

Sitzungsberichte

der

philosophisch-philologischen und
historischen Classe

der

k. b. Akademie der Wissenschaften

zu München.

Jahrgang 1884.

München.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub.

1885.

~ ~ ~
In Commission bei G. Franz.

Herr Kuhn legte eine Abhandlung vor des Herrn Wilhelm Geiger über:

„Vaterland und Zeitalter des Awestā und seiner Kultur.“

Bei der Abfassung meiner „Ostirānischen Kultur im Altertum“ habe ich der Frage nach dem Vaterland und Alter des Awestā keinen gesonderten Abschnitt gewidmet. Meine Ansicht war, dass die Aufzählung der geographischen Namen des Awestā genüge, um seinen ostirānischen Ursprung darzutun, und eine zusammenhängende Schilderung der Kulturverhältnisse des Awestāvolfes, um deren hohe Altertümlichkeit zu erweisen.

Nun bin ich aber — abgesehen von der Besprechung meines Buches durch Tomaschek (Ausland 1883. Nr. 42) — bei meinen Rezensenten meist dem Bedenken begegnet, ich hätte das Alter des Awestā überschätzt und nicht bedacht, dass gewichtige Gründe für seine Entstehung in Medien sprächen. Dies nötigt mich, auf die Frage näher einzugehen und meinen Standpunkt in derselben zu rechtfertigen. Ich stelle an die Spitze meiner Arbeit die doppelte Behauptung:

- 1) Der Boden, auf welchem die Kultur des Awestāvolfes erwuchs, ist im wesentlichen Ostirān.
- 2) Diese Kultur ist eine sehr altertümliche und geht jedenfalls in die Zeit vor den medischen und persischen Königen zurück.

Meine Aufgabe ist es nun, diese Behauptungen im einzelnen zu begründen, und mich mit den von gegnerischer Seite vorgebrachten Argumenten auseinander zu setzen.¹⁾ Ich will versuchen, keines derselben zu übersehen, erhebe dann aber den Anspruch, dass man auch in gleicher Weise die sämtlichen Gründe berücksichtigen möge, welche ich vorbringen werde.

Zuvor einige Vorbemerkungen:

1) Der Ausdruck „Vaterland des Awestā“ ist nicht ganz präzise. Es fragt sich, ob man damit das Verbreitungsgebiet des Zoroastrianismus und die Heimat des Awestāvölkes oder die Provinz, in welcher das Awestā verfasst wurde, bezeichnen will. Ich nehme den Ausdruck im ersteren Sinn; denn dass das Awestā gerade in Sogdiana oder in Merw oder in Raghā²⁾ abgefasst wurde, geht aus diesem selbst nicht hervor. Selbst wenn das Vaterland des Zarathushtra sich nachweisen liesse, so wäre damit noch nicht die Oertlichkeit

1) Für einzelne Schriften, mit denen ich mich besonders abgeben muss, gebrauche ich folgende Abkürzungen:

1. Sp. 1. = Spiegel, Vistâçpa oder Hystaspes und das Reich der Baktrer; Sybels Historische Zeitschrift Bd. 8. S. 1 ff.

2. Sp. 2. = Spiegel, Ueber das Vaterland und das Zeitalter des Awestā; Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. Bd. 35. 1881. S. 629 ff.

3. J. 1. = Justi, Rezension meiner Ostirān. Kultur; Philolog. Wochenschrift vom 25. November 1882, Nr. 47.

4. H. 1. = C. de Harlez, Avesta traduit, 2. Auflage, Paris 1881; speziell die „Introduction.“

5. H. 2. = C. de Harlez, Le calendrier Persan et le pays originaire du Zoroastrianisme; Bulletin de l'Athénée Oriental 1881. S. 79—97, 159—183.

6. H. 3. = C. de Harlez, Rezension meiner Ostirān. Kultur; ebenda 1883. S. 217—225.

7. H. 4. = C. de Harlez, Origine de l'Avesta et son interprétation; Le Muséon Bd. 1. 1882. S. 494—505.

2) Ueber Raghā speziell wird ausführlich gesprochen werden.

gegeben, wo das Awestā aufgezeichnet wurde. Die Frage, ob man von einer ostirānischen Kultur reden darf oder nicht, ist mehr formeller Art. Der Schwerpunkt liegt darin, ob das Verbreitungsgebiet der Arier des Awestā ein anderes war als das der Perser und Meder in historischen Zeiten.

2) Bezüglich des Alters des Awestā darf man nicht bloss allgemein von einem „Ueberschätzen“ desselben sprechen (J. 1. Sp. 1477). Damit ist wenig gesagt. Es handelt sich einfach darum, ob das Awestā älter ist als die medopersische Geschichte oder jünger oder gleichzeitig.

3) Spiegel (Sp. 2. 639—640; vgl. auch Sp. 1 S. 11) sagt: „Was nun die Entstehung des Awestā in Baktrien betrifft, so wird man dafür zumeist nur indirekte Beweise finden müssen, denn direkt wird Baktra nur ein einziges Mal genannt.“ Ebenso de Harlez (H. 1. p. XLV): „On affirme généralement que ce (d. h. das Vaterland des Awestā) fut Bactriane.“ Hiegegen bemerke ich mit Berufung auf Vorbemerkung 1, dass ich für meinen Teil durchaus nicht für Baktrien eintreten will. Ich spreche weit allgemeiner von dem Gegensatz zwischen Ost- und Westirān, wie derselbe nach meiner Meinung auch in der Landesnatur begründet ist und in der persischen Geschichte mehrfach zu Tage tritt.

4) Endlich sei bemerkt, dass natürlich auch ich das uns vorliegende Awestā nicht für identisch halte mit dem alten und ursprünglichen Awestā. Ich teile da vollständig die Ansicht Spiegels: „Unser Awestā ist ein Gebetbuch, zu liturgischen Zwecken aus dem grossen Awestā ausgezogen (Sp. 2. 638).“ Allein was folgt daraus? Doch wohl nur so viel, dass das jetzige Awestā unvollkommen ist, ja dass es sich formell in mancher Hinsicht geändert haben kann; allein sein Inhalt ist eben doch dem Original entnommen. Nun ist freilich auch nicht nur nicht unmöglich, sondern sogar sehr wahrscheinlich und zuweilen auch noch nachzu-

weisen, dass bei der Abfassung unseres „liturgischen Handbuchs“ manche Interpolation in den Text kam. Man wird nach Kriterien suchen müssen, diese Interpolationen zu erkennen. Ich will deren mehrere anführen. Stört eine Phrase das sonst deutlich zu erkennende Metrum, so wird sie als Einschiesel gelten dürfen. Freilich fragt sich auch dann noch, ob sie Machwerk des Interpolators ist oder aus irgend einem anderen, echten Texte entnommen. Alle vereinzelt Stellen, welche nicht im eigentlichen Zusammenhang stehen, und noch mehr einzelne Wörter und Begriffe sind mit Vorsicht aufzunehmen. Man wird sie in der Regel nur dann für kulturhistorische Schlüsse verwenden dürfen, wenn sie in keinem Widerspruch mit den sonstigen Angaben des Awestä stehen. Ueberhaupt hüte man sich auf einzelne kurze Bemerkungen zu viel Gewicht zu legen; man sehe vielmehr immer zu, ob eine als Beweis beigebrachte Stelle durch andere Stellen gestützt werden kann. Auf sprachliche Gründe darf man sich in der Regel nicht berufen. Wir wissen ja nicht, wie weit das Verständnis derer, welche das „liturgische Handbuch“ abfassten, für die Sprache des Originals ging. Dass zwischen der Entstehungszeit des heutigen und des ursprünglichen Awestä gerade eine Periode der Sprachumgestaltung liegt, wird meines Wissens von niemandem bestritten. Höchstens wenn grammatische und sachliche Bedenken zusammentreffen, wird man füglich auch erstere in Betracht ziehen.

Vaterland des Awestä.

Nach dem, was Vorbemerkung 1 gesagt wurde, lautet die Frage genauer so: „Welches waren die Wohnsitze des Awestävolkes? auf welchem Boden erwuchs und entwickelte sich die Kultur, die das Awestä schildert?“ Jedermann wird mir zugeben, dass man die Antwort auf diese Frage sich zunächst beim Awestä selbst erholen muss.

Spiegel (Sp. 3. 639—640) sagt: „Wenn ferner behauptet wird, das Awestā ignoriere den Westen Irāns vollständig, so ist das nicht richtig; denn das Awestā kennt nicht bloss den Urumiasee (Tschaitschasta) sondern selbst Babylon (Bawri), seine Kenntnis reicht also westlich noch über die Grenzen Irāns hinaus. Ein besonderes Gewicht wird bei den Beweisen für den ostirānischen Ursprung des Awestā gewöhnlich auf das Länderverzeichnis im ersten Fargard des Vendidād gelegt, wo angeblich nur ostirānische Orte genannt werden. Abgesehen davon, dass Ragha und Varena nicht als ostirānische Landschaften gelten können, um von Airyauem vaejāgh zu schweigen, so muss man sich erinnern, dass Vd. I. 81 ausdrücklich gesagt wird, dass es noch andere Orte und Plätze gebe. Sonst muss ich gestehen, dass nach meiner Ansicht das Alter dieses ersten Fargards sehr überschätzt wird.“¹⁾

Ähnlich sagt de Harlez (H 3. S. 222): „Puis nous considérerions le pays de l’Avesta comme l’Éran septentrional et non comme oriental. Une région qui s’étend jusqu’au Sud de la Mer Caspienne, ne peut être prise pour l’Orient de l’Éran“.

Was zunächst die letztere Bemerkung betrifft, so ist zuzugeben, dass Ragha allerdings nicht zu Ostirān gehört. Allein es liegt doch hart an der natürlichen Brücke, welche Westirān mit dem Osten verbindet. Wenn nun alle übrigen Lokalitäten in Ostirān liegen, so hat man trotz des einen Ragha gewiss das Recht, von einer „Ostirānischen Kultur“ zu sprechen. Man muss eben dabei als bekannt voraussetzen, dass dieselbe an jenem einen Punkte über die Grenzen Ostirāns hinausgriff. Die Landesnatur erklärt die Sache zur Genüge. Hatte einmal das altirānische Volk die „Brücke von Khorāsān“ erreicht, so musste es notwendig nach Westen vor-

1) Vgl. ähnlich Sp. 1. S. 11.



wärts drängen. Im Norden und Süden hinderten die Wüsten jede Ausdehnung.

Unter allen Umständen wird man mir zugeben, dass der Name Ostirān passender ist wie Nordirān. Zu letzterem müsste doch Atropatene gehören; auch kann man Haitumat, Harahvati, Pisana, Vaikerta — lauter awestische Namen, welche zweifellos dem jetzigen Afghānistān angehören — nun und nimmermehr zu Nordirān rechnen.

Nordirān ist überhaupt kein geographischer Begriff. Zwischen dem Norden und Süden gibt es weder im Westen (Medien, Susiana, Persien) noch im Osten (Afghānistān, Balutschistān) eine natürliche Grenzscheide. Wohl aber trennt die zentrale persische Wüste das Hochplateau von Irān in eine östliche und in eine westliche Masse. Eine Linie von Asterābād über Tebbes nach Kirmān gezogen mag im allgemeinen die Grenze bilden. Im Norden wie im Süden der persischen Wüste aber stehen beide Hälften in Verbindung.

Was mir aber für meine Beweisführung die Hauptsache ist: trotz der Erwähnung von Ragha liegt doch immer noch der grösste Teil von Medien, ganz Atropatene, Susiana und die Persis ausserhalb des Horizonts des Awestāvokes. Das sind aber gerade die Landschaften, welche in historischen Zeiten für das Kulturleben der Nation die eigentlichen Pflanzstätten waren.

Ich habe mich bisher lediglich mit de Harlez befasst, der gegen meine Benennung „Ostirānische Kultur“ nur die Erwähnung von Ragha vorbringt. Nun zu Spiegels Bemerkungen.

Gegen diese lässt sich manches einwenden:

1) Ausser der Länderliste des Vendidad stütze ich mich, um den ostirānischen Ursprung des Awestā zu erweisen, auch auf die Zusammenstellung sämtlicher überhaupt vorkommender

Ortsnamen und auf die sehr interessante Stelle jt. 10. 13—14. Hier heisst es von Mithra, dem Gott der aufgehenden Sonne

Welcher zuerst goldgeschmückt
Die schönen Berggipfel erfasst;
Darnach beschaut er das ganze
Land der Arier, der herrliche

Woselbst schiffbare Gewässer,
Breite, mit Wogenswall strömen
Nach Ischkata und Poruta
Nach Moru, Haraiva und Gava
Nach Sughdha und nach Hvārizem.¹⁾

Diese Stelle hat Spiegel nicht berücksichtigt. Und doch ist sie von besonderer Bedeutung, weil hier ausdrücklich das „Land der Arier“, *airjō-šajana*, genannt wird. Nun sind aber von den sieben Namen, welche vorkommen, zwei (Ischkata und Poruta) unbekannt,²⁾ die übrigen gehören ausnahmslos dem östlichen Irān an und vier derselben begegnen uns auch in der Länderliste des Vendidād.

So haben wir denn eine sehr wichtige Parallelstelle zu der viel genannten Länderliste und letztere gewinnt dadurch unstreitig an Wert.

2) Ich sehe nicht ein, was man gegen das Alter des ersten Kapitels des Vendidād einzuwenden hat. Man braucht ja diese Urkunde gar nicht für eine Art Völkertafel anzu-

1) Sollte jemand geneigt sein, die Worte *ā ishkatem* bis *hvārizemka* für eine Interpolation zu halten, so würde damit die Stelle für mich nur noch bedeutsamer. Die Interpolation ist doch jünger als der Originaltext; somit hätten wir einen Beweis, dass auch noch in späterer Zeit als die war, in welcher das Mithralied jt X. 13—14 gedichtet wurde, das *airjō-šajana* sich auf Ostirān beschränkte.

2) Doch sucht auch de Harlez (H. I. S. 448, Note 1) sie in Ostirān. Ebenda S. XLVI und XXIV wird auf die genannte Jascht-Stelle Bezug genommen.

sehen; es ist doch immerhin ein Teil des Awestā. Dass es jünger sei, als die übrigen Bücher, lässt sich sicherlich nicht erweisen. Es wäre dann ja erst recht zu verwundern, dass ausser Ragha nur ostirānische Lokalitäten genannt werden. Auf die oft moderne Form der Namen darf man sich ohne Zweifel nicht berufen. Dieselbe erklärt sich zur Genüge aus der späten Redaktion unseres Awestā. Dass man bei dieser Gelegenheit für bekannte Oertlichkeiten die jeweilige Namensform wählte oder doch eine, welche sich der geläufigen Benennung näherte, ist leicht begreiflich.

Ich möchte übrigens bemerken, dass ich die Umgestaltung der Namen nicht den Abschreibern aufbürde, sondern den Redaktoren des Awestā. Denselben waren die alten Formen nicht mehr recht bekannt. Auch die verlotterte Grammatik in vielen Passagen des Awestā ist gewiss nicht mit einer liederlichen Schreibung der Handschriften zu erklären. Vielmehr ist auch sie verursacht durch Unkenntnis der Editoren wie durch Anlehnung an die von ihnen gesprochene Sprache.

3) Der Schlusspassus „Es gibt auch noch andere Orte u. s. w.“ besagt überhaupt nichts. Diese Orte könnten nach Vermutung des Schreibers ja auch im Ostirān gelegen sein. Jedenfalls wäre es höchst sonderbar, wenn ein in Westirān sitzender Zoroastrier als gottgeschaffene Landschaften nur ostirānische aufzählte und seine nächste Umgebung summarisch abfertigte.

4) Bawri kann nicht als Beweis angeführt werden. Wenn wir nach dem Vaterland des Awestāvokes fragen, so kann es sich doch nur um Landschaften handeln, welche als irānisch gelten. Bawri ist aber Wohnsitz des Dahāka, liegt also nach Anschauung des Awestā im Ausland. Babylons Macht kann den Altirāniern recht wohl bekannt geworden sein; deswegen gehört es durchaus noch nicht in den Bereich des Awestāvokes.

5) Dass der Tschaitschasta der Urmiassee sei, ist allerdings nicht unmöglich. Jedenfalls wäre er aber den zahlreichen sonst vorkommenden Lokalitäten des Awestā gegenüber eine sonderbare Ausnahme. Vielleicht dürfen wir, ähnlich wie bei Bawri, annehmen, dass er nicht innerhalb des Gebietes der Altirānier lag, weil er in der That noch ein ganz beträchtliches Stück westlich von der Landschaft liegt, welche sonst die äusserste Grenze bildet. Vielleicht aber ist Tschaitschasta ein Wandernamen, den erst eine spätere Zeit auf den Urmia übertrug. Davon weiter unten.

Ich gehe nun zum einzelnen über.

Zunächst sei, was die im Awestā vorkommenden geographischen Namen anlangt, auf die jt. 19. 11 ff. Liste von Bergen verwiesen. Dieselbe ist ziemlich wertlos, weil bei den meisten dieser Berge an eine Feststellung ihrer Lage nicht gedacht werden kann. Nimmt man den Bundehesch zu Hilfe, so lässt sich über folgende Namen eine Angabe machen. Der Uschidao und der Uschidarna liegen in Segestan, also in Ostrān; ebenda der Upari-saina.¹⁾ Der Antar-kangha und der Sitschindava sind in Kandiz zu suchen, d. h. an der Grenze gegen China hin; der Sjamaka und Vafra in Kābul. Der Raiva liegt in Khorāsān, in der Nähe desselben der Spentodhata und der Kadrva-asma, welchen der Bundehesch bei Tus (Mesched) sucht. Nur der Asnavao wird nach Atropatene verlegt. Von den übrigen Bergen sind noch bekannt der Arzura, der Mainakha, der Vāti-gaisa und der Taira. Auf diese komme ich später zurück. Erwähnt sei schliesslich der Kaurisa, welcher in Eran vedsch gelegen sein soll.

Auf die geographischen Angaben des Bundehesch halte ich nicht viel, weil derselbe ein Weltsystem aufstellt, von welchem im Awestā keine Spur sich findet. Allein auch wenn wir auf diese Quelle uns berufen, so gehören doch die

1) Vergl. E. W. West, Pahlavi texts S. 36—37 Anm.

1

z.

ei

μi

τι

τει

p.

fein

gefi.

Quei

klär.

allerd

frapp.

aber

grobet

unsero

schon

und Khschathro-sauka, sowie bei Hara-berzati mit Taira und Hukarja. Auch Sughdha und Gava, Vehrkanā und Khnenta bilden eine zusammengehörige Gruppe.

Die Rangha, die Ardvi-sura und der Vorukascha gelten bei meinen Gegnern meist für mythische Lokalitäten; nach Westirān verlegt sie meines Wissens niemand mit einiger Sicherheit. Auch sie kommen also für die Beweisführung in Wegfall.¹⁾

Was nun die übrigen Namen betrifft, so gehören 9 derselben unwiderleglich nach Ostirān (Sughdha, Hvārizem, Moru, Bākhdhi, Haraiva, Harahvatī, Haitumat, Vehrkanā, Pisina), weil sie sich bis auf den heutigen Tag daselbst erhalten haben. Weitere 8 sind wohl allgemein, auch von den Gegnern, als ostirānisch angenommen, nämlich: Nisaja, Vāti-gaisa, Vaikerta, Urva, Hapta-hindavo, Kansu, sowie die Berge Uschida und Uschidarna.²⁾ Ueber 4 Namen oder Namengruppen ist noch keine Einigung erzielt (Arjana vaidsha, Iara berzati, Kangha, Frazdānara), doch entscheidet sich wenigstens bezüglich der beiden letzten die Mehrheit für Ostirān. Nur zwei Lokalitäten, die Seen Tschaitschasta und Israva, sucht man, ohne jedoch evidente Gründe zu haben, Westirān.

Wem dieses Zahlenverhältnis nicht genug besagt, mit dem ist eigentlich schwer zu streiten. Meines Erachtens ist es so klar und deutlich für Ostirān als Heimat des Awestāvolfes, dass eine weitere Begründung kaum notwendig

1) Freilich verweise ich auf meine Ostir. Kultur S. 34 ff. und wo ich meinerseits die Ansicht vertrete, die Rangha sei der Rangha (Ssyr-darjā), die Ardvi-sura der Oxus (Amu-darjā) und der Vorukascha der Aral- oder der Kaspisee. Ich stehe auch mit dieser Ansicht keineswegs vereinzelt.

2) Höchstens bezüglich der Landschaft Nisaja, was allgemein „Landschaft“ bedeutet, könnte ein Zweifel entstehen; aber gerade Nisaja haben wir eine Angabe im Vendidād (I. 8), welche ihre Lage bestimmt. Vgl. auch Tomaschek, Ausland 1883. S. 822–823.

erscheint. Ich hoffe aber auch nachweisen zu können, dass Arjana vairscha und die Hara berzati im Osten gesucht werden müssen, oder die Gründe zu entkräften, welche für ihre Lage im Westen sprechen sollen. Mit dem Tschaitschasta werden wir uns dann am Schlusse beschäftigen müssen.

Was zuvörderst den Frazdānava betrifft, so hat bisher noch niemand daran gedacht, denselben in Westirān zu suchen. Den übereinstimmenden Angaben der Tradition zufolge liegt er im Osten.¹⁾ Erst neuerdings bemerkt Spiegel etwas zurückhaltend: „Das Wasser Frazdānu oder Frazdānava ist nach dem Bundehesch ein See in Segestān; allein dasselbe Wort hat Lagarde mit Recht im Namen des armenischen Flusses Hrazdan erkannt, an den man auch denken kann . . .“ (Sp. I. S. 17). Allein das wird jedermann zugeben, die Identität eines armenischen Namens und eines iranischen beweist nicht im entferntesten die Identität der Lokalität, ja macht dieselbe sogar unwahrscheinlich. Wenn das Awestā einen Fluss Harahvati kennt und der Rigveda eine Sarasvati, so wird niemand die Behauptung wagen, beide Namen bezeichneten den gleichen Strom.

Nun zu Kangha, Vaiska und Khschathrō-sauka. Auch hier bestand bis in die allerneueste Zeit keinerlei Differenz der Ansichten. Das Awestā verlegt Kangha offenbar nach Tūrān,²⁾ und unter Tūrān verstand man zu allen Zeiten das Land nördlich des Oxus. Mit dem Awestā stimmen der

1) Vgl. insbesondere Bahman-Yasht 3. 13 bei West, Pahl. texts I. S. 220: „Aûharmazd spoke thus: „O Zaratûst the Spitāmân-when the demon with dishevelled hair of the race of Wrath comes into notice in the eastern quarter, first a black token becomes manifest, and Hûshêdâr, son of Zaratûst is born on Lake Frazdân.“ Ferner Bdh. 22. 5 (ebenda S. 86).

2) jt. 5. 53—54; 57—58. Vgl. meine Ostir. Kultur S. 52—54, 198—199. Windischmann, Bréal, Justi, de Harlez sind darin einmütig, Kangha im Osten zu suchen.

Bundebesch, der Minōkhired und das Königsbuch des Fir-dūsi überein. Ueberall gilt Kangha als ein Gebiet im fernen Nordosten. Damit haben wir doch, dünkte ich, eine feste Basis, die wir nicht verlassen dürfen, wenn wir nicht überhaupt allen Boden unter den Füßen verlieren wollen. Und doch stellt Spiegel (Sp. 1. S. 20) die Vermutung auf, es könne auch im Westen gelegen sein. Aber nirgends finden wir eine wirkliche Begründung, auch durchaus keine Widerlegung der Tradition, die er doch sonst so hoch hält. Der Gang der Argumentation ist dieser: Kangha ist Wohnsitz der Hunu, der Feinde der Vischtāspa. Sonst erscheinen im Awestā die Hvjauna und Vardhaka als Vischtāspas Gegner. Letztere werden mit den am Westufer des Kaspisees wohnenden Chioniten und Varten zusammengestellt. Dazu stimmt es nun nicht, wenn sonst der Schauplatz der Thätigkeit des Vischtāspa der Osten, nicht der Westen von Irān ist. So sieht sich Spiegel veranlasst, auch Kangha nach dem Westen zu verlegen und hier die Hunus zu suchen. Und doch muss er selbst zugeben: „Es spricht manches für den Osten.“ Er fügt aber bei: „Immerhin bleibt die Möglichkeit, dass es auch im Westen des Kaspischen Meeres Hunus gegeben habe.“

Allein Spiegel, der die „historische“ Erklärung des Awestā zuerst mit Entschiedenheit forderte und mit solchem Erfolg durchführte, hätte doch in erster Linie die Thatsache zugeben sollen, dass, soweit wir in einheimischen Quellen Kangha zurück verfolgen können, dasselbe im Osten gesucht wird. Diese Thatsache durfte er um einer Etymologie willen nicht preisgeben. Passen zu ihr die Chioniten nicht, gut, so dürfen wir die Hvjaunas nicht mit ihnen identifizieren, oder man muss mindestens zugeben, Vischtāspa sei sowohl im Osten als im Westen Irāns thätig gewesen. Könnte man nicht auch, ohne unbillig zu werden, mit Spiegels eigenen Worten sagen: „Immerhin bleibt die Möglichkeit, dass es auch im

Osten des Kaspischen Meeres Hvjauna (Chioniten) gegeben habe.“

Wie steht es nun aber mit den Chioniten und Vartern (*Vartae*), welche Spiegel (Sp. 1. S. 16 ff.) in den *hvjaona* und *varedhaka* des Awestā vergleicht? Die Vergleichung ist keine geschichtliche, sondern nur eine etymologische. Wäre aber denn mit der Gleichheit des Namens auch die der Völker gegeben? Marder z. B. werden in der Persis und in Hyrkanien erwähnt. Daer wohnten östlich des Kaspischen Meeres aber auch jenseits des Tanais-Jaxartes und in Persien.¹⁾ Es wäre aber auch möglich, dass die Aehnlichkeit der Namen nur eine scheinbare ist. In der That stimmen die Worte *Vardhaka* und *Vartae* doch formell nicht ganz überein. Was aber *Hvjaona* oder *Hjaona* betrifft, so wird dasselbe von Spiegel²⁾ auf das awestische *haçna* und das mittelir. *hajün* zurückgeführt. Geldner³⁾ aber ist der Ansicht, dass es von *hva-jaona* herkomme und „einer der seine Wege geht, Freizügler, *vagabundus*“ bedeute. Nach ihm wäre es überhaupt kein nomen proprium sondern ein Gattungsname. Ist letztere Annahme richtig — und die Awestāstellen scheinen dafür zu sprechen — so verliert die Vergleichung der Chioniten mit den Hvjauna alle geschichtliche Beweiskraft.⁴⁾

Was wissen wir nun aber von den Chioniten? Ammian sagt von ihnen: „*Dutiano et Cereali consulibus cum universa per Gallias studio cautiore disponerentur formidoque*

1) Vgl. meine Ostir. Kultur S. 203—204, 200—201.

2) Sehr hübsch ist Spiegels Verweis auf das *hajün rüi* bei Fir-düsi, das sich durch den Bedeutungsübergang von altir. *haçna* auf mittelir. *hajün* erklären würde. Das syrische *hveenai* will mit seinem anlautenden hv dazu freilich nicht recht passen.

3) Awestāstudien S. 83.

4) Gerade Spiegels Etymologie des Namens der Chioniten und Hvjauna würde denselben zu einem Gattungsbegriff stempeln. Als solcher wird *haçna* im Awestā noch oft genug verwendet (S. meine Ostirān. Kultur S. 191—192).

praeteritorum barbaricos hebaret excursus rex Persarum in confiniis adhuc gentium extimarum, iamque cum Chionitis et Gelanis omnium acerrimis bellatoribus pignore icto societatis rediturus ad sua, Tamsaporis scripta suscepit, pacem Romanum principem nuntiantis poscere precativum" (17.5.1). Ueber die Wohnsitze der Chioniten erfahren wir hier überhaupt nichts. Wir können erst wahrscheinlich machen, dass sie westlich des Kaspisees wohnten, wenn wir annehmen, dass unter den Gelanen die Bewohner Gilans verstanden seien, was keineswegs zweifellos erscheint. Mehr Bedeutung scheint mir eine andere Stelle bei Ammian (18.6.22), deren Spiegel nicht gedenkt, und in welcher der Chionitenkönig Grumbates mit dem Albanerkönig zusammengestellt wird.

Wir sehen also, dass an sich schon die Vergleichung der Hvjauna und Chioniten zweifelhaft ist und dass sie, gesetzt sie wäre richtig, durchaus keinen historischen Anhalt böte. Und doch findet Spiegel darin einen Grund, den Vischtāspa im Westen wohnen zu lassen; ja nach den Worten „diese Besiegung zweier Völker¹⁾ durch Vischtāspa, mit welchen Schāpūr II. zu thun hatte . . .“ scheint er die Gestaltung des Vischtāspamythus in die Zeit des Königs Schāpūr oder in eine noch spätere Periode herabdrücken zu wollen. Was hätte denn sonst die Zusammenstellung mit Schāpūr für einen Zweck? Damit raubt er nun seinen Ausführungen die letzte Spur von Beweiskraft. Denn auch er wird doch nicht behaupten wollen, dass das ursprüngliche Awestā im vierten Jahrhundert nach Christus verabfasst worden sei. Er dürfte also dann meines Erachtens nur so schliessen: „Die Sagen über Vischtāspa im Awestā zeigen

1) Mit dem zweiten Volk sind wohl die Vertā des Ammian d. h. die Vardhaka gemeint. Allein von einer Besiegung der Vertā durch Schāpūr ist meines Wissens überhaupt nichts bekannt. Dieselben erscheinen (Amm. 19.2.3) im Gegenteil als Bundesgenossen der Perser.

eine auffallende Aehnlichkeit mit der Geschichte Schāpūrs II. Sie sind also ein Machwerk aus dieser Zeit.* Damit würden sie aber überhaupt allen Wert für die Bestimmung der Heimat des Awestāvokes und des Alters seiner Kultur verlieren. Wir hätten nur ein Argument gewonnen, welches uns die Unechtheit eines Theiles des Awestā, speziell der von Spiegel angezogenen Jaschtstellen, bestätigte.

Auch die Thätigkeit des Vischtāspa muss in den Osten verlegt werden. Dort ist das Land Kangha zu suchen. Dort kämpfte er mit den Hvjaunas und Vardhakas, dort auch mit dem Volke der Hunnen. Was die letzteren anlangt, so möchte ich auf eine Notiz Tomascheks (Ausland 1883. Bd. 56. S. 824) verweisen, wornach die finnischen Schriftwerke der Einfälle der nordischen Hiün-jo aus der Gobi schon seit 1750 v. Chr. gedenken. Ihre Erwähnung im Awestā ist somit durchaus kein Grund, dessen Altertümlichkeit anzuzweifeln; ja man kann weit eher daraus auf die Wichtigkeit dieser Urkunde schliessen.¹⁾

Habe ich in den letzten Seiten zuweilen schon in den zweiten Teil meiner Arbeit hinübergreifen müssen, so bleibe ich bei der Besprechung der Hara berzati auf einem rein geographischen Gebiet.

Ich glaube mich über diesen Punkt im wesentlichen auf meine Ostirānische Kultur (S. 42—45) berufen zu können. Ich suche das Gebirge im Osten, weil das Awestā selbst es thut. Wenn es von Mithra heisst, dass er der Sonne voran über die Hara berzati heraufkommt, wenn das gleiche vom Mond und von den Sternen ausgesagt wird, so liegt sie für

1) Wie z. B. Justi (J. 1. Sp. 1476) thut: „Er trägt Bedenken, dieses Volk (die Hunnen) in den *Hunu* zu sehen, weil es „einer viel späteren Epoche, als die Abfassungszeit des Awestā sein dürfte“ angehöre; er hätte umgekehrt sagen müssen, die Erwähnung der Hunnen lasse das betreffende Stück als sehr jung erscheinen.“ Tomaschek hat nun meinen Bedenken ein Ende gemacht.

den Verfasser solcher Stellen ohne allen Zweifel im Osten.¹⁾ Demnach ist es unmöglich, die Hara berzati mit dem Alburzgebirge zu identifizieren, welches das Südufer des Kaspisees umschliesst, trotzdem beide Namen dieselben sind. Für Moru, Bakhdhi u. s. w. liegt dieser Alburz geradezu im Westen, für die Bewohner von Ragha im Norden; für keine einzige der im Awestā genannten Oertlichkeiten im Osten oder Südosten.

Die Sache liegt hier anders. Ich glaube, dass Hara berzati ein Wandernamen ist. Zu einem solchen eignet er sich schon wegen seiner ganz allgemeinen Bedeutung „Hochgebirge.“ Diese Vermutung wird auch bestätigt durch den Umstand, dass der Name nicht bloss am Alburz des Kaspisees, sondern auch am Kaukasus haftet. Die Bezeichnung Albarzond, welche die Osseten dem Elbrus beilegen, ist deutlich genug jenes alte awestische Wort.

Somit haben wir den Namen Hara berzati zweifellos für zwei verschiedene Gebirge angewendet gefunden. Man wird nun die Möglichkeit zugeben müssen, dass er auch noch einem dritten angehörte. In diesem aber dürfen wir wohl mit Sicherheit das grosse zentralasiatische Alpenland der Pāmīr, des Thianschan und des Alai erkennen, das den Iraniern des Awestā recht gut als ihre Welt im Osten begrenzend erscheinen konnte.

Es bleibt nun schliesslich nur noch Arjana vāidscha mit den Flüssen Dātja und Dardscha übrig.

Dass Arjana vāidscha im Awestā schon ein halb mythisches Land ist, wird wohl ziemlich allgemein anerkannt. Auch ich habe das nie in Abrede gestellt, sondern im Gegenteil mehrfach betont.²⁾ Hieraus folgt nun von vornherein

1) Hieraus ergibt sich zugleich mit Notwendigkeit, dass die Rolle, welche der Alburz in dem Weltsystem des Bundehesch spielt, dem Awestā noch vollkommen unbekannt ist

2) Vgl. Ostīrān. Kultur 30: „Arjana vāidscha war den Iraniern

zweierlei: Erstlich, man wird auf Arjana vaudscha keine zu weit gehenden historischen Schlüsse bauen dürfen; zweitens, es muss ein Land sein, das ausserhalb der eigentlichen Grenzen des iranischen Volkes liegt, das mehr durch Tradition und durch mündliche Ueberlieferung als durch eigene Erfahrung bekannt ist; es muss zu den Iräniern in einem ähnlichen Verhältnisse stehen wie etwa die Rasā zu den Ariern des Rigveda. Man wird sich also mit einer ziemlich allgemeinen Bestimmung der Lage von Arjana vaudscha begnügen müssen.

Der mythische Charakter von Arjana vaudscha zeigt sich schon daraus, dass es im Awestā für die Wohnstätte Ahura Mazdas gilt. Dort betet er zu Anāhita, sie möge ihm verleihen, dass Zarathuschtra ihm anhänge und seinen Vorschriften gemäss denke, rede und handle. Ebendort hält Mazda seine Zusammenkünfte mit dem Sagenkönig Jima, und auch Zarathuschtra wird der „Berühmte im Lande Arjana vaudscha“ genannt.¹⁾

des Awestā offenbar schon so ziemlich aus dem Gesichtskreis entschwunden und darum in das Reich der Mythen hinübergeschoben worden.“ Vgl. S. 32. Daraus erklärt sich auch, warum dorthin die Heimat und der Aufenthalt des Zoroaster vom Awestā verlegt wird. Er heisst, wie Ahura Mazda und Jima *srūtō airjēnē vaēgahi* (js. 9. 14). Speziell wird sein Geburtsort an die Dardscha verlegt (vd. 19. 4. 11), wo das Haus seines Vaters Poruschaspa stand. Auch Zarathuschtra gehört also dem Osten an, wenn dort, wie ich zu erweisen hoffe, Arjana vaudscha lag. Die oft schon zusammengestellten späteren Zeugnisse können wir dann ruhig ausser Acht lassen. Die besseren abendländischen Quellen entscheiden sich ohnehin auch für Ostirān als Heimat Zoroasters. „Bei weitem die meisten der Alten bezeichnen aber Zoroaster als Baktrier . . . Wenn gegen diese Angaben zu bemerken ist, dass sie sämtlich spät sind, so muss entgegnet werden, dass es mit den Nachrichten, welche Zoroaster zum Meder machen, noch schlechter bestellt ist“ (Sp. 1. S. 3).

1) jt. 5. 17—18; vgl. jt. 15. 2; vd. 2. 21; js. 9. 14. Ebenso spricht Hauma (jt. 5. 104) sein Gebet an Anāhita in Arjana vaudscha.

Die älteste Quelle, die uns zu Gebote steht, wenn wir die Lage von Arjana vairscha bestimmen wollen, ist und bleibt immerhin das Awestä, und hier wieder haben wir in erster Linie die Angabe der Länderliste des Vendidād zu berücksichtigen. Mag man über deren Alter auch uneinig sein, das wird doch jedermann zugeben, dass sie älter ist als die traditionellen Pārsenschriften, wie Bundehesch oder Minōkired. Sie wurde ja doch bei Abfassung der Pahlaviübersetzung ebensogut für einen integrierenden Bestandteil der heiligen Schriften angesehen und demnach übertragen und kommentiert wie jedes andere Stück des grossen Awestä.

Vd. I. 3 nun heisst es:

„Als erstes der Länder und als der Wohnsitze besten schuf ich, Ahura Mazda, Arjana vairscha (das Land an) der guten Dātja. Hierauf schuf als Plage Angra manju, der todreiche, Wasserschlängen und einen von den Dämonen gemachten Winter.“

Wir erfahren hier zweierlei: dass Arjana vairscha an der Dātja lag, und dass es unter einem sehr harten Winter litt. Wichtiger als dies aber ist die Reihenfolge, in welcher der Vendidād die Länder aufzählt und die Stellung welche dabei jenes Land einnimmt. An der Spitze steht Arjana vairscha; dann folgt Sughdha, Moru, Bākhdi, Nisaja, Haraiva. Dass diese Aufzählung von Nord nach Süd sich bewegt, kann niemand bestreiten. Hieraus folgt mit der grössten Wahrscheinlichkeit, dass Arjana vairscha noch höher im Norden lag als Sughdha. Es dürfte demnach im allgemeinen zutreffen, wenn wir es etwa im oberen Ferghanāh suchen.¹⁾

1) Selbst Justi (J. I. Sp. 1473) muss zugeben, dass der Vendidād Arjana vairscha als die nordöstlichste Landschaft aufführt. Ich finde auch in der That nirgends einen Versuch, den sonderbaren Sprung zu erklären, welchen man in der Aufzählung annehmen müsste,

Steht nun aber diese Annahme mit sonstigen Angaben des Awestā im Widerspruch? Durchaus nicht. Ich habe sämtliche Stellen, in welchen Arjana vairscha genannt wird, durchgenommen, aber in keiner (ausser eben vd. I. 4) einen direkten Hinweis auf die Lage des Landes gefunden. Es ist mir daher unklar, wie Justi sagen kann: „Sonstige Ueberlieferungen im Awestā und in jüngeren Werken verlegen das Urland (zunächst wohl das Vaterland des Zoroaster) bestimmt in den Westen.“ Soweit das Arjana vairscha und das Awestā betrifft, ist es eine Behauptung ohne irgend einen Beweis.

Auch über die Dätja bringt das Awestā keinerlei geographische Notiz. Wir erfahren nur, dass Zari-vari und Vischtāspa an derselben ihre Gebete um Sieg im Streite sprechen.¹⁾ Sonst wird sie wie in der Länderliste mit Arjana vairscha zusammen genannt.

Was hat nun aber Justi²⁾ veranlasst, Arjana vairscha mit der Landschaft Arrān am unteren Araxes bei Atropatene zu identifizieren? Eine Angabe des Bundehesch, wo es heisst: „Airān-vēdsch liegt an der Seite von Atrōpatkān.“³⁾ Eine Bestätigung glaubte er zu

wenn man in A. v. der Länderliste Arrān erkennen wollte! Ich möchte hiebei doch noch einmal an den Versuch erinnern, welchen ich in meiner Ostir. Kultur S. 3—6, 76—78 gemacht habe, um die Reihenfolge der Namen in der Länderliste zu erklären. Derselbe hat die Billigung Wests (Indian antiquary Dez. 1883. S. 349—350) gefunden. Es genügt doch nicht, lediglich an die geographische Unkenntnis der Verfasser zu erinnern. Woher käme es denn, dass innerhalb einzelner Gruppen eine feste Reihenfolge sich beobachten lässt?

1) jt. 5. 112; 9. 29. Ebenso wenig können die beiden Stellen (vd. 19. 4 und 11), in welchen die Dardscha im Awestā vorkommt, zur Bestimmung ihrer Lage verwertet werden.

2) Beiträge zur alten Geographie Persiens S. 18.

3) Bdh. 29. 12 (bei Justi S. 70. 10). Nur nebenbei will ich auch bemerken, dass Arrān in den letzten Jahrhunderten vor Christus, in welcher Zeit nach der Ansicht meiner Gegner das Awestā ent-

finden in der Stelle: „Der Dāitik-Fluss (Dātja) kommt von Airān-vēdsch und fließt durch Gurdschistān (Georgien).“ Allein Gurdschistān ist lediglich eine Konjektur Justis, so elegant sie auch sein mag. Statt derselben behält der neueste Uebersetzer, West, die handschriftliche Lesart bei, welche bloss eine ungenaue Pāzendschreibung ist und ganz allgemein „Bergland“ (Kōhistān) bedeutet.¹⁾ Auch auf den Namen Arrān darf man kein Gewicht legen. Das alte *airjana* entspricht doch eher einem mittel- und neuirānischen *ērān* oder *īrān* als einem *arrān*. Man vergleiche nur awestisch *airjaman* und pahlavi-neupersisch *ērmān*.

Somit steht die vereinzelte Notiz des Bundehesch dem Awestā gegenüber. Ich denke, dass die Wahl da nicht schwer fallen dürfte.²⁾ Dazu bemerke ich, dass man die Unklarheit der Vorstellungen des Bundehesch über Arjana vaidscha und die dazu gehörigen Gebiete auch sonst nachzuweisen vermag. Der Vara des Jima gehört doch enge mit Arjana vaidscha zusammen. Das beweist uns das zweite Kapitel des Vendidād, und der Minōkhired³⁾ (kap. 62. 15) spricht es mit klaren Worten aus. Und doch verlegt ihn der Bundehesch⁴⁾ nach Pārs!

Zu allem kommt nun noch, dass auch der Minōkhired,⁵⁾

standen sein müsste, unmöglich für ein mythisches Land gelten konnte. Damals lag es ja doch ganz und gar innerhalb des Bereiches der irānischen Kultur und Geschichte.

1) E. W. West, Pahlavi texts I. S. 79, Anm. 1.

2) Bemerkt sei, dass auch Duncker (Gesch. des Alterthums IV⁵, S. 24, Note 4) sagt: „Mir scheint es immer noch ratsam, Arjana vaidscha im Quellgebiet des Oxus zu suchen.“

3) Der Minōkhired enthält keinerlei Andeutungen über die Herrschaft der Araber in Persien, während im Bundehesch solche sich finden. Somit scheint ersterer den Anspruch auf höheres Alter machen zu dürfen.

4) Bdh. 29. 14 (nach West).

5) Mkh. 62. 13—14. Auffallend ist hier nur die Angabe „in

welcher gewiss nicht minder glaubwürdig ist als der Bunde-
hesch, Arjana vadscha im Osten sucht. Nach ihm liegt es
an den Grenzen von Kandizh, das den „östlichen Gegenden“
angehört und das ja auch nach Justi im fernen Nordosten
gelegen sein muss.

So kommen wir denn zu dem Resultat, dass sämtliche
geographische Angaben des Awestā uns nach dem östlichen
Irān führen; nur Ragha an die Grenze des Westens. Eine
Oertlichkeit, welche weiter im Westen oder
Südwesten läge, als Ragha, ist uns bis jetzt
nicht bekannt geworden. Es bleibt nun nur noch
der See Tschaitschasta übrig. Dass derselbe dem Bundehesch
zufolge in Atropatene lag, ist nicht zu bezweifeln. Man kann
ihn hier nur mit dem Urumiā-See zusammenstellen.¹⁾ Allein
es fragt sich, ob hier nicht vielleicht eine Uebertragung des
Namens in späterer Zeit stattgefunden habe. Selbstverständ-
lich lässt sich das nur vermutungsweise aufstellen. Immer-
hin kann man einiges anführen, was dafür sprechen dürfte.
1) Der Tschaitschasta ist es, wo Husrava den Frangrasjan-
Afrāsiāb besiegte und gefangen nahm.²⁾ Der Schauplatz
der Kämpfe zwischen Irāniern und Tūrāniern ist aber doch
die Nordostgrenze Irāns. Das lässt sich doch wohl kaum
bestreiten. Der Oxus ist die Grenze zwischen beiden Staaten.
Je nachdem das eine oder das andere der beiden Reiche die
Oberhand gewonnen hat, wird in Khorāsān, am Kāse- und
Schedfluss, in Khvārizem (Khwā), Dighistān, Soghd, am
Gulzarriūn, bei Kang-bihischt gekämpft. Dass dabei von
Firdūsī die Residenz der iranischen Könige nach Istakhr oder

der Nähe des Satvōs,“ da der Stern Satavaisa sonst für den Beherr-
scher des Westens gilt.

1) West (Pahl. texts I. S. 85, Anm. 4) gibt auch an, dass der
Urumiā-See bei Handullāch Mustaūfi Khedschest oder Tschetschest
genannt wird.

2) jt. 9, 18, 21; 17. 41. Vgl. jt. 5. 49.

in andere Städte des Westens verlegt wird, das ist vollständig bedeutungslos. Hier liegt die Uebertragung späterer Verhältnisse in eine ältere Zeit auf der Hand. Es kann sich nur um den grossen Gegensatz zwischen Irān und Tūrān handeln, welcher die alte Sagenzeit ausfüllt, und dieser Gegensatz kommt im nordöstlichen Irān zum Ausdruck.

Man möchte sich nun geneigt fühlen, auch den Tschaitschasta im Nordosten zu suchen. Jedenfalls ist nicht zu verkennen, dass die Geschichte vom Ende des Afrāsiāb auch im Königsbuch sich neben den voraufgehenden Kämpfen, in welchen der Tūrānierkönig immer weiter nach Nordosten gejagt wird, etwas seltsam ausnimmt. Wäre zu Firdūsis Zeit der Name Tschaitschasta auf den Urumiā übertragen gewesen, so würde sich die Erzählung von Afrāsiāb's Umherirren und von seiner Auffindung leicht erklären. Die spätere Lokalisierung dieser Sagen am Urumiā musste wohl oder übel mit den sonstigen Erzählungen, welche ausschliesslich im Nordosten gekämpft werden lassen, in Einklang gebracht werden. Der ältere Abschluss und gewiss auch einfachere und glaubwürdigere wäre der gewesen, dass Afrāsiāb, nachdem er von Khosraw mehr und mehr in die Enge getrieben war, schliesslich an einem See Tschaitschasta in die Gewalt seiner Gegner geriet.

Wie wäre es, wenn wir an den Issyk-kul dächten? Auf diese Vermutung — mehr ist's natürlich nicht — hat mich Tom aschek gebracht.¹⁾

2) Dass solche Uebertragungen von Namen stattfanden, wie ich sie für den Tschaitschasta annehmen möchte, ist nicht zu bezweifeln. Niemand wird behaupten, dass die Rangha im Awestā den Tigris bedeutete. Und doch ist dieser

1) Ausland, 1883 S. 824. Mit der Bestimmung des Tschaitschasta steht die des Sees Husrava in engstem Zusammenhang. Ist jener der Issyk-kul, so ist dieser ohne Zweifel der Ssonkul; ist dagegen jener der Urumiā, so muss man in diesem den Vansee erkennen.

Fluss mit dem Arang des Bundehesch gemeint. Auf die Wanderungen der Namen Kur und Araxes wurde schon von Spiegel hingewiesen. Eine Uebertragung des Namens Hara berzati habe ich oben besprochen. Es fragt sich nun eben, ob in diesen Fällen eine Wanderung von Ost nach West oder eine solche von West nach Ost die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wenn wir bedenken, dass es sich mit ziemlicher Sicherheit nachweisen lässt, dass die vereinigten Indo-Iranier in den Gebieten nördlich und südlich des Hindukusch wohnten, so ist damit eine Wanderung iranischer Ortsnamen nach dem Westen zu, Hand in Hand mit der Ausbreitung des Volkes in dieser Richtung, von selbst gegeben, gerade so wie ein Vorrücken indischer Namen nach Südosten. Die Annahme einer westöstlichen Wanderung geographischer Bezeichnungen würde eine ganz künstliche Konstruktion mehrfacher, einander entgegengesetzter Völkerströmungen voraussetzen.

3) Ich möchte nun noch an die grosse Zahl awestischer Ortsnamen erinnern. Dieselben liegen ausnahmslos innerhalb des durch die Länderliste gegebenen Rahmens. Keiner von ihnen allen, so haben wir gesehen, führt uns weiter nach dem Westen als Ragha. Kann das ein blosser Zufall sein? Sollten wir da für den Tschaitschasta eine Ausnahme machen, eine Ausnahme, die sich durchaus nicht auf das Awestā gründet, das überhaupt keine Andeutung über die Lage des Sees gibt, sondern auf eine weit spätere Verwendung des Namens? Wird nicht dieser eine Name durch die Wucht der übrigen sozusagen angezogen? Zwingt uns nicht das abgerundete Bild, welches sonst die geographischen Notizen des Awestā über die Wohnsitze des altiranischen Volkes geben, auch den Tschaitschasta in dieses Gebiet zu versetzen?

Weniger klare Resultate, als aus der Fixierung der geographischen Namen, ergeben sich aus einer Prüfung der ethnographischen Angaben. Ich kann mich hier im wesentlichen auf eine kurze Rekapitulation dessen, was ich in meiner Ostirānischen Kultur (S. 193 ff.) gesagt habe, beschränken.

Dass uns die Erwähnung der Hunus nach Zentralasien und nicht nach dem westlichen Irān weist, das habe ich schon erwähnt. Ebenso wurden bereits die Hvjauna und die Vardhaka besprochen. Auch die Tūra werden wir in Mittelasien zu suchen haben; denn der Oxus galt ja als Grenzscheide zwischen ihrem Gebiet und dem der Irānier. Das gleiche gilt für die Dāha. Zwar kennt Herodot einen Stamm von Daern in der Persis, wie er dort auch Marder und Sagartier erwähnt. Allein sonst ist der Wohnsitz dieses Nomadenvolkes doch östlich des Kaspisees zu suchen, also in dem jetzigen Gebiet der Turkmanen. Hier hat sich ihr Name auch in dem mittelirānischen Dahistān erhalten.¹⁾ Ueber die Sarima und Sāni ist nichts zu bemerken, da beide Wörter keine wirklichen Eigennamen, sondern eher Gattungsbegriffe zu sein scheinen. So könnte Sarima immerhin mit dem Namen der Sarmaten zusammenhängen, ohne dass man eine Identität oder Verwandtschaft der beiden Völker anzunehmen berechtigt wäre.

An der Erklärung *maredha* = Marder und *driwika* = Derbikker möchte ich, obwohl Justi sie bezweifelt, festhalten. Ebenso ist die Zusammenstellung von *barvara* mit der Bezeichnung *barbar* für die Hindukuschstämme nicht ganz unmöglich. Doch ergibt sich aus diesen Namen nichts Neues für die Bestimmung der Heimat des Awestā, weil sie

1) Uebrigens bedeutet *dāha* eben einfach „Feind“ und es wäre daher sehr leicht möglich, dass der Name auf ganz verschiedene Völkerschaften angewendet wurde.

[1884. Philos.-philol. hist. Cl. 2.]

ohnehin schon als Plage bestimmter Landschaften, nämlich Moru, Haraiva und Bākhdhi, genannt werden.¹⁾

Ich komme nunmehr zu der Frage nach dem

Alter des Awestā.

Wir beginnen mit einem *documentum e silentio*: Das Awestā muss in einer vorachämenidischen, höchst wahrscheinlich sogar in einer vormedischen Epoche entstanden sein. 1) Es erwähnt keine einzige der in dieser Zeit bedeutenden Städte, mit Ausnahme von Ragha, dessen hohes Alter dadurch dokumentiert wird. 2) Es erwähnt keinen der später gebräuchlichen Stammnamen. Es spricht weder von Persern noch von Parthern, noch von Medern, sondern lediglich von Ariern. 3) Es enthält keine einzige historische Notiz über die Kämpfe der Meder mit den Babyloniern, über das Emporkommen der Perser, über die Blüte und den Verfall des persischen Reiches unter der Dynastie der Achämeniden, über die den ganzen Orient erschütternde und neugestaltende Invasion Alexanders des Grossen, über die auf den Trümmern des alexandrinischen Reiches entstehenden Staaten, über die Herrschaft der Arsaciden.

Wer möchte es für möglich halten, dass ein Werk von der Ausdehnung des Awestā so teilnahmslos allen Zeitverhältnissen und Ereignissen gegenüber bleiben kann? Dies wäre denkbar, wenn es etwa ein blosses Gesetz- und Ritualbuch wäre. Allein es berührt ja doch mehrfach äussere Verhältnisse. Es spricht von den Einfällen feindlicher Heerscharen. Die Jaschts erzählen von den Kämpfen mit den verschiedensten Völkerschaften. Der nationale Gegensatz zwischen Ariern

1) *vd.* 1. 6, 9, 7.

und Nichtariern, wie auch der wirtschaftliche zwischen Nomaden und Ackerbauern wird oft genug hervorgehoben. Die Stammverfassung tritt aus den Angaben des Awestā deutlich hervor: über die einzelnen Gaue herrschen die Gauherrscher, einzelne besonders kraftvolle Persönlichkeiten — Kavi Husrava wird besonders erwähnt — vereinigen die Herrschaft der verschiedenen arischen Gaue in ihrer Hand. Sollte sich da nie eine Gelegenheit geboten haben, auch der achämenidischen oder arsacidischen Könige zu gedenken, die eine noch umfassendere Gewalt besaßen? ¹⁾

Wir suchen das Awestā durch und durch: nirgends auch nur eine Notiz, welche uns einen historischen Anhalt böte. Was liegt da wohl näher als die Annahme, dass es in eine Zeitepoche fällt, in welcher es noch keine anderweitig beglaubigte iranische Geschichte gab. In der That wird mit dieser Annahme meines Erachtens unserem „Glauben“ weit weniger zugemutet als mit der Behauptung, es sei ein solches Fehlen jeder historischen Andeutung blosser „Zufall.“

Ein solcher Zufall ist ganz unglaublich gerade dann, wenn man das Awestā nach Westiran versetzt. Er ist aber auch für Ostiran undenkbar. Man lese nur Dunckers Abriss der Geschichte des Reiches der Baktrer ²⁾ zur Zeit der Achämeniden und der griechisch-baktrischen Fürsten: Niemals war der Osten des Reiches so abgeschlossen und isoliert, dass er von den grossen Zeitereignissen hätte unberührt bleiben können.

Spiegel sagt freilich: „Nicht selten wird derselbe (der erste Fargard des Vendidad) nach dem Vorgange Rhodes mit der Völkertafel der Genesis verglichen und als Beweis für

1) Ich greife hier, um mich nicht wiederholen zu müssen, eine Reihe von Punkten heraus, die ich in meiner Ostir. Kultur S. 176 bis 210, S. 425 ff. ausführlicher erörtert habe.

2) Geschichte des Altertums 4⁵. S. 15 ff.

sein hohes Altertum der Umstand angeführt, dass Ekbatana nicht genannt werde und daher noch nicht gebaut gewesen sei als jener Fargard geschrieben wurde. Dieser Beweis ist seltsam, man kann ebensogut daraus schliessen, dass Ekbatana damals seine frühere Bedeutung schon eingebüsst hatte* (Sp. 2. S. 640). Der Beweis wäre allerdings seltsam, wenn man sich auf Ekbatana allein beschränkte. Es handelt sich aber nicht bloss um die medische Kapitale, sondern ebenso um die sämtlichen bedeutenden Städte der auf die Mederzeit folgenden Perioden. Nicht bloss Ekbatana wird ignoriert, sondern ebenso Susa, Pasargadä, Persepolis, Istakhr, Hekatompylos, Seleukia. Keines der verschiedenen Alexandria wird erwähnt, nicht einmal Städte wie Marakanda, Kyrupolis u. s. w. Welch eine eigentümliche Bedeutung gewinnt nun aber der Umstand, dass von allen Städten des Westens nur das uralte Babylon im Awestā Erwähnung findet! Die Kunde von dieser gewaltigen Stadt drang selbst bis in die rauhen Hochlande des östlichen Irān.

Auch auf das zweite Argument, welches ich für das hohe Alter des Awestā beigebracht habe, nämlich das Fehlen der Stammesnamen wie Meder, Perser, Parther, darf man Gewicht legen. In der That sind es diese Namen, mit welchen in historischen Zeiten die iranischen Völkerschaften allgemein bezeichnet wurden. Doppelt auffallend muss das Fehlen dieser Namen für diejenigen sein, welche in den Äthravans des Awestā mit den medischen Magern identifizieren wollen. Der religiöse und politische Gegensatz zwischen diesen und den übrigen Stämmen des iranischen Reiches, besonders den Persern, musste doch gelegentlich einmal auf die Erwähnung jener Namen führen.

Wenn man aber sich auf Herodot beruft und dessen Angabe, die Meder hätten auch Arier geheissen, so sehe man doch die Stelle an. Gerade sie spricht für mich. Sie lautet:

ἐκαλέοντο δὲ πάλαι πρὸς πάντων Ἄριοι. Also πάλαι hiessen sie Arier. Zu Herodots Zeit, d. h. im 5. Jahrhundert, war die Bezeichnung bereits antiquiert oder doch in ihrem Gebrauche eingeschränkt. Im Awestā dagegen ist *airja* der einzige und allgemein gültige Name des Volkes.¹⁾

Da ist doch wohl nicht zu verkennen, dass durch die Benennung als „Arier“ das Awestāvolk in eine engere Verbindung gebracht wird mit den Ariern des Rigveda. Auch hier ist *Ārja* speziell in der ältesten Litteratur eine ethnographische Bezeichnung, später, nachdem einmal die Eroberung der neuen Wohnsitze beendet ist, sinkt es zu einem sozialen Begriff herab und umfasst die Mitglieder der drei oberen Kasten. Ebenso finden wir auf iränischem Boden den Namen *Arja* nur im Awestā gebraucht; in späterer Zeit, nachdem sich die Einzelstämme aus dem Urvolke herausgebildet hatten, kommt er den Sonderbezeichnungen gegenüber ganz ausser Gebrauch.

Wenn wir nun aber nach positiven Beweisen für das hohe Alter des Awestā uns umsehen, so sind das meistens innere Gründe.

Ich berufe mich dabei vornehmlich auf die wirtschaftlichen Verhältnisse des Awestāvolkes, eine Seite ihres Kulturlebens, der ich schon bei der Abfassung meiner ostiränischen Kultur besondere Aufmerksamkeit zugewandt habe, die aber bis jetzt leider noch nicht genug berücksichtigt zu werden scheint.

Dass es in Irän und ganz besonders in Ostirän zu allen Zeiten nomadische Stämme neben solchen gegeben hat, welche Ackerbau trieben, und dass dieser Zwiespalt bis in die Gegenwart fort dauert, das ist in der Landesnatur begründet. Wir dürfen also, wenn uns Spuren von nomadischem Leben im Awestā begegnen, dies durchaus nicht als Argument für

1) Vgl. meine Ostirän. Kultur S. 168—169.

dessen hohes Alter benützen. Aber anders gestaltet sich die Sache, wenn uns das Awestā in eine Zeitperiode hineinführt, in welcher Bruchteile des Volkes überhaupt erst den Versuch machen, von nomadischem zu sesshaftem Leben überzugehen; in eine Zeit, wo jener Zwiespalt, welcher in der Folge als ein historisch gewordener besteht, sich erst zu bilden beginnt. Anders liegt es, wenn die primitiven wirtschaftlichen Verhältnisse nur gelegentlich hervortreten und wenn sie das ganze Leben ausfüllen und als das höchste und wichtigste Interesse des Volkes sich geltend machen, ja wenn sogar religiöse und wirtschaftliche Reform Hand in Hand gehen.

Da frage ich nun diejenigen, welche in den Äthravans des Awestā die Magier der achämenidischen und der nach-achämenidischen Periode erkennen wollen, ob sie in einer solchen Zeit ein so warmes Interesse des Priesterstandes für landwirtschaftliche Dinge, ein so eifriges Unterstützen und Anpreisen des Ackerbaus und der Viehzucht für möglich halten, wie es im Awestā uns entgegentritt. Ich kann mir das nicht vorstellen. Politische Dinge, Parteifragen und Parteiinteressen standen damals zu sehr im Vordergrund. Dass die Magier sich um Anlegung von Feldern, von Baumpflanzungen, von Wasserkanälen und Brunnen bekümmerten, ist doch kaum glaublich. Man denke nur, mit welchen Intriguen sie sich nach dem Tode des Kambyses abgaben. Aus ihnen spricht doch nicht mehr der Geist eines einfachen, schlichten Hirten- und Bauernvolkes, wie er das Awestā kennzeichnet, das der heilige Kodex eben dieser Magier sein sollte!

Doch ich muss nun auf diese Dinge etwas näher eingehen. Wir kommen damit zugleich auf die hochwichtige Frage nach dem Alter der Gāthās und nach dem Verhältnis derselben zu den übrigen Teilen des Awestā.

Wenn ich die Gāthās für die weitaus älteste Partie des Awestā halte, so berufe ich mich durchaus nicht auf ihre Sprache. Trägt dieselbe auch manche Kennzeichen einer

höheren Altertümlichkeit, so stehen dem doch auch wieder jüngere und abgeschliffenere Formen gegenüber. Die Sprache der Gāthās ist also einfach ein besonderer Dialekt, dessen Abweichungen vom späteren Awestisch sich durch die Verschiedenheit der Oertlichkeit, wo er gesprochen wurde, leicht erklären.

Auch darauf lege ich kein Gewicht, dass die Gāthās in den übrigen Teilen des Awestā zitiert werden. Diese Zitate können recht wohl erst bei der späteren Redaktion des Awestā eingeschoben worden sein. Sie sprechen demnach mehr für ein besonderes Ansehen als für ein höheres Alter der heiligen Hymnen. Freilich ist es nicht unwahrscheinlich, dass jenes in diesem begründet war.

Hiefür spricht noch ein anderer Umstand. Die Metrik der Gāthās hat sich bekanntlich, obwohl sie durchaus nicht so einfach ist, wie die des späteren Awestā, ziemlich intakt erhalten. Die Gāthās sind bei der Redaktion nicht, wie der übrige *Jasna*, so zu sagen in ein neues Buch umgemodelt worden. Sie wurden vielmehr als ein fertiges Ganzes in das Awestā eingeschoben. Aehnlich ist das beim *Vendidād*; dieser aber ist in seinem Innern ziemlich stark überarbeitet und von zahlreichen Interpolationen durchsetzt. Man hielt also offenbar die Gāthās für heiliger und ehrwürdiger als den *Vendidād*, und dies hatte vermutlich seinen Grund darin, dass man sie dem Zarathuschtra selbst und den nächsten Anhängern des Propheten zuschrieb. Es muss nun doch wenigstens ein Grund oder eine Möglichkeit, dies zu thun, gegeben haben. Ich will damit jene Ansicht durchaus nicht in ihrem ganzen Umfange für richtig halten; aber wahrscheinlich erscheint sie mir immerhin.¹⁾

1) Ich muss mich hier gegen eine Bemerkung Justis (*J.* 1. Sp. 1479) wenden. . . . so machen bei dem Verfasser, der doch sonst methodisch zu Werke geht, solche Anwendungen von Sym-

Wichtiger für die Erkenntnis des Alters der Gāthās ist die Thatsache, dass die Personen, welche in ihnen handelnd und redend, jedenfalls als Zeitgenossen des Dichters erscheinen, im übrigen Awestā der Vergangenheit angehören. Ich weiss nicht, warum man diesen Umstand bis jetzt so wenig beachtete. Aus diesem sozusagen gegenwärtigen und aktuellen Charakter der Gāthās ergibt sich zwischen ihnen und den andern Teilen des Awestā ein prinzipieller Unterschied, der uns nötigt eine beträchtliche Zeitdifferenz anzunehmen.

So findet sich Zarathuschtra direkt angeredet in der Stelle (js. 46. 14):

O Zarathuschtra, wer ist dein frommer Freund
Bei deinem grossen Werk? wer ist's, der es zu
verkündigen wünscht?

Er selbst ist es, Kavi Vischtaspa, der kampf-
gerüstete,

Und welche du sonst noch, o Mazda, aus den
Ansiedlern auserlasest:

Die will ich preisen mit den Sprüchen frommer
Gesinnung!*

Und Zarathuschtra selbst spricht die Worte (js. 46. 19):

Wer mir in Frömmigkeit wahrhafte Wohlthaten
erweist,

Mir, dem Zarathuschtra, dem gewähren sie

Als Lohn die jenseitige Welt, die erstrebenswerter
ist als alles andre.

pathie mit der Gāthāforschung des sel. Haug einen sonderbaren Eindruck.“ Wenn mir damit ein Vorwurf gemacht werden soll, so nehme ich ihn gerne an. Ich will nicht leugnen, dass Haug oft allzu subjektiv war, allein den richtigen Weg, wie man die Gāthās anpacken muss, hat er uns gezeigt. Leider habe ich das nicht schon früher eingesehen! Freilich hätte Justi, um meine Sympathien für Haug darzuthun, nicht auf die Vergleichung von *shkjaoma* mit indisch *soma* exemplifizieren sollen; denn diese wird ja von mir gerade abgelehnt.

In gleicher Weise wird in den Gāthās Frasca-uschtra (js. 46. 16) oder Dschāmāspa (js. 46. 17, 49. 9) angesprochen, beide aus dem Geschlechte der Hvogviden. An anderen Stellen werden Frasca-uschtra oder Vischtāspa mit dem sprechenden Dichter zusammengestellt: „dem Vischtāspa und mir,“ „für den Frasca-uschtra und auch für mich“ (js. 28. 8 und 9; js. 49. 8; vgl. auch js. 51. 16—18). Auch Porutschista, die Tochter des Zarathuschtra, wird angeredet (js. 53. 3).

Diesen persönlichen Charakter haben die Gāthās allenthalben. Selten verhalten sie sich referierend über das Reformwerk des Zarathuschtra. Meist spricht der Dichter seine eigenen Anschauungen aus, offenbart die Dogmen seiner Religion selbst dem Volke oder teilt Sprüche der Lebensweisheit mit. Die zoroastrische Lehre erscheint noch nicht als ein fertiges Ganze sondern ist erst im Werden und Entstehen begriffen. Mehrfach lehnt sich der Dichter auch an gleichzeitige Ereignisse, wie z. B. an Verfolgungen der Gemeinde, an. Davon später.

Dass wir es hier überall mit fingierten Personen, die reden oder angeredet werden, zu thun haben, das ist wohl eine allzu künstliche Annahme. Warum sollte das dann gerade bei den Gāthās der Fall sein und nicht auch im übrigen Awestā? Jene sind eben subjektive Poësie, dieses dagegen eine spätere Kompilation. Auch in diese sind Worte und Lehren, welche man dem Zarathuschtra zuschrieb, aufgenommen; allein es wird dies dann auch bemerkt. In den Gāthās treten Zarathuschtra und seine ersten Anhänger redend und handelnd auf; den Verfassern des späteren Awestā gehört der Prophet bereits einer fernen Vergangenheit an.

Nun komme ich aber zur Hauptsache.

Wer die geschichtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse des altiranischen Volkes, wie sie aus den Gāthās und aus den übrigen Teilen des Awestā hervorgehen, ins Auge

fasst, dem kann ein wesentlicher Unterschied nicht entgehen. Ich habe auf denselben schon hingewiesen, bin aber genötigt, es von neuem zu thun, weil man die Sache bisher wenig beachtet hat.¹⁾

In den Gāthās bildet „die Kuh“ den Brennpunkt des wirtschaftlichen Lebens. Welche Rolle dieses Tier in den Hymnen spielt, das weiss jeder, welcher nur einige Strophen gelesen hat. Dies kann doch nur dann vernünftig erklärt werden, wenn man annimmt, dass eben die Kuh vom Gāthāvolk etwa in der Weise hochgeschätzt und geachtet wurde, wie von den Ariern des Rigveda, dass man ihrer Zucht und Pflege besondere Aufmerksamkeit zuwandte.²⁾ Die Erträge des Ackers, die Bestellung des Landes, Saat und Ernte wird zwar in den Gāthās auch erwähnt; doch tritt das hinter „der Kuh“ weit zurück.

Damit gibt sich für das Gāthāvolk eine ganz charakteristische Kulturstufe, welche jeder kennt, der mit den Gesetzen der wirtschaftlichen Entwicklung eines Volkes vertraut ist. Es befindet sich auf den ersten Stufen des Uebergangs vom Nomadentum zum sesshaften Leben. Dieser Uebergang ist allenthalben an die Zucht des Rindviehs gebunden. Da das Rindvieh ungleich schwerer beweglich ist als Schafe und Ziegen, so tritt, wo einmal bei einem Volke das Schwergewicht auf seine Zucht verwendet wird, die Neigung zu grösserer Stabilität, zu längerem Verweilen an einer Stelle aus. Man baut sich festere, dauerhaftere Wohnungen und bestellt auch sein Stück Land mit mehr Sorgfalt und System, als der Nomade zu thun pflegt, der nur rücksichtslosen Raubbau kennt.

Dass ich da aber nicht etwa bloss ein rein theoretisches Bild der ökonomischen Verhältnisse des Gāthāvolkes schildere,

1) Vgl. meine Ostirān. Kultur S. 177—179; 403—406; 465—468.

2) Vgl. js. 28. 1, 29. 1—10; 31. 9—11, 15; 32. 12, 15; 33. 3 u. s. w.

sondern dessen faktische Zustände, geht aus zahlreichen Stellen hervor. Es wird ganz direkt ausgesprochen, dass die Kuh es ist, welche feste Siedlungen schenkt, d. h. dass durch die Zucht des Rindviehs dauernde Sesshaftigkeit veranlasst und gefördert wird (js. 48. 6). Und weil nun ein längeres Verweilen an einem und demselben Orte naturgemäss von selbst zu einer geordneteren Bestellung des Bodens führen muss, so geht die Zucht des Rindviehs auch wieder Hand in Hand mit der Entwicklung des Ackerbaus. Die Gāthās drücken das in der Weise aus, dass es heisst: Die Kuh entscheidet sich für den thätigen Landmann; bei dem Bauern findet sie die Pflege, deren sie bedarf (js. 31. 10). Damit erklärt sich, was Roth (Ueber Jasna 31 z. St.) bemerkt hat: „Die beiden Verse 9 und 10 sprechen den eigentümlichen Gedanken aus, dass die Kuh, deren Schöpfung eine besondere Gunst Gottes gegen die Menschen ist, andere Herren verschmähend sich dem Bauern gleichsam zum Eigentum gegeben hat.“

Im späteren Awestä liegt die Sache anders. Freilich spielen auch hier die Herden eine wichtige Rolle; allein der Ackerbau steht nunmehr der Viehzucht ebenbürtig zur Seite. Man lese nur das dritte Kapitel des Vendidād, das grösstenteils von der Verpflichtung, das Feld zu bestellen und Vieh zu züchten, handelt und von Dingen, die damit in Zusammenhang stehen. Aber es fällt sofort auf, dass der Landbau mindestens der gleichen Wertschätzung geniesst, wie die Viehzucht. Man vergleiche nur die Reihenfolge der verdienstlichen Werke, durch welche der Erdgeist erfreut wird. 1) Frömmigkeit und gesetzmässiger Lebenswandel, 2) Gründung eines festen Hausstandes, 3) Anbau von Getreide und Viehfutter und Baumzucht, 4) Zucht von Klein- und Grossvieh (vd. 3. 1—5). Der Ackerbau hat auch ein ziemlich bedeutendes Mass von technischer Vervollkommnung erreicht. Man kennt die künstliche Bewässerung wie die Drainage, die

Anlegung von Gräben, Brunnen und Kanälen; kurz, man versteht es bereits, durch Kunst der kargen Natur nachzuhelfen.

Aber noch mehr. Neben der wirtschaftlichen Revolution tritt uns aus den Gāthās auch eine religiöse Umwälzung entgegen und, was die Hauptsache ist, beide stehen in unmittelbarem Zusammenhange. Oft genug wird die neue Lehre als bedrängt und gefährdet geschildert. Erst nach und nach gewinnt sie Boden unter dem arischen Volke. Die Lehre Zarathuschtras hat aber ihre Anhänger speziell unter den Ackerbauern, während die Nomaden sich ablehnend verhalten. Sie empfiehlt und preist die Zucht des Rindviehs und die Gründung fester Siedlungen; Zarathuschtra wird im 29. Hā des Jasna als der bezeichnet, welchen die Götter auserlesen haben, um die Kuh vor den Bedrängnissen der Bösen zu schützen.¹⁾ Zarathuschtra — vielleicht nur ein Name, welcher eine ganze Kultur- und Geschichtsepoche des Awestāvolkes personifiziert — erscheint also gleichzeitig als Reformator auf wirtschaftlichem und religiösem Gebiet.

Wieder entrollt uns das spätere Awestā ein ganz anderes Bild. Zeigen uns die Gāthās eine *ecclesia militans*, so haben wir dort eine festgefügte Kirche. Die Leitung liegt in der Hand eines bevorzugten Standes. Die Äthravans, ein Name, der in den Gāthās nicht einmal vorkommt,²⁾ bilden den ersten Stand. Der Existenzkampf der Kirche spielt keine Rolle mehr. Es gibt zwar noch Böse, Ungläubige und Irr-

1) Das Lied muss übrigens in einer Zeit ganz besonders empfindlicher Misserfolge verfasst worden sein; denn die „Seele der Kuh“ zweifelt sogar an der Möglichkeit der Rettung durch Zarathuschtra. Andere Stellen, welche den Kampf der neuen Lehre um die Existenz und ihren Zusammenhang mit einer wirtschaftlichen Umwälzung andeuten, sind ja. 28. 6; 30. 2; 31. 1, 11—12, 18; 32. 3—7, 10; 44. 9; 45. 1; 46. 14 u. s. f.

2) Vgl. hierüber meine *Ostirān. Kultur* S. 465.

lehrer; sie werden verdammt, verflucht, bestraft, aber nicht — gefürchtet. Der Glaube Zarathuschtras ist der herrschende geworden. Die Lehre ist bis ins einzelste durchgebildet: Opfer, Zeremonien, Bräuche, Gesetze, Vorschriften — auch solche, welche sich auf das alltägliche Leben beziehen — nehmen einen breiten Raum ein.

Aber trotzdem die Verhältnisse aus unfertigen fertige geworden sind, so schildert das spätere Awestā doch noch immer das einfache, schlichte Leben von Hirten und Bauern. Auch jetzt noch steht die Religion im engsten Zusammenhang mit der pünktlichen Erfüllung der bauerlichen Berufspflichten. Man lese nur wieder *vd.* 3. 23—33! Aber auch sonst fehlt es nicht an Stellen, wo das Verdienstliche der Viehzucht und des Ackerbaus gepriesen wird, wo man zu den Göttern fleht um den Besitz gesegneter Siedlungen, um zahlreiche Herden von Rindern und Rossen.¹⁾

Ich verweise hier schliesslich auf Roths vortrefflichen Aufsatz über den Kalender des Awestā und die *Gāhanbār*.²⁾ In demselben ist das wohl sicher dargethan, dass der Awestākalender berechnet ist für ein Volk von Bauern und Hirten. An bestimmte Ereignisse im bauerlichen Leben schliessen sich die einzelnen Jahresfeste an. Ausser dem Mittsommerstag und dem Mittwintertag gibt es Feste zu Ehren der Heuernte, der Getreideernte und des Eintriebes der Herden von den sommerlichen Almweiden. Auch abgesehen davon trägt der Awestākalender, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, den Charakter einer im wesentlichen lunaren Zeitrechnung, wie sie nur auf einer primitiven Kulturstufe denkbar ist.³⁾

1) Vgl. z. B. *js.* 60. 2—3; *js.* 11. 1—2; *jt.* 8. 19; 10. 3, 11; 5. 86 und 98 und oft.

2) *ZDMG.* 34. S. 698.

3) Ich sehe auch darin ein sehr gewichtiges Argument für das Alter des Awestā. Zur Zeit der Achämeniden oder noch später, wo

Wir haben aus dem Gesagten zweierlei Resultate gewonnen:

1) Der Charakter des ganzen Awestā zeigt deutlich, dass die von ihm geschilderte Kultur lediglich eine Kultur von Bauern und Hirten war. In den Zeiten einer Welt-herrschaft, wie die Achämeniden sie gegründet haben, wäre eine solch intime Beziehung des Priesterstandes gerade zu den ländlichen Geschäften undenkbar, wäre es undenkbar, dass Religiosität und Erfüllung der bäuerlichen Pflichten in der innigsten Wechselwirkung stehen, ja für fast identisch gelten.

2) Innerhalb des Awestā selbst lässt sich eine wirtschaftliche Entwicklung erkennen. Die Gāthās versetzen uns in eine sehr antike Zeit, wo Teile des Awestāvokes die ersten Versuche machen, zugleich mit der Zucht des Rindviehs die Begründung fester Wohnsitze einzuführen. Im späteren Awestā bestehen Ackerbau und Viehzucht neben einander; die Geltung des ersteren ist sogar anscheinend grösser.¹⁾ Im Zusammenhang damit steht, dass die Gāthās den Zoroastria-

man doch schon in die engsten Beziehungen zu den Chaldäern getreten war, hätte ein solcher Bauernkalender in den Schriften des Priesterstandes unmöglich Platz gefunden. Als besonders alttümliche Züge bezeichne ich die folgenden: 1) Man rechnete einfach von einer Mondphase zur andern, 2) die Woche war daher eine 15 tägige, wie man auch deutlich aus den Abständen der Jahresfeste ersieht. 3) Die Variabilität des synodischen Monats glich man dadurch aus, dass man in jede Hälfte einen Schalttag als 15 Tag einsetzte, den man anfangs offenbar beliebig weglassen konnte. Vgl. Ostīrān. Kultur S. 314 ff. — Hr. de Harlez meint, der Kalender des Awestā sei lediglich Erfindung der Priester (H. 2. S. 165 ff.). Dies gilt jedoch nur von den Namen der Tage und Monate. Dass die Gāthās an das bürgerliche Leben anknüpfen, hat Roth (ZDMG. 34. S. 698 ff.) erwiesen.

1) Auch Roth a. a. O. S. 714 sagt: „Die Irānier des Awestā sind gleichmässig Bauern und Viehzüchter; nur in den Liedern nimmt die Herde die erste Stelle ein, wie im Veda.“

nismus als einen werdenden und kämpfenden darstellen, während er im übrigen Awestā als fest begründet und siegreich erscheint. Die Gāthās sind also älter.

Die primitiven, altertümlichen Zustände treten aber noch in einer Reihe von Einzelercheinungen zu tage, die wohl die Beachtung verdienen.

- 1) Das Awestāvolk scheint das Salz und seinen Gebrauch noch nicht zu kennen.
- 2) Das Glas ist unbekannt.
- 3) Gemünztes Geld ist nicht im Umlauf; die Zahlung geschieht mit Naturalien.
- 4) Die Bearbeitung des Eisens ist unbekannt; die Zeit des Awestāvolkes gehört noch dem Bronzezeitalter an.

Wenn es mir gelingen wird, diese vier Punkte als richtig nachzuweisen, ja wenn dies nur bei einem einzigen der Fall ist, so muss man mir wohl zugeben, dass an eine Entstehung des Awestā in den letzten Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung nicht mehr gedacht werden kann.

Ueber den ersten Punkt kann ich mich kurz fassen. Wir können für unsere Ansicht kein anderes Argument beibringen als das, dass das Awestā nirgends des Salzes gedenkt. Wenn dies nun auch immerhin sehr auffallend ist — bei Erwähnung von Speisen hätte sich doch recht leicht Gelegenheit geboten, auch des wichtigsten Würzmittels zu gedenken — so muss doch die Möglichkeit zugegeben werden, dass das Fehlen einer Bezeichnung für das Salz im Awestā auf einem blossen Zufall beruht. Ich würde die Sache überhaupt unerwähnt lassen, wenn nicht die auffallende Erscheinung hervorgehoben zu werden verdiente, dass auch im Rigveda das Salz nicht erwähnt wird.¹⁾ Es drängt sich uns da doch unwillkürlich die Frage auf, ob nicht in diesem Punkt wie

1) Zimmer, Altindisches Leben S. 54.

in vielen andern eine nahe Verwandtschaft in den Kulturverhältnissen der vedischen und der awestischen Arier erkannt werden muss. Ist dies auch nur eine Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit, so kann sie doch immerhin zur Verstärkung anderer Argumente dienen. Erweist sich sonst, dass die Awestakultur altertümliche Züge besitzt, so werden wir das Fehlen eines Wortes für das Salz auch nicht mehr für einen blossen Zufall, sondern für ein höchst charakteristisches Merkmal jener Kultur halten.¹⁾

Dass das Glas dem Awestavolke unbekannt war, lässt sich mit fast unwiderleglicher Sicherheit erweisen.

In vd. 8. findet sich eine Aufzählung der Gewerbe, welche des Feuers sich bedienen. Hier bezog ich schon in meiner Ostiränischen Kultur (S. 390) die Ausdrücke *khumbat haka zemaini-pakikāt* und *khumbat haka jāmō-pakikāt* auf die Herstellung von Ziegeln und auf die von Töpferwaren. Spiegel (Commentar über das Avesta I. S. 264) hat *jāma* mit np. *gām* verglichen und mit „Glas“ übersetzt. Auch Justi (J. I. Sp. 1477) sagt: „S. 390 will der Verfasser *jāma* mit „irdenes Gefäss“ übersetzen, zum Unterschied von Erde, Lehm (*zemaini*) im vorhergehenden Satz. Die Pehlewiübersetzung gibt keinen Aufschluss, da sie durch einen Irrtum beide Sätze durch dieselben Worte wiedergibt; doch fügt sie im zweiten Satz eine Glosse hinzu, welche man *dōsīn-karān* lesen und Gypsbereiter (np. *dōs* „Gypsblüte“) übersetzen könnte, während die Glosse des ersten Satzes dunkel ist. Die Riwayat haben für *zemaini* np. *khum* (irdenes Gefäss, Ziegelbau), für *jāma* aber Ziegelofen. Wenn G. selbst das np. *gām* vergleicht, so hat er recht, aber *gām* ist nicht ein gebranntes Gefäss, sondern ein Glasbecher, ein Glas; er glaubt, die Altiränier hätten das Glas nicht gekannt, und doch mussten die Töpfer und Erzarbeiter Glasschlacken

1) Vgl. meine Ostirän. Kultur S. 149—150.

kennen lernen; glasierte Ziegel sind längst vor Zarathuschtra in Mesopotamien fabriziert worden, und man hat eine ägyptische Glasflasche aus dem 17. Jahrhundert, an welcher man bereits die Kunst des Ueberfangens und die Anwendung des Schleifrades erkennt, wie auch die Abbildung der Glasbläser im Grab von Beni-Hasan berühmt ist. Es ist merkwürdig, dass das Koptische das persische Wort *abacaein* (np. *ābgīnah*) kennt und dass unter Thothmes III. der Abhastein erwähnt wird. Es ist undenkbar, dass eine so geschätzte Ware wie das Glas dem Awestāvolk unbekannt geblieben wäre, selbst wenn das Awestā sehr alt wäre.*

Was die Gleichung *jāma* = np. *gām* betrifft, so liegt eben, wie ich glaube, der Schwerpunkt auf der Bedeutung „Becher.“ Die speziellere „Glasbecher“ hat sich erst sekundär entwickelt. Die Angaben der Tradition sind, wie Justi richtig hervorhebt, sehr schwankend; das aber steht doch fest, dass die Tradition weder in *zemaīni* noch in *jāma* jemals Glas erkennen wollte. Von den Glasschlacken, welche Töpfer und Erzarbeiter kennen lernen, zur Bereitung von Glasgefässen ist doch noch ein grosser Schritt, und was die Kenntnisse der Aegypter und Mesopotamier in der Glasbereitung betrifft, so sind dieselben für das Awestāvolk durchaus nicht massgebend.

Man wird mir zugeben, dass Justis ganze Argumentation so geführt ist, dass, wenn es möglich wäre aus dem Awestā den Nachweis zu erbringen, das Glas sei in der That unbekannt gewesen, sich mit Notwendigkeit ein sehr bedeutendes Alter dieser Urkunde, zugleich aber auch eine grosse Isoliertheit des Awestāvokes und Abgeschlossenheit von jedem Handelsverkehr ergeben würde. Jener Nachweis aber kann wirklich geführt werden.

Das Awestā zählt selbst da, wo es sich um die Reinigung von verunreinigten Gefässen handelt, die Materialien auf, welche zur Herstellung von Gefässen verwendet werden.

Es sind das 1) Gold, 2) Silber, 3) Erz, 4) Kupfer, 5) Stein, 6) Thon, 7) Holz.¹⁾ Von Glas ist hier keine Rede, und es ist doch klar, dass wenn es Glasgefäße gegeben hätte, diese ebensogut der Verunreinigung unterworfen gewesen wären und ebensogut hätten gereinigt werden müssen wie Gefäße von Metall oder von Stein oder von Thonerde.

Nun zu der Frage nach dem Gebrauch von gemünztem Gelde.

Justi (J. 1477) sagt gegen mich: „Auch ein anderes Bedenken nämlich die Existenz von Geld anzunehmen, ergibt sich dem Verfasser aus der Ueberschätzung des Alters mancher²⁾ Aweststücke; wenn auch *šaęta* nicht „Geld,“ sondern „Besitz, Reichtum“ bezeichnet, so deutet doch der Ausdruck *asperena*, nach der Pehlewübersetzung und dem Zend-pehlewī Farhang ein Dirhem, darauf hin, dass man das in Mesopotamien übliche Münz- und Gewichtssystem kannte.“

Nach Justis Darstellung könnte man meinen, dass ich das hohe Alter des Awestā als eine Art Dogma aufgestellt und auf Grund dieses Dogmas die Möglichkeit der Existenz von gemünztem Gelde verworfen hätte. Ich habe aber in meiner Ostirānischen Kultur (S. 396—397) gerade den umgekehrten Weg eingeschlagen. Ich gehe von den Texten aus und bringe drei Stellen bei, die sämtlichen, wo es sich meines Wissens im Awestā um Zahlungen handelt. Justi spricht von diesen Stellen überhaupt nicht. In allen

1) Vd. 7. 73—75.

2) Auch Sp. 1476 spricht Justi allgemein von „gewissen“ Teilen des Awestā, deren Alter man nicht überschätzen dürfe. Damit ist nicht viel gesagt. Justi hätte uns lieber mit ein paar Worten angeben sollen, welche Stücke er meint. Man muss nach seinen Bemerkungen annehmen, dass auch er gewisse Teile für alt hält, wenn er nicht von einem Ueberschätzen des Alters unserer gesamten Urkunde spricht.

diesen Stellen aber wird das Vieh (Esel, Ochse, Pferd, Kameel, Schaf) als Zahlungsmittel ganz ausdrücklich genannt.

Diese Stellen sind die folgenden:

a) Wo von der Bezahlung der Kurtaxen eines Geheilten an den Arzt die Rede ist. Es ist hier charakteristisch, dass selbst ganz kleine Beträge in Naturalien, nämlich Brot und Milch, erstattet werden sollen (vd. 7. 41—43).

b) Wo es sich um die Busse für einen rückgängig gemachten Vertrag und um die Lieferung eines Unterpfandes bei Abschluss eines Vertrages handelt (vd. 4. 2 ff.).¹⁾

c) Wo von der Erlegung der an einen Priester zu zahlenden Taxen für Vollzug einer Reinigungszeremonie gesprochen wird (vd. 9. 37—39).

Sollte im Ernst jemand glauben, dass die Magier der späteren Achämenidenzeit oder gar der Seleukiden- und Partherzeit sich mit Schafen oder Ochsen oder Pferden bezahlen liessen?

Wir haben, glaube ich, mit jenen drei Stellen eine feste Basis gewonnen für die Beurteilung des Geldverkehrs beim Awestāvolke, und es gilt nun nur, damit die Begriffe *šaęta* und *asperena* in Einklang zu bringen.

Tomaschek meint, *šaęta* könne möglicherweise doch auch gemünztes Geld bezeichnen haben, da man in der persischen Sprache das Lehnwort *šait* für Rubel vorfindet.²⁾ Der Grund ist meines Erachtens nicht stichhaltig. In der Awestāsprache bedeutet *šaęta* oder *khšaęta*, wie die Etymologie des Wortes und seine Verwendung an verschiedenen Stellen ausweist, schlechtweg „Vermögen, Besitztum.“ Mit *šaęta*, d. h. mit Rindern oder Schafen oder Pferden, sühnt man eine be-

1) Zur Erklärung vgl. meine Ostirān. Kultur S. 454—455.

2) Ausland 1883. S. 825.

gangene Blutthat.¹⁾ Ein streitbarer Held schützt seine *khšaeta*, d. h. sein Hab und Gut, vor den Dieben und Räubern.²⁾ Ardvi-sura lässt die *šaeta* gedeihen; sie mehrt ihrer Anhänger Hab und Gut.³⁾ Auf eine andere Stelle, wo der *šaetavat* „der Begüterte“ dem *ašaeta* „dem Besitzlosen“ entgegengestellt wird, komme ich später zurück.

Ueberall hat also *šaeta* nur eine allgemeine Bedeutung. Halten wir nun fest, dass das Wort als „Besitztum“ aufzufassen ist, so erklärt sich recht gut, wie dasselbe in späterer Zeit, nachdem das gemünzte Geld in Gebrauch gekommen, zu dessen Bezeichnung verwendet werden konnte. Lässt sich doch ein ganz analoger Bedeutungsübergang bei dem lateinischen *pecunia* nachweisen, das anfangs lediglich den Viehbesitz, später überhaupt das Vermögen, ja sogar entgegen der etymologischen Bedeutung speziell das Bargeld bezeichnet.

Wenn ich nun zum *asperena* übergehe, so muss ich etwas weitläufiger werden. Wir kommen da zu einem Punkte, welcher für die Bestimmung des Zeitalters des Awestā von prinzipieller Wichtigkeit ist.

Ich gebe nämlich von vornherein zu, dass *asperena* eine Wertbezeichnung ist und zwar eine ganz geringe. Wir finden das Wort zweimal in unseren Texten. Einmal (vd. 4. 48) steht *asperenō-mazō* „was den Wert eines Asperna hat“ in ziemlich dunklem Zusammenhang parallel zu *anumajō-mazō*, *staorō-mazō* und *vīrō-mazō*. Das andremal (vd. 5. 60) wird das Verbot ausgesprochen, etwas von einem alten Kleidungsstücke wegzuzwerfen, habe es auch nur den Wert eines Asperna oder eines Avatschina. Ich gebe ferner auch

1) vd. 4. 44. Vgl. meine Ostirān. Kultur S. 378, N. 3 und S. 452, N. 2.

2) jt. 13. 67. Vgl. dazu *hush-hām-beretem saetem* in jt. 18. 1.

3) *šaetō-frādhana* neben den gewiss ziemlich gleichbedeutenden *vāthwō-frādhana* und *gaēthō-frādhana* jt. 5. 1; 13. 4.

zu, dass *asperena* dem Anscheine nach ein Fremdwort in der Awestāsprache ist, mag man es nun auf die semitische Wurzel *sāphar* (so Hr. de Harlez) oder auf *ἄσπερον* (so Hr. Halévy) zurückführen. Justi scheint an den türkischen Asper zu denken.

Was ergibt sich nun aus dem Gesagten? Durch die von mir angeführten drei Awestästellen — es sind, wie ich wiederhole, die einzigen, wo direkt von Zahlungen gesprochen wird — ist erwiesen, dass dem Awestävolke das Vieh als Wertmesser und Zahlungsmittel diene. Bezeichnet nun *asperena* wirklich ein gemünztes Geldstück,¹⁾ so werden jene Stellen damit durchaus noch nicht aus den Texten beseitigt. Sie behalten ihre Bedeutung und ihre Giltigkeit, und man muss eben zugeben, dass hier ein Widerspruch vorliegt. Unsere Aufgabe ist diesen Widerspruch zu lösen. Das geschieht aber damit nicht in plausibler Weise, wenn man einzig auf die Erwähnung des Asperna Rücksicht nimmt und ihm zu liebe das ganze Awestā in eine rezente Zeit verlegt. In diesem Fall wäre es erst recht auffallend, wie dennoch der Zahlungsmodus mit Vieh sich als gewöhnlicher Brauch erhalten haben sollte und nicht durch das Bargeld verdrängt worden wäre. Auch erschiene es seltsam, dass gerade jener eine Asperna in Gebrauch kam, dass wir aber von den sonst gebräuchlichen Münzen wie Dariken und Drachmen nichts hören. Zum mindesten hat man nicht das Recht, von einem Münzsystem zu sprechen. Zu einem solchen gehören doch mehrere Münzen von verschiedenem Wert. Dass aber der Asperna — selbst wenn wir alles zu-

1) Es wäre aber auch möglich, dass mit *asperena* kleine rohe Metallstückchen oder sonst welche Wertzeichen (Ringe oder dergl.) gemeint sind, welche man in Handel und Wandel zur Ausgleichung von Preisdifferenzen gebrauchte. So ist bekannt, dass im ältesten Rom, als man noch mit Herdetieren zu zahlen pflegte, zu gleichem Zweck Stücke von Rohkupfer kursierten, welche zugewogen wurden.

geben, was Justi über dieses Wort und seine Bedeutung annimmt — nur neben dem Vieh als Wertmesser gebraucht wurde, zeigt ja gerade die Stelle vd. 4. 48 auf das allerdeutlichste.

Somit liegt der Widerspruch nicht in der Verwendung des Viehs als Zahlungsmittel, sondern in dem Vorkommen des *Asperna*. Ist dieses Wort wirklich so jung, wie man annimmt, so dürfen wir annehmen, dass es erst später, vielleicht bei einer Neuredaktion des *Awestā* in den Text drang. Die Veranlassung ist leicht verständlich. Bei Zahlung mit Viehstücken ist auch die kleinste Werteinheit, das Schaf, noch ziemlich gross. Man sah sich genötigt, für kleinere Beträge eine Art Scheidemünze anzunehmen und adoptierte mit der fremden Sache zugleich den fremden Namen. Es wäre aber auch möglich, den ganzen Vorgang in die alte Zeit zu verlegen. Dies dürfte dann wahrscheinlich sein, wenn man *asperena* von *sāphar* ableitet. Wir hätten dann in *asperena* ein von den semitischen Nachbarn zu den Altiraniern gewandertes Kulturgut, welches ungefähr auf gleiche Stufe zu stellen wäre mit dem altindischen *manā*.¹⁾ Obwohl dieser ebenfalls von den Semiten stammende Begriff bereits im *Rigveda* vorkommt, so ist es doch deswegen niemandem in den Sinn gekommen, die Altertümlichkeit der Kultur der vedischen Arier anzuzweifeln. Wenn aber ein Zusammenhang Babylons mit dem vedischen Indien nachweisbar ist, so ist doch ein solcher mit den bis in die Gegend von Ragha vordrungenen Iraniern noch weniger zu verwundern.

Wie dem nun auch sein mag, der eine Begriff *asperena* vermag durchaus nichts an dem Kulturbilde, das sonst aus dem *Awestā* uns entgegen tritt, zu ändern. Lässt man sich durch ihn zu weiter gehenden Schlüssen verleiten, so ist das eben nur wieder ein Zeichen, wie bedenklich es ist, auf ein

1) Vgl. Zimmer, *Altindisches Leben* S. 50—51.

einzelnes Wort sich zu berufen und unzweifelhafte Textstellen, welche einen ungleich verlässigeren Aufschluss geben, zu ignorieren.¹⁾

Bemerkt sei, dass keine der beiden Stellen, wo *asperena* vorkommt, in einem fortlaufenden Zusammenhange steht. Man könnte beidemale den Satz oder Ausdruck streichen, ohne dadurch irgendwie den Sinn des ganzen zu stören. Der Verdacht einer späteren Interpolation hätte hier also weit mehr Anhalt als an einer der drei Stellen vd. 4. 2 ff.; 7. 41 ff. und 9. 37 ff.

Ich muss nun aber hier gleich auch eine andere Sache besprechen, welche von Wichtigkeit zu sein scheint. Man hat nämlich noch andere Fremdwörter im Awestā entdeckt, welche teils dem Aramäischen teils dem Griechischen entlehnt sein sollen. Hr. Halévy hatte die Freundlichkeit, seine Ansichten über diesen Punkt, welche er in einem vor der *Société de Linguistique* gehaltenen Vortrag darlegte, mir brieflich in Kürze mitzuteilen. Er beruft sich auf folgende Ausdrücke:

- | | | |
|---------------------------|-----------------|-------------|
| 1) aramäische Lehnwörter | <i>tanūra</i> | = תנורה |
| | <i>naska</i> | = נסכה |
| | <i>gudha</i> | = גדה |
| | <i>guñda</i> | = גונה |
| 2) griechische Lehnwörter | <i>yaesu</i> | = γαῖσον |
| | <i>asperena</i> | = ἄσπερον |
| | <i>danare</i> | = δανάρειον |
| | <i>khwazha</i> | = χωΰς. |

1) Am weitesten geht wohl Justi, wenn er sagt: „Man darf aber hier ein Argument für die Abfassung des Vendidād nicht im Osten sondern im Nordwesten Irāns erkennen, wo der Verkehr mit anderen Völkern fremde Kulturelemente einfuhrte, die dem durch die Wüste getrennten Osten erst spät zukamen.“ Nun soll der *Asperna* gar noch Bedeutung haben für die Bestimmung der Heimat des Awestā! Wenn dieses so jung ist, wie gerade Justi annimmt, so

So überraschend nun diese Liste von Fremdwörtern an sich auch ist, so schwindet doch bei näherer Betrachtung ihr Wert bedeutend.

Was zunächst *gudha* betrifft, so scheint das Wort im Awestā — es kommt nur jt. 15. 27 vor — ein Eigenname zu sein. Derselbe haftet überdies an dem Flussgebiet der Rangha, des Jaxartes. Die Ableitung des Wortes aus dem Semitischen wird damit schon ziemlich unwahrscheinlich gemacht. Ueberdies bieten manche Handschriften statt *gudha* die Form *gaodha*, die von אגוד schon ganz abliegt. Ich möchte das Wort auf die Wz. *gudh* „verbergen“ zurückführen.¹⁾ Der Name würde dann höchst wahrscheinlich einen Fluss bezeichnen, der, wie das in Ostirān oft genug vorkommt, im Sande sich verliert.

Auch bei *naska* ist die Sache nicht so gesichert, wie es scheinen könnte. Die Ableitung aus dem Semitischen rührt von Spiegel (oder Haug) her.²⁾ Burnouf dagegen lässt das Wort von der Wz. *nas* „vernichten“ oder besser noch von *naz* „verbinden, nähen“ herstammen. In letzterem Fall kann man zur Bedeutung sskr. *sūtra* vergleichen. Es steht also Hypothese gegen Hypothese, und niemand wird behaupten können, dass die eine mehr Berechtigung hat als die andere.³⁾

wäre ja doch ein Vordringen von semitischen Kulturelementen nach Ostirān am wenigsten befremdlich.

1) Das ostir. *guz* und *gud* würde sich dann zu sskr. *guh* verhalten wie *vaz* und *vad* zu *vah*. Dass dem *h* ein ursprünglicher Dental zu Grunde liegt, ergibt sich aus griech. *κνθ-*, *κνθω*. Letzteres geht auf urspr. *kudh* zurück, das auch Fick (Wtb. I. S. 50) für eine Nebenform zu *guh* hält. Uebrigens möchte ich auch daran erinnern, dass in einem Zend-Pahlv. Glossar das Wort *gudhra* „verborgen“ erhalten ist (Fick, ebenda S. 315).

2) Vgl. Justi, Handbuch der Zendsprache u. d. W.

3) *naska* kommt nur einmal in der Verbindung *naskō-frasaḡh* vor, aber an einer Stelle, wo es durch das Metrum gesichert ist (js. 9. 22). Man kann es also keinesfalls aus dem ursprünglichen Awestā-text verweisen.

Gleiches gilt von *guṇda*. Fr. Müller hat zuerst für dieses Wort die Bedeutung „Fülle“ angenommen und armen. *gound* verglichen. Auf Müllers Annahme stützt sich Hr. Halévy. Allein die Bedeutung „Fülle“ will nicht recht passen. Man schliesst sich daher neuerdings wohl allgemein der Erklärung an, welche Spiegel (Comm. I S. 102) von dem Worte gegeben hat, indem er np. *ghund* und *ghundah* „massa farinaria“ vergleicht. Wir können also auch bei der Etymologie von *guṇda* getrost innerhalb des Bereiches der iranischen Sprachen bleiben.

Die Identität von *tanūra* mit hebr. תנור und arabisch *tannūr* steht ausser Zweifel. Allein darf man aus dem Vorkommen dieses Wortes im Awestā auf eine späte Entstehung desselben schliessen? Durchaus nicht. Meines Wissens lässt sich für das Wort im Semitischen ebensowenig eine befriedigende Etymologie finden, wie im Iranischen. Ich glaube also, dass es ein Lehnwort ist in der einen wie in der anderen Sprachfamilie. Wenn man bedenkt, dass vor der arischen und semitischen Kultur in Vorderasien eine sog. türänische Kultur blühte, wenn man bedenkt, dass diese türänischen Stämme ganz besondere Kunstfertigkeit in der Technik der Metallverarbeitung besaßen, so ist wohl die Annahme gerechtfertigt, der Ausdruck *tanūr*, ursprünglich „Schmelzofen,“ stamme aus ihrer Sprache und sei mit der Sache selbst von Ariern wie von Semiten als technischer Ausdruck übernommen worden. Gesetzt aber, es liesse sich *tanūra* nur als semitisches Wort erklären, so würde das hohe Alter des Awestā doch nicht in Frage gestellt; denn ein wenn auch geringer kultureller Verkehr zwischen Mesopotamien und dem Hochland von Irān kann doch auch in vormedischer Zeit nicht unmöglich gewesen sein.

Nun zu den Lehnwörtern aus dem Griechischen. Ueber ἄσπερον = *asperena* ist schon gesprochen. Der Vergleich von *khwazha*, besser wohl *khawzha* oder *khavzha* mit χοῦς,

ist zum mindesten sehr gewagt. Da ein Lehnwort doch in der Regel seine ursprüngliche Form beibehält, so würde man eher *khūzha* erwarten. Ueberdies bietet sich eine Etymologie aus den arischen Sprachen ganz von selbst, und es ist dieselbe, so viel ich weiss, von den Zendisten allgemein angenommen. Im Sanskrit bedeutet *kubga* „krumm.“ *khavzha* wäre demnach ursprünglich „das gekrümmte Gefäss.“ Dass dies richtig ist, beweist das np. *kūz* und *kūzah*, das noch „gekrümmt,“ aber auch schon „Kanne, Krug, Humpen“ bedeutet.¹⁾

Das Wort *gaęsu* ist schon oft behandelt worden. Ich verweise auf die Litteraturangabe in Justis Handbuch, sowie auf Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte S. 327—328. Das griechische *γαϊσον* ist selbst ein Lehnwort, das aus dem Keltischen stammt; dass es von den Griechen abermals als Fremdwort zu den Iränier wanderte, ist durch nichts zu erweisen. Ebenso möglich ist — und diese Ansicht vertritt kein geringerer als V. Hehn (Culturpflanzen und Haustiere S. 352) — dass *gaęsu* ursprünglich iränisch ist und dass es zur Zeit der keltischen Wanderzüge in Kleinasien aus dem Iränischen ins Keltische überging. Zu der Zeit der Brennuszüge mag es dann in Griechenland bekannt geworden sein. Für die Priorität des Iränischen könnte man noch den Umstand anführen, dass Tomaschek in dem Dialekte der Sirikuli ein Aequivalent zu *gaęsu* in dem Worte *gisk* „Schlägel, Klöppel“ aufgefunden hat, und dass nach Bickell jenes Wort unverwandt sein dürfte mit dem lateinischen *veru*.²⁾ Es trägt also durchaus nicht den Charakter eines Lehnwortes sondern vielmehr den eines sehr alten Sprachgutes.

1) Vgl. Spiegel, Comm. I. S. 252; Justi, Handbuch u. d. W., Vullers, Lexicon Persico-Latinum u. d. W. *kūz*.

2) Tomaschek, Pamirdialekte S. 66; Bickell, Kuhns Zeitschrift XII. S. 438 ff.

Auch die Annahme, das awestische *danare* sei eine Umschreibung von *δηνάριον* und *denarius*, ist unsicher. Wenn man bedenkt, dass im Neupersischen letzteres Wort *dīnār*, ursprünglich wohl *dinnār* lautete, so kann schon die Form Bedenken erregen. Man erwartete eher *dīnāra* oder *daēnāra* als *danare*. Allein der Denar ist doch ein Geldstück und auch das np, *dīnār* wurde, so viel ich bei Vullers finde, nur in diesem Sinne gebraucht. Als Gewicht, wie dies beim Dirhem der Fall ist, kommt es nicht vor. Im Awestā aber muss *danare* ein Hohlmaß, möglicherweise auch ein Gewicht bezeichnen. Es kommt nur einmal (vd. 16. 7) vor. An dieser Stelle findet sich die Vorschrift, dass eine menstruierende Frau (täglich) *dva danare tajūininām aēva danare khšāudranām* als Nahrung erhalten soll. Schon Spiegel (Comu. I. S. 363) hat von der Vergleichung *danare* = *δηνάριον* Notiz genommen, aber dieselbe wenigstens früher zurückgewiesen. Er erinnert daran, dass das Wort sich ganz ungezwungen an *dāna* „Korn, Getreidekorn“ = sskr. *dhānā*, np. *dānah* anschliesst.

Somit sehen wir, dass in allen den Fällen, wo man eine Entlehnung aus dem Aramäischen oder Griechischen angenommen hat, einfach Hypothese gegen Hypothese steht. Zuweilen machen sich sogar gewichtige Bedenken gegen die Annahme der Entlehnung geltend. Allein ich muss hier auch noch prinzipiell Stellung nehmen zu dieser Frage. Gesetzt es gelänge, eine unzweifelhafte Entlehnung zu konstatieren, so würde das durchaus kein Beweis gegen die Altertümlichkeit des Awestā in seiner Gesamtheit sein. Da unsere Quelle mehrfach überarbeitet wurde, so dürften wir eben nur speziell auf das Alter der betreffenden Einzelstelle einen Schluss ziehen. Ich habe das schon gelegentlich der Besprechung von *asperena* sowie in Vorbemerkung 4 angedeutet. Ganz besonders hat dies dann Geltung, wenn die betreffenden Worte *ἅπαξ λεγόμενα* sind,

wie dies z. B. gerade bei *gudha*, *gūnda*, *khwazha* und *naska* der Fall ist. Sind sie aber Wert- oder Massbezeichnungen, so muss man überdies auch noch die Möglichkeit einer absichtlichen Umrechnung und Anpassung an spätere Verhältnisse im Auge behalten. Ich wiederhole: Man hüte sich, auf einzelne Stellen und einzelne Wörter kulturgeschichtliche Folgerungen zu bauen, sondern sehe jedesmal zu, ob sie nicht mit den sonstigen Texten in Widerspruch stehen.

Was nun den letzten Punkt, die Unkenntnis des Eisens betrifft, so hat meines Wissens keiner der Gelehrten, welche die Altertümlichkeit des Awestā anzweifeln, diese Sache berührt. Keiner hat berücksichtigt, in welcher nahe Beziehung dadurch wieder die Kultur des Awestā zu der des Rigveda, die der Ostirānier zu den Indern im Fünfstromlande gebracht wird. Und doch muss die Wichtigkeit des Gegenstandes jedem einleuchten.

Das Wort, welches für das am meisten verwendete Metall im Awestā gebraucht wird, ist *ajaǵh*, entsprechend dem altindischen *ajas*, dem lateinischen *aes* und dem gotischen *aiz*. Zimmer (Altind. Leben S. 51 ff.) hat für das vedische *ajas* die Bedeutung „Erz,“ d. h. Kupfererz, Bronze, nachgewiesen. Die gleiche Bedeutung muss, wie ich (Ostirān. Kultur S. 148) festgestellt zu haben glaube, das entsprechende awestische Wort gehabt haben. Es geht dies mit Evidenz aus den Beinamen hervor, welche *ajaǵh* erhält, und welche auffallend mit den homerischen Epithetis zu *χαλκός* übereinstimmen. Die Metallnamen werden nun im Awestā mehrfach aufgeführt; es ist aber keiner darunter, welcher etwa statt *ajaǵh* für das Eisen in Anspruch genommen werden könnte. Die Bearbeitung dieses Metalls war also den Ariern des Awestā unbekannt. Hält es nun aber jemand für möglich, dass die Irānier der letzten Jahrhunderte vor Christus

aus Bronze verfertigte Schwerter, Helme, Keulen und Pfeilspitzen als Waffen gebrauchten?¹)

Ich rekapituliere nun die sämtlichen Gründe, welche mir für das hohe Alter des Awestā sprechen. Man wird mir zugeben, dass es nur ganz ausnahmsweise Gründe sind, welche sich auf einzelne Stellen stützen. Niemals sind das dann aber Stellen, welche nicht zugleich einen integrierenden Bestandteil des Gesamttextes bilden, welche also möglicherweise als Glossen angesehen werden könnten. Die Mehrzahl der Gründe ergibt sich aus der Gesamtheit des Awestā. Die Etymologie eines einzelnen Wortes ist nie zur Basis für eine kulturgeschichtliche Schlussfolgerung gemacht.

- 1) Das Awestā enthält nirgends eine historische Andeutung.
- 2) Es kennt keinen einzigen der sonst allgemein gebräuchlichen Stammesnamen.
- 3) Es kennt keine der in eigentlich historischer Zeit berühmt gewordenen Städte Ost- oder Westirāns, mit Ausnahme von Rāgha.
- 4) Die wirtschaftlichen Verhältnisse des Awestāvokes sind die eines Hirten- und Bauernvolkes. Auch die Priesterschaft lebt ganz in und mit diesen bäuerlichen Verhältnissen. Dass dieselben das Bedeutsamste des ganzen Kulturlebens sind, geht aus dem Tenor des gesamten Awestā, besonders der Gāthās hervor; speziell auch aus dem Charakter des Kalenders.
- 5) Wie primitiv die Zustände des Awestāvokes waren, ergibt sich aus der Unkenntnis a) des Salzes, b) des Glases, c) des gemünzten Geldes, d) des Eisens.

1) Vgl. Ostirān. Kultur S. 444 ff.

Ich habe zum Schluss mich nun noch gegen einige Gründe zu wenden, aus denen man auf eine späte Entstehung des Awestā schliessen wollte. Hier kommen vornehmlich die Argumente in Betracht, auf welche sich de Harlez in der trefflichen Einleitung¹⁾ zu der zweiten Auflage seiner Awestāübersetzung beruft. Es sind das (H. 1 pg. CXCII ff.; vgl. H. 4 pg. 494—495) die folgenden:

1) Die moderne Form der Ortsnamen in vd. 1. Hier findet sich *Bākhdi* für *Bākhtri*; *Mouru* für *Marghu*; auch auf *Bawri* für *Babiru* und *Ragi* für *Ragha* beruft sich Herr de Harlez. Was zunächst diese letzten beiden betrifft, so kann *Bawri* überhaupt nicht in Betracht kommen, da dieser Name ein fremder ist, seine Form also möglicherweise mangelhaft wiedergegeben sein könnte.²⁾ *Ragōit* kommt nur js. 19. 18 vor. Da sich sonst das reguläre *Ragha* findet und zwar auch in der angeführten Stelle unmittelbar hinter jenem Worte, so vermute ich wohl mit Recht, dass *ragōit* ein Appellativum etwa in der Bedeutung von „Reich, Herrschaft“ ist. Andernfalls müsste man es emendieren.

Das Argument der jungen Form geographischer Namen im Awestā ist aber überhaupt sehr wenig stichhaltig. Nach allgemeiner Uebereinstimmung ist das Awestā, wie es uns vorliegt, kein eigentliches Original, sondern ein die Merkmale der Uebearbeitung nur zu deutlich tragender Auszug. Was liegt aber näher, als dass bei dieser Uebearbeitung die geo-

1) Dieselbe scheint mir in Deutschland leider noch zu wenig bekannt zu sein. Sie bildet in der That nach Umfang und Inhalt ein Werk für sich, eine Art Encyclopädie des Awestā. Ich bedauere lebhaft, sie bei Abfassung meiner *Ostirān*. Kultur nicht benützt zu haben.

2) Nach Hrn. Halévy (briefl. Mitt.) würde *Bawri* dem aram. בבלי entsprechen. Damit würde das Wort auf eine Stufe mit *Mouru* gestellt werden, d. h. es wäre eine Anlehnung an eine modernere Namensform, herstammend aus einer späteren Redaktion des Awestā.

graphischen Namen vielfach der damals gebräuchlichen Form angepasst wurden? ¹⁾

Selbst Spiegel sagt: „Ich habe öfter Gelegenheit gehabt zu bemerken, dass ich auf den sprachlichen Beweis nichts gebe; denn gesetzt auch, es liesse sich nachweisen, dass die Sprache uralte sei, so würde man doch nach einem Auskunftsmittel suchen und etwa annehmen müssen, das Awestā sei nach dem Aussterben der Sprache geschrieben, falls innere Gründe uns nötigen, das Buch einer späteren Periode zuzuschreiben.“ Mit dem gleichen Recht kann man sagen: Falls innere Gründe für ein hohes Alter des Awestā sprechen, die Sprache aber mehrfach moderne Formen zeigt, so müssen wir eben eine Uebersetzung der Urkunde nach dem Aussterben der Sprache annehmen.

2) Vd. 4. 47 ff. wird gegen die Enthaltensamkeit, gegen Heimat- und Ehelosigkeit wie gegen das Verbot des Fleischgenusses geeifert. Dieser Passus muss gegen den allmählich eindringenden Buddhismus gerichtet sein. Repräsentant desselben ist der jt. 13. 16 erwähnte Gaotama.

Nun bitte ich aber die Stelle, um welche es sich handelt, in Augenschein zu nehmen. Das wird doch niemand behaupten, dass aus ihr sich mit Bestimmtheit eine Polemik gegen den Buddhismus ergebe. Man hätte höchstens das Recht, dies mit aller möglichen Reserve als eine Vermutung aufzustellen. Eine kulturgeschichtliche Folgerung darauf zu bauen, das ist doch gar zu kühn.

Der Text lautet: *adhakā uiti nāirivaitē zī tē ahmūt pourum framraoimi Spitama Zarathuštra jatha maghavō-fravākhšōit, vīsūnē ahmat jatha evīsāi, puthrānē ahmat jatha*

1) Was speziell *Bākhdi* betrifft, so muss das wohl oder übel als eine verdorbene Form angesehen werden. Es gab keine Epoche der iranischen Sprachen, in welcher das *r* des Namens *Baktra* ganz ausfiel. Noch heute heisst die Stadt *Balkh*.

aputhrūi, śaṣṭavatō ahmat jatha aśaṣṭāi, hāuka ajā narā vohu manō gagerebushtarō aghat jō gēush uruthware hām-pafrūiti jatha hāu jō nōiṭ itha.

Hr. de Harlez selbst übersetzt (Avesta traduit² S. 48): Je proclame pour toi qui a une épouse, ô saint Zoroastre, la priorité sur celui qui n'en use point;¹⁾ pour le chef de maison, sur celui qui n'en possède point; pour le père de famille, sur celui qui n'a pas d'enfants; pour le possesseur de terres sur celui qui n'en a point. Celui qui nourrit et développe (son corps) en mangeant de la viande obtient le bon esprit, bien mieux que celui qui ne le fait pas.*

Zuerst sei bemerkt, dass die ganze Stelle, insbesondere auch der Zusammenhang mit dem Folgenden, sehr schwierig ist. Den Schluss hat auch Hr. de Harlez ohne Zweifel unrichtig übersetzt. Nach ihm müsste *gēush* als ein Instrumental gefasst werden; es ist das aber unmöglich. Man hat vielmehr zu übersetzen: „Wer den Leib des Viehs füllt“ d. h. wer es mästet.²⁾ Der Passus enthält also einfach den im Awestā gewöhnlichen Sinn, dass die Viehzucht ein verdienstliches Werk sei. Es erklärt sich dann auch aufs beste der Zusatz: „ein solcher Mann nimmt mehr gute Gesinnung in sich auf, als einer, der es nicht thut.“ *Vohu manō*, der Genius der guten Gesinnung, ist ja nach zoroastrischer Anschauung Beschützer der Herden.

Auch der Anfang mit dem Gegensatz von *nāirivat* und *maghavō-fravākhši* ist nicht vollständig klar. Es scheint jedenfalls so viel hervorzugehen, dass ein Mann, welcher in legitimer Ehe lebt, einem solchen vorzuziehen ist, welcher seine Gelüste anderweitig befriedigt. Dass ein Mann, welcher

1) Mit der Note: litt. *erecti penis*.

2) *uruthware* als „Leib, Magen“ gefasst. Nimmt man es mit de Harlez als „Wachstum,“ so hiesse die Stelle „wer das Wachstum des Viehs fördert.“ Wir kommen also auf dasselbe hinaus. Ebenso wie ich Geldner, Studien zum Awestā S. 5.

in einer Dorfgemeinde wohnt, welcher Kinder erzeugt, einen Hausstand gegründet hat und Besitztümer (an Herden und Feldern) sich erwirbt, in den Augen eines Zoroastriers mehr gilt, als ein Mann, der das nicht thut, kann nach den bekannten Anschauungen des Awestā nicht befremden. Man bedenke nur, wie der Besitz von Kindern stets als Segen der Gottheit angesehen wird¹⁾ und vergleiche damit, was ich oben schon über das Verdienstliche eines sesshaften, bäuerlichen Lebens nach den Angaben unserer Urkunde gesagt habe.

Was geht also aus vd. 4. 47—48 hervor, wenn man nicht gewaltsam etwas hinein interpretiert? Weiter nichts, als der dem Awestā ganz geläufige Gegensatz zwischen zivilisiertem und unzivilisiertem Leben, speziell zwischen dem Leben von angesiedelten Hirten und Bauern und dem von — Nomaden. Dass dies richtig ist, geht besonders aus der Gegenüberstellung von *vīsānē* und *evīsāi* hervor. Der Bauer und Hirte wohnt ja in festen, stabilen Dörfern (*vīsō*), der Nomade aber kennt kein sesshaftes Leben.

Was nun vollends den *gaotama*, welcher der Repräsentant des in Irān eingedrungenen Buddhismus sein soll, anlangt, so kommt das Wort nur jt. 13. 16 vor. Westergaard liest übrigens *gaotema*, gibt auch die Variante *gaotuma* in 2 Handschriften an, aber durchaus nicht die Lesart *gaotama*. Es ist dies von Bedeutung, weil Hr. de Harlez ausdrücklich sagt: *La forme gaotama est le produit d'une transcription faite à l'ouïe et non d'une dérivation naturelle*. Man könnte nun allerdings *gaotama* für eine blosse Umschreibung eines indischen Namens (*Gautama Buddha*) halten, *gaotema* aber ist rein iranisch²⁾.

Dazu kommt nun noch, dass die zitierte Stelle sehr

1) Vgl. meine Ostirān. Kultur S. 234—236.

2) Die Ansicht, dass jt. 13. 16 eine Anspielung auf den Buddhismus enthalte, ist meines Wissens zuerst von Haug (vgl. Haug und West, *essays on the Parsis* S. 208 Anm.) aufgestellt worden.

[1884. Philos.-philol. hist. Cl. 2.]

dunkel ist. Hr. de Harlez selbst bemerkt (Av. tr. ² S. 481, Anm. 8): „phrase entièrement obscure“. Die Uebersetzungen der Stelle stimmen auch durchaus nicht überein. Um die Spiegels zu übergehen, zitierte ich Geldner (Metrik des jüngeren Avesta 80—81): „Durch deren Macht und Hoheit wird ein in der Versammlung tauglicher Mann geboren, ein Berater, dessen Worte gerne gehört werden, der um Belehrung gesucht ist, der des schwächeren Schützlings Bitte zuvorkommend aufnimmt“.

Wollte man aber die Uebersetzung Hrn. de Harlez's: „l'homme naît, intelligent, manifestant ses pensées, entendant bien ce que l'on dit, en qui est déposée l'intelligence, qui échappe aux questions du méchant Gaotama“ trotz der „phrase entièrement obscure“ für ganz sicher halten, was dürfte man bei nüchterner Beurteilung aus der Stelle entnehmen? Doch nur das eine, dass die Fravaschis einen Mann entstehen lassen werden, welcher es mit einem gewissen Gautema in der Disputation aufnimmt. Bedenkt man nun, dass gelehrte Redekämpfe offenbar den Awestäpriestern nicht fremd waren — man erinnere sich der Sage von Yāsta Frjāna und seiner Disputation mit Akhtja jt. 5. 83; — bedenkt man ferner, dass der Name *gaotema* rein iranisch ist und offenbar in die arische Urzeit zurückgeht, weil auch im Rigveda ein Sänger *gotama* bereits vorkommt, so bleibt doch gar nichts mehr übrig, was in der Stelle auf den Buddhismus hinweisen könnte.

3) In der Stelle jt. 19. 18 wird Raha als eine Stadt genannt, in welcher die Äthravans eine weltliche Macht besaßen. Eine solche Herrschaft der Magier gab es aber erst nach dem Ausgange der Seleucidenherrschaft; also muss die Stelle erst damals geschrieben worden sein.

Wir kommen damit auf eine sehr wichtige Sache zu sprechen. Es ist kein Zweifel, dass auch Spiegel (Sp. 1. S. 9—10; Sp. 2. S. 629—635) gerade aus jener Stelle ein

besonderes Bedenken sowohl wegen des Alters als auch wegen der Heimat des Awestā entnommen hat. Es hat das, glaube ich, seinen einfachen Grund darin, dass man in die Stelle mancherlei hineininterpretierte, was ursprünglich in derselben nicht steht.

Ich muss mich hier zunächst mit der Introdution des Herrn de Harlez beschäftigen, welche das Verhältnis der awestischen Äthravans zu den aus der Geschichte bekannten Magiern eingehend erörtert.

Der gelehrte Uebersetzer des Awestā entwickelt zuerst, dass die achämenidischen Könige der Perser die Awestāreligion nicht bekannten. Dagegen lässt sich nach alle dem, was wir über die Magier wissen, behaupten, dass ihre Lehren und ihre Bräuche die nämlichen waren wie die, welche wir im Awestā aufgezeichnet finden. Zu alledem kommt noch, dass Khosru-Parviz (531—579 n. Chr.) in einer Proklamation, welche der Dinkart überliefert, sagt: „que Vishtāspa fit réunir tous les ouvrages écrits en la langue des Mages pour acquérir la connaissance de la loi mazdéenne“. Da nun kaum glaublich erscheint, dass eine wenig bedeutende Landschaft, wie Baktriana war, dem Westen seine Sprache und seine Religion als heilige Sprache und Religion aufdrängen konnte, so kommt Hr. de Harlez zu dem Schusse: „La solution la plus simple et la plus naturelle serait d'attribuer l'Avesta aux Mages et à la Médie“ (H I. pg. XLVI).

Was zunächst die Behauptung betrifft, dass Baktriana „toujour soumise et peu importante“ war, so dürfte diese kaum der Wahrheit entsprechen. Die hohe Besteuerung der Landschaft zur Zeit der Achämenidenkönige beweist zum mindesten, dass sie in hoher wirtschaftlicher Blüte stand¹⁾. Dass ihre Bevölkerung nicht etwa nur einen unwesentlichen Teil sondern eher den Kern der iränischen Nation ausmachte,

1) Duncker, Geschichte des Altertums 4⁵. S. 18—19.

zeigt uns aufs deutlichste der energische Widerstand, welchen Alexander der Grosse gerade in jenen nordöstlichen Provinzen des persischen Reiches fand. Uebrigens muss ich hier wiederholen, dass es sich bei der Frage nach der Heimat der Awestäreligion überhaupt nicht um Baktrien allein, sondern um das gesamte östliche Irān handeln dürfte.

Wenn ferner Khosru Parviz die Awestāsprache als Sprache der Magier bezeichnet, so darf man darauf nicht viel Gewicht legen. Dass unter den Sāsāniden die Magier die Repräsentanten des zoroastrischen Priestertums waren, ist ja kein Zweifel. Die Awestāsprache war damals aber längst schon ausgestorben und durch das Mittelirānische verdrängt worden. Wenn nun die Magier allein diese Sprache noch verstanden, wenn sie dieselbe sogar bei täglichen Zeremonien, Gebeten und Rezitationen gebrauchten, wenn dieselbe den von den Magiern ausgeübten Kultus vollständig beherrschte, so liegt es doch nahe genug, sie schlechthin eben die „Sprache der Magier“ zu nennen. Sie ist damit als die Sprache eines Standes charakterisiert, nicht als die einer Nation, ähnlich, wie man das Lateinische im Mittelalter als die Sprache der Gelehrten oder das Französische jetzt als die der Diplomaten bezeichnen könnte.

Im übrigen pflichte ich den Ausführungen Herrn de Harlez's im allgemeinen bei. Die Achämenidenkönige, wie überhaupt der persische Volksstamm, huldigten nicht der zoroastrischen Religion. Vertreter derselben sind in geschichtlichen Zeiten die medischen Magier, und durch ihren Einfluss sucht sie sich unter der Herrschaft der Achämeniden auch allmählich bei den Persern Geltung zu verschaffen. Allein daraus folgt noch lange nicht, dass die Magier das uns bekannte Awestā verfassten und dass Zarathuschtra selbst ein Magier war. Es ist dies nur eine von drei Möglichkeiten. Ausser dieser Annahme bleibt noch ein doppeltes: a) die Magier adoptierten die Lehre der zoroastrischen Priester,

sie repräsentieren also eine spätere Entwicklungsphase der Awestäreligion; b) die zoroastrischen Priester sind die Erben der Magier.

Die letztere Möglichkeit dürfen wir wohl gleich aus dem Spiele lassen. Die Geschichte der Magier können wir in die Sāsānidenzeit herab verfolgen. Nirgends aber findet sich die Andeutung, dass sie ihre Rolle an eine andere Korporation abtraten, welche denselben Lehren gehuldigt und nur vielleicht den Schwerpunkt ihrer Wirksamkeit auf ein anderes Gebiet verlegten.

Was aber die Annahme des Herrn de Harlez betrifft, wornach das Awestā von den Magiern und in Medien verfasst worden sei, so spricht dagegen ein sehr gewichtiger Umstand. Die awestischen Priester werden eben nicht Maghu sondern Äthravans genannt. An allen Stellen, wo von den Priestern die Rede ist, tragen sie diesen Namen; und dieser Stellen ist eine sehr beträchtliche Zahl. Es ergibt sich aus ihnen mit Evidenz, dass als offizielle Bezeichnung des Priesterstandes „Äthravan“ und zwar ausschliesslich dieser Titel diente. Warum aber sollten sich die Magier in ihren eigenen Schriften einen anderen Namen beigelegt haben als sie sonst immer und überall trugen?

Nun kommt freilich an einer Stelle im Awestā (js. 65. 6) der Ausdruck *moghu-tbiš* vor, und mit dieser Stelle muss wohl oder übel gerechnet werden¹⁾. Allein was beweist sie? Eben doch im äussersten Fall nur das eine, dass zur Zeit ihrer Verabfassung der Ausdruck *moghu* bekannt war und möglicher Weise eine ähnliche Bedeutung hatte, wie „Priester“. Die Thatsache, dass der eigentliche Titel der Priesterschaft des Awestā *āthravan* lautete, wird dadurch nicht im

1) Vgl. H. 2. S. 171; ferner meine *Ostīrān. Kultur* S. 489—492. Man kann sehen, dass ich von den hier ausgesprochenen Ansichten — ich suchte einen vermittelnden Standpunkt einzunehmen — zurückgekommen bin.

mindesten berührt. Hätten die Magier wirklich das Awestā verfasst, so hätten sie sich doch sicherlich nicht an einer ganz vereinzelt und noch dazu höchst farblosen Stelle mit ihrem eigentlichen Namen genannt, sondern allenthalben.

Es ist übrigens recht wohl möglich, dass Moghu in der betreffenden Stelle noch eine ganz allgemeine Bedeutung hat. Im Anschluss an das altindische *maghavan* könnte man es vielleicht mit „Schutzherr, Fürst, Adelige“ übersetzen. *Moghu-tbiš* steht nämlich js. 65. 6 parallel zu *hasē-tbiš*, *varežānō-tbiš*, *nāfjō-tbiš* „die Freunde, Schutzgenossen. Verwandten hassend“. Auch diese Ausdrücke haben allgemeinen Sinn, und man muss jedenfalls zugeben, dass der Zusammenhang uns durch nichts zu der Annahme der Bedeutung „Priester“ für *moghu* nötigt. Dieselbe ist möglich, aber durchaus nicht ausschliesslich passend.

Fragen wir aber, welche der beiden Bezeichnungen *maghu* oder *atharvan* (*āthravan*) vermutlich die altertümlichere sein dürfte, so spricht mehr zu gunsten der letzteren als der ersteren. *Atharvan* gestattet eine direkte Anknüpfung an die vedische Kultur. Auch hier findet sich das Wort *atharvan* mit der Bedeutung „Feuerpriester“ sowie als Name einer mythischen Person, des indischen Prometheus, welcher das Feuer von den Göttern herabholt, also des Urtypus aller irdischen Feuerpriester¹⁾. Der Titel *atharvan* geht somit schon in die arische Urzeit zurück, während sich zu *maghu* zwar Analogien auffinden lassen, aber kein vollkommen entsprechendes indisches Wort.

1) Vgl. meine Ostirān. Kultur S. 464—465. Dass mit der Bezeichnung *πῦραιδοί*, welche die Magier nach Strabo (S. 733, wo übrigens speziell von Kappadocien die Rede ist!) sich auch beigelegt haben sollen, gerade der Titel *āthravan* gemeint ist, lässt sich doch nicht erweisen. Uebrigens wird damit der Umstand, dass das Awestā *Maghu* als Titel der Priesterschaft nicht kennt, keineswegs beseitigt (H. 2. S. 171).

Somit spricht alles dafür, dass Atharvan der älteste und ursprünglichste Titel der zoroastrischen Priesterschaft war. Als allmählich der Schwerpunkt der iranischen Nation vom Osten nach dem Westen sich verschob, als der medische Stamm der Magier die Führung in religiösen Dingen übernahm, da wurde die zunächst ethnographische Bezeichnung desselben zugleich zu der des Priesterstandes, den sie bildeten.

Das Awestā kennt also den Titel Maghu für die zoroastrischen Priester nicht; es nennt dieselben nie anders als Äthravans. An diesem Umstand scheidert nun auch der Versuch, eine zweite Stelle unserer Urkunde für den medischen und magischen Ursprung derselben heranzuziehen. Diese oft behandelte Stelle¹⁾ js. 19. 18 lautet folgendermassen: „Welches sind die Oberherrn? Der Hausherr, der Dorfherr, der Stammherr, der Gauherr, der fünfte ist der Zarathuschtra. (So ist's) ausser dem zarathuschtrischen Ragha. Welches sind (hier) die Oberherren? der Hausherr, der Dorfherr, der Stammherr, der vierte ist der Zarathuschtra.“

Aus dieser Stelle geht so viel hervor, dass zu der Zeit, als sie verfasst wurde, eine Art zoroastrischen Pabsttums bestand. Dem Oberpriester wurde höherer Rang zugeschrieben, als selbst den Gaufürsten. Derselbe hatte auch offenbar in Ragha weltliche Macht neben der geistlichen Würde; der Oberpriester war zugleich Gaufürst in Ragha.

Allein erstlich sei bemerkt, dass die Stelle sich durchaus nicht auf die Persönlichkeit des Zarathuschtra bezieht, man kann sie demnach auch nicht als eine Bestätigung für den

1) Spiegel bespricht dieselbe ausführlich in seiner Erän. Altertumskunde 3. S. 563; ferner Sp. 1. S. 9—10; Sp. 2. S. 630—632. Wenn er aber auch das Beiwort *thrizāntu*, welches Ragha vd. 1. 16 erhält, mit der Stelle in Verbindung bringen will, so halte ich das für unrichtig. *zāntu* kann unmöglich „Stand“ heissen. Es bedeutet immer „Stamm, Geschlecht,“ und *thrizāntu* muss besagen, dass in der Landschaft (*danhu*) Ragha drei iranische Stämme sich angesiedelt haben.

medischen Ursprung des Awestā verwerten. Offenbar ist *Zarathuštra* hier kein Eigennamen, sondern ein Gattungsbegriff; es ist der Titel des Oberhauptes der zoroastrischen Priesterschaft. Die Pahlaviübersetzung hat auch *Zaratuštum* „der höchste Zarathuschtra“.

Man darf aber zweitens das, was Stelle js. 19. 18 besagt, nicht auf die Zeit der ganzen Awestākultur beziehen. Es gibt sonst der Stellen genug, wo die verschiedenen Oberherrn aufgezählt werden (vgl. jt. 10. 18, 83; vd. 10. 5; vsp. 3. 2 u. a.), allein gerade an solchen wird der Zarathuschtrōtema nicht genannt¹⁾. So gut wie die Ueberlegenheit des Priesterstandes über die beiden anderen Stände der Krieger und Ackerbauern oft genug hervortritt, so gut würden es die Verfasser des Awestā sich nicht haben entgehen lassen, den höheren Rang des Oberpriesters von Ragha gegenüber den Stammeshäuptlingen und Gaufürsten zu betonen.

Ganz unberechtigt aber ist es, die weltliche Macht des Zarathuschtra in Ragha mit der Grossmagierwürde in Rai zu identifizieren (Sp. 2. 629—630). Für eine solche Annahme fehlt zunächst schon das hauptsächlichste Moment: das Awestā spricht eben von Äthravans und nicht von Magiern; es nennt den Oberpriester in Ragha Zarathuschtra oder Zarathuschtrōtema, ein Titel, der wiederum dem Mas-maghān nicht beigelegt wird. Dazu kommt nun noch, dass die einzigen Gewährsmänner für diese Grossmagierwürde in Rai Albērūnī und Yāqūt sind. Es lässt sich also über das Zeitalter, in welchem sie entstand, nichts feststellen. Für die Bestimmung des Alters des Awestā wäre übrigens auch

1) Gāh 4. 6—7 findet sich folgende Reihenfolge von Anrufungen oder Lobpreisungen: *zarathuštrōtema*, *zarathuštra*, *äthravan*, *rathaeštar*, *vāstrja*, *šujās*, *nmānō-paiti*, *vispaiti*, *zañtu-paiti*, *danhū-paiti*. Danach hätte es den Anschein, dass sowohl Zarathuschtra als Zarathuschtrōtema ein priesterlicher Titel war.

der Hinweis auf den Masmaghän ohne Wert. Denn wenn die Magier die Erben und Nachfolger der zoroastrischen Äthravans sind — eine Sache, die doch zum mindesten überall als möglich angenommen werden muss — so würde der Masmaghän gewissermassen eine jüngere Phase des Zaratuschtrötema sein; die Würde des letzteren könnte dann recht wohl bis in eine vorhistorische Epoche zurückgehen.

Ich glaube aber, dass wir auf js. 19. 18 nicht allzuviel Gewicht legen dürfen. Für weitaus den grössten Teil der Awestäepoche ist anzunehmen, dass es keine solche halb geistliche halb weltliche Macht in Ragha gab. Wer weiss, wann jene vereinzelte Stelle verfasst und in den Text hinein geflickt wurde? Hätte Ragha im zoroastrischen Staat eine solche Rolle gespielt, so wäre zu verwundern, dass es im ganzen Awestä nur noch einmal, nämlich in der Länderliste des Vendidäd vorkommt. Der Haitumat wird dreimal genannt, Haraiva und Moru zweimal; Lokalitäten aber wie Arjana voidscha, die Hara berzati, die Ardvi sura, auch die Rangha finden sehr häufig Erwähnung. Dass im Awestä sich keine Gelegenheit geboten hätte, Raghas und des dort residierenden Oberpriesters zu gedenken, wird wohl niemand behaupten wollen.¹⁾

4) Das Awestä empfiehlt die Verwandtenehe als ein verdienstliches Werk. Nun wurde dieselbe aber nach Her. 3. 34 durch Kambyses eingeführt; demnach kann das Awestä erst nach Kambyses verfasst worden sein.

Ich glaube, dass wir die Notiz des Herodot, die doch

1) Man hat auch (vgl. meine Ostirän. Kultur S. 489—490) noch auf andere Stellen des Awestä hingewiesen, aus denen hervorgeht, dass die Athravans „aus der Ferne gekommen“ seien und ein Wanderleben führten. Es mag das ja für manche Gegenden und für gewisse Teile der zoroastrischen Priesterschaft richtig sein; allein daraus folgt doch nicht, dass die Athravans mit den Magiern identisch und aus Westirän nach dem Osten eingewandert seien.

einen gar zu anekdotenhaften Charakter trägt, nicht zu sehr urgieren dürfen. Dass eine solche Institution in Zeiten einer relativ hohen Kultur durch den Machtanspruch eines einzelnen eingeführt, ja sogar zu einem moralischen Gebot gemacht werden kann, ist gewiss nicht wahrscheinlich. Wie sollten aber die medischen Magier, wenn dieselben, wie Hr. de Harlez annimmt, im Gegensatz zu den Persern standen, dazu gekommen sein, eine solche Neuerung von dem persischen König zu adoptieren, wenn dieselbe sonst dem Herkommen widersprach. Da wäre doch weit wahrscheinlicher, dass sie die Sache als Waffe gegen den König benützten. Die Nachricht bei Herodot hat offenbar lediglich den Zweck, eine bestehende, ihn naturgemäss befremdende Sitte wohl oder übel zu erklären. Historischen Wert hat sie sicherlich nicht. Zu alle dem kommt aber noch, dass Herodot ausdrücklich sagt: *οὐδαμῶς γὰρ ἐώθεσαν πρότερον τῆσι ἀδελφεῖσι συνοικίειν Πέρσαι.* Man könnte also auch im äussersten Fall die Neuerung des Kambyses nur auf die Perser beziehen, wobei durchaus unberührt bliebe, ob die medischen Magier nicht schon von Alters her die Geschwisterehe kannten und billigten.

• Ebenso rasch kann ich über den nächsten Einwand des Hrn. de Harlez weggehen.

5) Der fünfte Jascht konnte nicht vor der Einführung des Kultus der Anaïtis durch Artaxerxes Mnemon geschrieben sein. Die Schilderung, welche von der Erscheinung, dem Aussehen und der Kleidung jener Göttin in dem betreffenden Jascht entworfen wird, scheint geradezu die Beschreibung einer Anaïtisstatue zu sein.

Dieser Schluss ist offenbar ein irrthümlicher. Gesetzt den Fall Artaxerxes II (404—361) hätte wirklich den Kult der Anaïtis eingeführt, so würde sich das eben wieder nur auf die Perser beziehen. Aber die medischen Magier, welche nach Hrn. de Harlez unter der Herrschaft der Achämeniden sich bemühten, ihre Religion über das gesamte Irän zu verbreiten,

könnten ihre Anāhita schon Jahrhunderte lang verehrt haben. Allein nirgends heisst es meines Wissens, dass Artaxerxes II. jenen Kult erst einführte. Berosus erzählt nur, dass er zuerst der Aphrodite Anaïtis in verschiedenen Städten Standbilder errichtete. Vorher habe man die Gottheiten nicht in irgendeiner Gestalt dargestellt.¹⁾ Es handelt sich also lediglich um die Aufstellung von Bildsäulen, und zwar speziell um solche der Aphrodite Anaïtis, also einer Göttin, in deren Kult die altirānischen Vorstellungen mit semitischen gemischt waren.

Was dann die Beschreibung der Anāhita (jt. S. 126—129) betrifft, so liegt doch der Gedanke näher, dass die späteren Bilder der Anāhita sich eben nach solchen geläufigen Schilderungen richteten, als die umgekehrte Annahme. Jedes Bild muss doch zuerst in der Vorstellung existieren, ehe es plastisch ausgeführt werden kann. Durch das einführende *jā hishtaiti* „welche dasteht“ allein wird Herrn de Harlez's Annahme doch nicht bestätigt. Dasselbe erklärt sich genügend durch die Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit der ganzen Beschreibung, welche die Gestalt der Göttin gewissermassen lebendig vorzuführen sich bemüht.

Ueber den sprachlichen Beweis, welchen Hr. de Harlez an sechster Stelle beibringt, habe ich schon kurz gesprochen. Dass wir nicht berechtigt sind, auf ihn ein Gewicht zu legen, gibt selbst Spiegel zu. Derselbe kommt eben darum schon nicht in Betracht, weil das Awestā uns nicht in der originalen Gestalt vorliegt. Und zwar gilt das nicht bloss von der Grammatik, in welcher wir oft genug Anlehnungen an die moderneren Dialekte beobachten können, sondern ebenso von der blossen Form und Schreibung der Wörter¹⁾.

1) Clemens Alex. admonit. adv. gentes. Vgl. Spiegel, Erān. Altertumsk. 2. S. 56, Anm. 1.

2) In dieser Beziehung musste auf die äussere Gestalt der Texte ganz besonders schädlich der Umstand einwirken, dass das Awestā,

7) Die Verfolgungen, von welchen die Gāthās sprechen, beziehen sich auf die Verfolgungen der Magier durch den König Darius.

Diese Ansicht wird durch den ganzen Ton und Inhalt der Gāthās widerlegt. Herr de Harlez hat übersehen, dass die hier geschilderten Gegensätze nicht bloss den Kampf zwischen zwei verschiedenen Religionsparteien sondern zugleich auch den zwischen zwei Epochen in der Wirtschaftsgeschichte des Volkes enthalten. Der Kampf zwischen Darius und den Magiern drehte sich aber nicht um wirtschaftliche sondern um Machtfragen. Man lese nur das 29. Kapitel des *Jasna*. Ich verstehe in der That nicht, wie die Kuh zu der Repräsentantin der Magier werden und für sie zu Ahura Mazda um Befreiung von den Bedrückungen des Darius flehen kann. Ich verstehe auch nicht, wie als Hilfe das Erscheinen des Zarathuschtra in Aussicht gestellt werden kann. Das waren doch sicherlich für die Magier der Achämenidenzeit tempi passati. Alles dies erklärt sich aber aufs einfachste, wenn wir das Lied als ein Lied der von den Nomaden der Steppe bedrängten Hirten und Bauern Ostirāns auffassen und wenn wir seine Verabfassung in die Zeit des Zarathuschtra¹⁾ ver-

wie man wohl allgemein annimmt, ursprünglich in einem anderen, mehrdeutigen Alphabet, ähnlich dem Pahlavialphabet, aufgezeichnet war. Daraus erklären sich ganz besonders die Unklarheiten im Vokalismus, die verschiedenartige Schreibung der Guna-laute, der Wechsel zwischen Länge und Kürze u. s. w.

1) Ich sehe durchaus nicht ein, warum man Zarathuschtra nicht für eine historische Persönlichkeit gelten lassen will; historisch natürlich in dem Sinne, wie etwa Lykurg historisch ist. Noch weniger aber kann ich mich von einer „mythologischen“ Verbindung mit dem Rigveda überzeugen, welche Spiegel durch die Ableitung des Namens *spitama* von der Wz. *spit* und durch die Vergleichung des vedischen *çitrā* hergestellt zu haben glaubt. Dies beweist doch nur einen „etymologischen“ Zusammenhang. Es beweist, dass die Wurzel *çrit* bei Indern und Iraniern zur Bildung von Eigennamen verwendet wurde, weiter aber sicherlich nichts. Der Name *Spitama* lässt sich

legen. Der Prophet mag als Hauptstütze der bedrohten bäuerlichen Bevölkerung gegolten haben.

Und wie wäre es erklärlich, dass die Gāthās, wenn sie sich auf solche ganz bestimmte Vorgänge beziehen, doch keinerlei geschichtliche Notiz enthalten? Die Verfasser müssten sich ja ordentlich Mühe gegeben haben, jede Andeutung zu vermeiden, welche den Leser oder Hörer auf das hinführen könnte, worauf sie eigentlich anspielen. Die Nennung des Namens der Gegner war doch nicht zu umgehen. Auch die Verherrlichung besonders überzeugungstreuer Magier konnte nicht ausbleiben. Aber von allen diesen Dingen wird nicht gesprochen. Es ist entweder nur allgemein von dem Gegensatz zwischen Guten und Bösen, Gläubigen und Ungläubigen die Rede, so dass wir überhaupt keine bestimmten Anhaltspunkte gewinnen, oder, wo in das wirkliche Leben hineingegriffen wird, da ist der Gegenstand aller Anfeindungen, aller Sorgen, Gebete und Befürchtungen kein anderer als — die Kuh.

Als letzten Grund für die rezente Entstehung des Awestā führt Hr. de Harlez endlich die Fremdwörter an, welche erst in späterer Zeit in die Sprache eingedrungen sein sollen. Ich habe diesen Gegenstand schon oben besprochen und zwar nach den Mitteilungen Halévys in ausführlicherer Weise als dies von de Harlez selbst geschieht.

Zum Schluss noch eine doppelte Bemerkung.

Es könnte vielleicht auffallen, dass ich die Theorie, nach welcher der Vischtāspa des Awestā nur der Vater des Königs Darius, Hystaspes, wäre, gar nicht berührt habe. Ich sehe dabei ganz davon ab, dass diese Theorie kaum viele Anhänger zählen dürfte. Der Grund war für mich ein anderer und zwar ein sehr einfacher. Die Identität der beiden Namen

ja in Irān geschichtlich verfolgen. Man denke nur an den Spitamenes, und ich möchte dabei daran erinnern, dass dieser ein Ostränier war! Vgl. Sp. I. S. 8—9.

steht ja fest; aber sie darf deshalb nicht als Beweismittel in der Frage nach dem Alter des Awestā verwendet werden, weil eine Identität der Personen mit ihr durchaus noch nicht gegeben ist. Wir kennen in der Geschichte mehrere Hystaspes. Dass aber der Vater des Darius gerade jener Fürst im Awestā gewesen sein müsse, welcher die Lehre des Zarathuschtra annahm, wird durch nichts angedeutet. Es ist dies eben bloss eine Möglichkeit, eine Hypothese, welche selbst erst begründet werden müsste. Die Begründung aber könnte wohl auf keinem anderen Wege geschehen, als indem man zunächst aus inneren Gründen das Zeitalter des Awestā zu bestimmen versuchte. Jene Hypothese darf also kein Glied in der Argumentation für oder gegen die Altertümlichkeit des Awestā bilden und zwar gerade darum, weil sie nur Hypothese ist. Vielmehr ergibt sich nach Abschluss jener Argumentation die Frage nach dem Verhältnis des Vischtāspa zum Hystaspes als ein neuer Untersuchungsgegenstand. Für uns liegt das Resultat am Tage: der Vischtāspa des Awestā hat mit dem Vater des Darius nichts gemein als den Namen, den beide noch mit so und so vielen anderen Iraniern geteilt haben mögen.

Man liest endlich zuweilen die Ansicht, das Awestā könne darum nicht alt sein, weil die in ihm erhaltenen Lehren und Ideen zu hoch und zu erhaben seien für primitive Kulturverhältnisse. Solche allgemeine Behauptungen sind natürlich nicht zu widerlegen aber auch nicht zu beweisen. Man berührt hier das Gebiet des Geschmackes. Indes scheint mir doch sicher, dass man mitunter die geistige Höhe des Awestā überschätzte. Dass es an ästhetischem Wert durchschnittlich hinter dem Rigveda weit zurücksteht, wird wohl allgemein zugegeben. Ist es da so auffallend, dass dem Plus, welches die vedischen Arier an dichterischer Anschauung und künstlerischem Sinne besitzen, auf Seite der Irānier ein Plus der sittlichen Tugenden gegenüber steht?

Dasselbe würde sich übrigens auch ungezwungen aus der physischen Beschaffenheit des iränischen Landes erklären, welches seine Bewohner naturgemäss zu ernster Lebensauffassung, zu strenger Arbeit und Thätigkeit erziehen musste, welches wohl den Schwung der Phantasie hemmte, aber den Charakter vertiefte.

Wer kann auch sagen, wie weit der persönliche Einfluss des Stifters der Awestäreigion reicht? Die geistige Entwicklung der Menschheit lässt sich eben nicht in eine Schablone zwingen. Scheint sie mitunter auch durch Jahrhunderte still zu stehen, so eilt sie dagegen oft in einem einzigen Menschenalter und durch eines Einzelnen Person und Wirksamkeit mit Riesenschritten vorwärts.

Die Frage nach dem Vaterland und Zeitalter des Awestā steht gegenwärtig auf der Tagesordnung der iränischen Philologie und wird vermutlich in der nächsten Zeit nicht von derselben verschwinden. Ich will zufrieden sein, wenn mein Schriftchen sie der endgiltigen Lösung wenigstens näher gebracht hat. Man wird auch hier schliesslich zur Wahrheit gelangen.

Solange keine neuen und überzeugenderen Beweisgründe beigebracht werden, solange man die Argumente nicht widerlegt hat, die ich in meiner Arbeit zusammenzustellen versucht habe, setze ich an ihren Schluss wie an ihren Anfang die doppelte Behauptung:

1) Die Heimat der Awestākultur ist im wesentlichen das östliche Irān, das Land vom Ssyrdarja westlich bis an die Grenzen Mediens und südlich bis an die gedrosischen Wüsten.

2) Die Awestākultur ist eine sehr alte. Es ist fruchtlos, sie einem bestimmten Jahrhundert zuweisen zu wollen. Nur das steht fest, dass sie älter ist als die medopersische Geschichte.