloss desswegen, weil sich bis jetzt keine gewisse indogermanische Analogie dieses Berges und des Wortes harâ gefunden hat, an Entlehnung des Semitischen har zu denken, ist voreilig. Eine Vergleichung mit ἔλγ, ἔλγ, ἀλέα ist doch wenigstens denkbar. âçnaoiti Farg. XIX, 30. âçnoit Ab. Y. 65. Dagegen ašnaoiti unten 85. ašnaot 89. ava-asnaoiti 24. frašnaoiti Farg. V, 28 sqq. frašnavat Farg. XVI, 7. Die Bedeutung ist überall so ziemlich dieselbe; âçnaoiti dürfte mit Sskr. açnoti und der Präp. â zu erklären sein; dagegen ašnaoiti zu akšnoti permeare gehören, wenn nicht eine ursprüngliche Identität der Wurzeln anzunehmen ist.

zaranyô-pîçô hat Burnouf Comm. s. I. Y. Not. p. LXV und LXXVI mit barešnava verbunden und mit goldspitzig wiedergegeben; auch hat er vorgeschlagen statt pîçô peçô zu lesen und dann zaranyô-peçô im Sinn: mit goldner Kette ver-

sehen, auf Mithra zu beziehen. Wenn eine Textänderung erlaubt wäre, so würde eher an *zaranyô-paêçô* zu denken sein; *hiranyapêças* kommt nämlich in den Veda's vor, wesshalb Rosen zu Rîgv. I, 6, 3. unsere Stelle übersetzt: *qui primus auream formam habens pulcra cacumina.*

Adidhâiti Sskr. *dhyai* Gr⁷ *δαίνομαι*. Zam. Y. 94. *hô didhât khratus-dôithrabya* „er wird mit Geiätesaugen sehen“ giebt Wurzel und Derivat; vergl. übrigens Bopp Vergl. Gramm. p. 1143.

14. *ûraô* = Sskr. *vrâ* Haufen, Truppe, wesshalb die Variante *vraô* zu beachten ist. *paoiris* entweder die ältesten, ersten, oder die vortrefflichsten. *thâtairyô* (wahrsch. acc. plur. v. *thâtairi* mit *frâdhayen* zu verbinden) kommt nur an dieser Stelle vor; der Form nach erinnert es an *takhairya* Farg. VIII, 93. (von *tac* vergl. Spiegel Uebers. p. 155.) und an *viçpataurvairi* Farv. Y. 142. was dem Sskr. fem. *rtâvarî* neben *rtâvan* entspricht; *thâtairi* setzt eine Wurzel *tât* voraus, welche ich Ab. Y. 15. *tâtaô âpo* Tir Y. 47. finde; die Aspiration rührt von dem folgenden *r* und ist noch um eine Sylbe weiter zurückgegangen, als in *takhairya*. *thâtairyô* muss Weide, Nahrung bedeuten; *tâtaô âpô* scheinen mir die nährenden Wasser zu sein. Wäre eine Conjectur erlaubt, so würde ich *thrâtairyô* vorschlagen. Mit der Lesart *khâthrô*, die Burnouf zu erklären sucht (Not. p. LXXXI), ist nichts zu machen. — *âfeñtô* Farv. Y. 9. *âpeñtaô* mit der Variante *âfeñtô*; *âfeñtem* Farv. Y. 54. — *khśaodañba* Sskr. *kśodah* unter den *udakanâmâni* Nigh. I, 12. der Strom, der Schwall des Wassers, von *kśud* contere. Yaçn. XLII, 6. *apâm frakhśaoçtrem*.

thwakhśeñtê Sskr. *tvaks* frangere, comminuere. Ab. Y. 65. von schneller Bewegung gebraucht; daher *thwakhśistô* unten 98. Von den folgenden sieben Namen arischer Provinzen, die wahrscheinlich als Parallele zu den sieben Kešwars genannt sind, finden sich *môurûm* Farg. I, 6. *harôyûm* ib. 9. Inscr. Bisit. I, 16. *Haraiva Nakshi* R. 22. *gaom* Farg. I, 5. *çugdhem* ib. 5. — *qâirizem* Inscr. Bisit. I, 16. *uwarazmiya* derselbe Name *Nakshi* Rust. 23. neben *Çughda Chowaresm* s. Burnouf Y. Not. p. CVIII. *pôurutem* ib. p. CI. In *âiskatem* ist *âi* oder *â* wohl Präposition und *skata* oder *iskata* der Name der Provinz. Yaçn. X, 11. *skyata upairiçaêna* könnte dazugehalten werden, womit jedenfalls der Berg *iskata upâiriçaêna* Zam Y. 3. identisch ist.

15. Es folgen hierauf die Namen der sieben Kešwar's und zwar paarweise gestellt, wie sie auch unten (67) 133. *Rashn*. Y. 9 sqq. Farg. XIX, 39. enumerirt sind. *Qanirathem* steht allein, weil es die Mitte bildet, um welche sich die übrigen sechs gruppiren; zu seiner Seite *arezahi* und *çavahi* nach Westen und Osten, *vôurubaresti* und *vôurngårest* nach Norden,

fradadhafšu und vidadhafšu nach Süden; vergl. Bundeh. II, p. 365. Vor karšvare kommt der gen. sing. karšvané (statt karšvanô) Visp. X, 1 vor mit der Var. karšvana, überhaupt eine merkwürdige Stelle für den Gebrauch des Zend bei Copulativ-Compositis jedes einzelne Glied in der Mehrzahl zu declinieren. Der acc. plur. lautet karšvān wie dāmān Zam. Y. 10. Ab. Y. 5. Yaçn. LXI, 5. (wo haca mit yāis construiert ist); denn yāis ist ebenfalls acc., da avi diesen Casus regiert; noch deutlicher Ab. Y. 30. Ram. Y. 20, yatha azem amašyā kerena-vāni viçpāis avē karšvān yāis hapta, wo karšvān von kerena-vāni regiert ist, wenn nicht avi zu lesen ist wie Ab. Y. 5. und Tir. Y. 34. avi açaō avi šōithraō avi karšvān yāis hapta, wo karšvān yāis ebenfalls der Acc. sein muss; ib. 40. hapta karšvān. Mih. Y. 64. viçpāis avi karšvān yāis hapta; dasselbe Farv. Y. 94. Zam. Y. 82. Yaçn. XIX, 16. kāis hē afçman Orm. Y. viçpāis ayānca khšafnaçca. Yasht fr. II, 9. yatha dāmān çraēstāis ist wohl als Nom. zu fassen; ebenso khrafçtrāis zōijdistāis Farg. VII, 2. Dagegen daēvāisca khrafçtrāis mašyāisca Acc. Yaçn. XIX, 2. In diesen Formen auf āis Instrumentale suchen zu wollen, wird vergeblich sein. Neben dem Locativ karšvōhu erscheint auch karšvōhva Ahur. Y. 3.

16. Da karšvare Neutrum ist, so ist auch viçpāhu als Neutrum zu betrachten; sonst viçpaēšū Yaçn. XII, 5. wenn hañ-gamaraēšū Neutrum ist. — gūnaoiti ist ἀπαξ λεγόμενον. Wahrscheinlich ist es in Wurzel und Bedeutung guña (Z. gaona). Die Sekr. Wurzel guvati gūna liegt dem Z. gūtha Koṭh zu Grunde. vidus vergl. vidus-gāthem vidus-yaçnem Farg. XVIII, 51. vidhuša mit der Var. vidusa Farv. Y. 146. vidus Yaçn. XXVIII, 5. vidus aša Yaçn. XLV, 8. viduše Yaçn. XXX, 1. LI, 8. LV, 3. Visp. XXI, 3.

V.

18. fraša als Präposition: fraša fraya vahistem ā ahūm Farg. VII, 52. XVIII, 29. fraša frayañta Yaçn. X, 14. 19. Farg. V, 11. ist diese Präp. mit pādaēiḅya construiert; fraša fraçōit Farg. VI, 27. fraša-tacōit Farg. VIII, 100. fraša-fratācayaṭ; Ab. Y. 78. fraša mit frāthañgayēiti; Zam. Y. 47. mit hām-rāzayata Bahr. Y. 37. fraša aēiti. Die Bedeutung ist: fort, hervor, über analog dem Gr. πρὸς, πρὸς vorwärts, Lat. porro; im Huzvaresch scheint frac zu entsprechen; s. Spiegel, Gramm. des Huzv. p. 98. Neben der Präposition findet sich das Adjectiv fraša in der Bedeutung neu, frisch Zam. Y. 10, 11, 19, 89. Farg. I, 21. Yaçn. XXX, 9. frašōtemem Ny. I, 2. frašō-carethrām Zam. Y. 22. Farv. Y.

17. frašô-karem Bahr. Y. 28, und in dem Worte frašô-kereti Auferstehung. Präposition und Adjectiv können als identisch betrachtet werden; denn aus dem Begriff: *vorwärts, hervor* konnte sich der weitere: *vorgehend, neu, frisch entwickeln*. Das althd. frisc recens liesse sich auch vergleichen; *Diefenbach* I, p. 401.

upaçcindayêiti ein sich öfter wiederholendes Wort; unten 28.; mit fra unten 78. Farv. Y. 33, 39. Das einfache çcind Bahr. Y. 62. Farv. Y. 31. unten 42, 76. Die Identität mit Sskr. chid, Lat. scindere ist nicht zu bezweifeln.

grañtô erzürnt. Sskr. saṃgrāma Schlacht, Goth. gramjan, Nhd. Gram. fratemadhātô wie paradhātô; die vornehmsten. Der Nominativ ist auffallend. Uebrigens vergl. Farv. Y. 95. wo sich fratematātô daqyunām findet, was dort Accusativ sein muss.

19. naēmāi Seite, Theil; vgl. oben 13. paura-naēmāt açpacat Sskr. çvac ire mit der Präp. a: er kehrt nicht wieder. Oder ist açpacit mit einer Hs. zu lesen und mit den meisten paiti (welches bloss als Correctur von paiti eingeschaltet scheint): noch schützt er zornig die Pferde?

20. vazyāçtara vehementiores; die schnell daherkommen. apayêiti eine Emendation *Westergaard's*; apayêiti 21. Bahr. Y. 20, 57. Ashi Y. 19. apayêmi Ab. Y. 42. apaya Tir Y. 43. (?) Mih. Y. 105. Din Y. 2. frapayêmi Ab. Y. 63. paiti-apayat Tir Y. 58. apaêta apayêmi Ram Y. 43. Die Bedeutung: erreichen, erlangen ist wohl ausser Zweifel. — fraçtanvañti. Möglich, dass ç euphonisch eingeschoben, oder fraç für frāç steht, sonach tan als Wurzel zu betrachten ist. Oder çtan müsste = Sskr. stan sonare genommen werden, wogegen jedoch die Conjugation spricht. — framanyêntê Yaçn. LXVIII, 13. Farg. VII, 57. XIX, 43. (framanyata-vimanyata von Aürô-Mainyus). Din Y. 3. framanyâi. Die Bedeutung: denken, vorsorgen passt auf unsere Stelle nicht; ihr Sinn muss vielmehr sein: beim Fahren halten sie nicht aus, gelangen nicht ans Ziel. — apaša. Von Sskr. pakša Flügel, ohne Flügel d. i. ohne Schnelkraft? Oder ist zu trennen: apa-ša? Oder dürfte man an Sskr. pṛta occupatus praefectus denken und apaša als: nutzlos, zwecklos, fassen? Das Wort findet sich noch Bahr. Y. 46. vom gezückten Schwerte gebraucht, dessen Kraft gebrochen wird. avi-mithris der Gegen-Mithra. fréna als Präposition gebraucht Farg. V, 4, 7, 59. wegen, vor. Da mātḥra wohl nirgends einfach Rede oder Wort bedeutet, so sind unten aghanām mātḥranām Zaubersprüche zu verstehen.

21. rášayaêntê sie verwunden ihn nicht; vergl. Yaçn. XLIX, 3. LI, 9., wo rášayañhê den Gegensatz von çavayô bildet.

VI.

22. āzanhaṭ Sskr. añhas Sünde, Unglück, Lat. angus-tus (vergl. anguis = azi, lingua = hizvá) Goth. aggvus. Diefenbach I, p. 4. Vergl. Farg. XVIII, 10.

23. ana ist z. B. Ab. Y. 91. Yaçn. II, 1. X, 19. LXV, 14. LXVIII, 7. Farg. XIX, 9. Instrumental, wie es scheint auch Farg. V, 5.: die Stellen Farg. XVIII, 26. XXI. 6, 10. sind nicht klar. Hier möchte ich es als neutr. pl. fassen und auf das vorhergehende āzô und ithyégô beziehen. Den Feinden wird das gewünscht, wovon Mithra seine Treuen befreien soll. — ava-barahi ist der Gegensatz von apa-barahi Gosh Y. 9. — thwyām ist vielleicht gleich dem Vedischen tūyāṁ schnell; vergl. jedoch unten 37. Farv. Y. 20. thwayanhatām Farg. II, 23. thwyāçtemaêśu (Sp. furchtbar), aus welcher Stelle ein Substantivum mit der Bedeutung: Furcht zu vermuthen ist. Da im Huzvaresch ç dem zendischen th entspricht (Spiegel Huzv. Gramm. p. 50.) so möchte ich çamkan (Bund. III, 4.) hierherziehn, was Neriosengh mit bhayaṁkara übersetzt; Sp. ib. p. 127. — qaēpaithyaōçé tanvô. Das Adjectiv qaēpaithya oder qāpaithya (die Lesarten wechseln) findet sich in den Formen qāpaithīm Ab. Y. 62, 63. qāpaithyāṭ Yaçn. XXXI, 21. qaēpaithê Ashi Y. 5. Farv. Y. 66.; Zam. Y. 95. Yasht fr. II, 11. qaēpaithya Farg. VI, 46; qāpaithina Din Y. 3. (wenn dies hierhergehört: es bedeutet an der Stelle soviel wie wegsam). Der Sinn ist überall: eigen, und es scheint eine Zusammensetzung von qā oder qaē und paithya = Sskr. pathya: angemessen, passend zu sein. Oder ist pse pte in Lat. i-pse suapte analog? — khśayamnô manchmal neben khśayāç gestellt (unten 35) drückt die Fähigkeit aus, etwas zu thun, während khśayāç die wirkliche Ausübung der Macht bezeichnet. — çûkem die Sehkraft Bahr. Y. 33. Din. Y. 13., wo daneben çûkayaō von çûkâ Sskr. the awn of barley steht. Der Stamm ist wohl çuc glänzen.

24. arstôis arsti fem. Sskr. řṣṭi oder řiṣṭi Speer. Statt uśaos oder usaos, was alle Hss. bieten ist wohl išaos zu lesen; s. unten 39.

para-pathwato. Ob hierin die Wurzel pat fliegen, oder eine Ableitung von pathô Weg zu suchen ist, steht dahin; ersteres ist mir wahrscheinlicher: pathwatô ist eine Form wie qanvat. Der Sinn ist der des Gr. *naqantôrouai* vorüberfliegen. sanamayô hat W. aus einer Hs. gegeben; sanamayô oder snamanô sind gleich beglaubigt. Da das Wort nur hier vorkömmt, so ist es schwer, die Ableitung zu eruiren: es muss aber nach dem Zusammenhang etwa Wurf bedeuten; vielleicht hängt es mit der Wurzel çnath ferire zusammen. — adhaoyamnô unbetrogen, von dav betrügen; so heisst Ahura adhavis Orm. Y. 14. adabhda ist in den Veden ebenfalls Prädicat der Götter.

VII.

25. Mithra hat hier das Prädicat *ahurem*, wie auch *apām napaō* Zam Y. 51. *gufrem* vergl. *gufrač* Epitheton der Fravasi's Farv. Y. 30. *gufrahē* Zam Y. 51 des Sees; Farv. XXI, 13 der Sterne; Farg. I, 21 der Wohnsitze. *Haug* zu letztrer Stelle, will es von *gub* sprechen ableiten und mit: berühmt erklären. Allein die Ableitung von *gub* beschützen liegt weit näher und passt besser auf die schützenden Genien, den schützenden d. i. tiefen See etc. *dâtô-çaokem* der durchs Gesetz nützt, oder das Gesetz fördert. — *vyākhnem* unten 61 und 65 *vyākhnānām vyākhnō*; Ab. Y. 73. *vyākhnā*. Dagegen *vyākhanō* Farv. Y. 16, 52.; *vyākhanayaō* ib. 134. Zam Y. 75. *vyākhainē* Bahr. Y. 46. *vyākhanem* oben 7; *vyākhananām* Ny. III, 10. *vyākhanā* Farg. XXII, 7. als Epitheton des Nairyō-Çanha. *vyākhamō* Farv. Y. 16. *vyākhma* Yaçn. LVII, 12. Das Zeitwort *vyākhamanyēiti* Tir Y. 15, 17, 19; *vyākhamainyata* Zam. Y. 43. Entweder gehört es zu Sskr. *vyanakṭi* manifestare, *vyakta* manifestus, oder zu *khyā* mit *vyā* enarrare, wo aber das Wegfallen des *y* unerklärt wäre. In dem Zeitwort ist eine Composition mit *man* anzunehmen; *vyākhnā* heisst der durch Rede sich manifestirende Weise, woher sich denn auch Neriosengh's Glosse (Burnouf Études p. 53) erklärt: *kila yō uttamām stutiṁ haṅgamanām ca gānāti kartum*. Das *viyaka* der Bisitun-Inschrift (I, 64) gehört auch hierher. Die oben citirte Stelle Farv. Y. 16. ist höchst merkwürdig nicht bloss durch Nebeneinanderstellung von *vyākhanō* und *vyākhamō* (*vyākhamanō*?), sondern durch ihren historischen Inhalt; denn es wird dort erzählt, dass durch die Macht der Genien der Mann geboren wird, der weise, weise denkende, der das Gesprochene wohl hört, der da ist im Geist vertieft (*kâtô* vergraben), der Naoidyaṅho des Gautama vor dieser Befragung herbeikömmt. Ich lese mit zwei Hss. *nāoidhy*. und vergleiche den Vedischen *gautamasya nōdhasa* Rigv. I, 58. p. 525. Indische Studien III, p. 222, welcher Verfasser eines Hymnus ist. Vermuthlich ist hier jener Brahmane gemeint, den Anquetil Tschengrahatsch nennt, und der sich zur Lehre Zarathustra's bekannte. Merkwürdig wäre es, einen vedischen Hymnen-Dichter in diesem durch Sprache und manche mythologische Tradition den Veden verwandtem Kreis zarathustrischer Schriften zu finden. — *çendañhem* Ist dies *ἄν. λεγ.* (von derselben Wurzel *çēñdayaṅha* Visp. VIII, I. wo aber Westergaard *çadayaṅha* liest) mit Sskr. *çad* = Gr. *χαδ* zu vergleichen, worüber Roth Nirukta p. 83 handelt? oder dürfte Sskr. *çardhas* Stärke hierhergezogen werden? — *hunarem* Ab. Y. 91 (Farg. XIII, 18, 19.); infr. 102; Tir Y. 13. *hunairyaōñcim* und *hunairyaōñcō*, wo ich im letzten Theile *vāc* vermuthe. *hunaravaiti* Farg. XIX, 30. Yaçn. L, 8. *hunaretāta* Hiermit ist zu vergleichen Sskr. *sūnṛtā*

Liebhlichkeit Rig V. I, 121, 14. wo es Sayana mit priyasatyât-mika vâk erklärt; sînari Beiname der Morgenröthe; s. Benfey Glossar z. Sama-V. s. v. — tanu-mâthrem ein Epitheton Çraoša's Yaçn. III, 20; IV, 23; VII, 20; LVII, 1, 33; Farg. XVIII, 14; Serosh Y. 18. wie denn auch die folgenden Prädicate sich bei diesem Yazata finden Yaçn. LVII, 34. Den Sinn des Wortes hat Burnouf mit: celui qui a la parole pour corps, oder lui dont la parole est le corps zu deuten gesucht; Neriosengh giebt es mit bhaktiçîla; es könnte auch bedeuten, der mit seinem Körper die mâtira's hervorbringt.

26. akatarem mit den Varianten akutarem und katarem. Wären wir über den Sinn von çraoşyanâm sicher, und könnten wir darunter Gute verstehen, so liesse sich akatarem erklären: der über das Unheil hinüberbringt, wie umgekehrt akataşem Farg. XIX, 43: der Uebeles schafft. Allein çraoşya, (es ist kaum erlaubt açraoşyanâm zu corrigiren), welches nur noch unten 109 (çraoşyâm) vorkömmt, kann in diesem Zusammenhang nur Uebeles bedeuten; vielleicht: die zu strafenden, wenn wir an çraoşô-carana denken; ein Daroudj Srêoschek kommt im Afrin Haft Amschaspand vor Anq. II, p. 77. akatarem scheint mir von kan graben mit der Präpos. a herzuleiten zu sein und den Begraber d. i. Vernichter zu bedeuten. acaêtarem von ci + a: den Bestrafer, hamaêçtârem Asht. Y. I. Farg. X, 17. den Zusammenbrenner v. Sskr. idh, wovon auch aêçma Breanholz = Sskr. idhma; istya Ziegel? Farg. VIII, 8.

27. rākhsāithyaô Dieses schwierige Wort wiederholt sich unten 78 rākhsyêitis ebenfalls als Epitheton des Landes; der Gegensatz hier und dort zeigt, dass es soviel als gottlos, mithrafeindlich bedeuten muss; ebenso Yaçn. XII, 4 dregvâtâ rākhsyaûta. Es ist unstreitig von derselben Wurzel abzuleiten wie Sskr. rakşas Unhold.

avarethaô his apivaiti. An pivati oder paviti Fäulniss (Farg. V, 27; VI, 30) ist nicht zu denken. Westergaard vermuthet apavataiti wie Farg. IX, 2 apavatâitê; Yaçn. IX, 25 apavatahê, wo W. apavatahi corrigiren will. Den Sinn des Wortes hat Burnouf Étud. p. 328 sqq. behandelt; es heisst: erkennen, wissen, Neriosengh giebt es mit: madhyañ gâmati. Mir scheint es mit Gr. εἰς in ἐξερύζω: ausforschen, untersuchen vergleichbar: ἐξερύζωσαι erfunden werden. — avarethaô ohne Schutzwehr; vergl. varathô Farv. Y. 71. — ghenanâm (wofür die Hss. auch ghenānaô oder genanaô bieten) von genâ oder ghenâ Weib (Rig. V. II, 31, 4) abgeleitet, passt nicht in den Zusammenhang. Wir haben daher eine Ableitung von ghna tödend anzunehmen, wie ja baêvare in der bekannten Formel unter 43 auch mit ghna verbunden ist: baêvareghnâi; ich übersetze hier: zehntausend von Tödtern oder Todtschlägen. niçirinaoitî Farg. XIV, 6 sqq. wo es Spiegel mit: übergeben übersetzt; Farg.

III, 20. V, 62 niçirinuuyât; niçirinaota Farv. Y. 34. niçirinauâhi Ab. Y. 87. Mit Sskr. çrñāti scindere lässt sich das Wort schwer vermitteln; çrñōti wird im Zend çurunaoiti unten 107. Y. fr. II, 41. Der Sinn von: herbeischaffen scheint mir auf alle Stellen zu passen.

VIII.

28. çtunaō unten 71 çtūnō; berezi-çtūnem Visht. Y. 9. çatō-çtūnem Farg. XVIII, 28; hazanrō-çtūnem Ab. Y. 101; Yaçn. LVII, 21. Sskr. sthūna in sahasrasthūna RigV. II, 41, 5 (vom Wohnsitze Mithra's und Varuna's); es wird also auch hier çtūnaō zu lesen sein. — çtawraō ist entweder mit Sskr. sthavira fest, oder mit Sskr. stambh befestigen zusammenzuhalten; der Sinn bleibt derselbe. — äithyaō die Negation von ithya vergänglich, welches im ersten Theil des Compositums ithyēganha erscheint; äithya ist = Sskr. nitya, was ich auch als vorn apocopirt betrachte für an-itya. berezimitahē der Name eines Ortes; berezi hoch; vergl. barezimanām Visp. XIX, 2. berezi-çtūnem Vist. Y. 9. mita findet sich in framita Ram Y. 12; Zam Y. 29. vīmita Ab. Y. 93; Farg. II, 29. Die Bedeutung muss sein: hochgebildet, oder wenn wir an bareç Berg denken dürfen, berggebildet, vielleicht die berggebildete oder hochgemachte Höhle des Mithra. Doch scheint eher eine Menschenwohnung gemeint zu sein.

29. akō hat den Sinn von Uebel Yaçn. XII, 4 akō-dābīs XLVII, 4. akō dregvāitē XXXIII, 2. akem dregvāite LI, 8. akōyā dregvāitē XLIII, 5. akem akāi neben vanuhīm ašim vanhavē XXXII, 3, 5. akāt manānhō, akā manānhā, akaçca mainyus; Farg. XIX, 4. aka manānha; Zam. Y. 46, 96. akem manō Yaçn. XLV, 1. akāvaranā; XLVI, 11. akāisskyaothanāis XLIX, 11. akāis anarethāis LIX, 31. mā vō gamyāt akāt ašō LI, 6. akāt ašyō Zam. Y. 95. as-akām drugem Yaçn. XXX, 3 vahyō akemca, an welcher letzter Stelle übrigens die gute Bedeutung annehmbar ist, welche Anquetil in seiner Uebersetzung wiedergiebt. Möglich dass es dem Gr. *xaxós* entspricht, wie amare = Sskr. kām. Dass von Mithra gesagt sein sollte: du bist Uebel und Bester, ist bei der Anschauungsweise des Zarathustra kaum möglich; auch die Deutung: gegen das Uebel der Beste ist bedenklich. Vielleicht dürfen wir ein zweites aka annehmen = Gr. *ἄκος* Heilung. akhsti Visp. XI, 16 Ram I. ákhsta Dñ Y. 3, 19. anákhsta Ardib. Y. 8. die Bedeutung ist wohl: Friede.

30. Die Adjectiva çraogenaō und çraorathaō (çraogenem und çraorathem) enthalten in ihrem zweiten Theil die Worte gena Frau (vedisch gnā s. oben und Yaçn. XXXVIII, 1 (Farg. XI, 9) XLVI, 10; ghenāō Visp. III, 4.) und ratha, im

ersten $\text{çrao} = \text{Gr. } \chi\lambda\epsilon\omicron \text{ in Compositis; sie bedeuten frauenbe-}$
 $\text{rühmt und wagenberühmt; vergl. } \text{çrutoratha Rig V. II, 122,}$
 7. Ein weiteres Compositum mit çrao ist çraotanvô Farv.
 $\text{Y. 40. Ashi Y. II; Y. fr. II, 9. — nistaretô-çpayaô}$ ist ein
 schwieriges Wort; $\text{nis} + \text{tṛ}$ bedeutet im Sskr. transgredi,
 $\text{perpeti, evadere; nistaraṇa meaus of success, going out or}$
 $\text{forth, crossing over; nistaretô wäre nach dieser Ableitung ge-}$
 $\text{bildet wie } \text{vîtareto in } \text{vîtareto-tanus Farg. II, 37. nis-}$
 $\text{tara heisst Farg. XVII. 7 (Spiegel: unterhalb) und Yaçn. LVII,}$
 21. äusserlich. Es könnte aber auch getrennt werden: ni-staretô
 (freilich hat $\text{çtar} = \text{Gr. } \sigma\tau\omicron\phi\epsilon\upsilon\upsilon\mu\iota \text{ L. sternere palatales } \text{ç; fra-}$
 $\text{taretem Farg. III, 15 und anderswo; allein nach Präpositionen}$
 auf i verwandelt sich das folgende ç in $\text{s; s. unten nistayata.}$)
 Den Sinn vermag ich nicht zu bestimmen und übersetze bloss con-
 jectural. Das Verbum çpayêiti unten 37, Farg. III, 41 Farg.
 VIII, 29. mit fra unten 43, mit aipi Bahr. Y. 13, mit apa Zam.
 Y. 56. bedeutet: entfernen, wegfehen, wesshalb çpayô das zu ent-
 fernende, der Kehrriht sein könnte; oder von Sskr. çvi tumere:
 der Schwall. — nidhâtô-nidhâtem im Sinn von: niedergelegt
 Farg. II, 29. Was das Niedergelegte hier sein soll (vielleicht
 das Dach?) ist mir nicht klar. barezistem Farg. II, 28, 36. von
 den Bäumen; ib. 22 von den Bergen Farg. VI, 45 barezista-
 $\text{êšvaca paiti gâtušva Yaçn. LVII, 21. barezistê paiti}$
 $\text{barezahi Yaçn. XXXVI, 6. LVIII, 8. barezistem barezima-}$
 $\text{nâm. An der Bedeutung: höchst ist nicht zu zweifeln. Möglich}$
 dass zu erklären ist: das Zelt, auf welches ein barezistem, d. h.
 ein Dach, eine Spitze gesetzt ist. maçitaô ist mir unklar vergl.
 $\text{maçitô Bahr. Y. 41. maçitâm Ab. Y. 3.}$

31. Bemerkenswerth ist die Wiederholung desselben Satzes
 nur mit jedesmaliger Aenderung des Epithetons des Mithra, der
 zuerst stark (çûra), heilbringendster (çêvista), dann unbeirrt
 (adhaoyamna) heisst.

32 âhisa eine Imperativform auf $\text{sa wieya zaêsa framru-}$
 isa unten 119. Die Wurzel ist ganz verschwunden, nur die
 Reduplicationssylbe ist geblieben. paiti-vîçanûha Ab. Y. 95.
 An andern Stellen hat vîç gradezu die Bedeutung von sein Farv.
 Y. 71, 73, 99. Zam. Y. 85. Farg. II, 3. — Dass cinmânê
 hier nichts anderes sein könne, als die Brücke Cinvaṭ geht aus
 der Zusammenstellung mit garô-nmânê hervor. — daçva Sskr.
 datsva vergl. Bopp Vergl. Gr. p. 998.; ich glaube jedoch, dass
 es hier von der Wurzel dhâ abzuleiten ist. Das t vor sva ging
 in ç über und desswegen fiel der folgende Sibilant aus. Der Plu-
 ral daçta Yaçn. LXVIII, 21.

33. urvaiti Farg. IV, 3, 4. urvaitya Spiegel Uebers. p.
 93. urvaitis Tir. Y. 40. neben $\text{avô-urvaitis; urvâtôis}$
 $\text{Yaçn. XLVI, 5. Das Wort } \text{urvâta (Yaçn. XXX, 11; XXXI,}$
 1, 23; XXXIV, 8. XLIV, 15.) ist davon zu unterscheiden, was

nach Haug (Z. d. D.M.G. VIII, p. 756.) Lehre, Ueberlieferung bedeutet, während derselbe *urvāti* mit: Genossenschaft erklärt; allein Serosh Y. 14. (wo übrigens *urvaitis* steht) kann dieser Sinn unmöglich gelten, es ist vielmehr von Sskr. *arv*, *urv* laedere, occidere abzuleiten, was freilich nicht belegt ist. Ich möchte hier und Ser. Y. I. c. *urvaiti* im Sinn von Rächer nehmen. Zu *gravanhām* vergl. Yaçn. LIV, 2. Visp. XII, 3. part. *parstō* *gravanhem* Farg. XVIII, 51. — Zuerst kommen vier Paar von Gegenständen, um welche gebeten wird, dann drei einzelne. *îstim* unten 108.; Tir. Y. 15; *îstis* Ab. Y. 26, 98; Zamy. Y. 32; *îstivañtem* Mah. Y. 5. Der Gegensatz: *ainistim* (*âistim*?) unten 110. Es bedeutet die Fülle, den Ueberfluss; Sskr. *iś* Gedeihen, Wohlstand. — *havanhum* kommt in dieser Form nicht mehr vor; Yaçn. LXXI, 11. bietet eine Hs. *havanhum*; *havanhudām* Farg. XVIII, 6. mit der Variante *havanhō-dām*. Dagegen *havanhāi* oben 8. Visp. V, I. XI, 20; Yaçn. XI, 10. XIV, I. LXVIII, 4; *havanhō* unten 65. *havanhem* Ashi Y. 22. *havanhē* Yaçn. LXVIII, 2. LXII, 6. *havanha* Yaçn. LV, 3. An den meisten Stellen ist *hav.* mit *aśavaçta* verbunden. Zunächst läge wohl die Ableitung von *su* generare; allein Yaçn. LXII, 6, (LXVIII, 4.). wo *havanhē* neben *urunē* steht, an der zweiten Stelle im Gegensatz zu *fradathāi gaēthanām*, zwingt einen allgemeineren Sinn: Wohlergehen, Heil, anzunehmen; das passt auch auf Farg. XVIII, 6., wo zu übersetzen ist: der aus Aengsten erlöst und Freiheit giebt und an der Brücke Cinvat Heil giebt. — *hurunim hurunyāi* Visp. V, I. XI, 20. *hurunyāi* Yaçn. LXVIII, 2. Das Wort scheint mir zusammengesetzt aus *hu* und *uru* oder *urvan*. Ich übersetze es vermuthungsweise mit: Tapferkeit. Oder soll es: weite Ausbreitung heissen? *çpānō* in Verbindung mit *maçtim* kommt auch Yaçn. IX, 22 vor, wo die Glosse *Neriosengh's* (Burnouf *Études* p. 287.) *nirvāṇagñānam* offenbar zu *çpānō* gehört, *mahat-tvañ* aber zu *maçtim*. — *vanaiñtim uparatātem* ein oft vorkommender Begriff des zarathustrischen Systems, regelmässig neben *Verethraghna* genannt: Yaçn. I, 6. II, 6. LVII, 34. in ähnlicher Verbindung, aus welcher namentlich die von mir gewählte Uebersetzung gerechtfertigt werden kann.

34. *humananhō* *ἐμμενῆς*; ich habe versucht *humananhō* und *framananhō* als Accusative zu fassen, was einen passenden Gegensatz zu den zu vernichtenden Feinden bilden dürfte; beim Nominativ ergäben sich fast unerträgliche Tautologien. Im Sanskr. bedeutet *pramanah* glücklich, erfreut. Zu *haomanañhamna* vergl. Atharv. Ved. I, 35, I. *sumanasyamānāh*. — *harēthē* die Parallele mit *dusmainyūs* macht für dieses vereinzelt dastehende Wort den Sinn: Feind gewiss. Ich vermute jedoch, dass *hamerethē* (vergl. oben 11.) zu lesen ist; auch scheint vor *vīçpāo tbaēšāo* etwa *vīçpē tbišyañtō* ausgefallen zu sein; weil sonst *taurvayama* ohne Object wäre. —

Zu kaoyām karafnāma vergl. Yaçn. XLVI, 11. karapanō kāvayaça und das Armenische khoul ev kuir Elis. II, p. 41.

IX.

35. arenat-caêsem vielleicht gleich Sskr. ṛṇacit ṛṇām-caya schuldabrechnend, bestrafend; nur steht die Form arenat entgegen. viñdat-çpādhem çpādha eine Schaar Bahr. Y. 43, 58.

36. arezem ist mit aregō Preis, Lohn nicht zu verwechseln, obgleich die Mspte beide confundiren. Das Wort kommt vor Yaçn. LVII, 12. yō viçpaēibyō haca arezaēibyō vavvanvāō paiti-gaçaiti Farv. Y. 107. yō açgatō arezya-yāō havaēibya bāzubya tanuyē ravō aēisistō. An beiden Stellen muss es etwas auf den Kampf, die Schlacht bezüglichen zeichnen: Schlachtfeld wäre wohl passend, wenn frašāvayēiti nicht entgegenstände (vergl. Tir. Y. 9.) wozu arezem als Accusativ gehört; übrigens ist Farg. II, 11 in Betracht zu ziehen. Das Armenische erzri Erde klingt an; ebenso der Name des Karšvare Arezahi, welcher zunächst an Sskr. rağasī die beiden Welten erinnert. — yaozeñti kommt in ähnliche Verbindung vor: Tir. Y. 31. Ab. Y. 4. 38. unten 111. yaozayēiti der Gegensatz von rāmayēiti; vergl. Bahr. Y. 62. yaozaiñtis Farv. Y. 95. Die Ableitung von yug will für den Sinn nicht passen, der etwa: erschrecken, weichen sein muss. Statt khraōñhayēiti ist wohl thraōñhayēiti von Sskr. tras zu lesen: er macht erzittern; s. unten 41. Zur ganzen Stelle vergl. Farv. Y. 39.

37. āithīm-vielleicht mit Sskr. antya zusammenzuhalten? āithis Yaçn. XLVIII, 9.

38. khrūmaō Farv. Y. 38. vergl. vikhrūmeñtem Farg. IV, 30. khrūrem unten 93 und anderswo. Es muss hier den Sinn: unglücklich, gräulich haben. šitayō Häuser, Familien; Burnouf C. s. l. Y. p. 276. Benfey Glossar z. Sama-Veda s. v. kšiti. Das Zeitwort skyēiñti ist dieselbe Wurzel; k ist blosses fulcrum, wie denn auch neben šiti oder siti skiti vorkommt; vergl. Y. fr. II, 16. — khrūmim ist auffallend; man würde khrūma im erwarten. Oder ist es als Adverbium zu nehmen? — canrahākhs. Der zweite Theil dieses Wortes ist klar; es ist die Wurzel hac: folgen, welche auch in andern ähnlichen Compositionis erscheint; so ānushākhs Yaçn. XXXI, 12; ašanhacim Yaçn. XLI, 3; gairi-šacō Tir. Y. 36 (die bergkletternden Antilopen: auruna von der Farbe). Zam. Y. 66 (dem Berg folgend). Den ersten Theil canra erklärt Spiegel mit: Klaue. In der bekannten Aufzählung der Herrn der Geschöpfe Visp. I, 1.; II, 1.; Yaçn. LXXI, 9 steht neben ratavō frapteregātām (die Herrn der Beflügelten; vergl. Gr. πτερυξ) und ratavō ravaç-

carâtām (die Herrn der leichtgehenden): ratavô canra-hâcām die Herrn der den Klauen folgenden, d. i. wegen ihrer gespaltenen Klauen langsam und schwergehenden Thiere, dem Sinne nach etwa des Gr. *εἰλίνους* als Prädicat der Rinder. — varaitīm paūtām azaiti Farg. III, 11. gām varatām azaiti Farg. V, 37. — darenāhu erkläre ich durch: Tragen, Lasten. frazarsta ist nicht von hrš sich freuen, sondern von dhrš niederdrücken abzuleiten. — raithya kommt Ashi Y. 17 vor, wo es wahrscheinlich: zu Wagen, im Wagen befindlich bedeutet, Sskr. rathya, was mit ruthê hita erklärt wird; s. *Benfey* Glossa. s. v. — açru azânô Thränen vergiessend; der Nom. sing. in adverbialer Bedeutung mit dem Plural des Verbums verbunden, wie unten 84 uçtāna-zaçtô mit dem feminin. anu zafanô takahê ist bezüglich der Construction schwierig; anu regiert gewöhnlich den Accusativ; auch ist nicht klar, ob zafanô ein Genitiv ist von einem Neutrum zafan Mund, oder Nominativ, der mit dem folgenden takahê ein Compositum bilden müsste; dann wäre zu übersetzen: in Folge des Mundfließens.

39. erezifya-parna Sskr. rgipyā wird mit: aufstrebend im Flug erklärt; s. *Böhtlingk* u. *Roth* s. v. Zur ganzen Stelle vergl. *Roth Nirukta* p. 58. asemanô-vidhō und gleich darauf ašemanô-vidhō und ašemanô-ğanō mit den Varianten ašemō, asemnō, ašimnō ist dunkel. Könnte a als α privativum gefasst werden, so müsste semanō oder šemanō etwa: Ziel bedeuten, wofür ich aber keine Parallele aus verwandten Sprachen nachweisen kann; açmanō im Sinne von: Luft wäre das nächstliegende; allein es muss dabei auffallend erscheinen, dass die Abschreiber dieses geläufige Wort missverstanden und grade hier allein falsch geschrieben haben sollten. — fradakhšanya Schleudersteine; s. die Schilderung der Waffen des Kriegers Farg. XIV, 9 und Farg. XVII, 10. Sie werden zarstva genannt; das Adjectiv zarstvaēnis kommt Farg. VI, 46; VII, 75; VIII, 8—10 in der Aufzählung nach den bessern Metallnamen vor; *Spiegel* übersetzt es mit: steinern, was sich durch die Vergleichung mit Sskr. dr̥ṣat̥ Stein rechtfertigen könnte. Aber um steinerne Schleudergeschosse zu bezeichnen, steht Farg. XVII, 10 açna fradakhšanya. Ich glaube, dass zarstva ein geringes Metall bedeutet; auch die Römer hatten metallene Schleudergeschosse, auf welchen sich oft Imprecationen oder Schimpfworte befinden.

40. kareta das kurze persische Schwert oder Seitenmesser: *ἀκινάκης* s. *Brissonius de Regno Pers.* III, 8. nighráire vergl. aōnhairē 45. Ich glaube, dass nighnairē zu lesen ist. çarahu anderswo çāra Kopf = Gr. *κῆρα*.

41. hāmvaīti (vergl. oben bathra-nivāiti) scheint mir für hāmvanaiti zu stehen. Oder soll es von vā wehen kommen? — Da Farg. V, 8. paiti-raēcayēiti vorkommt, was *Spiegel*

mit: bespülen giebt, was mir aber: ausspülen, auswerfen zu bedeuten scheint, so liesse sich auch hier paiti mit raēcayēñti verbinden: die rettenden Yazata's werfen die Kampfreihen auseinander, entleeren sie. Wegen des folgenden aber, das eher den Nominativ fordert, habe ich anders übersetzt.

43. pañçaḡaghñāi etc. Diese sich öfter wiederholende Formel ist dem Sinne nach klar, den ich etwas freier wiedergegeben habe; dagegen ist die grammatische Erklärung schwieriger, mag man ghnāi und ghnāiḡca nun als Dative fassen, oder als neutrische Accusative des Plurals; für den Dativ spricht Yaḡn. X, 6.

X.

44. zem-frathō so breit wie die Erde. frathō Farg. XIX, 19. Farv. Y. 32. (baēsazu hacimnaō zam-frathanha dānu-drāḡanha hvare-barezanha sind die drei Ausdehnungen: Breite, Länge und Höhe genannt; zu dānu vergl. das vedische dhanvan trocknes Land, Steppe, oder auch Luft. — maēthanem Wohnort, wo man zusammenkommt, von mit oder mith; mithnatu oder mitānatu Yaḡn. X, 1. neben mitayatu, was Neriosengh mit nivasati kila abhyāgatō bhavati erklärt. Wie irrig daher Anquetil in maēthanem den Begriff des Mittlers findet, erhellt von selbst. mithnāiti oben 39, 40. mazaṭ anāzō ist eine, wie mir dünkt, glückliche Emendation Westergaara's. Auffallend bleibt nur das lange a fast aller Hss., die mazāda oder mazaṭ oder mazdāta bieten. perethu aipi ebenso Tir. Y. 40. Es scheint: in die Breite zu bedeuten. dareghemciṭ aipi zrvānem Zam. Y. 26. avaṭ aipi Farg. VI, 10. Zam. Y. 7. vouru-astem ist dunkel; astam heisst im Vedischen: Heimath; vielleicht könnte das Compositum: ein weites Heim darbietend bedeuten.

45. asta rātayō. Das erste dieser Worte als Zahl zu fassen, ist wohl das nächstliegende; ausserdem hat asta die Bedeutung: Genosse Zam. Y. 48. rātayō ist entweder das Plural des Feminins rāti, das in den Veda's die Opferspende oder Gabe bedeutet; dann passt aber das Folgende nicht wohl dazu; oder es heisst: Geber, Freund wie Rīg. I, 29, 4. wo rātayah vom Scholiasten mit: dānaḡilā bandhavō erklärt wird. Dann fragt sich: wer sind diese acht Genossen? Vielleicht die unten 66 aufgezählten, wo nur hathrākō nicht klar ist. — hiḡpōḡemna und hismarenta sind Desiderativen von ḡpaḡ urd smar, welches letzteres gewöhnlich das s abwirft; nach aiwi und paiti aber bleibt es; vergl. Bahr. Y. 34; Ab. Y. 11, 123; unten 86; Tir Y. 5, 41, 48. — hiḡpōḡeñtem findet sich Tir Y. 36, wo wahrscheinlich hiḡpōḡeñti zu lesen ist. — avē Acc. plur. Tir Y. 12. Farv. Y. 60. — Statt iḡeñti mit der Variante aḡeñti ist vielleicht ḡaḡeñti zu lesen.

46. Zu paçça pavaõ paró pavaõ vergl. Atharv. V. VIII, 3, 20. vîdhaëta nehme ich als nomen actionis von vî-dî sehen: der Durchschauer.

XI.

47. zaranumanem. Als Epitheton des Vogels kahrkáça kommt zarenumainis Bahr. Y. 33; Din Y. 13 vor. zarenumati Zam. Y. 67. zarenumantem Ny. I, 8; Afr. Zart. 4; Vist. Y. 4. Die letzteren Stellen sind besonders schwierig, da ein bestimmtes Wesen mit diesem Namen bezeichnet zu sein scheint. Hängt das Wort mit Sskr. hr̥ṇiyá Scham, Bescheidenheit, oder mit hr̥ṇiyatē zusammen? ich übersetze nach letzterem, jedoch mit Bedenken. — çafaõñhó etymologisch und dem Sinn nach unser: Huf, Sskr. çapha vergl. *Diefenbach* Goth. Wörterb. II, p. 545.

48. apāç (vergl. apām Yaçn. X, 1; Farv. Y. 91) giebt dem folgenden Zeitwort darezayēiti die Bedeutung des Gegentheils: kraftlos machen: wie sogleich; apagaōšayēiti taub machen, wenn nicht darez. den Sinn von: steifmachen hat; vergl. Orm. Y. 28 (und damit Atharv. V. IV, 3, 3.) und zum Ganzen Yaçn. IX, 28. gava ist der terminus proprius für die Hand bei bösen Geschöpfen. — daëma der Blick Bahr. Y. 12, 56, 63. — duj-bereñtō baraiti der Gegensatz von huberetō baraiti unten 112. huberetām barât Ram Y. 40; his huberetaō barât Farv. Y. 18. Bisitun-Inschrift I, 21. giebt dieselbe Phrase: ubartam abaram. Es ist daher hier zu übersetzen: wenn Mithra mit Uebelwollen erträgt. Vergleiche im Gr. den Gegensatz von εὐφροία und δυσφροία.

XII.

50. Der Wohnsitz Mithra's wird wie das Paradies (Rashn. Y. 23) und wie die Zeit Yima's geschildert. pōuru-fraourvaēçyām—fraourvaēçayāti unten 86; hufrourvaēçó Ab. Y. 131.; fraourvaēçayēni Gosh Y. 31; Ashi Y. 51. afraourviçvæt Farv. Y. 26. Das einfache urvaēç Zam Y. 82; Rashn. Y. 25; Farv. Y. 58, 89; Ab. Y. 131; Bahr. Y. 29; Tir Y. 35; Y. fr. I, 15; pairi-urvaēçayati Bahr. Y. 56; vi-urviçyāt Farg. XIX, 7.; vi-urviçtīm Y. fr. II, 17. Farg. VIII, 81. hām-urviçyaõñhó Farg. III, 32; aiwi-urvaēçayanuha Ashi Y. 15; ni-urvaēçyāni Ashi Y. 57; avaurvaēçayēiti Farg. IV, 22. Auf alle diese Stellen passt die Bedeutung des ins weite Gehens, der Bewegung, die auch dem Sskr. uruśy zu Grunde liegt. Hier scheint mir das Epitheton des Berges Harā: den von Vielen zu besteigenden zu bedeuten, weil die Seelen der Frommen über ihn hinaufsteigen.

51. hvare-hazaoša in Genossenschaft mit der Sonne; Sskr. saḡoša Rîgv. I, 43, 3.

52. *fradvaraiti thwāša* schnell; vergl. *Farv. Y. 39.* — *māyaos* mit den Varianten *māyus* und *māus*, ein schwieriges Wort, theils weil es ungewiss ist, ob *yō māyaos* eine Apposition zu *nairyō-çañhas* bildet, oder ob *māyaos* ein Genitiv ist, der etwa von *vādhem* regiert wird, welch letzteres aber kritisch bezweifelt werden kann; theils weil das Wort *māyaos* in dieser Form nicht vorkommt; denn *mayābyō* *Yaçn. X, 12* und *māyā* *Yaçn. XLIII, 2* gehören zu *Sskr. māyā*. Ist vielleicht *mūs* *Yaçn. XVI, 8* und *Yaçn. LXVIII, 8.* (vergl. *Farg. XI, 9 mūdhi*) hierherzuziehen, nach Anquetil der Name eines weiblichen Unholden, wie *avanhaō* zeigt? *māus* wäre dann der Genitiv von *mūs*. Oder ist *māyu* der Täuscher, Betrüger? *Sskr. māyu* Galle, zugleich aber in der vedischen Sprache eine Bezeichnung für Laute, z. B. das Blöcken des Rindes *Atharv. V. IX, 26, 6, 7.*; ferner *māyuka* klein *Nigh. III, 2* will ich nur anführen. Ist mit einer Hs. *māyus* zu lesen und ein Epitheton des Genius *Nairyōçañha* anzunehmen, so könnte man übersetzen: der Schreier in der Schlacht. Statt *vādhem*, wie *Westergaard* giebt, könnte auch *vā* dem gelesen werden.

XIII.

53. *hvapō* *Sskr. svapas Nirukt. p. 129. Aban Y. 85; Yaçn. X, 10 hvāpāō*, wo es *Neriosengh* mit *kšāmāluh* übersetzt; unten 92 mit der Variante *hvapaō*. — Die Klage *Mithra's*, dass er nicht mit namengenanntem Opfer verehrt werde, wie die anderen *Yazata's*, deutet wohl auf eine Zeit hin, wo der *Mithracultus* noch nicht allgemein und den übrigen Culten ebenbürtig war.

55. Eine der schwierigsten Stellen der Zendbücher, die sich unten 74 und *Tir Y. 11* mit geringen Varianten wiederholt. Versuchen wir zuerst eine Analyse der einzelnen Worte: *frā* ist durch *Tmese* von *šusuyām* getrennt; parallel dazu ist *upa-ğaghmyām*; denn es ist wohl zu lesen: *upa athwarstahê*, wie *K. 15. Tir Y. 11* und unten 74 giebt. Oder noch besser *athwarstahê upa*. Uebrigens kommt *upa* auch in Verbindung mit *thwerc* vor *Farg. VIII, 10; XVII, 2. XIII, 32.* Das Subject sind nicht etwa die Menschen, sondern *Mithra* selbst, wie die erste Person beweist, wenn nicht, wie etwa aus *Tir Y. 24* geschlossen werden könnte, die Endung *ām* auch für die 3. Person des Plurals gelten kann. — *nuruyō asāvaoyō* müssen wie *thwarstahê* Genitive sein, die von *frā* abhängen. *nuru* ist ein Adjectiv, welches wahrscheinlich mit dem Adverbium *nūrem* schnell, augenblicklich, jetzt, eines Stammes ist; letzteres kommt vor *Ab. Y. 63; Bahr. Y. 54, 55, 56; Yaçn. XXXI, 7; LXII, 6; ebenso nūrām Tir Y. 15, 23. Farv. Y. 53; vergl. Sskr. nūnam* im Sinne von *idānim*. — *nurem* kommt vor *Ab. Y. 50; Zam. Y. 77.* Ist *Ardib. Y. 4* wo neben *uruyō* die Variante *nai-*

ryô steht, ebenfalls nuruyo zu lesen? — aśâvaoyô kommt noch Farv. Y. 86 vor als Apposition zu çtaoyô, und ist dort offenbar Genitiv; ebenso passt Ardib. Y. 4, ein Genitiv am besten. Da wie wir schon wissen, so zwischen die Endung yô und aśâv eingeschoben ist (vergl. raçmaoyô), so haben wir ein Adjectiv aśâvi vorzusetzen, für welches ich den Sinn: vergänglich vermuthete. Doch lassen die Varianten Ardib. Y. 4 etwa auch ein initiales khš annehmen. thwarstahê ist ein mit zrvân Zeit öfter verbundenes Adjectiv; vergl. thwarstâi zrûnê Ab. Y. 129. frathwarstem zrvânem Farv. Y. 56. — zrû âyu hier und 74 eine Art Indeclinabile; dagegen Tir. Y. zrûâyat; man würde zrûâyaoť oder âyaos erwarten. âyû Yaçn. XXXI, 20. âyus unten 117 (so ist zu corrigiren) ayaos Tir Y. 14. — Nun beginnen Gegensätze zum Vorhergehenden, und zwar qahê gayêhê zu zrû-âyu, qanvatô zu nuruyô, amešahê zu aśâvaoyô und athwarstahê zu thwarstahê. Das Wort qanvatô findet sich ebenso als Epitheton zu gayêhê Yaçn. IX, 1, wo es Neriosengh mit sundarakrtêna übersetzt; als Bezeichnung eines Berges Tir Y. 6, 37, 38; als Epitheton des Himmels Farg. XIX, 35; Visp. VII. 4; Yaçn. XXV, p. 112. V. L.; Farv. Y. 96; Y. fr. II, 37. qanvaitisca verezô Ardib. Y. 1 was mit Yaçn. XVI, 7 zu vergleichen ist: qanvaitis aśahê verezô yazamaidê yâhu iriçtanâm, urvânô šâyantê yaô aśanonâm fravašayô, an welcher Stelle Neriosengh (Burnouf Étud. p. 125) çubhakrtim puṇyakrtim übersetzt; es sind die ewig dauernden guten Werke, in welchen die Seelen ruhen. Dasselbe wiederholt sich Visp. XIX, 2. — qanvat hat, wie ich wegen des Gegensatzes zu nuruyô glaube, die Bedeutung: beständig, ewig. Die Ableitung des Wortes ist dunkel. Sskr. svan tönen findet sich wieder in qanať Ab. Y. 130; Gosh Y. 2; Ashi Y. 1, 7. — Wenn nach vorstehender Erklärung die Stelle ein Voranschreiten Mithra's von zeitlicher Existenz zu ewiger prädicirt, so ist ihre hohe Wichtigkeit für mithrische Lehre von selbst einleuchtend.

XIV.

60. Dieser Abschnitt leidet an offenbaren Corruptelen; paocravanhem ist wohl nur Druckfehler statt: haoçravanhem. — Die Composita mit vaçô (vaçô-khšathrô Yaçn. IX, 17, 25; LVII, 24; unten 113 Zam. Y. 11. vaçô-yaona Farv. Y. 34) drücken aus, dass einer befähigt sei nach eigenem Willen das im zweiten Theil des Compositums Enthaltene auszuüben, oder darauf einzuwirken. — ataurvayô muss, wenn es ächt ist (da es zwei Hss. auslassen) die folgenden Accusative regieren. — Statt vaçô yao nai inatâm ist wohl zu lesen: vaçô-yaonem nitem was durch Farv. Y. 34 bestätigt werden dürfte. yaonem

heisst Aufenthaltsort; Ardib. Y. 4. ainita ist die Negation von inita, dessen Wurzel in im Sskr. drängen, treiben heisst; davon Z. aênô und Sskr. énas; ainita heisst daher: nicht vergewaltigt. Gehören auch die Accusative vor ataurvayô zu diesem? Sind va-ço-yaonem und ainitem und hudhaônhem Apposita zu vaç-trîm? Die Uebersetzung dieses Abschnittes kann nur eine conjecturale sein.

XV.

61. eredhwô-zañgem den auf den Füßen stehenden; vergl. Zam. Y. 39. — Statt fraṭ-âpem ist wohl frâtaṭ-âpem zu lesen; frâtaṭ Farv. Y. 14, 53; Farg. II, 26. Tir Y. 41. Zu zavanô-çrûtê vergl. havanô-çrûtah Vaj. Sanhit. IX, 16, was der Scholiast erklärt: havanam âhvânam çṛṇvântî.

XVI.

64. vyâni oben 61 vyânem; vyânayâ Yaçn. XLIV, 7. vyâç und vyânô Farv. Y. 34. Haug Zendstudien (Z. d. D. M. G. VIII, p. 771) erklärt vyâna mit Weisheit. Es heisst wohl zunächst Durchdringung und sodann Kenntniss. — frâkayâi vergl. Ab. Y. 1; Farv. Y. 4. — Statt yahi ist wohl yahmi zu lesen.

65. aredrô Yaçn. XLIII, 3; XLVI, 16; XLVIII, 8; L, 4; LX, 1; Ab. Y. 19; Gosh. Y. 5; Ram Y. 1, 21 (als Epitheton des Opfers); Farv. Y. 32, 75 (als Epitheton der Fravâšs). Da die Sskr. Wurzel ard auch die Bedeutung *bitten* hat, so könnte aredrô den Betenden bedeuten, was wohl auf einige der angeführten Stellen passt, aber nicht auf alle; ich übersetze es mit: begehrend. — âzûiti Rashn. Y. 3. Farg. XIII, 53. Yaçn. XXXVIII, 2 neben îja.

66. parendica raoratha einer der dunkelsten Begriffe des zarathustrischen Systems. Yaçn. XIII, 1 kommt pareñdî als Apposition zu daêna vor; dagegen XXXVIII, 2 als ein besonderes Wesen; Visp. VII, 2. pâreñdica raoratha Vist. Y. 8. — hathrâk ô ist gebildet wie frâka. Die Uebersetzung ist nur Vermuthung.

XVII.

67. vâša ist der Instrumental. — Da hacimnô mit den folgenden Instrumentalen zu verbinden ist, so muss cakhra wohl als Plural genommen werden: in Bezug auf die Räder. — 68. qîti kommt noch vor Yaçn. XXX, 11; qîtaoç Khord. Y. 1.; es ist aus su + vîti zu erklären, welch letzteres im Sskr. Gehen, Bewegung bedeutet, in den Veda's Opfermal (?), Instrum. vîti; vergl. Benfey Glossar s. v. Ich übersetze conjectural mit: placide.

68. raokhâna fradereçra Tir Y. 2. Farv. Y. 81; Farg.

XXII, 1, wo *Spiegel* glänzend und sehenswert übersetzt. — açaya durch Schnelligkeit. — mainivaçanhô Yaçn. LVII, 27. Singular mainivaçaô Tir Y. 6, 37. Dagegen mainyavaçaô unten 128. Der Sinn ist: die Pferde laufen mit geisthafter Schnelligkeit. irinakhti Sskr. ric. Der Gegensatz paiti-irinakhti Bahr. Y. 47.

69. varenya die im varenem befindlichen Gottlosen, d. h. in jener Gegend, wo Thraëtaona geboren wurde. — môi tâ weder ich noch du passen zu gaçaëma; vielleicht ist môit d. i. mâ + it (wie nôit) zu lesen. vaêghâi Sskr. vëga Eile, Strom; es ist das mächtige Einherstürmen des Gottes gemeint.

XVIII.

70. Die Beschreibung des Verethraghna unter der Gestalt eines Ebers wiederholt sich Bahr. Y. 15; unten 127 wird der Fluch mit diesem Bilde dargestellt. — paiti-erenô hat hier und dort die Variante paëterenô; wahrscheinlich: der sich entgegen wirft von rñôti. — açûrahe kommt Yaçn. XXIX, 9 in einer offenbar hierher nicht passenden Bedeutung vor. Dagegen tijiçrvahê Bahr. Y. 25, was wohl mit scharfen Klauen bedeutet (vergl. Zam. Y. 43. Bahr. Y. 7); ich vermute dass auch hier so gelesen werden muss. — ânu-pôithwahê von Anquetil richtig mit: gras übersetzt; Sskr. pyai Part. pîna pinguescere. — paršvanikahê Sskr. anîka Angesicht. paršuyaô ist Tir Y. 42; Yaçn. LXVIII, 6 Epitheton des Wassers, von Sskr. parš madefici, prš spargere, irrigare; es ist damit das Regenwasser gemeint. — ayanhô ist wohl überall im Sinn von: Erz zu nehmen. dumahê Tir Y. 21 (dûmahê) Farg. XIII, 34. Schweif von Sskr. dhu agitare, wovon dhûma Rauch. — paitis-qarenô Wange Farg. III, 14.

71. çtiga ist schwierig. Unten 106 kommt çatê-aogô mit den Varianten çtê und çté vor; sollte dieses çtê auch hier anzunehmen sein, so dass der Sinn wäre: Hunderttöchter? Oder ist çtiga von einer Wurzel çtig = Lat. stig, sting instigare, distinguere, στειν in στεινω, στεινυα? — merezu Sskr. margû das Mark. Der Nominativ çtûnô ist auffallend. khaô Farv. Y. 14. Bahr. Y. 29. Wird auf diese Stelle von *Neriosengh* angespielt (*Burnouf Études* p. 117.)?

72. hakaç Farg. VIII, 70, 71; IX, 25, 26; XVIII, 16, 24, 55, 59; XXII, 3; es heisst: auf einmal, zugleich. — açtéçca vergl. Farg. VI, 8. maçtaréghanaçca Gehirn; Sskr. mastaka Schädel; mastiska Gehirn. Das sonst nicht mehr vorkommende Wort ist gebildet wie fraçparegha Yaçn. X, 6.

XIX.

73. avarôit scheint mir von ava und ri zu kommen, welch letzteres im Sskr. mugire bedeutet.

75. *ś. pânô* und *ś. iricô* glaube ich in passivem Sinn nehmen zu müssen; es könnte freilich auch heissen: feldbeschützend, feldleerend.

76. *zavanô-çva*. Ebenso Zam. Y. 52. *zavanôçûm* als Beiname des Meergottes. Ny. III, 11. *zavanô-çavô*. Vergl. oben *zavanô-çrâtem*. Ist *zavanô* Ruf, oder hier gleich Sskr. *havana* Kampf? Rig. V. I, 102, 10, wo der Scholiast *havanêsu* mit *yuddhârthamâhvânêsu* erklärt. Der zweite Theil des Wortes gehört zur Wurzel *çu* (*çavas*); vergl. Yaçn. XXXIX, 3, wo *yavaêçvô* wohl die immer glücklichen, nützenden bedeutet.

77. *daregha aiwi-šayana* fasse ich als Instrumental. Für *aiwi-šayana* gebe ich nur eine muthmassliche Uebersetzung. — *bereghmya* kommt meines Wissens nur an dieser Stelle vor; die Wurzel *bereg* heisst wohl segnen. *šaêtem* bedeutet in den Worten: *šaêtavatô* und *ašaêtai* Farg. IV, 47. (cf. 44.) Geld oder Reichthum; vergl. Asht. Y. 1.

78. *avaqyâi* vergl. Yaçn. LVIII, 7. Es scheint mir nur die ältere Form für *avanhê* zu sein.

XX.

79. Wenn nicht statt *rašnus rašnaos* gelesen werden darf, so müsste es als Adjectiv zu Mithra gezogen werden. — *dareghâi hakhedhrâi* vergl. unten 81; Ashi Y. 6; *dareghô-hakhedrayanâ* Gosh Y. 1; *dareghaêibyô hakhedraêibyô* Farv. Y. 30; *hakhedrem* unten 80; *hakhedrem yať aťti hakhedranâm vahistem aňtare maňnhemca hvareca* Khur. Y. 5. *hakhedra* Vist. Y. 10. Ich glaube, dass *hakhedrem* Freundschaft, Genossenschaft oder Begleitung heisst. — Für *frabavara* bieten die Hss. unten 81 *frabaêvare* (wenn ich *W.s* Varianten richtig verstehe); vermuthlich ist *frabawâra* oder *frabawrê* (?) zu lesen. — Was *manavaiűtim* sei, weiss ich nicht zu errathen; es kommt sonst nicht vor. Ist etwa *manigűitem* zu lesen? vergl. Yaçn. XIX, 9. *mainivaô* Farv. Y. 76. Im Armenischen findet sich das Adverbium *manavant* in der Bedeutung: mehr, überdiess.

80. *varezânahê* vergl. Farg. XV, 17. *çairê varežânê* was mir übrigen dunkel ist. *varezânai* Ashi Y. 46.; *varežâna* unten 116. Es ist schwer den bestimmten Begriff zu ermitteln; ich habe den allgemeinen: Verkehr gewählt. *çôirê* mit den Varianten *çôiri*, *soirê*, *çôrai* kommt meines Wissens nicht weiter vor. Aehnlich klingende Formen sind: *çâiri* Bahr. Y. 57; *çûirîm* Bahr. Y. 20. *çairê* Farg. III, 8. VII, 45 sqq., welches Leichnam zu bedeuten scheint und allenfalls mit Sskr. *çarîra* verglichen werden kann. Dagegen *çairê* Yaçn. XXXV, 8 muss einen andern Sinn haben. Ebenso *çaêrê* oder *çairê*

Farg. XV, 17, 20.; doch liesse sich diess noch mit der Bedeutung: Körper vermitteln. Meine Uebersetzung beruht auf einer sehr gewagten Conjectur, die çóirê für eine dem Skr. çératê jacent analoge Form hält. — vithisi erinnert an vithwiçô Farv. Y. 20. vithus und vithuś avaiti Farg. IV, 54, 55. vithuś-aēbyaç Visp. VI, 1. vithuśām Farg. I, 6.; wo sich die Variante vithisām findet. — vithuśi Din. Y. 15. Die Erklärung, die Haug (das erste Kap. des Vendidad p. 28) hiervon giebt, scheint mir sehr gewagt.

XXI.

82. yaokhstinām vergl. Tir. Y. 45.; oben 35, 61; yaokhstivañtem oben 61; Tir. Y. 8, 49; Mah. Y. 5; Rashn. Y. 1; Zam. Y. 9. yaokhstivaiti Farg. XIX, 30. yaokhstivatām Farg. XX, 1. Neriosengh giebt Yaçn. IX, 8 hazanra-yaokhstim mit sahasra-prañidhim; letzteres Wort scheint Anstrengung, Thätigkeit zu bedeuten. — vídôithrê vergl. oben 46. vídhaēta. — mithrô-zyām vergl. Yaçn. LXI, 3, wo offenbar etwas Schlimmes gemeint ist. Im Atharva-Veda kommt das Compositum brahmağya vor; die Stelle ist mir leider entfallen.

XXII.

84. uctānazastô mit aufgehobenen Händen auch in der Vedasprache vorfindlich Rigv. III, 14, 5. uttānahastâ. Der Nominativ auf ô ist adverbial neben ein Femininum gestellt; denn das muss dvācina-hacimna sein. Ersteres Wort kommt so geschrieben nicht mehr vor; es scheint mir aber gleich davāçcinâ Yaçn. XXXI, 10 (neben daēvācinâ Yaçn. XXX, 6.). Der zweite Theil des Wortes: cina dient zur Bildung von Adjectivcompositen wie z. B. tātthrô-cina im Finstern schleichend Farg. XIII, 47. dvâ nehme ich = dvâr Thüre — die an die Thüren Gehende ist die Bettlerin, θυποδόχος; vergl. Farg. III, 29 histahi anyêhê dvare. Oder sollte dvâ mit dav dabh betrügen zusammenhängen? — pithê kommt nicht mehr vor; eine Hs. bietet pitha. Ist etwa pithwa zu lesen von pitu Topf oder Speise; (vergl. Yaçn. IX, 11.)? Oder pithwê der Speise folgend? oder pithra vom Vater gefolgt? — Eür dareghu-seit ist wohl drighuçcit zu lesen, wie sich aus den Varianten und der Vergleichung anderer Stellen ergibt; drighus verhält sich zu driwis wie laghu zu levis. — apayatô scheint mir nicht mit dem oben besprochenen apayêiti zusammenzustellen, sondern mit apa + yata von yam zu erklären: der in seinen Gerichten abgewiesene.

85. gerezānahê vergl. oben 53; Farv. Y. 157; Ashi Y. 57; Zam. Y. 80. Unverkennbar ist der Gegensatz von nemanha und gaoša; ersteres scheint das laute Erheben der Stimme zu

bezeichnen, letzteres das ins Ohr sprechen. *vácim* auch unten 113 mit *barát* verbunden, wie Farg. III, 11; Yaçn. XXXI, 12; L, 6; LXX, 4; Farg. XVIII, 15, 23, 29; *vácim* allein Farg. XIII, 40.

86. *yá* ist auffallend; nach dem Vorhergehenden würde *yim* erwartet; auch ist kein ausgedrücktes Subject da, welches aber unstreitig die in die Irre gerathene Kuh ist vergl. oben 38. Vielleicht ist zu lesen: *yim gâus*. — *gavaithîm* muss etwas auf die Kuh bezüglicher sein, etwa der Stall? *kapô* mit den Varianten *kapa* und *kapha* (*kafem* Bahr. Y. 13) ist unklar; am nächsten läge die Correctur *kadha nô*; allein das hätten die Abschreiber nicht so leicht verderbt. — *ašahê paiti pañtâm* vergl. das vedische: *ṛtasya panthâ Böhlingk* Sanskr. Wörterb. p. 1048. — *vaêçmenda*. Vergl. Sskr. *vaêçman* Haus, vielleicht mit Nebenbeziehung auf *vêçyâ*, ein schlechtes Haus. Das schliessende *da* ist meines Erachtens das Gr. *δε* in *ὀλκόνδε*. Die Kuh ist in die Irre geführt und in das Haus der Drukh's; von dort befreit sie Mithra (*boum abactor*) und führt sie auf den rechten Weg und zum Stalle zurück. Ueber den Raub der Kuh, die von Indra befreit wird, vergl. *Rosen* zu Rigv. I, 6, 5.

XXIII.

88. *frâšmis* kommt ausschliesslich als Beiwort *Haoma's* vor: Yaçn. X, 21 (wo es *Neriosengh* nicht übersetzt); XLII, 5; LVII, 19; Tir. Y. 33; Gosh Y. 17; Ashi Y. 37. Verwandt dürfte *frâšmô* in *hû-frâšmô-dâitim* sein unten 95; Yaçn. LVII, 10, 16; Ab. Y. 91. Es wäre möglich, dass in *šma* Sskr. *kšmâ* Erde steckt und dass *frâšmô frâšmis* über der Erde erscheinend, hervorspriessend heisst.

89. *berezi-gâthrem*. Dürfte *berezi-gâthem* gelesen werden (vergl. *vidus-gâthem* Farg. XVIII), so liesse es sich übersetzen: der die *Gâtha's* mit lauter Stimme singt. Doch findet sich auch *gâthrô* Farv. Y. 105, was dem Sskr. *gâtra* Glied analog sein dürfte. — *hô* statt *yêñghê*.

90. Bei *yô* ist es zweifelhaft, ob es auf *Haoma* oder *Mithra* geht. — *beregayat* unten 108. *para-beregayêni*; Farg. VII, 52. *beregayaôñti* — *beregaêm*; *berekhdhâm* Y. fr. II, 14; *berekhdaô* Ashi Y. 7. Die Bedeutung segnen wird auf diese Stellen passen. *kehrpô* ist der Genitiv von *kerefs*, womit *yêñghaô* und *huraodhayaô* zu verbinden sind.

92. Vergl. Yaçn. LVII, 24, 25, wo ganz dasselbe von *Çraoša* prädicirt ist. *fraoreñta* oder getrennt *frâ-vareñta* würde den passendsten Sinn geben, wenn es passivisch genommen werden dürfte: *Ahura* und die *Ameša-Çpenta's* werden verkündet durch diese Lehre.

93. *vaëibya*. Im Zend fällt das *u* des Sskr. *ubhau* ebenso ab, wie im Gothischen; s. *Diefenbach* Wörterb. d. goth. Spr. I, p.

256. va unten 95. Gosh Y. 10; Ab. Y. 131. Zam. Y. 29. vaya 101. Der Gegensatz zwischen ahu açtvaüt und manahyô macht es klar, dass erstere so oft vorkommende Phrase die bekörperte Welt oder eigentlich die knochige, nach dem festesten Theil des leiblichen Organismus ausdrückt. Auch die Veda's kennen diese Antithese: Rigv. I, 164, 4 wird asthvantam dem anasthâ gegenübergestellt, welche beide Worte vom Scholiasten mit açarîram und açarîrâ erklärt werden. aêsmô erscheint hier, wie Yaçn. LVII, 25 in Begleitung des Todes und jener dämonischen Kraft, welche die Anflösung des Leibes bewirkt; er selbst ist ein Hauptrepräsentant der zerstörenden Gewalt des Anrô-Mainyus. Sein Name, der bald aêçmô, bald aêsmô geschrieben wird, bedeutet entweder den Brenner von idh, oder den Anstreber, Treiber, den Begierlichen von îs; vergl. Farv. Y. 66, 107. Er kommt in allen Theilen des Zendavesta, auch in den Gâtha's vor. — draomê-byô (draomôhu Farv. Y. 57.) und drāvayaç gehören zu der Wurzel dru laedere oder currere im Causativ drāvayati; vergl. Gr. δρούω. Es ist von den Anläufen des Bösen zu verstehen. — vîdâtaoç vergl. Farv. Y. 11; unstreitig mit dem vîdhôtus Farg. V, 8 identisch.

XXIV.

96. drajemnô vergl. Farg. XIX, 4; Ab. Y. 11, 123. Gr. δράσσω, δράγμα. — fravaêghem. Dessen Wucht nach vorne fällt, überwuchtig. nyaöncem unten 132. Farg. XIX, 46 übersetzt Spiegel nyaöncô mit: schlecht. Farg. V, 12. VIII, 9., zu welcher Stelle Spiegel (p. 106) richtig bemerkt, dass das Wort eigentlich: abwärts heisse; es ist dem Sskr. nyakta: niedergebogen, nyaca niedrig verwandt, und kann Farg. V, 12 kaum die Dämonen bezeichnen. Möglich, dass eine Composition ni-avâuc zu Grunde liegt. — Die Genitive amavatô und zaranyêhê müssen wohl mit zarôis construiert werden; ich vermuthe, dass dieses einen Theil der Keule bedeutet, etwa den Griff: ich leite es von hç nehmen ab; vergl. zasta, hasta und χεῖρ, die alle von hç kommen.

97. bûşyâçta ein weiblicher Dämon der Trägheit und Schlafsucht, dessen Name vom Partic. Fut. bûşyâç abgeleitet die Zukünftigkeith heisst, d. h. die Trägheit, die Alles morgen und nicht heute thut.

98. aç-verethragâçtemô der erzsiegreichste, erinnert an den so oft vorkommenden Deus invictus Mithra der lateinischen Inschriften der Kaiserzeit.

XXV.

100. vairyaçtârem ist eine schöne Parallele zu Griech. ἀφροτεροç.

101. avi-mithranyaō. Ist avi-mithryaō oder mithrayō zu lesen?

XXVI.

102. Zwischen arstim und arstaēm (vergl. Ashi Y. 12.) muss ein Unterschied sein; die Uebersetzung versucht ihn auszudrücken. khšviwi halte ich für gleich dem Ahd. sveib vibratio; vergl. Tir. Y. 6, 37. Ashi Y. 7- Ab. Y. 130. Farv. Y. 37. — parō-kevidhem ist dunkel; es kommt nur hier und an der Parallelstelle Ashi Y. 12 vor. Ist vielleicht zu lesen: parōka-vidhem und der erste Theil mit Sskr. parōkśa unsichtbar zu vergleichen: der auch das unsichtbare trifft. — hunairyaōn-cim verbirgt im letzten Theil vācim: der freundlichredende.

103. fravōis setzt den Nominativ fravi voraus; vergl. Yaçn. LVII, 15. Vielleicht ist dabei an Goth. fraiv Same, Geschlecht zu denken. anavanhabdemnō. Da sich Y. fr. I, 11. avanuhabdemnō und avanhabdaēta Farg. IV, 45 findet, welches gleich Sskr. avasvap einschlafen bedeutet; so ist auch hier anavanuhabdemnō zu lesen, was vortrefflich in den Zusammenhang passt.

XXVII.

104. nighnē Yaçn. X, 2 (?); LVII, 29 mit der Variante naghñē. Im Sskr. heisst nighna gelehrig, abhängig, dienstbar. daošatairē vergl. Farg. I, 19, welche Stelle beweist, dass auch hier hindvō zu ergänzen ist. — Statt çanakē ist wohl çankē in der Tiefe zu lesen; s. Rashn. Y. 19. vīmaidhim ib. 21.

105. nastō, welches ich gleich Sskr. našta nehme, könnte vielleicht mit razista ein Compositum bilden: wo die Gerechtigkeit abhanden gekommen ist; wäre dann razista mit anuhya zu verbinden, dessen Sinn mir ebenfalls ungewiss ist? ašātō findet sich auch Zam. Y. 34. Die Deutung: unruhig, unbefriedigt wird nicht weit vom Ziel treffen. apišma kommt nur noch Farg. XIII, 47 vor, wo es *Spiegel* (p. 199) mit: unzubereitet übersetzt. Es könnte hier wie dort von kśmā oder zema Erde abgeleitet werden und: auf der Erde bedeuten (apišma-çarō er isst auf der Erde, wie der Dieb seine Nahrung am Boden liegend verzehrt); so niçmahē Farg. IX, 9. Freilich ist der Wechsel von ç und ś und api statt aipi bedenklich.

106. Wie vorhin die Antithese von açtvant und manahyō, so hier von gaēthyō und mainyavō, die sich sehr oft wiederholt. — çatē mit den Varianten çtē und çté lässt zunächst an çata hundert denken; möglich aber auch, dass çti-aogō zu lesen ist: mit geschaffener Kraft begabt, wie çti-dhāta gegenüber qu-

dhâta Farg. II, 40. Dagegen spricht aber çatê maçyaô 107, was nur hundertmal grösser bedeuten kann.

107. drugintem statt drugayantem oder drugyantem; so azarešintem amarešintem Zam. Y. 11. Uebrigens vergl. drugaiti Farg. IV, 10 neben drujaiti ib. 11 und unten drujât.

108. uça. Westergaard will uç lesen; vielleicht uçé; als Schreibfehler für die Präposition kommt es im lithographirten Vendidad p. 205, 250, 330 vor. Ist es aber die Präposition nicht, so könnte es mit vaç wollen zusammengehalten werden und uça etwa: gern, freiwillig bedeuten.

109. qaniçakhtem leitet man wohl am leichtesten von Sskr. çak können ab: das durch sich mächtige Reich. Zu dem in kahmâi liegenden Subject sind, wie es scheint, die folgenden Genitive zu construiren; denn sonst lässt sich kein geordneter Sinn eruiren. çâthraç ist von einem Nom. çâthar abzuleiten; vergl. Sskr. çatru, çâtayati tödten. Dieser Genitiv hängt entweder von khšathrem-vahistem ab, oder von kameredhō — vanatō-avanemnahē der tödtet und nicht getödtet wird, eine öfters gebrauchte Formel. Die grösste Schwierigkeit dieses Paragraphen liegt in dem uns unbekannten Wort çraošya. Hängt es mit çraošō in çr. carana zusammen und bezeichnet es etwa eine Straffart? Oder ist es eine auf den Yazata Çraosa bezügliche Person oder Sache? Gleich unklar ist der Sinn von keretē und kiryētē, welche offenbar correspondiren. kereti kommt sonst nur in den Compositis vōhu-kereti, frašō-kereti, yaçnō-kereti (Yaçn. LVII, 22; Farg. III, 31) vor, auf welche Sskr. kṛti passen würde, dem ich Gr. κῆτις an die Seite stelle. kereti könnte aber auch gleich Sskr. kīrti sein, welches: Kunde, Erwähnung bedeutet, und erst abgeleitet: Ruhm. — mithra vor manō etc. ist kaum zu hā nistāta gehörig. Auch der Gegensatz in 111 bringt kein Licht für diese verzweifelte Stelle.

110. ainistīm. Das Gegentheil von istīm. Warum nicht āistīm? — hathra gaiti möchte ich zu einem Compositum verbinden und als Adverbium fassen.

XXVIII.

112. frašnem mit der Variante fraçnem kann hier nicht wohl den Sinn: Frage haben, es muss vielmehr eine Waffe oder ein Rüstzeug bedeuten. Ebenso vārethmanem, was sich Serosh Y. 2. und Yaçn. LII, 2. findet, wie es scheint im Sinne von Abwehr. In astranhadhem ist der erste Theil gleich Sskr. astram Geschoss, der zweite die Wurzel sādḥ, welche nicht bloss vollenden, sondern auch tödten heisst. — gafrāô ein gewöhnliches Epitheton der Gewässer Ab. Y. 49.; Tir. Y. 8, 46; Gosh Y. 18; Ashi Y. 38; Bahr. Y. 29; Din Y. 7, Zam

Y. 51. Farg. XIX, 42. Der Sinn: *tief* scheint mir durch die Vergleichung mit Sskr. gabbhîra gewiss.

113. çrifa halte ich zusammen mit Sskr. çipra, wovon Sayana zu Rigv. II, 33, 5. p. 577 sagt: çiprê hanû nâsikê vâ; es sind die Nüstern der Pferde, welche schnauben: Sskr. kâubh erschüttert, erschreckt werden. kahvân von Sskr. kaç sonum edere, wobei mir nur v vor der Endung dunkel bleibt. nivaithyân liesse sich mit Sskr. vyath vergleichen. Oder ist es eine Nebenform von vâ oder van? — gouru ist wohl = garu oder guru, gravis; deren Opfer widerwärtig sind. Yaçn. IX, 28. findet sich garamañtâm, wofür vielleicht garumañtâm oder gouru-mañtâm zu lesen ist. paithyaõñti vergl. Farg. V, 62.; XVIII. 76. — frâ-vareça. Der letzte Theil des Wortes bedeutet: Haar; vergl. oben 72. Bahr. Y. 29, 31.; Din Y. 7, 10; Ab. Y. 77; Farg. VI, 7. Visp. X, 2 ist varaçai haomo-anharezanâi, wohl das Haarsieb, durch welches der Haomasaft filtrirt wird. Es ist das Armenische vars Haar. Soll es heissen: die Haare voraus, Kopfüber? oder: so zahlreich wie die Haare?

XXIX.

115. Darf ratavô als Vocativ genommen werden?

116. haša oder hasa scheint Farg. XVIII, 26. Yaçn. LXII, 8. LXV, 6 mit hakha Freund identisch zu sein; hašāmca Yaçn. LXVIII, 12 in ähnlicher Verbindung, wie hier. çupti bedeutet die Schulter; darenga mit der Var. dharenga klingt zunächst an daregha lang an; allein die Aspiration ist entgegen. Ist die Ableitung von draj: halten, ergreifen zulässig? Der Sinn von Sskr. dhrañg ire ist leider nicht näher bestimmt; davon dhrañgir der Lauf Nir. XII, 27. Wer sind die schulterlangen oder schulterhaltenden Freunde? vielleicht die Schultermagen des deutschen Rechtes, d. i. Geschwisterkinder. varezana s. oben und Yaçn. LXV, 6. Möglich, dass es eines Stammes ist mit barâzañti Ab. Y. 129. was unstreitig dem Armenischen varts Lohn, Preis entspricht. — Was hadhō-gaētha meint, ist ungewiss; ein ähnliches Compositum ist hadhō-zâtâi Khord. Y. 10; Bahr. Y. 46. — buyāghna kommt nur hier vor mit der Variante huyaōghna. Ich halte es für ein Compositum, dessen Siun: Mann und Frau ist, und identificire den ersten Theil mit dem N. Pers. šui Mann; huya kommt von su erzeugen. — hâvista giebt Anquetil mit: disciple; vergl. Yaçn. LXVIII, 12. Ich vermuthe, dass die Mitschüler, die mit einander unterrichteten gemeint sind. aēthra oder aēthrya ist der Schüler, aēthrapaiti der Lehrer; vergl. unten 119; Farg. IV, 45; Yaçn. LXV, 9; LXVIII, 12; Farv. Y. 97.

Dadurch, dass *Anquetil* den zwanzigfachen Mithra auf den vorhergehenden Satz bezieht, entsteht eine Confusion in den Zahlen; bei näherer Vergleichung ergiebt sich, dass sie alle verschoben sind.

117. Ist wohl hazaürāyus und baēvarāyus zu lesen. Das Folgende von ava — verethraghnahē ist mir unverständlich.

118. nemanha, was Farg. IV so grosse Schwierigkeiten macht, kehrt auch hier wieder. Der Gegensatz von adhara-dāta und upara-dāta erklärt sich vielleicht, wenn wir unter dāta Gericht verstehen: im Gericht unterliegend, im Gericht die Oberhand behaltend. Aber dann ist der Casus anstössig. Oder ist nemanha mit adhara-dāta zu verbinden und in dem gewöhnlichen Sinn: Lob zu nehmen? Dann könnte interpretirt werden: mit untengesetztem Lob möge ich gelangen zu obengesetztem, d. h. zu überirdischem. Diese ganze Stelle über Mithra als Schützer der Wahrheit und des Rechts im bürgerlichen Verkehr ist dem Eingang des vierten Fargards analog, auch dort erstreckt sich der mithrô danhumazô auf tausend.

XXX.

119 perenînô eine Form wie kainînô, yavînô Hapt. Y. 8. Es beginnt hier ein fragmentarisches Gespräch zwischen Ahura und Zarathustra; vergl. 121. In eredhwāca kerethwāca hat Anquetil irrthümlich den Begriff: parole gefunden, da eredhwāca kerethwā-ca zu trennen und Duale anzunehmen sind, wie Ab. Y. 34. çavanhavāca erenavāca die beiden den nützenden und tapfern. Die hier gemeinten sind meines Erachtens Mithra und Haoma, welche bei der Auferstehung wirken. Oder ist eredh. etc. eine Art von Dvandva-Adjectiv, das sich allein auf Mithra bezieht? eredhwô heisst in den Compositis eredhwô-zaŋga Farg. V, 9; eredhwô-drafsa Farg. I, 7; eredhwa çnaitisa Yaçn. LVII, 16 (mit der Variante erethwa) erhoben, aufrecht. Daneben ist jedoch auch eretô-kerethana als Prädicat der Schöpfungsperiode hamaçpath-maêdhem Yaçn. XVII, p. 73. V. L. vorfindlich, und der Beiname des Çaošyāç açtvaç-eretô. — Zu âvistô und aiwivistô vergl. Visp. IX, 3. Welche Opferhandlungen damit gemeint sind, ist schwer zu bestimmen. — upāzananām das bekannte Wort für eine Busse, die uns aber leider nicht klar ist; das dazu gehörige Nomen upāzaiti Yaçn, X, 7 muss nach dem Zusammenhang etwas Gutes ausdrücken. — pairi-ākayañta sonst nicht mehr vorkommlich, vielleicht ist die Wurzel mit ci identisch. Vergleiche jedoch cikayen (cikaên) Farg. XV, 22 sqq.

XXXI.

124. paiti amerekhtîm möchte wohl im Zusammenhalt mit oben 55 auf das Voranschreiten Mithra's zur höheren Unsterblichkeit zu beziehen sein. Sein Ausgang ist vom leuchtenden

Garô-nmâna, wie anderswo die Wege der Götter von dort herab raokhânâonhô genannt werden Farv. Y. 84.; Zam. Y. 17. Statt vavazânem ist wohl vavazânô zu lesen.

125. Für çpaêtita vermuthet *Westergaard* çpaêta; allein ersteres findet sich auch Bahr. Y. 13.; Ram. Y. 31. — anaosâônhô; aosô Krankheit Farg. XIX, 3.; aosânhaô Farg. II, 6. — para-çafaônhô die Vorderhufen im Gegenhalt zu apara. Zu paitis-mukhta vergl. Ab. Y. 78. zaranya aothra paitismukhta — hãm-içãmca Sskr. íśā die Deichsel. Von den folgenden Worten: çimãmca çimôithrãmca — baçtãm ist es wahrscheinlich, dass sie Epitheta zu içãm bilden; çima, welches sich Yaçn. IX, 30 als Beiwort der Schlange findet, erinnert an Gr. σμός nach oben gerichtet, nach oben gekrümmt. Sskr. çimî, çimîvân mag stammverwandt sein, jedoch sind die Bedeutungen auseinander liegend. Bei çimôithra ist mir die Modification des Sinnes des einfachen çima nicht klar. — Die folgenden drei Worte scheinen mir alle Appositionen zu aka zu sein, welches zu Sskr. aũka Haken, Klammer zu halten ist. dereta erklärt *Spiegel* Avesta p. 131 mit: geschnitten, gespalten von dr. In upairiçpâtâ befremdet das schliessende â; es ist von çvi turgere abzuleiten, wie çîçpemna Ab. Y. 127. Oder ist an Gr. ὄνω zu denken? khšathrem vairim drückt appositiv aus, dass jener Beschlag der Deichsel von Metall ist.

126. Der Accusativ razistãm eiçtãm ist vielleicht so zu erklären, dass während der männliche Genosse Mithra's den Wagen selbst mitlenkt, letzterer den weiblichen Genius fährt. Statt vanuhaita vermurthe ich vanhata oder vanhaitim; das zweite çpaêta ist wahrscheinlich zu streichen. upamanem nehme ich hier im Sinn von Sskr. upamâna Aehnlichkeit, Gleichniss.

127. Zu den schon oben erklärten Prädicaten des Ebers kommen hier: yûkhdhahê und pâiri-vâzahê. Ersteres grammatisch wohl mit yûkhta identisch (Farg. VII, 41 neben yûkhtem die Variante yûkhdhem); allein der Sinn muss hier ein modificirter sein. pâirê bedeutet Zam. Y. 1: Seite, Ende; pâirê-vâzahê (so wäre dann zu lesen) könnte daher der bis zum Ende fortstürzende heissen. Oder pâiri ist dem Sskr. pâri gleich, welches in mehreren Compositis am Anfang erscheint. nikhsta zunächst oder zuniedrigst? — yô nach ughrem ist störend; möglich, dass einige Worte ausgefallen sind, von welchen ughrem kavaêm qarenô abhängt.

128. Schwierig ist zunächst aom. man würde eine den Genitiv vâsahê regierende Präposition erwarten. Das Pronomen kann es nicht wohl sein; ich halte es daher für ein von av schützen abgeleitetes Neutrum, statt avem. — thanvare oder thnavare Farg. XIV. XVIII unter den Waffen des Kriegers aufgezählt. Roth Nirukt. p. 58 will thanvaretan mit: Bogenschütze erklären; allein der Zusammenhang fordert den Namen einer Waffe.

Für gavaṇahê bietet eine Hs. daêvayaçna; ist zu lesen: açti yô daêvayaçnahê wie haomô yô gava (oder es könnte corrigirt werden: açti yô gava çnâvya)? Der Sinn des Ganzen giebt die Uebersetzung, wobei ich freilich das Gewagte der Construction anerkennen muss. Dagegen lässt sich aber einwenden, dass açti kaum Masculin sein kann. Dass man aus Horn Bogen machte, bezeugt *Homer* II. IV, 105.

129. zafrâ. Der Mund (Zam. Y. 50) bezeichnet hier wohl die Spitze des Pfeils. çrvî-çtaya mit hörnenem Schaft. açti ayañhaêna fasse ich als Dvandva: Die Pfeile wohlgemacht mit beinernem und erzenem çparegha; fraçparegha kommt Yaçn, X, 5 im Sinne von Zweig vor; wahrscheinlich sind hier die Wiederhaken und Auszweigungen der Pfeilspitze gemeint.

130. barôithra. Da die Wurzel bar im Zend nicht bloss die Bedeutung: tragen hat, sondern auch: schneiden (vergl. *Spiegel* Indische Studien III, p. 406), so halte ich barôithra für die scharfe Spitze der Lanze. Oder wenn bar = βάλω gesetzt werden könnte, βλήθρον. — cakusanâm Orm. Y. 18 cakavô (wesshalb *Westergaard* auch hier cakunâm vermuthet) nach *Anquetil* une pièce de bois hérissée de clous. Sskr. cakra a discus, or sharp circular missile weapon; der griechische δίσκος. — hao-çafnaêninam von Kupfer oder Stahl Farg. VII, 75; VIII, 90; *Spiegel* p. 155. An beiden Stellen folgt unser Wort in der Aufzählung nach Gold, Silber und Erz.

131. dâranâm Sskr. dhârâ die scharfe Spitze des Schwer-tes.

132. hunivikhtem vergl. Khursh. Y. 5.

133. gainti und nighninti sind Substantive, die von paçca regiert werden, wie paçca vitakhti vafrahê nach dem Schmelzen des Schnees Farg. II, 24.

XXXII.

136. açaṇaça. Sollen damit etwa die Speichen des Rades gemeint sein? Die Stelle ist kritisch unsicher.

137. mainyâi (vergl. unten 138) muss einen Begriff ausdrücken, der sowohl vom Guten, als vom Bösen prädicirt werden kann. Aehnlich ist nur: manaêibyô mit der Var. manyaêibyô Yaçn. XII, 3.

138. yânem bedeutet Ashi Y. 26; Din. Y. 6. Farg. XIX, 6 die erbetene Gabe. çañhem Farg. IV, 55; es wird vom folgenden anu regiert. Kann çaçtrâi als: der Lober interpretirt werden? — Zwischen paiti bareçman 137 und paçca bareçma hier ist eine Antithese.

XXXIII.

140. Die Worte çpitama vanhêus passen wenig in den

Zusammenhang. aghrīm der vorzüglichste vergl. Farg. VII, 41. — amithwem Sskr. mithyā unwahr, Z. mitha in mithaokhta Zam. Y. 96. mithō ib. 95. Lat. mentiri; Gr. μάτην, μάταιος.

141. tamanhādha wie qafnādha Y. fr. I, 11, 13. eine öfters vorkommende Erweiterung des Ablativs; das Umgekehrte der Endung āt. Die Accusative gaghāurūm etc. scheinen fast aus dem vorigen Satz hierher verirrt. — baghanām. Eine der wenigen Stellen, wo das in den Keilinschriften vorkommende bagha für Gott gebraucht ist.

XXXIV.

142. Wenn çārem substantivisch gebraucht ist, so wäre wohl die Lesart dāmanām vorzuziehen; es könnte aber auch adverbiell stehen. — hvāraokhšnō ist in hvā etwa hvare enthalten? — barāzaiti vergl. Ab. Y. 129., wo das Verbum einen andern Sinn hat. — Das Folgende ist offenbar verdorben. Ich vermuthe, dass statt yazāi yazatāi zu lesen und hām tatem und die folgenden Accusative auf vāsem zurüchzubeziehen sind; yō dadhvaō çpeñtō mainyus scheint mir zu adhavis zu gehören und hierher verschoben zu sein; vielleicht ist es auch nur eine Glosse.

XXXV.

144. Dieser Paragraph ist eine der Upanischen würdige Spielerei, die aber die Bedeutung der verschiedenen Präpositionen veranschaulicht.

III.

Vergleichung des Mithra der Urtexte mit den Nachrichten der Alten.

Nachdem uns nunmehr der Text des Opfergebetes verständlich geworden ist, werden wir uns auch jenes Bild von Mithra vergegenwärtigen können, das seinen ältesten Verehrern in Baktrien, Persien und Medien vorschwebte. Es hat zwei Seiten: eine physikalische und eine moralische. Nach ersterer ist er das geschaffene (denn Ahura hat ihn hervorgebracht Mih. Y. I.), alles durchdringende, alles belebende Licht und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen aufgefasst. (Mih. Y. 145. Khursh. Nyaish. 6.) Denn er geht der Sonne voraus und erleuchtet zuerst die Gipfel der Berge (Mih. Y. 13), Nicht Nacht, noch Finster-

niss, noch kalte und glühende Winde, nicht Fäulniss und Schmutz und keine Dünste sind in der Wohnung des Mithra auf der hohen Hara (Mih. Y. 50). Das Licht, wie es Alles sichtbar macht, wird aber auch selbst als sehend dargestellt; daher die so oft wiederkehrende Bezeichnung des Mithra als mit zehntausend Augen begabt, als Zehntausend-Späher (die Erklärung der Parsen davon s. bei *Spiegel* Huzv. Gramm. p. 87). Hieran knüpfte sich von selbst die Personification der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit in Mithra, welchem desshalb die Prädicate: allwissend, unbeirrt, weise, durchdringend, und zur weiteren Symbolisirung der Omniscienz tausend Ohren beigelegt werden (Mih. Y. o, 7). Er ist darum der schlaflose, wachsame (Mih. Y. 7) Zeuge aller Gedanken, Worte und Werke (Mih. Y. 105 — 107), und somit auch Repräsentant der Wahrheit, Gerechtigkeit und Treue, der Hort des mazdayaschnischen Gesetzes und sein Rächer (Mih. Y. 33). Und hier vorzüglich hat die moralische Qualität Mithra's ihren Spielraum; er, die personificirte Wahrheit und Treue, muss zwischen den verschiedenen Ständen, Menschen und Ländern bestehen (Mih. Y. 115 — 118.), ja er muss selbst dem Gottlosen gelten (Mih. Y. 2); er ist der von allen um Hülfe Angerufene, besonders auch von den Armen und Unterdrückten und von den in die Irre geführten Rindern (Mih. Y. 83—8). Er ist der Wahrer alles Verkehrs unter den Menschen (Mih. Y. 80). Wer Mithra, die Wahrheit und Treue, verletzt, Menschen oder Länder, die gehen elendiglich zu Grund und erfahren die ganze Furchtbarkeit des ergrimmtten Gottes. Denn dieser fährt als ein Krieger einher auf gewaltigem Schlachtwagen, mit goldnem Helm und silbernem Panzer und mit allen Gattungen von Waffen gerüstet, von den ihm homogenen Genien der Gerechtigkeit (Rašnu), des Sieges (Verethraghna), des Fluches (Damôis upamana), der Reinheit (Asi), der heiligen Lehre begleitet. Als Repräsentant des Lichtes und der Wahrheit ist er per eminentiam der Vernichter der Dämonen und ihres Einflusses in der Natur und auf dem moralischen Gebiete, und seine Verehrer participiren daher an diesem Vernichtungskrieg, wesshalb er sie in den Schlachten schützt und die Geschosse der Gegner an ihnen fruchtlos abprallen lässt.

Da aber Mithra geschaffen ist, und trotz aller Erhabenheit nicht das unendliche Licht selbst, nicht die ewige Wahrheit selbst, so geht er einer Verklärung entgegen, einem unsterblichen Leben, wohin er seine Verehrer wohl mit sich führend gedacht wurde. Er ist daher ein Schutz in beiden Welten (Mih. Y. 93). Nach zarathustrischer Lehre steigen die Seelen der Gerechten über den Berg Hara zum Himmel empor (Farg. XIX, 30) und gehen also durch Mithra's Wohnung. Der Gott wurde daher in nächste Verbindung mit Tod und Unsterblichkeit gesetzt. Es scheint auch sehr wahrscheinlich, dass dem Mithra in Verbindung mit Rašnu das Gericht über die Todten, welches an der Cinvatbrücke stattfindet,

zugeschrieben wurde, wie Anquetil I, 2. p. 131. behauptet, obgleich mir kein Text gegenwärtig ist zur Bestätigung.

Ist nun Mithra ein Gebilde des zarathustrischen Systems, oder ist er ein altarischer Gott? Ich glaube beides bejahen zu sollen. Für letzteres haben wir den Beweis in den Hymnen des Veda's, in welchen Mitra der Sohn der Aditi ¹⁾, des unendlichen Raumes, Aditya, und daher auch mit der Sonne parallel, fast immer in unzertrennlicher Verbindung mit Varuna (Uranos) als ein Wesen vorkommt, das einer schon vergehenden Götterperiode anzugehören scheint und einen Theil seiner Wirksamkeit an Indra verloren hat. Jene trefflichen Forscher, welchen die Veda's und ihre Commentatoren vollständig vorliegen, werden uns über diesen vedischen Mitra belehren. Soviel ist aber aus den mir zugänglichen Texten gewiss, dass auch in den Veda's Mitra das Licht ist, während Varuna als die Luft, der Himmel, besonders der nächtliche, zu fassen ist. Der Unzertrennlichkeit Mitra's und Varuna's, der Könige, die auf herrlichen Wagen daherfahren (Rigv. I, 122, 7, 15.) analog ist die Verbindung Mithra's mit Vayu in den Zendtexten. Andere Aehnlichkeiten habe ich im Commentar und weiter unten berührt. Auch die späten Scholiasten der Veda's hatten eine im Ganzen richtige Vorstellung von Mitra und Varuna, wenn sie dieselben als ahôrâtrâbhîmânidevatâ bezeichnen (Sayana z. Rigv. I, 136, 1.) Jedoch fasst derselbe z. Rigv. I, 151, 3. auch Mitra als Feuer (wie unten Firmicus; vergl. Rigv. III, 5, 4.) und Varuna als Sonne. Von der Beziehung Mitra's und Varuna's zu den Kühen giebt derselbe Hymnus des Rigveda Zeugniß v. 5. 8. vergl. I, 71 9; I, 122, 7; 153. Beiden wird die Wahrhaftigkeit und der Schutz gegen die Lüge zugeschrieben (R. V. I, 152, 1.) Die Allwissenheit aber und das Amt eines Zeugen und Richters für alle Thaten der Menschen ist in den Veda's mehr ein Attribut des Varuna, vergl. Rigv. II, 28. I, 24, 25. und die schöne Stelle im Atharva ²⁾ IV, 16, 1 sq. Jedoch auch Rigv. III, 59, 1. sieht Mitra ohne Zucken der Augen auf die Menschen herab. Neben Mitra und Varuna erscheint Aryaman als dritter (Rigv. I, 36, 4; 40, 5; 41, 1, 7; 90; 136, 2; 141, 9; 186, 2. II, 27.) der als Sonne aufgefasst wird, und zwar in der Eigenschaft des Trennens des Tages von der Nacht. (aryamâhôrâtravibhâgasya kartâ). Sein Name bedeutet Gefährte, Freund und auch er kommt in den Zendtexten vor (s. Spiegel zum 22. Fargard p. 266). Wenn es also gewiss ist, dass die zarathustrische Reform den Mithra als alten Nationalgott der Arier vorfand, so ist es ebenso unzweifelhaft, dass jenes Bild, welches die Zendtexte darbieten, so viele Vergleichungspunkte es auch mit den Veda's hat, dennoch wesent-

1) Sind die acht Söhne der Aditi etwa Mith. Y. 45. zu suchen?

2) Die Späher des Varuna v. 4. haben die auffallendste Aehnlichkeit mit denen des Mithra Mith. Y. 45.

lich die Färbung des theologischen Systems an sich trägt; Mithra ist aus einem Volksgott ein Ausdruck zarathustrischer Ideen vom Verhältniss des geschaffenen Lichtes und der irdischen Wahrheit zum höchsten Schöpfer geworden. — Das wichtigste Document, aus welchem wir die wahre Kenntniss dessen, was die alten Perser und Meder von Mithra glaubten, zu schöpfen haben, wird uns nunmehr ein sicherer Führer durch das Labyrinth der Nachrichten des classischen Alterthums über ihn sein, zu deren Betrachtung wir fortschreiten, wobei wir vor Allem jene, die vor dem Eindringen des Mithracultus in den Occident überliefert worden sind, als die ächteren und zuverlässigeren den späteren, aus der Periode der römischen Religionsmengerei herrührenden unbedingt vorziehen müssen. Die Zeit des Erscheinens des Mithracultus im Abendland ist uns aber genau überliefert von *Plutarch* ¹⁾ wo er von den cilicischen Seeräubern erzählt: sie hätten auf dem Olymp fremde Opfer dargebracht und geheime Einweihungen geweiht, von welchen die des Mithra, von ihnen früher gezeigt, auch bis jetzt sich erhalten haben. Es ist dies ungefähr 70 v. Chr. zu setzen. Die vor dieses Jahr fallenden Notizen über Mithra sind spärlich, aber um so wichtiger. Dass zu *Herodot's* Zeit Mithracultus in Persien und Medien bestand, würde schon der Umstand beweisen, dass bei ihm die Namen *Μιτράδατης* (I, 110). und in der Zeit des *Cyrus* *Μιτροβάτης* (III, 120 sq.) vorkommen, die er von der weiblichen Mitra abgeleitet haben mag (wobei der Mangel der Aspiration des τ bemerkenswerth ist), die aber gewiss von Mithra herühren. Die bekannte Stelle I, 131 über die Mitra, mit welcher Herodot unstreitig die Anáhita meinte, welche hier als Mithráni aufgefasst ist, setzt den männlichen Mithra voraus; wie wir denn in der susischen Inschrift des Artaxerxes II., welche *Norris* (*Journal of the royal As. Soc.* XV, p. 159.) veröffentlicht hat, Anáhita neben Mithra genannt finden. Eine andere Inschrift desselben Königs stellt Mithra mit Auramazda zusammen (*Benfey* Keilinschriften p. 67.) und giebt ihm den Namen *bagá*, den wir oben auch im Zendtexte von ihm gebraucht fanden. Wir haben also neben dem indirecten Zeugnisse Herodot's unwiderlegliche monumentale Beurkundung darüber, dass im fünften Jahrhundert vor Christus Mithra in Persien und Medien verehrt wurde.

Dasselbe zeigt uns *Xenophon*, ²⁾ wenn er den Namen des Mithra als Schwur gebrauchen lässt, was nicht bloß das Ansehen beweist, in welchem der Gott zu *Xenophon's* Zeit bei den Persern stand, sondern auch ganz besonders zu ihm als zum Genius der Wahrhaftigkeit und Treue passt. Es ist desshalb auch der spä-

1) Vita Pomp. c. 24. *Ἐίνας δὲ θύοις ἔθνον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ, καὶ τελετὰς τινὰς ἀπορρήτους ἐτίλουν, ὧν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μέχρι δεῦρο διασώζεται καταδεικνύσα πρότερον ὑπ' ἐκείνων.*

2) *Cyrop.* VIII, 5, 53. *Μὰ τὸν Μίθρην.* *Oec.* IV, 24. *ὀμνυμί σοι τὸν Μίθρην.*

ter *Plutarch* im Recht, wenn er Artaxerxes denselben Schwur in den Mund legt, und Darius den Eunuchen beschwören lässt, um des grossen Lichtes Mithra's willen die Wahrheit zu reden ¹⁾. Dass das grosse Licht Mithra's nicht zwingt, eine Verwechslung mit der Sonne anzunehmen, ist klar, da ja Mithra grade das Licht, nicht die Sonne ist.

Die bei weitem kostbarste Nachricht des Alterthums über Mithra hat uns derselbe *Plutarch* ²⁾ aufbewahrt, wenn er bei der Auseinandersetzung des zarathustrischen Systems sagt, Zoroaster habe den einen der Götter Oromazes, den andern Areimanios genannt, und dabei behauptet, ersterer gleiche unter den sinnlichen Dingen am meisten dem Licht, der andere aber der Finsterniss und Unwissenheit, der mittlere zwischen beiden sei aber Mithra, wesshalb die Perser denn auch Mithra den Mittler nennen. Vor Allem glaube ich annehmen zu dürfen, dass *Plutarch* hier aus jener Quelle schöpfte, welche er selbst c. 47 bezüglich des zarathustrischen Systems citirt, nämlich aus *Theopomp* (378 — 305 v. Chr.), der im achten Buch seiner philippischen Geschichte über die Magier handelte; vergl. *Diogenes Laertius* prooem. 2. Diesem Schriftsteller lag also ungefähr das vor, was wir noch heute im *Bundehesch* c. I lesen, dass Ormuzd im anfangslosen Licht und in der Allwissenheit wohne, Ahriman aber in der anfangslosen Finsterniss und Unwissenheit, und dass zwischen beiden ein leerer Raum sei, den man Vâi nennt, wo das Vermischen stattfindet (*Spiegel* Zeitschr. der Deutschen morg. G. XI, p. 102). Vâi ist wie *Spiegel* nachgewiesen hat, vâyu uparô-kairya, die Luft, die in den Höhen wirkt, welche, wie der Ram Yasht (1) beweist, mit Râma-Qâçtra identisch ist; letzterer aber ist der unzertrennliche Genosse Mithra's, indem das Licht zum nächsten Substrat die Luft hat. Wir haben also jenes Vâi ganz eigentlich als Sitz des geschaffenen Lichtes zu betrachten, dessen Personification Mithra ist. Das Wort, womit im Huzwareschtexte die Vermischung bezeichnet wird (gumicesn pars. gumézan von der Wurzel gumékhtan) wird von *Neriosengh* mit sammicratâ übersetzt; vergl. *Spiegel* l. c. und bezüglich des Präfixes gu Huzw. Gramm. p. 96, 121. Sein Stamm mic, méz scheint mir mit miç in miçvânê Farg. XIX, 35 einerlei; welches *Spiegel* zu dieser Stelle mit mith, maéthana ganz richtig zusammengestellt und damit auch den Namen Mithra erläutert hat. Ist dies begründet, wie ich nicht zweifle, und bedeutet Mithra den Verbinder, was zum Sskr. mitra Freund trefflich passt, so sehen wir zugleich,

1) Artax. c. 4. Νῆ τὸν Μίθραν. Alexand. c. 30. εἰπέ μοι σεβόμενος Μίθρον τε πῶς μέγα καὶ δεξιῶν βασιλεῖον.

2) De Is. et Os. c. 46. Οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὠρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον, καὶ προσεφαίνετο τὸν μὲν τοικῆναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ· μέσον δ' ἄμφοιν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσότην ὀνομάζουσι.

wie genau Theopomp über die Bedeutung des Namen unterrichtet war, wenn er ihn mit *μεσότης* übersetzt. Aber Mithra ist nicht bloss als geschaffenes Licht das Mittlere, der Verbinder zwischen anfangslosem Licht und anfangsloser Finsterniss, sondern auch Repräsentant der Wahrheit, Treue und Gerechtigkeit unter den Menschen, ein Mittler im menschlichen Leben, der allen Verkehr wahr und vermittelt. Als geschaffenes Licht endlich vermittelt er auch das Verhältniss der Geschöpfe und des Menschen insbesondere zu Ahura Mazda, dem im unnahbaren Lichte wohnenden.

Duris, ein jüngerer Zeitgenosse *Theopomp's* (von 340—276 v. Chr.) giebt uns im siebenten Buch seiner Geschichten ¹⁾ eine Notiz über das Fest des Mithra, dass es (nämlich bei den Persern) dem König an einem Tage gestattet sei, sich zu berauschen, an welchem sie dem Mithra opfern. Allein an diesem Feste tanze auch der König, sonst aber Niemand in Asien, sondern alle enthielten sich an diesem Tag des Tanzes. Es erhellt daraus, wie heilig der Cultus des Mithra gehalten wurde. Letzterer hat in den Zendtexten nicht bloss eine Tageszeit, in welcher er angerufen wird, die zwischen Morgendämmerung und Mittag, sondern auch den ihm geheiligten sechzehnten Monatstag, wie der alte Kalender *Yaçna XVI*, 3 beweist, und einen eignen Monat, den siebenten (vergl. *Benfey* Monatsnamen p. 57). Der sechzehnte Tag des Monates Mithra aber ist der Tag des von *Duris* erwähnten Festes *Mihragân*, welches nach *Hyde de rel. vet. Persar.* p. 245. sechs Tage hindurch gefeiert wurde. Die neueren persisch-arabischen Schriftsteller geben als Gründe ²⁾ dieses Festes an, dass an diesem Tage Gott die Erde geschaffen und die Körper für die Geister gebildet habe, oder sie knüpfen an ihn den Sieg *Feridun's* über *Zohak*; auch beschreiben sie einige Züge dieser Feierlichkeit: wie der König an diesem Tag mit dem Oel *Bân* gesalbt, ein feines und buntes Gewand angethan und die *Cidaris* aufgesetzt habe, über der ein Bild des Sonnenrundes zu sehen war. Der Oberste der *Mobeds* habe ihm eine Schüssel gebracht, auf welcher sich Citronen, Zucker, Lotus, Quitten, Sysiphen, Aepfel und weisse Trauben und sieben Beeren Myrten befanden; worüber er murmelte. *Ardeschir* und *Nuschirvan* hatten an diesem Feste Kleider unter das Volk vertheilen lassen. Das Darbringen von

1) Bei *Athenaeus X*, p. 434. c. *Κτηόλας δὲ παρ' Ἰνδοῖς φησὶν οὐκ ἐξῆναι τῷ βασιλεὶ μεθύσθηναι· παρὰ δὲ Πέρσαις τῷ βασιλεὶ ἐφίεται μεθύσκεσθαι μὴ ἡμέρα· ἐν ἣ θύονσι τῷ Μίθρῳ· γράφει δὲ οὕτως περὶ τούτου Δούρις ἐν τῇ ἐβδόμῃ τῶν ιστοριῶν· ἐν μόνῃ τῶν ἐορτῶν τῶν ἀγομένων ὑπὸ Περσῶν τῷ Μίθρῳ βασιλεὺς μεθύσκεται καὶ τὸ Περσικὸν δεχέσθαι· τῶν δὲ λοιπῶν οὐδείς κατὰ τὴν Ἀσίαν, ἀλλὰ πάντες ἀπέχονται κατὰ τὴν ἡμέραν ταύτην τῆς δεξιότητος. Vergl. *Müller* *Fragm. Hist. Graec.* II, p. 472 sq.*

2) Der wahre Grund des Festes ist wohl *Bundehesch XV*, p. 33, l. 9. ed. *Westerg.* zu suchen, wo gesagt ist, dass am Tage Mithra des Monats Mithra aus dem Samen *Gaiomart's* die ersten Menschen entstanden.

allerlei Blumen, Früchten, besonders Datteln, Granaten, Reis, wohlriechenden Körnern ist ächt magisch; vergl. Anquetil (*Usages* T. II, p. 534). Von diesem Mithrafeste redet *Strabo* ¹⁾, wenn er erzählt, der Satrap Armeniens habe dem Perserkönig alljährlich zwanzigtausend Füllen zu dem Mithrafeste geschickt.

Mag *Curtius*, dessen Styl der besten Zeit keine Unehre macht, in was immer für ein Jahrhundert gehören, seine Notiz ²⁾, dass neben der Sonne und dem Feuer Mithra angerufen worden sei, beweist, dass die spätere Identification Mithra's mit der Sonne ihm noch fremd war, während schon *Strabo* ³⁾, wo er mit offener Beziehung auf Herodot von der Religion der Perser spricht, den Vater der Geschichte interpolirt und von Helios sagt, die Perser nannten ihn Mithra. Von da an wird die Verwechslung eine allgemeine und auf den höchst zahlreichen Monumenten des Mithracultus, die in allen Gegenden des römischen Reiches zu Tage gekommen sind, ist: Deo Soli invicto Mithrae zur unabänderlichen Formel geworden. Nur einmal (*Gruter* p. 22, No. 12) findet sich: D. I. M. et Soli socio Sac., wo zwar *Philipp a Turre* (*Monum. vet. Antii* p. 178.) *Deae Isidi matri* ergänzen will, *Murator* (zu *Paulin. adv. Pag.* v. 110. p. 703) aber Deo invicto Mithrae, indem er mit vollem Recht den Unterschied dieses Gottes von der Sonne hervorhebt. Auch bei andern ist das Bewusstsein dieses Unterschiedes noch nicht verloren gegangen; so wenn *Nicetas* ⁴⁾ sagt: einige hielten den Mithra für die Sonne, andere für das Feuer, andere für eine besondere Potenz. Oder wenn *Firmicus Maternus* (*de error. prof. rel.* c. 5) an einer unten näher zu erörternden Stelle Mithra für eine männliche Personification des Feuers hält. Aber das ist nur vereinzelt; der Cultus und die Schriftsteller im Allgemeinen kannten in den nachchristlichen Zeiten die Bedeutung des Mithra nicht, und es darf uns also nicht wundern, wenn die Darstellung der Mithraischen Monumente, während sie kaum einen Anklang an Aechtzarathustrisches enthalten, zumeist nur Symbole des Sonnenlaufes und der davon abhängigen Befruchtung und des Hinsterbens der Natur sind. Besonders gilt dies von dem bekannten borghesischen Relief und den ihm ähnlichen Bildwerken, welche den Hauptgegenstand der früheren Untersuchungen über Mithra bildeten, und auch allerdings geeignet sind, uns die Begriffe der Späteren über ihn augenscheinlich zu machen; die vielbesprochene Inschrift auf dem von Mithra getödteten Stier (eine unzarathustrische Vorstellung, die

1) XI, p. 530. Καὶ ὁ σατράπης τῆς Ἀρμενίας τῷ Πέρσῃ κατ' ἔτος διαμυρίους κα' λους τοῖς Μιθρακάνοις ἐπέμπευ. Τουρ emendirt: Μιθριακοῖς, Grosscourt Μιθραϊκοῖς. Vielleicht hatte Strabo schon eine dem neueren Mithragän entsprechende Form, vor Augen und schrieb Μιθρακάνοις.

2) IV. 48, 12. Solem et Mithren sacrumque et aeternum invocans ignem.

3) XV, p. 732. c. τιμαῖσι δὲ καὶ Ἡλίον, ὃν καλοῦσι Μιθρην.

4) in Stelit. Naz. 1.

man am allerwenigsten mit dem Urstier der Zendtexte hätte vermischen sollen, der bekanntlich durch Ahriman stirbt) NAMA SEBESIO findet, wie mir scheint, aus den Zendtexten keine Erklärung, wenigstens bezüglich des zweiten Wortes, wenn nicht gewaltsame Aenderungen gemacht werden wollten. In den noch weiter anzuführenden Stellen der Alten werden sich mehrere Belege der Auffassung des Mithra als Sonne finden; ich will hier nur noch solche folgen lassen, die sich später nicht einreihen.

Archelaus ¹⁾ Bischof von Cascar in Mesopotamien (um 277 n. Chr.) in seiner Disputation mit Manes, die ursprünglich syrisch abgefasst, schon zu Hieronymus Zeit griechisch übersetzt war, und von der wir nur eine alte lateinische Version besitzen, zweifelt nicht an der Einheit Mithra's und der Sonne.

Der sogenannte *Dionysius* der Areopagit ²⁾ bezeugt, die Magier feierten eines dreifachen Mithra's oder *Sonnengottes* Andenken. *Turre* am angeführten Orte (p. 196) will diesen dreifachen Mithra von den drei Zeichen des Thierkreises verstehen, die in jede Jahreszeit fallen, oder von den drei Zeiten, oder es könne eine Götterdreiheit damit gemeint sein, wie Liber, Apollo und Sonne bei Arnobius, oder Sonne, Mithra und Feuer bei Curtius (a. a. O.). Wir lassen es einstweilen dahingestellt, da wir nicht wissen, ob dieser dreifache Mithra eine ächte und alte, oder eine moderne aus der Identification mit der Sonne herrührende Vorstellung ist. Bei *Hieronymus* ³⁾ finden wir die Kunde von einer auf die Identität der Sonne und des Mithra gegründeten Zahlen- und Buchstabenmystik, wonach der Name Mithra's in der Form *ΜΕΙΘΡΑΣ* die Zahl 365 enthält und den Sonnenlauf bedeutet. Desshalb vereinigt eine Gemme die Namen Mithra's (*ΜΙΘΡΑΣ*) und Abraxas; vergl. *Kopp* Palaeogr. crit. III, §. 455.

Paulinus von Nola in einem, wie mein Freund *Buse* in seiner trefflichen Monographie (*Paulin* Bischof v. Nola I, p. 267.) an-

1) *Zacagni* Monum. vet. eccles. p. 63. Barbare sacerdos Mithrae et colusor, Solem tantum colis Mithram, locorum mysticorum illuminatorem, ut opinaris, et consciunt, hoc est quod apud eos ludis et tanquam elegans mimus peragis mysteria.

2) Ep. VII. 2. *μάλιστα μὲν οὖν τοῦτο ταῖς Περωσὶν ἱερατικαῖς ἐμφέρεται φήμας, καὶ εἰσέτι Μάγοι τὰ μνημόβοννα τοῦ τριπλάσιον Μίθρου τελοῦσιν.*

Die Beziehung des dreifachen Mithra auf das Rückgehn der Sonne bei König Hiskias Krankheit beweist, dass Dionysius Mithra und Sonne identificirt, wie auch sein Commentator Pachymeres bemerkt. Ich mache übrigens bezüglich des dreifachen Mithra auf die Stelle Sayana's zu Rigv. I, 136, 2 aufmerksam, wo der eine Gott als Mitra Varuna und Aryamaa (Sonne) erscheint.

3) In Amos c. 3. Basilides omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Abraxas et eundem secundum Graecas litteras et annui cursus numerum dicit in Solis circulo contineri, quem Ethnici sub eodem numero litterarum vocant Mithram, et Iberae ineptiae in Balsamo Barbeloque mirantur.

nimmt, 394 v. Chr. geschriebenen Gedichte *adversus paganos* v. 110. (p. 703. ed. Murat.) greift den Mithradienst mit Wärme an:

Quae nox est animi? quae sunt improvida corda?
 Quod colitur nihil est, et sacra cruenta geruntur.
 Quid quod et Invictum spelaea sub atra recondunt,
 Quaeque tegunt tenebris, audent hunc dicere solem.
 Quis colit occulte lucem sidusque supernum
 Celet in infernis, nisi rerum caussa malarum.

Was mit den *sacra cruenta* gemeint ist, werden wir unten sehen.

Der späte *Martianus Capella* ¹⁾ (aus dem 5. Jahrhundert nach Chr.) sagt in einer Anrede an die Sonne, dass die barbarischen Culte sie Mithra nannten. *Hesychius* endlich glossirt: *Μίθρας ὁ ἥλιος παρὰ Ἰλλυρίαις*. *Μίθρης ὁ πρῶτος ἐν Ἰλλυρίαις θεός*.

Wir würden den Occidentalen Unrecht thun, wenn wir glaubten: sie hätten Mithra zur Sonne gemacht; nein sie überkamen diese Vorstellung aus dem Orient, und wir finden ebensogut in den Armenischen Quellen, z. B. bei *Elisaeus* (Hist. Vart. p. 292. ed. Venet.): die Sonne sei wegen ihrer gleichmässig vertheilenden Freigebigkeit und gerechten Austheilung der Gott Mithra genannt worden; eine Stelle, die zugleich auf den moralischen Begriff des Mithra ganz richtig hinweist. Ja wir müssen sogar zugestehen, dass Mithra, der Sonnengott, im Orient schon in ziemliches Alter hinaufreicht.

Auf den Münzen Kanerki's, eines indoscythischen Königs um die Zeit Christi, findet sich abwechselnd dieselbe Figur mit Strahlennimbus als Mithra und Helios bezeichnet; vergl. *Lassen* Ind. Alt. II, p. 837. Der genannte vortreffliche Gelehrte meint die Umgestaltung des Mithra zum Sonnengott schon in dem Mithr Yasht finden zu können, und hält die Zeit von Artaxerxes dem zweiten an für die Periode, wo sie eintrat. Allein das Opfergebet, wie es jetzt vorliegt, unterscheidet Mithra aufs deutlichste von der Sonne, und der Umstand, dass Artaxerxes II. auf seinen Inschriften Mithra nennt, beweist an und für sich nicht, dass er ihn zum Hauptgott gestempelt habe. Aber gewiss ist es richtig, dass das einseitige Hervortreten Mithra's als Sonnengott in die letzten Jahrhunderte vor Christi Geburt zu setzen ist, und dass der Mithr-Yasht insofern hier in Betracht kommt, als er wiederholt von dem Wunsche des Gottes: mit namengenanntem Opfer angebetet zu werden, redet, und dadurch eine Mehrung oder Neuerung seines Cultus andeutet. Wir werden jedoch ebendarum den Hymnus nicht unter die Zeit der Achämeniden herunter setzen können. Die unstreitig älteren Gátha's erwähnen Mithra nicht.

Unter den entstellten oder missverstandenen Zügen der Mi-

¹⁾ IV, §. 190. ed. Kopp. Dissona sacra Mithram Ditemque ferumque Typhonem.

thralehre, welche die spätere Zeit uns darbietet, nimmt die Tradition vom Ursprung des Gottes die erste Stelle ein. Der älteste meines Wissens, der Mithra aus den Felsen geboren nennt, ist *Justinus* in seinem Dialog mit Trypho (um 160 n. Chr.) ¹⁾: „wenn die, welche die Mysterien des Mithra überliefern, sagen, er sei aus Felsen geboren und wenn sie den Ort, wo die Weihe der ihm Glaubenden vorgenommen wird, Höhle nennen, so ist diess nur eine Nachahmung jener Prophezeiung Daniel's von dem Stein, der ohne Menschenhände aus dem grossen Berg geschnitten worden, und des Jesaias (XXXIII, 13—19), wo es in einer auf Christus den Herrn gehenden Rede heisst: „er werde wohnen in der hohen Höhle des festen Felsens.“ Die Nachahmung der Worte des Jesaias, welche *Justinus* meint, bezieht sich aber nicht bloss auf die *δικαιοπραγία*, die auch in den mithrischen Mysterien eingeschränkt wurde, sondern auch auf die Stelle: „Brod wird ihm gegeben werden, und sein Wasser ist treu“ wie wir weiter sehen werden. An der Stelle p. 266. sieht der Apologet Christi Geburt in der Höhle durch die Höhle des Mithra nachgeäfft. Ein christlicher Dichter des dritten Jahrhunderts, *Commodianus* ²⁾, sagt in seinem Buche *Instructiones* im 13. Unterrichte: *Invictus de petra natus, si Deus habetur, Nunc ergo retro vos de istis date priorem, Vicit petra deum, quaerendus est petrae creator. Vincere ist hier im Sinne von älter sein gebraucht und der Dichter will sagen: wenn der felsgeborne Unbesiegte für Gott gehalten werde, so sei der Fels älter als er, der Schöpfer des Felsens aber älter und mächtiger als beide.*

Hieronymus ³⁾ erwähnt der Fabeln der Heiden, welche Mithra und Erichthonius aus Felsen oder Erde durch die blosse Brunst der Wollust erzeugt werden lassen. Und der späte *Johannes Lydus* ⁴⁾ (Mitte des 6. Jahrhunderts) giebt dem Mithra das Prä-

1) Dial. c. Tryph. 70 (T. II, p. 236. ed. Otto). Ὅταν δὲ οἱ τὰ τοῦ Μιθροῦ μυστήρια παραδιδόντες λέγωσιν ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι αὐτὸν καὶ σπηλαίον καλῶσι τὸν τόπον, ἐνθα μνεῖν τοὺς πειδομένους αὐτῷ παραδιδούσιν ἐνταῦθα οὐχὶ τὸ εἰρημένον ὑπὸ Δανιήλ, ὅτι λίθος ἀνεῖ χειρῶν ἐκμήθη ἐξ ὄρους μεγάλου, μεμιμήσθαι αὐτοὺς ἐπίσταμαι, καὶ τὰ ὑπ' Ἡσαίου ὁμοίως, οὗ καὶ τοὺς λόγους πάντας μεμιμήσασθαι ἐπεχείρησαν. Δικαιοπραγίας γὰρ λόγους καὶ παρ' ἐκείνους λέγεσθαι ἐτεχνάσαντο (vergl. weiter 78. p. 266. εἰπὼν διὰ τοὺς λόγους ἐκείνους τοὺς τὰ Μίθρα μυστήρια παραδιδόντας ἐν τόπῳ ἐπικαλουμένῳ παρ' αὐτοῖς σπηλαίῳ μυσῖσθαι ὑπ' αὐτῶν.) — In der ersten Stelle sind die Worte: καὶ τὰ ὑπ' Ἡσαίου eine nach *Marnanus* und *Thirlby's* Vorgang gemachte Verbesserung *Otto's*.

2) Instruct. ed. Rigaltius und in der Ausgabe des *Minucius* von *Oehler* abgedruckt.

3) Adv. Jovin. I. (Opp. IV, 2. p. 149.) Narrant et gentiliū fabulae Mithram et Erichthonium vel ni lapide vel ni terra de solo gestu libidinis esse creatos.

4) de Mens. III, p. 43, l. 21. ed. Bonn. ὅθεν καὶ ἔστιαν πρὸ πάντων φαίνονται τιμωσάντες Ῥωμαῖοι, ὥσπερ τὸν πετρογενῆ Μίθραν οἱ Πέρσαι διὰ τὸ τοῦ πυρὸς κέντρον.

dicat *παιρογενής* und sagt, dass die Perser ihn wegen des Centrums des Feuers verehrt hätten.

Ich schalte gleich hier, wo von Mithra's Ursprung die Rede ist, die ganz vereinzelte Notiz des armenischen Geschichtschreibers *Elisaeus* ein, welcher (p. 52. u. 58. ed. Ven.) angiebt: Mithr der Gott sei von einem Weibe geboren, wenn Jemand mit seiner Gebärerin sich verbinde; einer der Weisen der Magier habe gesagt, dass Mithr der Gott muttergeboren sei, und von Menschen stamme, und dass er ein König göttlichen Geschlechtes sei, und ein vortrefflicher Beistand der siebenzahligen Götter (*Ahura-Mazda's* und der sechs *Ameša-Œpenta's*). Später werden wir sehen, in wie weit auch dies einen Anhaltspunkt in den Urtexten hat.

In engster Verbindung mit der Lehre vom felsengeborenen Mithra steht die Feier seiner Mysterien in *Höhlen*. Die Belege dazu finden sich nicht blos in den zahlreichen Monumenten, wo die Höhle abgebildet ist, und den Inschriften, die von errichteten Speläen Zeugniß geben (vergl. *Gruter* p. 33 et 34), sondern auch in einer Reihe schon angeführter oder noch anzuführender Stellen der Alten. *Porphyrius* (im 3. Jahrhundert n. Chr.) in seinem für diese Sache besonders wichtigen Buche *de antro nymphaeum* ¹⁾ überliefert: die Perser weihten das Hinabsteigen der Seelen (in die Welt) und ihr wiederum Herauskommen mystisch darstellend, den Mysten an einem Orte ein, den sie Höhle nennen. Zuerst habe, wie *Eubulus* sagt, Zoroaster eine natürliche mit Blumen und Quellen versehene Höhle in den benachbarten Bergen Persiens eingeweiht zu Ehren des Schöpfers und Vaters Aller, des Mithra, und diese Höhle sei ein Bild gewesen der Welt, die Mithra geschaffen; ihr Inneres aber habe in symmetrischen Abständen ein Sinnbild dargeboten der kosmischen Elemente und Klimate. Nach diesem Zoroaster sei es auch bei den Andern herrschend geworden in theils natürlichen, theils künstlich gemachten Schlüften und Höhlen die Weihe zu ertheilen. Und in Kürze ebendasselbst ²⁾: „überall, wo man Mithra kenne, mache man den Gott durch eine Höhle gnädig.“

Wie hier Zoroaster den Mithracultus in Höhlen eingeführt

1) *De antro nymph. c. 6. p. 7. ed. van Goens.* Οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἐξοδον μυσταγωγούντες, τελούσι τὸν μύστην, ἐπινομάσαντες σπήλαιον τόπον· πρώτα μὲν, ὡς ἔφη Εὐβούλος, Ζωροάστρου αὐτοφύως σπήλαιον ἐν τοῖς πλείστον ὄρεσι τῆς Περσίας ἀνδρῶν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερῶσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε· τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμετρικὰς ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων. Μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων εἶτ' οὐκ αὐτοφύων, εἴτε χειροποιήτων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι.

2) c. 20.

haben soll, so wird von ihm selbst gesagt ¹⁾, er habe aus Liebe zur Weisheit und Gerechtigkeit sich von den Menschen getrennt und allein auf einem Berg gelebt. Möglich, dass diess die Oertlichkeit ist, welche der Urtext selbst kennt Farg. XIX, 4., wo daregya paiti zbarahi nmānahē pōurus - aṣpahē im Zusammenhalt mit Bundebesch p. 53, 5. und p. 58, 5 eine an der Krümmung (zbaras = Sskr. hvaras) oder Höhe des Flusses darega (Bundeh. giebt dāraga) gelegene Wohnung bedeutet, wo Zarathustra den Kampf mit dem bösen Geiste hatte.

Fragt es sich nun, welchen Anhaltspunkt diese Doctrinen von dem Felsengeborensein Mithra's und von seiner Höhle in den ächten zarathustrischen Schriften haben, so glaube ich auf die im Yasht 13, 44, 50, 51 enthaltenen Schilderungen vom Erscheinen Mithra's auf den Bergspitzen, von seiner weiten, von Ahura-Mazda und den Amesā-Ṣpenta's geschaffenen Wohnung auf der glänzenden Berghöhe Hara hindeuten zu sollen. Das Licht erscheint zuerst vor der Sonne auf den höchsten Berggipfeln; der mythologische kindliche Ausdruck dafür ist: es wohne in der Höhle des Berges, werde vom Berg geboren; ist nun überdiess der Name des Berges ein weiblicher wie hara berezaiti, so knüpfte sich daran um so leichter die Vorstellung des Geborenseins aus dem Felsen, und sie ist insofern nicht unberechtigt, als ja die Zendtexte den Yazata als einen geschaffenen bezeichnen (Mih. Y. 1.), der von einer zeitlichen Existenz hinweg zu ewiger Verklärung hinüberschreitet (Mih. Y. 55, 74, 124). Daher erklärt sich denn auch, was die armenischen Nachrichten von einem weibgeborenen Mithra wissen: es scheint mir eine Vermengung der Idee von dem geschaffenen, erzeugten Mithra mit der des Čaošyāc zu sein, der allerdings von einem Weibe geboren werden soll; die Stelle des *Elisaeus* (p. 52.) erinnert vielleicht an Bundebesch p. 80, 11.

Auch die indische Tradition kennt die Wohnungen Mitra's; so ist Sāma-Vēda II, 4, 1, 1, 2 von dem Soma die Rede, der in sadanēsu des Mitra sich niederlässt, Rigv. I, 152, 4 u. 5 ist das Haus des Mitra und Varuna genannt, und es wird dasselbe ungefähr so beschrieben, wie in den zarathustrischen Texten; so Rigv. II, 41, 4 u. 5: „Dieser Soma ist euch gepresst Mitra und Varuna ihr Wahrheitmehrer! Hört meinen Ruf, ihr unbetrüglischen Könige im festen, höchsten Haus dem tausendäuligen sitzt ihr.“

Die Höhle des Mithra hat also ihren Ursprung im hohen Alterthum; ihre Deutung dürfte aber auch durch die Etymologie Erläuterung erhalten. Mithra heisst in den Zendtexten oft der

2) Dio Chrysost. Orat. Borysth. ed. Mor. p. 448. Ὁν (Ζωρ.) Πίρσαι λέγουσιν ἔρωτι σοφίας καὶ δικαιοσύνης ἀποχωρήσαντα τῶν ἄλλων καθ' αὐτὸν ἐν ὄρει τινὶ ζῆν. Plinius H. N. VI. 42. Tradunt Zoroastrem in desertis caseo vixisse annis viginti ita temperato, ut vetustatem non sentiret.

Späher, von $\sigma\pi\alpha\varsigma$ spähen, schauen, Sskr. $\sigma\alpha\varsigma$ Lat. spec-io, Gr. $\sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$, welch letzteres durch Verwandlung des p nach s in π , und durch Uebergang des ς in π (vergl. $\alpha\varsigma\upsilon\alpha$ und $\acute{\iota}\pi\pi\omicron\varsigma$) zu erklären ist; vergl. Kuhn Zeitschr. f. vergl. Sprachf. IV, p. 10). Nun bemerkt aber schon Ulpian bezüglich auf das Lat. *specus*, es sei: locus unde despicitur, und die Zusammengehörigkeit von specio, specula, speculari einerseits und von specus, spelunca (für speculunca) andererseits, von Gr. $\sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\acute{\iota}\nu$, $\sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\lambda\omicron\varsigma$, $\sigma\kappa\omicron\pi\iota\alpha$ und $\sigma\pi\epsilon\omicron\varsigma$, $\sigma\pi\acute{\eta}\lambda\alpha\iota\omicron\nu$, $\sigma\pi\acute{\eta}\lambda\upsilon\gamma\acute{\eta}$, $\sigma\pi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\varsigma$, $\sigma\pi\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ scheint mir zweifellos. Die Höhle des Mithra wurde daher zugleich als die Warte gedacht, von welcher herab er Alles sieht und ausforscht; vergl. Mith. Y. 13, 45.

Sie ist aber auch der Schauplatz einer That des Mithra, von welcher die späteren Quellen mancherlei berichten, nämlich des Raubes der Rinder. Abgesehen von monumentalen Darstellungen dieses Mythos ist der älteste Zeuge aus dem classischen Alterthum Statius (zur Zeit Domitian's)¹⁾, der Phöbus anredet:

Adsis o memor hospitii Junoniaque arva
Dexter ames, seu te roseum Titana vocari
Gentis Achaemeniae ritu, seu praestet Osirin
Frugiferum, seu Persei sub rupibus antri
Indignata sequi torquentem cornua Mithram.

Deutlicher der schon oben angeführte *Commodianus* an der bezeichneten Stelle:

Insuper et furem adhuc depingitis esse,
Cum si Deus esset usquam non furto vivebat.
Terrenus utique fuit et monstrosa natura
Vrtebatque boves alienos semper in antris
Sicut et Cacus Vulcani filius ille.

Die physikalische Umdeutung des Raubes finden wir bei *Porphyrus*²⁾, der die Nachtgleiche zwischen Widder und Stier als den eigentlichen Sitz des Mithra, den Stier als den der Aphro-

1) Thebaid. I, 716. — *Lutatius* sagt zu der Stelle: Sol apud Adiamenios (?) Titan, apud Assyrios Osiris, apud Persas, ubi in antro colitur, Mithras vocatur. Und weiter: Persae in spelaeis coli Solem primi invenisse dicuntur. Et hic Sol proprio nomine vocatur Mithra, quique eclipsim patitur, ideoque intra antrum colitur. Est enim in spelaeo Persico habitu, leonis vultu cum tiara utrisque manibus bovis cornua comprimens, quae interpretatio ad lunam dicitur. Nam indignata sequi fratrem occurrit illi et lumen subtexit. Sol enim lunam minorem potentia sua et humiliorem docens taurum insidens cornibus torquet, quibus dictis Statius lunam bicornem intelligi voluit. Die Beschreibung passt vollkommen auf die Monumente, z. B. das berühmte borghesische Relief; sie beweist zugleich, wie man von der ursprünglichen Bedeutung dieses Rinderraubes abwich in Folge der Auffassung des Mithra als Sonne. So Porphyrus an der gleich folgenden Stelle.

2) De antro nymph. c. 18. Καὶ βουκλόπος θεὸς ὁ τὴν γένεσιν λεληθότως ἀκούων (?). c. 23. Τῷ μὲν οὖν Μίθρᾳ οἰκίαν καθέδραν τὴν κατὰ τὰς ἰσημερίας ὑπέταξαν· διὸ κρισὺ μὲν φέρει ἀρητὸν ζωδίου τὴν

dite bezeichnet und den Raub als die geheime Förderung der Genesis des Alls erklärt.

Eine der wichtigsten Stellen über den Rinderraub ist die des *Julius Firmicus Maternus* ¹⁾, der nach *Bursian's* (praef. p. VI) Vermuthung sein Buch *de errore profanarum religionum* im Jahre 347 n. Chr. schrieb. Es ist augenfällig, dass er Unzarathustrisches seiner Darstellung einmischte; denn eine Schlangengöttin passt nicht ins System; es ist die Isis, die mit Mithra verquickt wurde, wie a Turre richtig gesehen (l. c. p. 186). Oder die sackeltragende dreiköpfige Göttin auf den Agathoklesmünzen; vergl. *Lassen* Ind. Alt. II, p. 291, welche die drei Phasen des Mondes symbolisirt, die in den Zendtexten neben dem Mond selbst verehrt werden; vergl. Mah Y. 4. Möglich, dass dem *Firmicus* als weibliche Göttin neben Mithra, die Mitra des Herodot, die Anáhita der Zendtexte vorschwebte. Auf Mithra aber und Anáhita passt das Feuer nicht; wenn nicht an des letztern Verwandtschaft mit dem Lichte gedacht werden darf, und bei Anáhita an jenes Feuer, welches nach vedischen Vorstellungen im Wasser verborgen ist. Der Prophet, dessen griechischen Vers *Firmicus* citirt, ist wohl ein pseudozoroastrischer Schriftsteller, wie sich deren in der spätern Zeit im Occident mehrere hervorthaten; z. B. der Verfasser der ἀποκάλυψις Ζωροάστρου bei *Porphyrus* (Vita Plot. c. 16.)

So gewiss es nun ist, dass die von den Spätern beliebte Interpretation des Rinderraubes unrichtig ist, so gewiss ist es andererseits, dass der Raub selbst, oder vielmehr die Befreiung der von den Dämonen geraubten Kühe ein ächt-zarathustrischer Zug ist, der in den Kreis der ältesten arischen Mythen gehört. Meine Deutung der Stelle Mith. Y. 86 und ihre Vergleichung mit ähnlichen der Veda's (s. *Rosen* an dem angef. Orte und *Rigv.* I. 65, 1.) und der classischen Mythologie (vergl. *Preller* Griech.

μάχαιραν, εποχέται δὲ ταύρω Ἀφροδίτης· ὡς καὶ ὁ ταῦρος (ταύρου?) δημιουργός ὢν ὁ Μίδρας, καὶ γενέσεως δεσπότης· κατὰ τὸν ἰσημερινὸν δὲ τέτακται κύκλον· ἐν ἀριστερᾷ δὲ τὰ νότια.

1) De error. profan. relig. c. 5. Persae et Magi omnes, qui Persicae regionis incolunt fines, ignem praeferunt et omnibus elementis ignem putant debere praeponi. Hi itaque ignem in duas distribuunt potestates, naturam ejus ad utrumque sexum transferentes et viri et feminae simulacro ignis substantiam deputantes: et mulierem quidem triformi vultu constituunt monstrosam eam serpentibus illigantes. Quod ideo faciunt, ne ab auctore suo diabolo aliqua ratione dissentiant, sed ut dea sua serpentibus pullulans maculosis diaboli insignibus adornetur. Virum vero abactorem bovm colescentes sacra ejus ad ignis transferunt potestatem, sicut propheta ejus tradidit nobis dicens: Μύστα βοοκλοπίης, νιδέξαι πατρός ἀγανού. Hunc Mithram dicunt, sacra vero ejus in speluncis abditis tradunt, ut semper obscuro tenebrarum squalore demersi gratiam splendidi ac sereni luminis vitent. O dira numinis consecratio! o nefariae legis fugienda commenta! deum esse credis, cuius de sceleribus confiteris. *Wower* giebt den griechischen Vers folgendermaassen: Μικτάβω μυοτάχιν ὁ κλοπίης συνδέτε πατρός ἀγανού. *Scaliger*: Μυκήταο βοός μύσται, Κύνκλα βοοκλοπίης συνασίδετε π. ἀ. *Oehler*: Μύσται βοοκλοπίην συνασίδετε π. ἀ.

Myth. II, p. 141 über die Rinder des Geryoneus) setzt dies in klares Licht. Welche Deutung den geraubten Kühen zu geben sei, wage ich nicht zu entscheiden.

Es übrigst uns noch, über die *Mysterien* des Mithra zu sprechen. Sie waren, wie schon erwähnt, um 70 v. Chr. Geburt ins Abendland gedrungen, und wurden dort mit jener Leidenschaft für das Exotische und Geheimnissvolle aufgenommen, welche dem Untergang des Heidenthums als letztes Aufflammen seines vor der Sonne des Christenthums erbleichenden Lichtes vorausging. Mithra war in der Kaiserzeit ein so beliebter Gott, dass *Dio Cassius* ¹⁾ dem König Tiridates bei seiner Krönung zu Rom die Worte an Nero in den Mund legen konnte: er sei zu ihm gekommen, um ihn wie Mithra anzubeten. Die orientalischen Modeligionen persifirt *Lucian* (120—200 n. Chr.) ²⁾, wenn er die Götter fragen lässt, woher der medische Mithra hereingerollt worden sei mit seinem Nationalrocke und seiner Tiara, der nicht einmal griechisch rede und es nicht verstehe, wenn man ihm zutrinke — eine Anspielung auf die barbarischen Namen und Wörter, welche bei seinem Culte vorkommen. Oder wenn der Satiriker ³⁾ die schönen, aber ärmlichen hellenischen Götter den kostbaren, goldenen der Barbaren gegenüberstellt. Zu Hadrian's Zeiten war der Cult so ausgebreitet, dass der Schriftsteller *Pallas* ein eignes umfangreiches Buch über Mithra abfasste, wie *Porphyrius* ⁴⁾ berichtet, welches aber durch seine Einmischung der Lehre von der Seelenwanderung in die von Mithra kein günstiges Vorurtheil für die Kritik seines Urhebers erregt. Die weitere Stelle des *Pallas*, welche *Porphyrius* ⁵⁾ citirt, beweist, dass ersterer zwischen Hadrian und der Mitte des 3. Jahrhunderts nach Christo geschrieben haben muss.

Ob *Eubulus*, den *Porphyrius* an der oben angeführten Stelle erwähnt (de antro nymph. c. 6), und auf welchen im Zusammenhalt

1) LXIII, p. 1029. ed. Reimar. Καὶ ἦλθον τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεόν, προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν· καὶ ἔσομαι τοῦτο δι· ἂν οὐ ἐπικλώσης· οὐ γάρ μοι καὶ μοῖρα εἰ καὶ τύχη.

2) Deor. concil. (LXXIV) c. 9. Ἀλλ' ὁ Ἄττις γε, ὃ Ζεὺς, καὶ ὁ Κούρβας καὶ ὁ Σαβάσιος πόθεν ἡμῖν ἐπεισκυκλήθησαν οὗτοι, ἧ ὁ Μίθρης ἐκεῖνος ὁ Μῆδος ὁ τὸν κάρδον καὶ τὴν τιάραν, οὐδὲ ἑλληνίζων τῇ φωνῇ, ὥστε οὐδ' ἦν προσηγνῆ τις ξυνήτοι;

3) Jup. tragoed. c. 8. Ἡ Βενδῖς δὲ αὕτη· καὶ ὁ Ἴνουβις ἐκεῖνοσὶ καὶ παρ' αὐτὸν ὁ Ἄττις καὶ ὁ Μίθρης καὶ ὁ Μῆν ὅλοι ὀλόχροσσοι καὶ βαρεῖς καὶ πολυμήματοι ὡς ἀληθῶς.

4) de Abstin. IV, 16. p. 351. ὦν τὴν αἰτίαν ἀποδιδούς Παλλας ἐν τοῖς περὶ τοῦ Μίθρα τὴν κοινὴν, φησι, φορὰν οἶσθαι ὡς πρὸς τὴν ζωδιακοῦ κύκλου ἀποτεινῶν· τὴν δὲ ἀληθῆ τὴν ὑπόληψιν καὶ ἀκριβῆ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἰνίττεσθαι, ἃς παντοδαπαῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσιν.

5) De Abstin. II, 56. p. 202. καταλυθῆναι δὲ τὰς ἀνθρωποδοσίας σχεδὸν τὰς παρὰ πᾶσι φησὶ Παλλας, ὁ ἀρίστα τὰ περὶ τῶν τοῦ Μίθρα συναγαγὼν μυστηρίων, ἐπ' Ἀδριανοῦ τοῦ αὐτοκράτορος.

mit Hieronymus, ¹⁾ der offenbar Porphyrius vor Augen hatte, auch die weitere Stelle ²⁾ im Buch von der Enthaltbarkeit zu beziehen ist, mit dem gedachten Pallas einer sei, oder Müller's Vermuthung (fragm. Hist. Gr. II, 26), welche den Eubulus mit Bolus Mendesiuss, dem Fälscher demokritischer Schriften unter den ersten Ptolemäern, identificirt, Platz greife, darüber ist es schwer klar zu werden. Den Verlust eines Schriftstellers über Mithra aus der Zeit der Ptolemäer hätten wir allerdings zu beklagen.

Die plastischen Denkmäler und die Inschriften beweisen die weite Ausbreitung des Mithradienstes in dieser Zeit, und ebenso die sogleich anzuführenden Stellen der christlichen Apologeten. Von Commodus ist uns bei Lampridius ³⁾ überliefert, dass er die mithrischen Geheimnisse mit Mord befleckt habe. Unter Septimius Severus gab es Priester Invicti Mithrae domus augustanae (Marin. Monum. dei frat. Arv. p. 529). Noch 358 n. Chr. finden wir mithrische Festfeier (Gruter p. 1087). Dass sich der enthusiastische Sonnendiener Julian der Abtrünnige mit Vorliebe dem Mithracult zuwendete und darin wahrscheinlich eine durch den Erfolg als ohnmächtig erwiesene Waffe gegen das Christenthum suchte, kann uns nur natürlich scheinen. So sehen wir denn den Schönredner Himerius ⁴⁾ um 362 n. Chr. in die mithrischen Mysterien zu Constantinopel eingeweiht werden, und seine Rede bei dieser Feier mit Mithra's, der Sonne, Namen und einem Complimente an Julian beginnen. Der Kaiser selbst aber bezeugt (Orat. IV, p. 155), dass er der Sonne Mithra neue Kampfspiele eingeweiht habe, und spricht in seinen Caesares ⁵⁾ mit Salbung von seiner Andacht zu Mithra, wobei nur die Worte über die Wirksamkeit des Gottes nach dem Tode beachtungswerth sind. Aber nur kurz war die Freude dieses erneuerten Mithradienstes. Schon 377 n.

1) Adv. Jovin. I. (Opp IV, 2. p. 206.) Eubulus quoque, qui historiam Mithrae multis voluminibus explicavit, narrat apud Persas tria genera magorum, quorum primos, qui sint doctissimi et eloquentissimi, excepta farina et olere nihil amplius in cibo sumere.

2) De Abstin. IV, 16. p. 349. Λιγιστοντο δε ουτοι (μαγοι) εις γινη τρια, ως φησι Σύμβουλος ο περ την του Μιθρα ιστοριαν εν πολλοις βιβλίοις αναγράφας· ών οι πρώτοι και λογιώτατοι ουτ' εοθλιοσιν έμψυχον κ. τ. λ. Es ist zu lesen: Εύβουλος ο την περι του Μιθρα κ. τ. λ.

3) Lamprid. Commod. c. 9. Sacra Mithriaca homicidio vero polluit, quum illic aliquid ad speciem timoris vel dici vel fingi soleat. Vergl. Salmasius ad Hist. Aug. p. 394, 382. und Gruter p. 1066.

4) Orat. VII, 2. p. 510 ed. Wernsdorf. 'Ηλίω Μιθρα ψυχην καθάραντες και βασιλει τῷ φίλῳ θεοῖς ἤδη διὰ θεῶν συγγενόμενοι, φέρει τινα τῷ τε βασιλεῖ και τῇ πόλει λόγον ἀντι λάμπαδος ἀνάψωμεν.

5) Caes. p. 32. ed. Heusinger. Σοὶ δέ, πρὸς ἐμὲ λέγων ὁ Ἐρωῆς, δέδωκα τὸν πατέρα Μιθραν ἐπιγινώσκειν· σὺ δὲ αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν ἔχον, πείσμα και θρῆνον ἀσφαλῆ, ζῶντί τε σεαντῷ παρασκευάζων, και ἡνίκα ἂν ἐντεῦθεν ἀπύκναι δέῃ μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῇ καθεστῶς σεαντῷ.

Chr. liess der praefectus urbi Gracchus das Mithrische Speläon zerstören, wie Hieronymus ¹⁾ bezeugt; ja unter Julian selbst konnte es, wie Photius erzählt ²⁾, Georg Bischof von Alexandrien wagen, einen alten, schon auffälligen hellenischen Tempel, in welchem vor Zeiten die Hellenen die Mysterien des Mithra gefeiert, Männer, Kinder und Weiber geopfert und aus ihren Eingeweiden prophezeit hatten, zu reinigen, und als christliche Kirche herzustellen, bei welcher Reinigung sich viele Schädel der Ermordeten gefunden haben sollen, was einige unbesonnene Christen benützten, die mithrischen Mysterien zu travestiren und die Schädel zum Spotte herumzutragen. Das Wagniss hatte übrigens traurige Folgen für Georg; bei einem Volksauflauf wurde er getödtet, sein Leichnam auf einem Kamel in der Stadt herumgeschleppt, und seine Gebeine mit Thierkadavern vermischt und verbrannt ³⁾.

Bemerkenswerth ist auch hier die Behauptung, dass mit den mithrischen Mysterien Menschenopfer verbunden gewesen seien.

Gehen wir nun zum Inhalte und zur Beschaffenheit dieser Mysterien über, so berichtet Suidas ⁴⁾ offenbar aus älteren Quellen: die Perser hielten Mithra für die Sonne und brachten ihm viele Opfer dar; es könne Niemand in seine Mysterien eingeweiht werden ohne gewisse Stufen der Strafen durchgemacht und sich heilig und leidenschaftslos bewiesen zu haben.

Ueber diese Strafen spricht der h. Gregorius v. Nazianz ⁵⁾, wo er dem abtrünnigen Julian vorwirft, dass er die Mysterien der Heiligen verachte, während er für die Peinen des Heidenthums und seiner Mysterien schwärme, und wenn er die an dem ehrwürdigen Marcus verübten Grausamkeiten mit denen der Mithra-

1) Ad Laetam Ep. LVII. Ante paucos annos propinquus vester Gracchus nobilitatem patritiam nomine sonans, quum praefecturam gereret urbanam, nonne specum Mithrae et omnia portentosa simulacra, quibus corax, gryphus, Miles, Leo Perses, Helios Bromius pater initiantur, subvertit, fregit, excussit.

2) Bibl. 285. p. 483. B. ed. Bekker. Γεώργιος δ' ὁ ἐν Ἀλεξανδρίᾳ ναδὸν Ἑλληνικὸν ἤδη κατηρειπώμενον, ἐν ᾧ τὸ παλαιὸν οἱ Ἕλληνες τελετὰς ἐτέλουν τῷ Μίθρᾳ θύοντες τε ἄνδρας καὶ παῖδας καὶ γυναῖκας καὶ τοῖς σπλάγχχνοις αὐτῶν μαντευόμενοι, τοῦτον ἀνακαθαίρειν ἐπεμελείτο ἐπὶ τῷ ἀνοικοδομῆσαι εὐκτήριον· ἀνακαθαίρομένου δὲ εὗρηται πολλὰ κράνια τῶν ἀνηρημένων, καὶ τῶν Χριστιανῶν οἱ ζηλοῦνται ἐκπομπεύοντες τὰ τῶν Ἑλλήνων μυστήρια εἰς γέλωτα τῷ δήμῳ καὶ χλευῶν τὰ κράνια προάγουσι.

3) Chronic. Pasch. I, p. 546. ed. Bonn; Socrates H. E. III, 2.; Sozomenus V, 7. Philostorgius VII, 2.

4) s. v. Μίθρῳ. Μίθραν νομίζουσιν εἶναι οἱ Πέρσαι τὸν ἥλιον, καὶ τοῦτω θύουσι πολλὰς θυσίας· οὐκ ἂν οὖν εἰς αὐτὸν δυνήσαιοι τι τελεσθῆναι, εἰ μὴ διὰ τινῶν βαθμῶν παρελθόντων τῶν κολάσεων δεῖξει ἑαυτὸν δόσιον καὶ ἀπαθῆ. Vergl. Küster zur Stelle.

5) Orat. Stelit. I, in Jul. p. 77. ed. Col. ἡ καὶ τὰς ἐν Μίθρῳ βασάνους καὶ καύσεις (κολάσεις) ἐνδίκους τὰς μυστικὰς. ib. p. 89. παρὰ τὸν ἄξιως ἐν Μίθρῳ ταῦτα κολαζομένων. Or. XXXIX. p. 626. οὐδὲ Μίθρῳ κόλασις ἐνδίκος κατὰ τῶν μυθεῖσθαι τὰ τοιαῦτα ἀνεχομένων.

Mysterien vergleicht. Zu der ersten Stelle bemerkt *Elias von Kreta* (T. II, p. 325.): Jam vero Mithram nonnulli Solem esse dicunt, in cujus etiam honorem festa celebrabantur ac praesertim apud Chaldaeos. Et quidem si qui ipsius sacris initiandi erant, per duodecim cruciatus ducebantur, nimirum per ignem, per frigus, per famem, per sitim, per flagrā, per itineris molestiam aliaque id genus. Justos autem hujusmodi cruciatus dicit, propterea quod iis digni erant, qui hujusmodi sacra obibant; mysticos autem, ut ipsi existimabant. Dasselbe wiederholt er zur zweiten und *Nicetas* zur dritten. Und *Nonnus* zu der Orat. Stelit. ib. II, p. 501. Hic Mithra apud Persas sol esse existimatur, eique victimas immolant, ac sacra quaedam in ipsius honorem faciunt. Nullus porro ipsius sacris initiari potest, nisi primo per quosdam suppliciorum gradus transivit; sunt autem tormentorum gradus LXXX partim remissiones, partim intentiores. Primum enim levioribus suppliciis, deinde acrioribus afficiuntur; atque ita post decursa omnia tormenta ipsius sacris imbuuntur. Igni quippe et aqua et hujusmodi suppliciorum generibus excruciantur. ib. p. 510 sq. Persae Mithram solem esse existimant eique multa sacrificia offerunt, quibusdamque ipsius sacris initiantur, ad quae nemo admittitur, nisi qui prius tormentorum genera pertulerit pietatisque suae fortitudinisque animi in perferendis doloribus specimen dederit. Ajunt autem LXXX esse cruciatuum genera, per quae certo ordine ei qui initiandus est, necessario transeundum est. Verbi causa primum ei diebus multis aperienda est aqua. Deinde necessario ipsi faciendum est, ut se in ignem conjiciat; postea in solitudine versari sibi ipsi inedia imperare necesse habet; atque ita ad alia pergere, quousque LXXX ut diximus suppliciorum generibus defunctus fuerit. Quibus si supervixerit, tum demum sacris Mithriacis initiatur. — Nachrichten von Schriftstellern des 11. u. 12. Jahrhunderts klingen freilich verächtlich; es scheint aber, dass sie ältere Quellen vor sich hatten.

Schon oben sahen wir aus *Lampridius*, dass mit den Mysterien Schrecknisse verbunden waren, die selbst bis zu wirklichem Mord ausarteten. Sie sollten den Krieger des Mithra stählen, wie *Tertullian* ¹⁾ ausführlicher entwickelt. Ausser diesen prüfenden Strafen und Schrecknissen oder vielleicht in ihnen scheinen verschiedene Grade der Mysterien bestanden zu haben, die nach Thieren bezeichnet wurden, wie derselbe *Tertullian* ²⁾ andeutet,

1) De corona c. 15. Erubescite commilitones ejus (Christi) jam non ab ipso judicandi, sed ab aliquo Mithrae milite, qui cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam monetur obvia manu e capite pellere et in humerum, si forte transferre, dicens Mithram esse coronam suam. Atque exinde nunquam coronatur, idque in signum habet ad probationem sui, siubi temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si dejecerit coronam, si eam in Deo suo esse dixerit.

2) Advers. Marc. I, 13. Sicut aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur.

wenn er von Löwen des Mithra redet. Klarer *Porphyrius* ¹⁾, der diese Thiernamen und Thiergestalten der Eingeweihten mit der Lehre von der Seelenwanderung verknüpft: die Mysten seien Löwen genannt worden, die Frauen Hyänen, die Diener Raben (sie kommen auf den Monumenten vor), die Väter Adler und Habichte, und der in den Grad der Leontiker Eingeweihte werde mit allerlei Thiergestalten bekleidet.

Hieraus schöpfte *Hieronymus* ²⁾, wenn er von den ungeheuerlichen Bildern spricht, mit welchen die verschiedenen Grade eingeweiht werden. Daher finden wir denn auch auf mithrischen Inschriften Persica, Heliaca, Gryphios genannt (*Gruter* p. 1087), ferner einen pater et hierocorax D. S. J. M. (p. 27) und sacra hierocoracica.

Die christlichen Apologeten haben uns aber auch noch anderweitige höchst schätzbare Notizen über das, was bei den Mithra-Mysterien vorging, aufbewahrt. So der h. *Justinus* ³⁾, nach welchem in denselben Brod und ein Wasserbecher mit einigen dazu passenden Reden bei der Weihe des Einzuführenden aufgesetzt wurden. Aehnliches bestätigt *Tertullian* ⁴⁾, der in den Mysterien eine Art Firmung durch Bezeichnung der Stirne und eine Darbringung von Brod fand und eine Abbildung der Auferstehung. Den Gebrauch des Wassers in denselben bezeugt auch *Porphyrius* ⁵⁾: die Mischgefäße seien Symbol der Quellen, wesshalb denn auch bei Mithra das Mischgefäß aufgestellt werde. In der That finden sich auf den mithrischen Denkmälern diese Wassergefäße abgebildet. Derselbe Schriftsteller giebt uns noch einen andern interessanten Zug der Mysterien ⁶⁾: es werde denen, welche in die Leontika eingeweiht werden, statt des Wassers Honig zum Wa-

1) De Abstin. IV, 16. p. 350. Καὶ γὰρ δόγμα πάντων ἐστὶ τῶν πρώτων τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι· ὃ καὶ ἐμφαίνων εὐόικασιν ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις· τὴν γὰρ κοινότητα ἡμῶν τὴν πρὸς τὰ ζῶα αἰνιττόμενοι διὰ τῶν ζώων ἡμᾶς κληθεῖν εἰσάδασιν, ὡς τοὺς μὲν μετέχοντας τῶν αὐτῶν ἀργίων μύστας λέοντες καλεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας υἰάνας, τοὺς δὲ ὑψηροῦντας κόρακας· ἐπὶ αὐτῶν πατέρων (!)· ἀετοὶ γὰρ καὶ ἰέρακες οὗτοι προσαγορεύονται· ὃ τε καὶ λεοντικά παραλαμβάνων περιτίθεται παντοδαπὰς ζώων μορφάς.

2) Ad Laetam 7. Portentosa simulacra, quibus corax, gryphus, miles, leo, Perses, Helios, Bromius, Pater initiantur.

3) Apol. I. (T. I, p. 268. ed. Otto) Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ αὐτοὺς καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυομένου τελεταῖς μετ' ἐκλόγων τινῶν, ἣ ἐπίστασθαι ἢ μαθεῖν δύνασθαι.

4) De praescr. haeret. c. 40. Et si adhuc memini Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis adducit et sub gladio redimit coronam.

5) De antr. nymph. c. 17. τῶν μὲν κρατήρων σύμβολον τῶν πηγῶν φερόντων· καθὼς παρὰ τῷ Μίθρα ὁ κρατὴρ ἀντὶ τῆς πηγῆς τίταται, αὐτὸν δ' ἀμφερόμεν, ἐν οἷς τὰ ἀπὸ τῶν πηγῶν ἀρδύμεθα.

6) ib. c. 15. Ὅταν μὲν οὖν τοῖς τὰ λεοντικά μνουμένοις εἰς τὰς χεῖρας ἀνθ' ὕδατος μέλι νίψασθαι ἐγγράσει καθαρὰς ἔχειν τὰς χεῖρας παραγγέλλουσιν ἀπὸ παντός λυπηροῦ καὶ βλαπτικοῦ καὶ μυσαροῦ.

schen auf die Hände gegossen und sie dabei ermahnt, die Hände rein zu halten von allem traurigen, schädlichen und abscheulichen; und sie bringen dem Mysten die dem reinigenden Feuer eigenthümliche Waschung dar, das Wasser als dem Feuer feindlich vermeidend; sie reinigen aber auch die Zunge mit Honig von aller Sünde. Was dieser Honig bedeute, erörtert Porphyrius ¹⁾ weiter: wenn dem Perser (dem in den Grad der Persika einzuweiheenden, nicht Mithra, wie einige Erklärer meinen) Honig gebracht werde als dem Bewahrer der Früchte (vielleicht ist statt καρπῶν νεκρῶν zu lesen), so werde eben damit diese Eigenschaft des Bewahrens symbolisirt; wesshalb einige meinen, Nektar und Ambrosia, welche der Dichter in die Nasen träufeln lasse, damit die Gestorbenen nicht faulen, sei als Honig zu verstehen, da der Honig Götterspeise sei.

Am Schlusse stehe eine Notiz über die Mithra-Mysterien, welche uns Origenes ²⁾ aus Celsus (zu Hadrian's Zeit) erhalten hat. „Es sei in diesen Mysterien eine symbolische Darstellung der zwei Umläufe am Himmel, der Fixsterne nämlich und der Wandelsterne und des Durchganges der Seele durch dieselben. Dieses Symbol sei eine hochthorige (ist vielleicht ἐπτάπυλος zu lesen?) Stiege; das achte Thor sei über ihr. Das erste Thor sei von Blei, das zweite von Zinn, das dritte von Erz, das vierte von Eisen, das fünfte von Mischmetall, das sechste von Silber, das siebente von Gold. Das erste Thor widmen sie dem Kronos, durch das Blei die Langsamkeit des Gestirnes bezeichnend, das zweite der Aphrodite, ihr das Glänzende und Weiche des Zinnes vergleichend; das

καὶ ὡς μύστη καθαρτικοῦ ὄντος τοῦ πυρὸς οἰκεία νύκτρα προσάγουσι, παραιτησάμενοι τὸ ὕδωρ ὡς πολεμοῦν τῷ πυρὶ· καθαίρουσι δὲ καὶ τὴν γλαῦσαν τῷ μέλιτι ἀπὸ παντὸς ἁμαρτωλοῦ.

4) ib. c. 16. Ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγῃσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ εἴθεται· ὅθεν τινὲς ἤξιον τὸ νέκταρ καὶ τὴν ἀμβροσίαν, ἣν κατὰ ὁνῶν στάζει ὁ ποιητὴς εἰς τὸ μὴ σαπῆναι τοὺς τεθνηκότας, τὸ μέλι ἐκδέχεσθαι, θεῶν τροφῆς ὄντος τοῦ μέλιτος. Die homerische Stelle, auf welche hier angespielt ist, findet sich II. XIX, 38.

5) adv. Cels. VI, 22, p. 336 ed. Lommatzsch. Αἰνίσσεται ταῦτα καὶ ὁ Περσῶν λόγος, καὶ ἡ τοῦ Μίθρου τελετὴ παρ' αὐτοῖς ἐστίν. Ἔστι γάρ τι ἐν αὐτῇ σύμβολον τῶν δύο τῶν ἐν οὐρανῷ περιόδων, τῆς τε ἀπλανοῦς καὶ τῆς εἰς τοὺς πλανήτας αὐ γεγεννημένης καὶ τῆς δι' αὐτῶν τῆς ψυχῆς διεξόδου. Τοιόνδε δὲ τὸ σύμβολον· κλίμαξ ὑπὲρ πύλου, ἐπὶ δὲ αὐτῇ πύλῃ θυγὼν. Ἡ πρώτη τῶν πυλῶν μολίβδου· ἡ δευτέρα κασσιτέρου, ἡ τρίτη χαλκοῦ, ἡ τετάρτη σιδηροῦ, ἡ πέμπτη κεραστοῦ νομισματος, ἡ ἕκτη ἀργύρου, χρυσοῦ δ' ἡ ἑβδόμη. Τὴν πρώτην τίθεται Κρόνου, τῷ μολίβδῳ τεκμηριούμενοι τὴν βραδύτητα τοῦ ἀστέρος· τὴν δευτέραν Ἀφροδίτης, παραβάλλοντες αὐτῇ τὸ φαῖδρον τε καὶ μαλακὸν τοῦ κασσιτέρου· τὴν τρίτην τοῦ Διὸς, τὴν χαλκοβάτην καὶ στερόραν· τὴν τετάρτην Ἑρμοῦ· τλήμονα γὰρ ἔργων ἀπάντων καὶ χρηματιστὴν καὶ πολέμητον εἶναι τὸν δὲ σιδηρὸν καὶ τὸν Ἑρμῆν· τὴν πέμπτην Ἄρεος, τὴν ἐκ τοῦ κράματος ἀνώμαλόν τε καὶ ποικίλην· ἔκτῃν σελήνης τὴν ἀργυρᾶν· ἑβδόμην ἡλίου τὴν χρυσοῦν, μιμούμενοι τὰς χροᾶς αὐτῶν. Ἐξῆς ἐξετάζει τὴν αἰτίαν τῆς οὕτω κατελεγμένης τάξεως· τῶν ἀστέρων, δηλουμένης διὰ συμβόλων ἐν τοῖς ὀνόμασι τῆς λοιπῆς ὕλης (I. πύλης).

dritte dem Zeus, das erzene und feste; das vierte dem Hermes, denn aller Werke Dulder und Besorger und voller Mühen sei das Eisen und Hermes; das fünfte dem Ares, das durch die Mischung unregelmässige und bunte; das sechste silberne dem Mond; das siebente goldene der Sonne, die Farben derselben nachahmend. Hierauf erforscht er (Celsus) die Ursache dieser Anordnung der Sterne, die symbolisch angezeigt sei in den Namen des noch übrigen Thores.“ Ueber diese Zusammenstellung des Metalls mit den Gestirnen und den Wochentagen vergl. Kopp (Palaeogr. crit. III, §. 309.) Anquetil (T. I, 2. Vie de Zoroastre p. 28) will darin eine Anspielung auf die mehreren Himmel annehmen, welche die persische Theologie kennt. Aehnliche Aufzählungen der Metalle kommen in den Zendtexten öfters vor; vergl. Farg. VII, 74.; aber eine Parallele der Metalle mit den Gestirnen findet sich nicht.

Wenn dieser letzte Zug der Mithra-Mysterien in den Urtexten keine Bestätigung hat, so lässt sich dagegen gar Vieles von dem, was die Alten über sie berichteten, als ächt erweisen. Vor allem sind die Mysterien selbst unstreitig aus dem Hauptfeste des Mithra, welches wir oben kennen gelernt haben, und aus dem während des Jahres regelmässigen Opferdienste des Gottes entsprungen, dessen Gebetsformel uns in ächter Form vorliegt; solche Gebete und Ermahnungen waren nach Justin mit den Mysterien verbunden. Dass dem Mithracultus gewisse Waschungen und Büssungen vorausgingen, beweist Mih. Y. 122. Vielleicht gehört auch die dunkle Stelle 109 hierher. Dass der Mithrageweihte als Krieger betrachtet und durch Schrecken gestählt wurde, ist übereinstimmend mit dem Texte, wo Mithra selbst mit allen Waffen gerüstet als Krieger daherfährt und die Dämonen und Gottlosen schreckt und zu Grunde richtet. Wasser und Wassergefässe sind ein Hauptbestandtheil des zarathustrischen Cultus überhaupt; vergl. Anquetil Usages T. II, p. 533 sq. Das Brod, welches in den Mysterien geopfert wird, sind die Darun's, die kleinen Brode, welche noch heute der Parse darbringt, und die unter dem Namen draonó in den Texten vorkommen (Yaçn. XI, 4, 5.). Der Honig wird als Opfergabe in den Texten nur Farg. VIII, 22 erwähnt, wo myazdem die Prädicate gaomeñtem madhumañtem hat. Spiegel übersetzt letzteres: mit Wein. Farg. XIV, 17. ebenso madhëus und Farg. V, 52 sqq. madhu. Möglich, dass es in der ursprünglichen Bedeutung genommen werden darf, welche von den andern Stellen wenigstens nicht ausgeschlossen ist; dass beim myazda Wein dargebracht wurde, bezweifle ich sehr.

So sehen wir also, dass auch den späten und mannichfach verfälschten Nachrichten über die Mithra-Mysterien gar viel Aechtes zu Grunde liegt, und dass Idee und Cultus dieses Gottes über ein Jahrtausend sich im Ganzen wohl erhalten habe, wenn auch im Einzelnen Modificationen und Beimischungen fremdartiger Dinge stattfanden.

IV.

Beigabe über Gayô-maratha und Čaošyâç.

Es wurde oben die Vermuthung geäußert, die armenische Tradition über einen vom Weibe gebornen Mithra sei vielleicht aus einer Verwechslung oder Verbindung der Lehre über diesen Yazata mit jener von Čaošyâç, dem zukünftigen Heiler, entstanden. Theils um diese Conjectur als einigermaßen begründet zu erweisen, folgt hier eine möglichst kurze Darstellung dessen, was die Texte über Čaošyâç bieten, und namentlich über seine Geburt von einem Weibe; theils aber auch wegen der nahen Verwandtschaft, in welcher die Unsterblichkeitsmysterien des Mithra mit der Doctrin von der Auferstehung durch Čaošyâç gestanden sein mögen. Um aber die Stellung des letztern im zarathustrischen System zu begreifen, ist es nothwendig, auch die Texte des Zend-avesta über Gayô-maratha den Urmenschen zu betrachten. Es werden nämlich der Urmensch einerseits und Čaošyâç andererseits als die Anfangs- und Endpunkte des Menschengeschlechtes und seiner Geschichte bezeichnet; aus des ersteren Leib und Samen gehen alle Menschen hervor, sind aber durch die am Urmenschen und seinen Nachfolgern geübte Gewalt des Dämons dem Tod und der Verwesung unterthan; der zweite erhält seinen Leib aus diesem vom Urmenschen herstammenden Generationsprocess, aber auf ausserordentliche Weise durch Zarathustra's Samen aus einer Jungfrau, welche die Allüberwindende genannt wird; er hebt den Fluch des Dämons, stellt die Leiber aus der Verwesung wieder her und bewirkt die Auferstehung.

Die Stellen, welche Gayô-maratha mit Čaošyâç verbinden, sind folgende: Yaçn. XXVI, 5 et 10 haca gayât marathnaç â čaošyañtât verethraghnaç. „Von Gayô-maratha an bis auf den Čaošyâç“ d. i. von der Schöpfung bis zur Auferstehung. Dasselbe wiederholt sich Farv. Y. 145.

Der Urmensch wird auch öfters in Verbindung mit dem Urtier genannt ¹⁾; so Yaçn. XIII, 7. gèuça hudhaôñhó gayè-qyâcâ marathnó âsaonó fravašim yazamaidê „wir rufen an den Genius des gutwissenden Stiers und des reinen sterblichen Lebens.“ Yaçn. XXVI, 5. gèus hudhaôñhó urvânem yazamaidê; gayêhê marathnó âsaonó fravašim yazamaidê „wir rufen an die Seele des gutwissenden Stiers (Gošurun); wir rufen an den Genius des reinen sterblichen Lebens.“ Abgekürzt heisst es Yaçn. LXVIII, 22. nemó gèus nemó gayêhê „Preis dem Stier, Preis dem Leben.“ Visp. XXI, 2. avi gèus avi

1) Wie Čaošyâç bei der Auferstehung mit dem Stier Hazayosch oder Hadayavesch verbunden wird, vergl. Bund. XXXI, p. 75, 8. XIX, p. 45, l. 19. Er heisst auch Čarçaok. XV, p. 37, 16.

gayêhê „dem Stier, dem Leben (wünschen wir Opfer).“ Gayêqyâ oder die jüngere Form gayêhê ist der Genitiv von gaya Leben, welche Bedeutung des Wortes durch Stellen wie Yaçn. XLI, 3., LI, 19.; Farg. II, 41.; Yaçn. LXXI, 15 (wo Zarathustra aufgefordert wird, die betr. Worte beim letzten Ausgang des Lebens d. i. beim Tode zu sprechen) ausser Zweifel. Leider findet sich der Name des Urmenschen nicht im Nominativ; der Genitiv marathnô lässt ein Thema marathan voraussetzen, welches im Nominativ nach der Analogie von ašava maratha lauten muss. Die Wortbildung ist wie pairigathnô Visp. IX, 2.

Eine weitere Bezeichnung des Urmenschen ist die „des reinen Mannes“ per eminentiam. Yaçn. XII, 7.; XIX, 2. para gām — para narem ašavanem. Dem entsprechend heisst im Bunde-
hesch der Urmensch gabra i aharuban III, p. 8, l. 7, 13. Weil aber der *Urstier* (gâus hudhaō) und der *Urmensch* (nâ ašava) am Anfang der Schöpfung nebeneinander geschaffen wurden, so stehen sie denn auch häufig als Gattungsbegriffe sich zur Seite, ohne dass dabei eine directe Beziehung auf die Urtypen stattfindet; vergl. Visp. XI, 3; Farg. V, 37. Gayô-maratha allein kommt vor Yaçn. XXIII, 2 âyêçê yêsti âfravaši gayêhê marathnô, wo der Urmensch an der Spitze aller Bekenner des wahren Glaubens in der Vorzeit steht.

Auch in den Yasht's kommt Gayô-maratha vor. Nachdem Farv. Y. 86 von dem Genius des Urstiers und des Urmenschen die Rede war (yāmca (fravašim) geus yāmca gayêhê) heisst es weiter: 87. gayêhê marathnô ašaonô fravašim yazamaidê yô paoiryô ahurâi mazdâi manaçca gusta çâçnaoçca yahmat haca frâthwereçat nâfô airyanâm daqyunâm cithrem airyanâm daqyunâm „Des Gayô-maratha, des reinen, Genius rufen wir an, der zuerst dem Ahura Mazda den Gedanken (so ist manaç wohl zu fassen) hörte und die Gebote; aus welchem er (Ahura) gebildet hat das Geschlecht der arischen Länder, den Samen der arischen Länder.“ Damit ist zu verbinden Tir. Y. 13, 14. Da erscheint der Stern Tistrya in den ersten zehn Nächten „in der Gestalt eines Mannes, eines fünfzehnjährigen, glänzenden, weissaugigen, hohen, angreifenden, starken, lieblich redenden; von dem Alter wie der erste Mann ist er herbeikommend; von dem Alter wie der erste Mann ist er angreifend; von dem Alter wie der erste Mann nimmt er den graden Weg.“ (nars kehrpa pañca-daçanhô khšaêtahê çpiti-dôithrahê berezatô avi-amahê amavatô hunairyaonô taç ayaos yatha paoirim vîrem avi-yaô bavaiti taç ayaos yatha paoirim vîrem avi-amô aêiti taç ayaos yatha paoirim vîrem erezušâm adaçtê. Die letzten Worte sind mir dunkel; zu avi-amô vergl. Skr. abhi + am anstürmen, angreifen).

Vergleichen wir nun mit diesen Urtexten die Stellen des Bun-

dehesch über Gayó-maratha, so finden wir eine fast buchstäbliche Beziehung auf erstere. Bund. XXIV, p. 57, 5 (Anq. II, p. 397) ist von den Ratava's (Ersten, Meistern) der Geschöpfe die Rede, und da heisst es dann: „als der erste des Menschengeschlechtes wurde Gayomart gebildet *glänzend, weissaugig, welcher ins Wasser schaut*.“ Bund. III, p. 10, l. 14. „Vor dem Kommen (des Ahriman) zu Gayomart brachte Ahura für den Gayomart das Khéi ¹⁾ hervor und als Ahura dieses Khéi geschaffen, *in der Gestalt eines Jünglings von fünfzehn Jahren eines glänzenden* trat da Gayomart aus dem Khéi hervor.“ Das Alter von fünfzehn Jahren ist in den Urtexten das typische Normalalter des Paradieses, vergl. Yaçn. IX, 5.

Das Wasser, in welches Gayomart schaut, ist wohl eben jenes Khéi; ich zweifle nicht, dass auch dieser Zug des Wasserschauens alt ist, obgleich unsere Urtexte (dem Verfasser des Bundehesch lagen gewiss noch andere vor) davon nichts erwähnen. Bund. IV, p. 12, l. steigt Gayomart beim Tode des Urstiers an seiner rechten Seite hervor ²⁾. Es ist mir nicht ganz klar, ob hiemit ein Entstehen des Menschen erst nach dem Tod des Urstiers angedeutet sein soll, während doch anderswo beide als co-existent gedacht sind.

Aber noch anderes höchst Bedeutsames über Gayomart enthält Bundehesch. Aus Furcht vor dem reinen Menschen (Gayomart) liegt Ahriman 3000 Jahre niedergestreckt da, und trotz der Anforderung der Dämonen, Ahura zu bekriegen, wagt er es nicht. Endlich nach den 3000 Jahren, kommt der gottlose (Darvand) Ġahi, der Geist der Unreinigkeit; er ermuthigt Ahriman und verspricht den reinen Menschen zu vernichten. Ahriman küsst erfreut den Dämon, und giebt ihm zum Lohn eine Gabe zu wünschen. Ġahi wünscht den Leib eines Jünglings von fünfzehn Jahren, dessen er sich bemeistert. Wie nun Ahriman durch Ġahi den Gayomart getödtet, davon ist nichts weiteres gesagt; die früheren Versuche ihn durch Boschasp (Bušyāçta) p. 10, l. 7. und Astuiad p. 11, 2 (Açtôvidhôtus) zu tödten waren umsonst; Gayomart lebte die ihm bestimmten dreissig Jahre nach dem Kommen des Ahriman; erst dann starb er, und sagte sterbend, dass aus seinem Samen alle Menschen gebildet werden. Der Dämon Ġahi kommt auch in den Urtexten vor; vergl. Ardib. Y. 9. Farg. XVIII, 58.

1) Vergl. Haug über die Pehlevi-Sprache p. 42. Leider ist es ungewiss wie der Name gelesen werden muss; doch scheint er im Zusammenhang mit

Bund. XXI, p. 54, 2. und p. 53, 19. dem neupersischen خیمو Speichel oder

خوی Schweiss identisch.

2) Spiegel Huzw. Gr. p. 115 übersetzt: „als der einzig geschaffene Stier starb, fiel er auf die rechte Hand.“ Er scheint also der Stelle eine ganz andere Deutung zu geben.

Yaçn. IX. 32. Die Gähika's sind gewissermassen seine Bekörperungen. Dass aus dem Urmenschen alle Menschen gebildet wurden, haben wir schon aus Farv. Y. 87. gesehen, und es wird durch Minokhard (*Spiegel Parsi-Gramm.* p. 166.) bestätigt, wo noch zwei weitere Züge beigelegt sind, dass Gayomart Azur (Arzur) getödtet habe, und dass die Metalle aus seinem Körper geschaffen wurden, die ich nicht weiter erklären kann. Der Name Arzur klingt eines Theils an den des Berges Erezurô Zam. Y. 2 arcûr Bund. XII, p. 23, 9 an, andertheils an erezušâm Tir. Y. 14 an. Den Process dieser Bildung schildert Bundehesch XV, p. 33, l. 5 in einem ausdrücklichen Citat aus den Din d. i. den heiligen Büchern. Gayomart in seinem Sterben gab Samen; dieser Samen wurde, gereinigt durch das Licht der Sonne, zu zwei Theilen von Nairyô-çanha und zu einem von Çpeñta-armaiti bewahrt. Nach vierzig Jahren (vergl. Farg. II, 40) entspringt in der Gestalt der Pflanze Reivas eine Säule von fünfzehn Jahren mit fünfzehn Blättern am Tage Mithra des Monats Mithra aus der Erde; aus dieser entwickelt sich dann das Menschenpaar Meschia und Meschianeh ¹⁾, deren weitere Geschichte nicht hierher gehört.

Die Parallele dieses Entstehens des ersten Menschenpaars aus dem Samen des sterbenden Lebens (Gayô-maratha), der von Nairyô-çanha und Çpeñta-armaiti bewahrt wird, mit dem Entstehen des Çaošyâç aus dem von demselben Yazata und der Anâhita bewahrten Samen des Zarathustra, welches wir unten kennen lernen werden, ist augenfällig und beweist die Zusammengehörigkeit beider Vorstellungen.

Dunkel bleibt aber immer noch, warum Gayomart stirbt, und wie Ahriman und Gahi seinen Tod bewirken. Es scheint mir hier eine theosophische Vorstellung zu Grunde zu liegen. Der Urmensch wurde androgyn gedacht; die Theilung in Geschlechter geht aus dem Verlangen des Urmenschen nach einem sich selbst gleichen Gegenstande hervor. Dies benützt Gahi der Geist der Unzucht; er nimmt den Körper eines fünfzehnjährigen Jünglings an. Gayomart schaut in das Wasser Khéi, aus welchem er hervorgestiegen; er sieht dort das Trugbild des Gahi und dadurch bekommt letzterer Gewalt über ihn. Es ist wahr, dass Einiges in diesem Bilde von mir ergänzt ist; allein ich wüsste nicht, wie anders die Räthsel des Bundehesch gelöst werden könnten. Die ähnlichen Vorstellungen der Rabbinen von einem androgynen Urmenschen erwähne ich nur im Vorübergehen.

1) Gayomart mit seiner weiteren Entwicklung Meschia und Meschianeh ist der Urmensch in der theosophischen Form des *zarathustrischen Systems*; Yima ist der Urmensch der *alten arischen Sage*, welcher aber nach dem System eine andere Stellung bekommen musste, obgleich auch hier noch der paradiesische Zustand so hell hervorleuchtet. Haošyānhô dagegen ist der Urvater des baktrischen Stammes.

Dass dieser theosophische Mythos alt ist, davon haben wir einen höchst willkommenen und zugleich überraschenden Beweis in der griechischen Mythologie; ich meine die Sage von Narkissos ¹⁾. Sie tritt zwar in der classischen Litteratur erst spät auf; denn meines Wissens ist Ovid (Met. III, 346 sqq.) der erste, der sie behandelt. Aber so sehr er es verstanden, durch seine geschmeidigen und lieblichen Verse das Ganze in eine blosse erotische Fabel zu verwandeln und die Spuren uralter Sage zu verwischen (die Nymphe Echo scheint er willkürlich hinein verwebt zu haben), so blitzt letztere doch überall hervor. Pausanias, der (180 n. Chr.) uns mit seiner prosaischen Trockenheit den Mythos erzählt, wie er zu Thespiä am Helikon im Volksmund lebte, ist uns ein weit schätzenswertherer Zeuge, theils weil er die Sage in ursprünglicherer Form erhalten hat, theils weil er sie ausdrücklich als Localtradition von Thespiä bezeichnet, was ein Beweis für ihr hohes Alter ist.

Er erzählt (IX, 31, 7): „im Land der Thespier am Helikon sei die Quelle des Narkissos und der Sage nach habe Narkissos in dieses Wasser geschaut, und nicht wissend, dass er seinen eignen Schatten gesehen, habe er sich ohne es zu merken, in sich selbst verliebt, und durch diese Liebe sei ihm an der Quelle der Tod geworden. Das ist aber, wie der ehrliche Pausanias meint, gar albern, dass Jemand, der schon solches Alter erreicht hat, wie von der Liebe gefangen werde und nicht mehr unterscheiden könne, was Mensch und was des Menschen Schatten sei. Es giebt aber noch eine andere Sage von ihm, weniger bekannt als die erstere, jedoch ebenfalls erzählt, Narkissos habe eine Zwillingsschwester gehabt in allem Andern ihm gleich an Gestalt; und beide hätten auch gleichen Haarwuchs gehabt und ähnliche Kleidung angezogen, und seien auch mit einander auf die Jagd gegangen. Narkissos sei aber in die Schwester verliebt gewesen, und als das Mädchen gestorben, an die Quelle gegangen, wohl wissend, dass er seinen eignen Schatten sehe, sei es ihm eine Erleichterung der Liebe gewesen, indem er nicht seinen eignen Schatten, sondern das Bild der Schwester zu sehen wählte. Die Blume Narkissos aber hat die Erde auch erzeugt, wie mir (Pausanias) scheint, wenn wir aus den Liedern Pamphos etwas schliessen dürfen. Denn dieser, der viele Jahre früher lebte, als Narkissos von Thespiä, sagt, dass Kora der Demeter Tochter geraubt worden sei, als sie spielte und Blumen sammelte; sie sei aber geraubt

1) Kreuzer IV, p. 166. und mein Freund Lasaulx (Studien des class. Alterth. p. 351.) haben das Richtige über ihn geahnt; auch Rinck Relig. der Hell. I, p. XXVII; II, p. 301. Schon die Alten sahen in dem Sinken des Narkissos in den Fluss den Ursprung der Generation. Anonym. de Incred. c. 9. Opusc. myth. ed. Gale p. 88. Lasaulx hat bezüglich der Bedeutung des Blickens in das Wasser mit Recht auf Manu IV, 38. und Yagüyavalkya III, 279 hingewiesen.

worden nicht durch Veilchen betrogen, sondern durch Narkissen.“ Der trockene Pausanias, der gar den Narkissos für eine historische Person nimmt und nach Pamphos setzt, weiss natürlich mit der Sage nichts zu machen, und hat keine Ahnung davon, dass er zwei uralte orientalische Mythen erzählt, deren einer uns in altbaktischer Version von Gayomart dem ins Wasser blickenden, aus dessen Samen die Blume Reivas hervorspriess, erhalten ist; die andere von Yama und seiner Schwester im *Atharva-Veda* XVIII, 1. (vergl. *Roth Zeitschr. der D. M. G.* IV, p. 426 sqq.), die aber auch im Hinblick auf Bundeh. XXXII, p. 77, l. 6. und XXIII, p. 56, l. 13 dem iranischen Kreise bekannt gewesen ist.

Es übrigt noch auf einige Parallelen des griechischen und des baktischen Mythos hinzuweisen. Eltern des Narkissos sind der Fluss Kephissos und die Nymphe Leirioessa, oder Leiriope, die lilienfarbige oder zarte; er ist also ein dem Wasser entsprungenes Wesen, wie Gayomart dem Wasser entsteigt. In der Schilderung dieses Wassers bei Ovid (*Met.* III, 407) sind Züge eines Urwassers eingewebt. Narkissos ist bei Ovid eins über fünfzehn Jahre alt (351). Die Beschreibung der Blume Narkissos, die an der Stelle der Leiche des Jünglings entspriess, wenn sie mit jener der Narkissosstande im homerischen Hymnus auf die Demeter v. 8 verbunden wird, erinnert aufs lebhafteste an die Pflanze Reivas; beide sind Symbol derselben Sache: des Untergangs des Lebens im Tode und des Wiedererwachens derselben in der Generation. Deshalb ist der Narkissos der Kranz der grossen Göttinnen.

Doch wir kehren zu Gayômaratha zurück. Wenn die aus ihm entsprungene Reihe der Geschlechter vollendet ist, wenn der andere Endpunkt in Čaošyâc erscheint, dann wird Gayô-maratha sich bei der Auferstehung zuerst erheben (Bundeh. XXXI, p. 72, 11). Und hiermit sind wir bei der Untersuchung über Čaošyâc angelangt. Um den richtigen Begriff dieses vielbesprochenen Wesens zu erhalten, müssen wir vor Allem die Texte unterscheiden, in welchen derselbe als *einzelne, bestimmte* Person erscheint, und jene welche von einer Gattung von Menschen handeln, denen dieser Name beigelegt wird. Was die erste Reihe von Stellen betrifft, so können Texte wie Yaçn. XLVIII, 9. vîdyâţ čaoskyâc yathâ hoi âsis aňhaţ „es wisse der Čaoš. wie ihm Reinheit sei“ und Visht. Y. 15. narem âšavanem vidhusašem čaošyaňtem „den reinen Mann, der Reinheit findet, den Čaoš.“, obgleich sie von einem Čaošyâc im Singular reden, doch nicht auf eine Person bezogen werden; sie sind Bezeichnung des Gattungsbegriffes. Am prägnantesten wird Person und Zeit des Čaošyâc an jenen Stellen hervorgehoben, wo er als der Endpunkt des menschlichen Geschlechtes bezeichnet wird (Farv. Y. 145; Yaçn. XXVI, 10; LIX, 27; s. oben). An letzterer wird gleich hinzugefügt: čaoskyâňtem verethraġanem yâzamaidê „wir rufen an den siegreichen Č.“ Das Epitheton: *siegreich* ist, wie

wir weiter sehen werden, ein beständiges des Heilers, des befruchtenden Retters des menschlichen Geschlechtes aus der Verwesung zur Auferstehung und zur Unsterblichkeit. Ein höchst wichtiger Text zur Erklärung des Namens des Čaošyāç ist Farv. Y. 129. Es folgt dort unmittelbar auf die schon früher 110 und 117 zweimal dagewesene Anrufung des Genius des Açtvaṭ-eretō, welcher eben der Čaošyāç ist: yō anhaṭ čaošyāç verethrağa nāma açtvaṭ-eretaçca nāma avatha čaošyāç yatha viçpem ahūm açtvañtem čāvayāt avatha açtvaṭ-eretō yatha açtvaō hā ustanavaō açtvaṭ-ithyē-gañhem paitistāt paitistātēē bizañgrō-cithrayaō druğō paitistātēē āsava-karstahē tbaēśānhō. „Der da ist Čaošyāç der Siegreiche mit Namen und Açtvaṭ-eretō mit Namen; desswegen Čaošyāç (Heiler), weil er die ganze bekörperte Welt heilen wird (begräftigen, befruchten, ihr Nutzen bringen wird); desswegen Açtvaṭ-eretō (Erheber der Körper, oder Körper-erhoben) weil er bekörpert seiend und lebendig dem Zerstörer der Bekörperten widerstehen wird, zum Widerstand gegen die zweifüßersamige Drukhs, zum Widerstand gegen den die Reinen vergewaltigenden Hass.“ Die Wurzel çav oder çu, von welcher çāvayāt das Causativ ist, liegt dem Zendischen çavas, çévista, dem Sskr. çavas zu Grunde. Dass die Wurzel çavati im Sskr. sich nicht findet, bezeugt *Nirukta* II, 2. p. 20. çavatir gatikarma kambōgēśvēva bhāsyatē; vikāram asyā-ryēśu bhāśantē çava iti. Die Verbalwurzel wird hier dem Kambōga's¹⁾ zugeschrieben, während das Sanskrit das Nomen hat.

Die Wurzel çu wird als dem Nomen Čaošyāç zu Grunde liegend noch weiter bezeugt Yaçn. LV, 4. wo es heisst: pathraī āśahē gaēthanām harethrāī āśahē gaēthanām çuyamnanām ca. čaošyañtām ca „zum Schutz der reinen Lebendigen, zur Erhaltung der reinen Lebendigen, der geheilt und heilenwerdenden.“ Hier ist der Gegensatz zwischen dem Participium pass. çuyamnanām und dem Partic. fut. čaošyañtām sehr lehrreich: es giebt Lebendige, die geheilt, befruchtet und belebt werden, und es giebt solche, welche einst diese Heilung hervorbringen. Sonach bedeutet Čaošyāç den Heilen- oder Nützen-, Befruchtenwerdenden. Die sehr häufig wiederkehrende Variante čaoskyāç erklärt sich entweder dadurch, dass dem Zend die Verbindung šy unbequem war und ein k als fulcrum eingeschoben wurde, wie sich neben uši auch uski, neben mašyō maskyō findet; oder sk ist Futurbildung wie die lat. Formen auf sco. Die Wurzel çav oder çu entspricht, wie ich glaube, Gr. *xúw* und

1) Ueber sie vergl. *Weber* Ind. Studien I, p. 144. Die Identität ihres Namens mit dem des Kambyses (Kabuğiya) beweist, dass ihre Sprache dem altpersischen und baktrischen verwandt war. Ich verdanke diese Bemerkung Webers mündlicher Mittheilung.

çaošyāç ist daher ein *zušaxw*, *zušaw*, der zukünftige Befruchter und Beleber jener, die dem Tod und der Verwesung verfallen sind.

Doch wir kehren zum Texte zurück: h̥ scheint mir das Particip von *as* zu sein; *eretô* findet sich leider ausser in dieser Verbindung nur noch im Worte: *eretô-kerethna* einem Epitheton der Periode *hamaçpath-maëdhaya*, der Schöpfungsperiode des Menschen; Visp. I, 2, wo *Westergaard* *aretô-kerethnahê* giebt, während eine *Ha.* *eretô* bietet; so Visp. II, 2. *eretô* Farg. V, 59 und *eretim* VII, 13 mit den Varianten *irito* und *iritim* scheint anderswohin zu gehören, ebenso die verschiedenen Formen von *areta* und *arêtha*. Ich möchte unser *eretô* von *Sskr.* *ar ṛñôti* ableiten, welches den Sinn erheben, aufregen etc. hat, und wovon *Sskr.* *arati* Diener, Ordner kommt. *Çaošyāç* thut das Gegentheil von dem, was der Dämon thut, den er bekämpft; dieser vernichtet die Bekörperten; er erhebt und belebt sie. Der Dämon, von dem hier die Rede ist, ist wahrscheinlich der anderswo (vergl. *Farv.* Y. 130) vorkommende *Daēva ithyēgô maršaonem*, von welchem Farg. XIX, 1 handelt und der auch dort auf die Zerstörung des Leibes des Zarathustra ausgeht. — Die zweifüssersamige Drukhs erinnert an *Ardib.* Y. 7, wo neben *bizaūgrô-cithra aji-cithra* (Schlangensamen) aufgezählt ist. Zu *bizaūgra* vergl. *Ab.* Y. 89; Farg. XII, 22. V, 35. und *Burnouf* *Étud.* p. 253. Die Drukhs ist ebenfalls der böse Geist der Verwesung. — *ašava-karstahê* ist auffallend; es wiederholt sich indessen oben 105, während an den *Compositis*: *aji-karstahê* 131; *aēšmô-karstahê* 138; *gadhô-karstahê* 136; *çâçtô-karstahê* 135; *nâfyô-karstahê* 120 der erste Theil etwas Schlimmes oder das bezeichnet, wovon die böse Wirkung ausgeht. *karsta* ist gleich *Sskr.* *kṛṣṭa*, welches auch vergewaltigt, gepeinigt bedeuten kann. Soll es im activen Sinn: den Reinen peinigend heissen?

Nachdem uns so der Name des *Çaošyāç* und durch ihn auch seine Thätigkeit klar geworden ist, gehen wir zu dem über, was uns Texte und Tradition über sein Erscheinen überliefern.

Çaošyāç wird nach der ausdrücklichen Lehre des Bundehesch ein Sohn Zarathustra's genannt und zwar Sohn auf nicht natürliche Weise. Dreimal, so heisst es (*Bundeh.* XXXIII, p. 80, 7) nahte Zarathustra der *Hvôvî* und jedesmal fiel der Same auf die Erde: der *Yazata Nairyô-Çaŋha* bewahrte ihn und vertraute ihn der Obhut der *Yazata Anâhita* bis zur Zeit, wo er (der Same) sich der Mutter vermischen wird. 9999 Myriaden *Fravaši's* der Reinen wachen über diesen Samen. Es könnte scheinen als sei dies eine Extravaganz späterer orientalischer Phantasie. Allein die Urtexte bestätigen *Hvôvî* als Gattin des Zarathustra (*Farv.* Y. 39), und wenn es auch zweifelhaft ist, ob die Stelle *Farv.* Y. 98. *thrithwatô çpitâmahê ašaonô fravašim ya-*

zamaidê das heisst, was *Anquetil* meint: Je fais izeschné au saint Ferouer des trois (gouttes) de semence de Sapetman (Zoroastre), oder ob die aparazâta's Farv. Y. 127 die postumi des Zarathustra sind ¹⁾, so lässt die weitere Stelle (Farv. Y. 62) keinen Zweifel zu, wo ausdrücklich gesagt ist: „wir opfern den guten, starken heiligen Fravaši's der Reinen, welche jenen Samen bewachen des reinen Zarathustra, neun und neunzig und neunhundert und neuntausend und neunzig mal (?) zehntausend.“ Ebenso ist es ein alterthümlicher Zug, dass Anâhita den Keim bewahrt, von welcher so oft gesagt wird, dass sie die Samen aller Männer reinigt (Ab. Y. 2).

Der Ort, wo Çaošyâç geboren werden wird, ist vor Allem das Karšvare Qaniratha (Bund. XI, p. 21, 8); in diesem aber ein gewisses Wasser, über welches die Urtexte wiederholt sprechen. Farg. XIX, 5. ganâni pairikâm yâm khnâthaiti yahmâi uçzayâitê çaošyâç verethragâ haca apaç kâçaoyât ušaçtarât haca naêmât ušaçtaraëibyô haca naëmaëibyô „ich will tödten die Pairika Khnâthaiti, bis geboren wird Çaošyâç der Siegreiche aus dem Wasser Kaçvî, von der östlichen Gegend, von den östlichen Gegenden“ (Vergl. *Spiegel* Abh. p. 63). Was den Namen des Wassers betrifft, so bieten die Hss. kâçao-yât, kâçaošyât und kâçuyât. Ähnlich klingend ist kâçô-tafedhra Zam. Y. 3. Unstreitig liegt das Adjectiv kaçu klein zu Grunde; vergl. Bahr. Y. 17. Tir. Y. 29. Comparativ kaçyañhâm Farg. V, 24. Superlativ kaçistahê Farg. VI, 10. Das Sskr. kânîyâñç kaništha hat den Nasal erhalten. Das Femininum von kaçu kâçu lautet kâçvî, und kâçuyât oder kâçaoyât verhält sich dazu wie areduyaô zu ardvi. Die Ursache dieses Namens des kleinen Sees giebt uns Bandehesch an (XIII, p. 27, l. 15) wo es heisst, dass der See Kaijançâ in Sistan der kleinste der Zare's sei, vergl. auch XX, p. 53, l. 10., wo der Name transscribirt ist. Dass aber die Tradition diesen See mit dem Farg. XIX, 5 gemeinten identificire, geht aus der Huzvaresch-Uebersetzung letzterer Stelle hervor, und *Destur-Darab* bei Anq. I, 2. p. 413 hat sonach Recht, während das, was *Anquetil* von Ragha einmischt, ganz irrig ist. Der See Zahreh in Sistan hat dreissig Meilen im Umfang; in seiner Mitte liegt ein Schloss Rustam's und sein Wasser soll brakisch sein; s. *Ritter* Geogr. VIII, p. 153. Bund. XXI, p. 55, l. 3 ist wiederum von diesem See kayâçe ap die Rede, welcher der Ort des Samens der Keanier sei (so *Anquetil*). Von diesem Wasser heisst es: dasselbe habe zuerst keine Khrafstra's, Schlangen und Kröten gehabt und es sei das

1) Ich übergehe hier absichtlich die Frage über die beiden Oscheder als Vorgänger des Çaošyâç, da mir kein alter Text bekannt ist, welcher sie erwähnt. Oder sollten sie in den beiden Açvat-ereta's angedeutet sein, die Farv. Y. 110 und 117 dem letzterwähnten ib. 129 vorausgehen?

süsseste aller Zare's gewesen. Es sei aber bitter geworden wegen der Nähe der Fäulniss, und diese Bitterkeit und Fäulniss werde bis zur Auferstehung dauern. Dieselbe Localität für den Ausgang des Čaošyāç giebt Zam. Y. 92. an: yaṭ aṭvat-eretō frakhs-tāitē haca apaṭ kāçuyāṭ aṭtō mazdaō ahurahē viçpa-taurvayaō puthrō vaēdhim vaēgō yim varethraghnīm. „Wenn der Körpererheber hervorschreiten wird aus dem Wasser Kāçvī, der Genosse Ahura-Mazda's, der Sohn der Viçpa-taurvī(a) die siegreiche Kunde verkündend.“ aṭtō heisst wie Zam. Y. 46 beweist: Helfer, Genosse. Sehr schwierig ist vaēdhim vaēgō; ich habe die Vermuthung gewagt, statt vaēgō vaēdhō zu lesen; wird vaēgō beibehalten, so muss es wohl als Accusativ zu frakhs. gezogen werden: er geht in das zu verkündende Vaēgō (das iranische Urland) das siegreiche. Zu vaēdhim vergl. Siroz, II, 29. An vaidhim in der Bedeutung Fluss könnte auch gedacht werden, wenn es Hss. böten, vergl. Farg. V. 5. XIV, 12. vāidhim mit den Var. vaidhim, vaēdhīm. Noch an einer dritten Stelle kommt kāçu vor Zam. Y. 66. zrayō yaṭ kāçūm; ob aber hier derselbe See gemeint und eine Anspielung auf Čaošyāç enthalten ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Wie sich die alten Baktrer den Process der Entstehung des Čaošyāç dachten, darüber liegen keine Texte vor. Aus dem schon Gesagten ist es aber wahrscheinlich, dass der Keim als im Wasser des Sees liegend gedacht wurde und dass man annahm, die Mutter des Čaošyāç werde durch ein Bad im See davon befruchtet werden (Anq. Vie de Zor. I, 2. p. 45), wie man auch Hvōvi durch ein Bad das germen verlieren liess (Anq. Notic. p. XXXVIII), was aber zur angeführten Stelle des Bundehesch nicht passt.

Der soeben erklärte Text des Zamy. Y. nennt uns den Namen der Mutter des künftigen Heilers. Dasselbe thut ausführlicher und nachdrücklicher Farv. Y. 142. In diesem höchst merkwürdigen Opfergebete nämlich ist nach Aufzählung aller Genien der Männer von 139 an auch eine Anrufung der Genien berühmter und heiliger Frauen. Zuerst kommen die verheiratheten; z. B. die Frauen Zarathustra's, Vistāçpa's etc. Dann von 141 unverheiratheten, meist mit dem Prädicat kanya Jungfrau. Ihre Reihe schliesst die Mutter des Čaošyāç, grade wie dieser die Reihe der Männer vom Anfang der Welt his zum Ende abgränzt. Da heisst es denn 142: kanyaō eredaṭ-fedhryō ašaonyaō fravašīm yazamaidē yā viçpa-taurvairica nāma avatha viçpa-taurvairi yatha hā tem zizanāṭ yō viçpa taurvayāṭ daēvāatça ṭbaēšaō mašyāatça paitistātēē gaē-karstahē ṭbaēšanō „Der Jungfrau Gedeihe - glücklich (oder: den Vater gedeihen machend) der reinen Genius opfern wir, welche die Alles überwindende (vernichtende) heisst; desswegen alles vernichtend, weil sie den gebären wird, der allen Hass von Seiten der Dämonen und der Menschen vernichtet, zum Widerstand gegen den Ġahi gezo-

genen Hass. " Eredaṭ-fedhrî ist hier als der eigentliche Name der Mutter des Čaošyāç angegeben; sein zweiter Theil fedhrî könnte = Sskr. bhadra glücklich, heilbringend sein; aber auch, wie mich *Spiegel* belehrt hat, pita darin stecken; wie sich napâṭ und nafedhro verhalten, so dürften fedhrî und pita nebeneinander stehen; eredat̐ halte ich mit Sskr. ardh gedeihen, fördern zusammen. — taurvairi ist auffallend neben dem Genitiv taurvayaō, den wir soeben sahen; es ist analog Sskr. Femininformen wie řtāvairi neben řtāvan. Die Wurzel turv, thurv hat im Sskr. die Bedeutung: ferire, occidere; dieselbe passt für Bahr. Y. 4; Tir. Y. 8, 39; Asht. Y. 2; Ram. Y. 56; Mih. Y. 34, 60; Farv. Y. 38, 78. Die Ablative daēvāaṭca und mašyāaṭca drücken die Seite aus, von wannen jener Hass kommt; vergl. Farv. Y. 89; Ab. Y. 15. — Ich habe statt ġaē-karstahê die Vermuthung ġahi-karstahê gewagt, einmal weil die Composita mit karsta gewöhnlich im ersten Theil die schlimme Quelle ausdrücken, aus welcher der Hass oder Angriff fließt; dann weil es sehr gut ins System passen würde, wenn Čaošyāç jenes Uebel hebt, das am Anfang von ġahi gegen Gayô-maratha verursacht worden ist, wie wir oben sahen. Allein es ist nicht zu vergessen, dass ġaē auch Leben bedeuten kann; vergl. Farv. Y. 11, 22, 28 — es müsste denn ġaē-karstahê etwa mit leben-verletzt übersetzt werden, wogegen sich aber viel einwenden lässt.

Es ist also die Aufgabe des Čaošyāç, den auf das menschliche Leben durch die aus der Sünde stammende Verwesung gerichteten Hass der Dämonen zu bekämpfen und die dem Tod verfallenen Bekörperten neu zu befruchten, zu beleben und zur Auferstehung zu bereiten. Diese Thätigkeit wird uns an der wichtigen Stelle Zam. Y. 89—96 geschildert. Es ist dort von der Majestät (Gnade, Glück) die Rede, „welche folgte Čaošyāç dem Siegreichen und den andern Freunden, wenn er machen wird die frische Welt, die nicht alternde, unsterbliche, unverwesliche, nicht faulende, immer lebende, immer glückliche, freiherrschende, wenn die Todten auferstehn und die Unsterblichkeit der Lebenden kommt, die da nach Wunsch (aus Gnade) giebt (setzt) eine frische Welt.“ (yaṭ upañhacaṭ čaošyañtem verethraġanam uta anyaoṭciṭ hakhayō yaṭ kerenavât frašem ahum azarešintem amarešintem afrithyañtem apuyañtem yavaêġim yavaêġum vaçō-khšathrem yaṭ iriṭa paiti uçêhistân ġaçât ġuyō amerekhtis datharti frašem vaçna ahûm). Letztere Worte kehren wieder Zam. Y. 11, 19, 22; Yaçn. LV, 6. Es folgt hierauf die schon erklärte Stelle 92, an welche sich dann von yim baraṭ takhmê thraêtaono — 93 ġaêšemno ein offenbar den Zusammenhang störendes und in uncorrecrer Sprache redigirtes Einschleßel schliesst. Denn wenn auch zugegeben werden wollte, dass druġem nijbarât ašahê haca ġaêthâbyō sich trotz des Futurums auf Vistâçpa beziehen

könne (vergl. Farg. Y. 99; Zam. Y. 85), so kann doch das Folgende nicht auf ihn gehen. Denn so hoch auch die Texte den Vîstâcpa stellen, so ist doch das von hô didhât an Gesagte offenbar auf Çaošyâc allein passend: „Er wird mit den beiden Geistesaugen blicken auf alle Geschöpfe, entgegenschauen wird er der bössamen Unholdin ¹⁾. Die ganze bekörperte Welt wird er mit des Segens (Gedeihens) Augen 'anschauen, und blickend wird er unsterblich machen alles bekörperte Leben. Seine, des siegreichen Actvaṭ-ereta, Freunde gehen hervor, gutdenkend, gutredend, guthandelnd, guter Lehre und nicht falschredend mit ihrer eignen Zunge. Vor ihnen wird sich beugen Aêśma mit verwundender Waffe, der böskräftige. Er (Çaošyâc) wird tödten die gar schlimme Drukhs, die bössamige, finstere. Es tödtet das schlimme Gemüth (Akô-manô); das gute Gemüth (Vôhu-manô) tödtet es; es tödtet die falsche Rede; die wahre Rede tödtet sie; es wird tödten Haurvatât und Ameretât ²⁾ beide Hunger und Durst; es wird tödten Haurvatât und Ameretât den sündhaften Hunger und Durst; es wird sich beugen der böse Werke wirkende Anrô-Mainyus ohnmächtig.“

Eine weitere Stelle über Çaošyâc Visht. Y. 30 ist mir leider unklar geblieben, da der Text dieses Yasht corrupt und die Sprache verdorben ist.

Die bisher angeführten Texte thun es unwiderleglich dar, dass Çaošyâc ein *künstiger* Bewirker der Auferstehung ist. Sämmtliche auf die Thätigkeit desselben bezügliche Verba stehen im zendischen Futurum, d. h. da dieser Dialect das Futurum des Sanskrit ausser im Particip nicht zu kennen scheint, in jenem Modus, welchen die indischen Grammatiker Let nennen ³⁾.

Fragen wir, wer die oben benannten Freunde des Çaošyâc sind, die bei der Auferstehung mitwirken, so können theils aus dem Text selber Vôhumanô, Haurvatât und Ameretât genommen werden (seltsam, dass als Gegensatz der Lüge nicht Mithra genannt ist), theils nennt die Tradition als Helfer und Genossen bei der Wiederbelebung den Hâoma, welcher nach Mino-khard (*Spiegel Parsi-Gramm.* p. 170, 172), „der Zubereiter der Leich-

1) Paêsiso giebt W. nach R. 12; paçcaicu D. pasâcêçô Kh1. Ich vermuthete: paêsaçyô = Sskr. piçâci a female imp. Rigv. II, 133, 5. Es ist die Drukhs der Verwesung, die Çaošyâc bekämpft und die bei der Auferstehung vernichtet wird; vergl. Zam. Y. 12.

2) Vielleicht sind die Worte haurvaôçca und ameretaôçca an der ersten Stelle zu streichen und zu übersetzen: es werde tödten beide Hunger und Durst.

3) An der mehrfach besprochenen Stelle Farg. II, 22—24 sind die Verba ebenfalls in diesem Modus als Futura zu fassen und die Parsen haben Recht, wenn sie hier eine Prophezeiung des Malkoschan sehen. abdaca scheint mir im Vergleich mit bibdâis thribdâis Tir. Y. 55 als a priv. und pada zu fassen zu sein und den Zustand des Landes zu bedeuten, wenn man wegen Ueberschwemmung keinen Fuss darauf setzen kann.

name ist, durch den sie die Leichname bereiten und den zukünftigen Körper machen, in welchem man aufersteht.“ Hūm i riçt ārāçtār¹⁾ ke riçt padas virāēñt u tan i paçūn padas kuneñt ku raçt éçtét. *Neriosengh* übersetzt: hūmaçça ya çaba sañmārgayañtā yēna çabañ sañmārgayañti vapuçça paçcātyañ kurvaté kva uditah tiçthati. Das Wort çaba für Leichnam kommt auch vor bei Sayana z. Rign. II, 133, 1. Auf diese Wirkung des Haoma spielen an Yaçn. IX, 16; X, 8, 14; XI, 10; und Haoma wird deshalb eine eigne Arzneiwissenschaft zugeschrieben, welche der des Aēsma entgegenwirkt; Haoma tödtet ebenfalls die Drukhs (Yaçn. IX, 18). Es ist daher gewiss alterthümlich, wenn Bundešesch XXXI, p. 75, l. 9. gesagt ist, Çaošyāç werde vom weissen Haoma allen Menschen geben und diese würden dadurch für immerdar unsterblich.

Allein nicht bloss diese überirdischen Wesen sind die Freunde des Çaošyāç, sondern auch Menschen. Bundeš. XXXI, p. 74, 5 heisst es, dass ihm fünfzehn reine Männer und fünfzehn reine Frauen zu Hülfe kommen werden. Ebendasselbst XXX, p. 69, 6. werden Heroen aufgezählt, die noch leben und bei der Auferstehung dem Çaošyāç zur Hülfe kommen werden. Ihre Namen sind leider durch die Transcription entstellt; einer, dem *Anquetil* Eschevand Sohn des Porodākschtā nennt, findet sich als ašavazdan-hō pōrudākhstayanahē Farv. Y. 112; vergl. Ab. Y. 72. ašavazdaō puthrō pōrudākhstōis. Endlich wird im *Minokhard* (Sp. p. 161) als Genosse des Çaošyāç Kai-Qasraw genannt und „die welche die Auferstehung und den folgenden Körper machen.“ Und weiter (ib. p. 167) wird als der zweite Nutzen Gaiomart's angegeben, „dass die Menschen und die Farvers derer, welche den Frashégard machen, die heiligen Männer und Frauen, aus seinem Leibe geschaffen wurden.“

Diese Lehre von den Freunden des Çaošyāç leitet uns von selbst zu jenen Texten hinüber, wo von Heilern (çaošyañtō) in der Mehrzahl die Rede ist. Farv. Y. 38 werden als Schützlinge der Genien genannt: yōi takhma çaošyañtō yōi takhma verethrāganō „die starken Heiler, die starken Sieger“ und ebendasselbst ist 74 ganz allgemein von den Genien der Çaošyañtā's die Rede. Visp. III, 5; Yaçn. XIII, 3. amesēçça çpeñtō çaoskyañtaçça dāhisté arš-vacaçtemā aiwyāmatemā as-khrāqanutemā mazistē. „Die Amesā-Çpeñtā's und die Çaošyañtā's, die freigebigsten, wahrredendsten, kräftigsten, intelligentesten (?), grössten.“ Yaçn. XLVIII, 12. aṭ tōi anhen çaoskyañtō daqyunām yōi khšnām vōhu-manañhā

1) arāçtār könnte man zu Skr. rā rās ziehen, ebenso virāēñt, wenn nicht ersteres mit ā-rādh zu identificiren ist. Ob arañti Fragm. IV, p. 332. ed. W. hierher gehört, wage ich nicht zu entscheiden.

hacaōntê „die sind die Heiler der Länder, welche das Wohlgefallen Vohumano's folgen.“

Von den Intelligenzen dieser Heiler redet Yaçn. XLVI, 3; von ihrem berühmten (klaren) Sinn (Gedanken) Visp. XI, 3. açnaca manaō ašaonām, açnaca manaō çaoskyañtām; von ihrer Lehre Yaçn. XXXIV, 13; ihre Intelligenzen treibt Aši an Aši Y. 2. yâ viçpanām çaosyañtām fraša khrathwa frâthañgayêiti; im Allgemeinen ist von Çaosyañta's die Rede Yaçn. XLV, 11. Visp. XXII, 1.

Wenn es diese Stellen zweifelhaft lassen, wann diese Heiler leben, so gebraucht Visp. V, 1; XI, 20 (etwas abgekürzt Yaçn. XIV, 1.) von ihnen das Pronomen der ersten Person in der Mehrzahl: ahmâkem havanâica ratufritayêca ašavaçtâica verethraghnyâica hurunyâica yaç çaoskyañtām ašaonām „uns zum Wohl, zur Befriedigung, zur Reinheit, zum Sieg und zum Ruhm den reinen Heilern.“ Hier werden also die Heiler als die in der Gegenwart lebenden bezeichnet, welche das Opfer darbringen. Visp. XI, 13. yêñghê vaêm mahi yôi çaoskyañtô daqyunām „an welchem (Orte) wir sind die Heiler der Länder.“ Yaçn. XX, 3. khšmâvôya — yaç çaosyañtaêbyô „euch den Heilern.“ Am bezeichnendsten schildert aber diese Heiler Yaçn. LXX, 4. yatha ijà vâcim nâšma yatha vâ çaoskyañto daqyunām çuyamnavâcim bareñtê buyama çaoskyañtô buyama verethraganô buyama ahurahê mazdaō frya vâzista açtayô ¹⁾ yôi narô ašavanô humâtâis mainimna hûkhtâis mrvatô hvarstâis verezyañtô. „Dass wir die Segensrede erlangen, oder dass wir Heiler der Länder geheilt (von) dem Redenden (die Heilrede verkündend?) Heiler seien, Siegreiche seien, des Ahura-Mazda Freunde und Genossen seien, reine Männer gute Gedanken denkend, gute Worte redend, gute Werke wirkend.“ Die Eigenschaft eines Çaosyañt kann also durch heiligen Wandel erlangt werden; und wenn daher auch die gegenwärtig Lebenden in dieser Hoffnung Çaosyañta's genannt werden, so sind doch die Heiler in der Regel als zukünftige aufgefasst. So Visp. XI, 7 (yaō irîrithușām ašaonām yaōçca gvañtām ašaonām yaōçca narām azātânām frašô-carethrām çaosyañtām), wo die Genien angerufen werden der verstorbenen Reinen, der lebenden Reinen und der noch nicht gebornen hervorwandelnden (oder die Auferstehung bewirkenden) Heiler. Dieselbe Stelle wiederholt sich Yaçn. XXIV, 5; XXVI, 6 und Farv. Y. 17, wo gesagt wird, dass jene Genien die stärksten seien, welche den Männern der ersten Lehre (den Urvätern) angehören oder die der noch ungeborenen Männer, der

1) Diese Redensart kommt öfter vor Yaçn. XIII, 2. XXXI, 22; dagegen XLVI, 11; XLIX, 11; Farg. VIII, 107; XIV, 18. druğô nmânê haithyâ añhen açtayô.

Çaošyañta's. Hier stehen letztere im Gegensatz gegen die Alten und gegen die Lebenden und werden ausdrücklich als Zukünftige bezeichnet. Endlich Yaçn. IX, 2 wird Zarathustra aufgefordert den Haoma auszupressen und zu preisen: yathâ mâ aparaciṭ caošyañtô ṣtavān „damit (oder: wie) mich die nachfolgenden Heiler preisen.“ (Neriosengh: paçcât).

Aber auch die Vergangenheit hat ihre Çaošyañta's, wie aus Yaçn. XII, 7. folgt: „Von welchem Bekenntniß Zarathustra war, von welchem Bekenntniß König Vistâçpa, von welchem Bekenntniß Frašaostra, Ġamâçpa, von welchem Bekenntniß jeder der Çaošyañta's der wahrhaftig handelnden, reinen, von diesem Bekenntniß und dieser Lehre bin ich.“

Die Çaošyañta's sind also die Reinen aller Zeiten, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und es wird ihnen dieselbe Thätigkeit zugeschrieben, wie dem Çaošyâç xat' ḗxoçḗv; vergl. Zam. Y. 22, wo ihnen die Schöpfung der neuen Welt ganz mit denselben Worten beigelegt wird wie dem Heiler 89, ja wie dem Ahura (ib. 11) und den Ameša-Çpenta's (19) selber; vergl. auch Visp. II, 5 çaošyañtô yeñghê skyaothnáis gaêthaō aša frâdeñtê, wo nur der Zusammenhang nicht klar ist.

Nachträge.

Zu p. 38, 52. Das von der Bewegung ahrimanischer Geschöpfe beständig gebrauchte *dvar* laufen ist gleich Sskr. *hvr curvum esse*. Daher *zbaras* vergl. p. 63; *zbaretha* Fuss ebenfalls von ahrimanischen Wesen gebraucht, und daneben *dva-rethra Serosh Y. 2. zbareñtem Ram. Y. 50. 51.* Der Wechsel zwischen *d* und *z* ist aus Altpers. *adam* = Zend. *azem* bekannt. So scheint mir auch *zôizdista* von Sskr. *dih* beflecken *digdha, dêha* herzuleiten.

Zu p. 46, 102. *parô-kevidhem. Oppert (Z. d. D. M. G. XI, p. 135.)* hat das Wort *tigrakhaudâ* in der Inschrift von *Nakši-Rustam* mit: pfeilkundig übersetzt, und *khauda* für eine Zusammenziehung von *khyavida* erklärt, was die arische Form für Sskr. *kôvida* sei. Diese Erklärung scheint mir sehr problematisch; möglich ist es indessen, dass unser *kevidha* (bei der bekannten Ersetzung von *ô* durch *é*) dem Sskr. *kôvida* entspricht. Ich bemerke im Vorübergehen zu *Oppert's* Erklärung von *yauñâ takabarâ*, dass letzteres Wort das Armenische *thagavor* Kronträger, König ist, dass aber dieses *taka* oder *thag* mit *dagha* Schweif (*Tir. Y. 21*) nichts zu thun hat; letzteres halte ich zu Gothisch *tagl* Engl. *tail* vergl. *Diefenbach* Goth. Wörterb. II. p. 650.

Zu p. 49, 119. Die Stelle *Ab. Y. 34.* wiederholt sich *Gosh Y. 14; Ram. Y. 24; Ashi Y. 34.* Die Nachkommen des *Thraëtaona*, die hier gemeint sind, dürften *Çaošyâç* und *Huçrava* sein.

Zu p. 62 u. 63. Bei der Stelle des *Elisäus* ist mir eine andere *Eznik's* nicht gegenwärtig gewesen (p. 138. ed. V.): „Als (Ahriman) sah, dass Ormuzd schöne Geschöpfe gemacht hatte und das Licht nicht zu schaffen wusste, da berieth er mit den Dev's: was nützt es dem Ormuzd, dass er so schöne Geschöpfe gemacht hat, und dass sie in Finsterniss sind, weil er nicht verstand das Licht zu machen. Wäre er weise, so würde er zur Mutter gehen und die Sonne würde sein Sohn, und er würde mit der Schwester sich verbinden und den Mond erzeugen. Und er gab Befehl dass Niemand das Geheimniss offenbare. Als dies die Dev Mahmi hörte, ging sie sogleich zu Ormuzd und offenbarte ihm das Geheimniss.“ Hier wird also die Entstehung des Lichtes einem Umgang Ormuzd's mit seiner (des O.) Mutter zugeschrieben. Und so lässt sich auch die Stelle des *Elisäus* verstehen: „wenn Jemand sich mit seiner Mutter verbindet.“ Wer diese Mutter des Ormuzd sein soll, weiss ich nicht. So gewiss diese armenischen Nachrichten viel spätere Fabeln enthalten, so gewiss finden sich aber auch schon in den Zendtexten mythologi-

sirende Ansätze. So wenn von den Weibern Ahura's die Rede ist (Yaçn. XXXVIII, 1), so die Ahurâni Ahurahê (Yaçn. LXVIII), so wenn (Aahi Y. 2) Aši die Tochter des Ahura und die Schwester der Ameša-Çpeñta's heisst.

Zu p. 72. Die Parallelisirung der Planeten mit Metallen kommt auch bei Yâgnavalkya vor I, 295 sqq. „Sonne, Mond, Sohn der Erde (Mars), Sohn des Mondes (Merkur), Vrihaspati (Jupiter), Çukra (Venus), Çanaicçara (der langsam gehende Saturn), Râhu und Kêtu sind die Planeten. Die Planeten sind der Reihe nach zu verfertigen aus Kupfer, Krystall, rothem Sandelholz, zwei aus Gold, aus Silber, aus Eisen, Blei und Zinn.“ Wir werden nicht irre gehen, wenn wir Krystall und Sandelholz auf Râhu und Kêtu beziehen. An die Stelle des Mischmetalles ist Gold getreten, welches zweimal gesetzt ist.

Zu p. 75. Ich habe über die Stelle des Bundeheesch *Spiegel* befragt, der so gütig war, mir seine Ansichten mitzutheilen. Auch er nimmt Khêi für Schweiss und übersetzt Bund. p. 10, 14. „Bevor er (Ahriman) zum Gayomart kam, brachte Ormuzd das Khêi zu Gayomart hinzu. In soviel Zeit als man ein Gebet ausspricht, schuf Ahriman dieses Khêi in den Körper eines Mannes, eines jungen, fünfzehnjährigen, leuchtenden, grossen. Als Gayomart aus dem Khêi entstand“ etc. Die Worte vacaçt vâc hält *Spiegel* sehr glücklich mit vacaçca vaçastastim ca Visp. XIII, 2. zusammen. Meine Uebersetzung von Bund. p. 57, l. 5.: „der ins Wasser schaut“ billigt er nicht, weil er nicht ins Wasser, sondern mas gross liest. Allein ich glaube, dass *Westergaard's* Facsimile, in welchem leider der letzte Zug des betr. Buchstabens nicht ganz deutlich ist, im Schlusstrich jene Erhöhung hat, welche a ausdrückt. Mir scheint das betr. Wort ähnlicher demselben p. 10, l. 9. als dem andern mas gross p. 36, l. 19 und anderswo. „Der sich nach Grosse umsieht“ bietet keinen rechten Sinn. *Anquetil* übersetzt: ayant des yeux avec lesquels il regardait en haut. Das wäre etwa das Zendische parô-dreçvânô. Tir Y. 5. — Die Schöpfung des Khêi und des Gayomart aus diesem ist mir noch sehr räthselhaft. Ist an den Schaum zu denken, aus welchem Aphrodite entsteht *Hesiod. Theog.* 191.?

Zu derselben Seite. Gahi kann auch Feminin sein, was mir wegen Bundeheesch p. 9, l. 8 angenommen werden zu müssen scheint.

Zu p. 79. Durch *Müller's* Auseinandersetzung über die Stelle des Nirukta (Z. d. D. M. G. VII, p. 373.) bin ich bezüglich meiner Erklärung zweifelhaft geworden.

C o r r e c t u r e n .

p. 2, 13; p. 7, 50; p. 14, 118; p. 24, 13; p. 37 fin. ist das Dehnungszeichen auf der Endsylbe von Hara zu tilgen. Ebenso das einigemal vorkommende auf der Endsylbe des Namens Ahura-mazda. Ebenso p. 13, 105 auf dem Namen Raiha. — p. 19, l. 5 lies *grutahē*; l. 8. l. *qare-naīha*; l. 42 l. *Fravashīa*. — p. 29, l. 37 l. verwandten. — p. 49, l. 22 ist den nach beiden zu streichen. — p. 61. not. 3, l. zweimal statt: *ni* l. in. not. 4. statt: *Ἑορίαν* l. *Ἑορίαν*. — p. 64, l. 27. statt: *Vrtebatque* l. *Vorteбатque*; ebendas. not. 1. l. 9. *bicornem*; ebendas. ist die weitere Note mit 2 zu bezeichnen und statt: *την* zu lesen *την*. — p. 66. not. 4. statt: *ἀποδιδούς* l. *ἀποδιδούς*. — p. 68, l. 19. statt: *brachten* l. *brächten*. ebendas. l. 24 statt: *Mysterien* l. *Martyrien*. — p. 80, l. 26. statt *an* l. *in*.

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.

Auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft ist erschienen, und durch *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* zu beziehen:
 Jahresberichte und Zeitschrift der D. M. G. (Erste Folge.) 1845—1856. 12 Bde. gr. 8. epl. 40 *℔* 10 *ngl.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *℔*)
 Zeitschrift der D. M. G. XI. Bd. (der zweiten Folge I. Bd.) Leipz. 1857. 1. u. 2. Heft. (à 1 *℔*.) *)
 Erklärung der Münzen mit Pehlvi-Legenden. Von Dr. *A. D. Mordtmann*. (Mit 10 Kpfn.) Leipz. 1854. 8. (2½ *℔*) (Für Mitglieder 1 *℔* 26½ *ngl.*)
 Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von Dr. *Ferd. Wüstenfeld*. Leipz., bei *F. A. Brockhaus* 1854. 4. Geh. 20 *ngl.* (Für Mitglieder der D. M. G. 15 *ngl.*)
 Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. Fasc. I. II. Lipsia, presso *F. A. Brockhaus*. 1855—56. 8. geh. à 1 *℔* 10 *ngl.* (Für Mitglieder d. D. M. G. à 1 *℔*)

 Zu den für die Mitglieder d. D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der *Commissionsbuchhandlung*, *F. A. Brockhaus* in *Leipzig*; unter *Francoeinsendung* des Betrags, bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Von der D. M. G. unterstützt:

1. El-Cazwini's Kosmographie (arab.). Herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 2 Bde. Gött. bei *Dieterich* 1848. 1849. gr. 8. (8 *℔* 10 *ngl.*; für Mitglieder der D. M. G. 6 *℔* 10 *ngl.*)
2. Epistola critica Nasifi al-Jazigi Berytensis ad de Sacyum. Versione lat. et adnot. illustr. indicemque add. *A. F. Mehren*. Leipz. b. *Engelmann* 1848. 8. (1 *℔* 10 *ngl.*)
3. Indische Studien. Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums. Herausg. von Dr. *A. Weber*. I—III. Bd. Berlin b. *F. Dümmler* 1849—55. (12 *℔*)
4. Epistulae Novi Testamenti coptice edidit *Paulus Boetticher*. Halae ap. *Anton* 1852. gr. 8. (4 *℔*)
5. Veteris Testamenti Aethiopici Tomus primus sive Octateuchus Aethiopicus. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit Dr. *Augustus Dillmann*. Lipsiae, 1855. 4. sumptibus Chr. Guil. Vogel. (9 *℔* 15 *ngl.*, für Mitglieder der D. M. G. 6 *℔* 10 *ngl.*)

Unter der Autorität der D. M. G. in der k. k. Hof- und Staatsdruckerei zu *Wien* gedruckt:

Quarante questions adressées par les docteurs juifs au prophète Mahomet. Le texte turc avec un glossaire turc-français, par *J. Th. Zenker*. Vienne, 1851. 8. Se vend à *Leipzig* chez *Dyk*. (2 *℔* 6 *ngl.*)

Acta apostolorum coptice edidit *Paulus Boetticher*. Halae ap. *Lippert*. 1852. gr. 8. (1½ *℔*)

Die Rhetorik der Araber nach den wichtigsten Quellen dargestellt und mit angefügten Textauszügen nebst einem literaturgeschichtlichen Anhang versehen von Dr. *A. F. Mehren*. Kopenhagen b. *O. Schwarz* 1853. gr. 8. (4 *℔* 20 *ngl.*)

Grammatik der Huzvâresch-Sprache von *Fr. Spiegel*. Leipz. *W. Engelmann*. 1856. gr. 8. (3 *℔*)

Zur Vorgeschichte der D. M. G. gehörig:

Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten in *Dresden* 1844. Leipz. b. *Engelmann* 1845. 4. (1 *℔*)

*) Frühere Jahrgänge der Zeitschrift und der Jahresberichte sowie einzelner Hefte zur Completirung werden den Mitgliedern auf Verlangen unmittelbar von der *Commissionsbuchhandlung*, *F. A. Brockhaus* in *Leipzig*, unter den obigen Bedingungen zur Hälfte des Preises geliefert.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

- 1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen;
- 2) durch dieselbe Buchhandlung deren Leipziger Commissionär mit Auszahlung der resp. Beiträge, auf Ordre und gegen Quittung des *Cassirers* der Gesellschaft, Hrn. *J. C. Harzmann* (Cassirers bei dem Universitätsrentamt; Expedition im 2ten Paulinerhofe rechts parterre), beauftragen zu lassen;
- 3) Reclamationen wegen nicht erhaltener Hefte der Zeitschrift direct an unsere Commissions-Buchhandlung, *F. A. Brockhaus* in Leipzig, zu richten;
- 4) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichniss, namentlich auch Anzeigen von Wechsel des Wohnortes, nach Halle an Dr. *Arnold* einzuschicken;
- 5) Briefe, welche sich a) auf die allgemeine *Geschäftsführung* und Correspondenz beziehen, nach Halle an Dr. *Arnold*; Briefe und Sendungen, welche b) die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, nach Halle an Prof. *Rödiger* oder nach Leipzig an Prof. *Anger* zu adressiren;
- 6) Mittheilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen zur Kunde des Morgenlandes* an den Redacteur, Prof. *Brockhaus* in Leipzig, zu senden.

 Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 5 *Rth.*, wofür die Zeitschrift *gratis* geliefert wird.

Leipzig, Druck von W. Vogel, Sohn.



