

2017

Zur Bekleidung der Krieger im Avesta: Rüstung und magischer Schmuck

Götz König

Ruhr Universität Bochum

Follow this and additional works at: <http://digitalcommons.unl.edu/texterm>

 Part of the [Ancient History, Greek and Roman through Late Antiquity Commons](#), [Art and Materials Conservation Commons](#), [Classical Archaeology and Art History Commons](#), [Classical Literature and Philology Commons](#), [Fiber, Textile, and Weaving Arts Commons](#), [Indo-European Linguistics and Philology Commons](#), [Jewish Studies Commons](#), [Museum Studies Commons](#), [Near Eastern Languages and Societies Commons](#), and the [Other History of Art, Architecture, and Archaeology Commons](#)

König, Götz, "Zur Bekleidung der Krieger im Avesta: Rüstung und magischer Schmuck" (2017). *Textile Terminologies from the Orient to the Mediterranean and Europe, 1000 BC to 1000 AD*. 25.

<http://digitalcommons.unl.edu/texterm/25>

This Article is brought to you for free and open access by the Centre for Textile Research at DigitalCommons@University of Nebraska - Lincoln. It has been accepted for inclusion in Textile Terminologies from the Orient to the Mediterranean and Europe, 1000 BC to 1000 AD by an authorized administrator of DigitalCommons@University of Nebraska - Lincoln.

Zur Bekleidung der Krieger im Avesta: Rüstung und magischer Schmuck

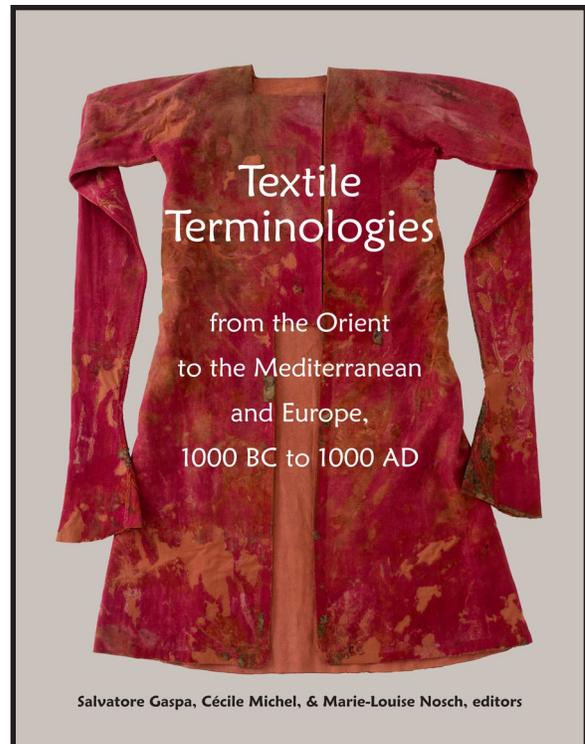
Götz König, Ruhr Universität Bochum

In *Textile Terminologies from the Orient to the
Mediterranean and Europe, 1000 BC to 1000 AD*,
ed. Salvatore Gaspa, Cécile Michel, & Marie-Louise
Nosch (Lincoln, NE: Zea Books, 2017), pp. 383-396.

doi:10.13014/K2J38QPR

Copyright © 2017 Salvatore Gaspa, Cécile Michel, &
Marie-Louise Nosch.

Photographs copyright as noted.



Zur Bekleidung der Krieger im Avesta: Rüstung und magischer Schmuck

Götz König

Während die in Altavestisch komponierten Lieder des Avesta (die *Gāθās* und das *Yasna Haptanhāiti*) einen rituellen Dichtungsstil pflegen, der sich in eigentümlicher Weise gegen die Dinge der Welt weitgehend verschließt, d.h. Wörter, die auf Materiales – auf in Raum und Zeit Identifizierbares – sich beziehen, vermeidet, stellen die in Jungavestisch abgefaßten metrischen wie prosaischen Texte des Avesta eine weitaus ergiebigere Quelle zur Rekonstruktion der materiellen avestischen Kultur dar. Richten dabei diejenigen Texte, welche die tägliche bzw. zu bestimmten Anlässen zu feiernde, um die altavestischen Texte herum komponierte Priesterzeremonie bilden (*Yasna* bzw. *Yasna* mit *Vīsparad*), ihre Aufmerksamkeit auf das Ritual und dessen Gegenstände, so dringt mit den interkalierbaren Sammlungen (*naska*) der Hymnen (*Yašts*; einst im **naska- baganəm* zusammengestellt¹) und dem sich weitgehend auf Rechtsgegenstände beziehenden *Vīdēvdād* ‚Welt‘ in die Ritualsphäre ein, die selbst wiederum in ihrer gegenständlichen Konkretion von dem priesterlichen Unterweisungstext *Nērangestān* beschrieben wird.

Ob die in den drei genannten jav. Texten *Yašt* (Yt), *Vīdēvdād* (V) und *Nērangestān* (N) reflektierte

materiale Kultur dabei einem einheitlichen zeitlichen, räumlichen und sozialen Horizont angehört, ist keineswegs sicher (s.u.). Während *Vīdēvdād* und *Nērangestān* weitgehend die Lebenswelt der Priester bzw. Gläubigen zum Zeitpunkt ihrer Textkomposition beschreiben, beziehen sich die (teilweise ‚archaisch‘ anmutenden) *Yašts* auf eine eher aristokratische Sphäre, die sich immer wieder in eine heroisch-mythische Vorwelt ausdehnt.

In Hinsicht auf Terminologien für Gegenstände der Bekleidung sind es vor allem zwei jungavestische Textpartien, die sich diesen konzentriert widmen. Die Kapitel 67-69 und 73-78 des *Nērangestāns* beschreiben diverse Kleidungsstücke (meist textilen Charakters) der *Mazdāverehrer* (insbesondere auch deren heiligen Gürtel). Die Listen in V 14.7-10 stellen die für die drei Gesellschaftsklassen Priester, Krieger und Bauern spezifischen *zaiia* ‚Instrumente‘ zusammen, welche im Falle von Priestern (*aθauruuan*) und Kriegern (*raθaēštar*) auch Kleidung einschließen. So nennt V 14.8 das bis in die Moderne für den zoroastri-schen Priester typische ‚Vor-Tuch‘ (*paiti.dāna*) (s. Anhang). V 14.9 listet für den Krieger sechs Angriffswaffen und sechs Kleidungsstücke = Rüstungsgegenstände,² zeigt also ein Gleichgewicht der offensiven

1. Kreyenbroek 2004; Kreyenbroek 2008; Cantera 2010; König 2012.

2. Zu avestischen Waffentermini s. Malandra 1973.

V 14.9	Pahlavi Übersetzung	Verwandtes	Bedeutung
<i>zrādō.</i>	<i>zreh</i>	arm. LW <i>zrahk</i> [Hübschmann Nr. 238]; mp. <i>zreh</i> „Bewaffnung“; np. <i>zereh</i> „Cuirass; Kettenhemd“	Cuirass (frz. <i>cuirasse</i> „armour [leather]“)
<i>kūiris.</i>	<i>grīwbān [ān ī az tarag abāz ō zreh bast ēstēd]⁴</i> „Halsschutz [was vom Helm aus an das Cuirass gebunden wird]“ ⁵	Vgl. Bergname <i>kaoirisas(ca)</i> Yt 19.6 (IE * <i>kur-/gur-</i> „Hals“)	Halsschutz ⁶
<i>paiti.dānō.</i>	<i>padān [ān ī azēr ī zreh dārēnd]</i> „Mundvorsatz [was man unter dem Cuirass trägt]“	Vgl. ai. <i>prati-dhāna-</i> „Anziehen“	Mundvorsatz(-Tuch?)
<i>sārauuārō.</i>	<i>sārwār [tarag]</i> „ <i>sārwār</i> [Helm]“ ⁷	arm. LW <i>salavart</i> [Hübschmann Nr. 566]; syr. <i>sanvartā</i> „Helm“; vgl. av. <i>hqm-varaiti-</i> „Wehrhaftigkeit“ etc.	Helm; Hut (?)
<i>kamara.</i>	<i>kamar</i>	np. <i>kamar</i>	Gürtel ⁸
<i>rānapō.</i>	<i>rānbān [xsparzag (Mss. šplc’)]</i>	Zu <i>sparzag</i> vgl. mmp./parth. ‘spr; np. <i>separ</i> „Schild“	Beinschutz

und defensiven *zaiia*. In historischer Hinsicht wird darum der Vergleich mit den Ausrüstungsverhältnissen, wie sie sich in den *Yašts*, insbesondere in Yt 14, finden, aufschlußreich sein, da diese Ausrüstungsgegenstände in Yt 14 in bezug auf den Schutz des Körpers markant von V 14.9 abweichen.

Vīdēvdād 14.9

Die sechs Bekleidungsgegenstände, die V 14.9 als die für den Krieger typischen listet, beschreiben eine Einkleidung des gesamten Körpers, also eine vollständige Rüstung. Die Übersetzungen einiger Gegenstände ins Pahlavi, ebenso Wortparallelen im armenischen

Lehnwortschatz oder im Neupersischen scheinen auf einen metallenen Charakter der Rüstung hinzuweisen, wie er spätestens seit sasanidischer Zeit durch Relieffabbildungen oder Graffitis bezeugt wird und typisch für den *aswār* (np. *sowār*) (< ap. *asabāra*³), den iranischen Ritter, ist.

Die für die im avestischen Text gelisteten Rüstungsteile verwendeten Materialien sind unbekannt. Die (defensiven) Rüstungsgegenstände des Gottes Vaiiu, die Yt 15.57 als „goldene“ (*zaraniia*⁹) beschreibt, entsprechen in ihren Bezeichnungen (°*xaoda-* „Hut; Helm“;⁹ x°*minu-* „Halsgeschmeide“;¹⁰ °*vastra-* „Kleid“; °*aoθra-* „Schuh“;¹¹ °*aiβiūānhana-* „Gürtel“) nicht den in V 14.9 genannten. Jedoch

3. Die Bildung ist im Avestischen nicht bezeugt. In N 19.6 findet sich ein *barō.aspa-* „ein Pferd reitend“ (im Gegensatz zu *vazō.raθa-* „einen Wagen fahrend“). Zum Zusammenhang von Pferd und Mann s.a. das Kompositum Yt 10.101 *aspa.vīra.gan-* „Pferd und Mann schlagend“.

4. Das bei der *Nōzūt*-Zeremonie angelegte Hemd wird *kīse-ye kerfe* und *gerebān* genannt, letzteres ist vermutlich eine volksetymologische Umbildung von *grīwbān* (Junker 1959, 28).

5. Zu Helm und Halsschutz aus safawidischer Zeit s. Rehatsek 1882.

6. Zu *kuris-* „Helm“ s. Bailey 1954, 7-8. Zum Wort siehe auch Duchesne-Guillemin 1937-1939, 861.

7. Np. *targ* „Helm“ (s. ŠN).

8. Der Gürtel (*kamar*) zählt im 3. Jh. zu Würdezeichen des zum „Ohrmazd Mowbed“ erhöhten Ehrbed Kirdīr, s. KSM 5 (KKZ 4, KNRm 9-10) „Und der König der Könige Ohrmazd verlieh mir Hut und Gürtel“ (*u-m Ohrmazd šāhān šāh kulāf ud kamar dahēd*).

9. Yt 9.30 *uruui.xaoda-* „spitzhelmig“ (zu *uruui-* „spitz“ s. EWA II, 456); der Helm gehört dem (700 Kamele besitzenden) *Ašta.auruuant. Vīspa.θauruuō.ašti.* (Yt 9.30, 17.50), einem Feind des Vīštāspa. Ihm eignet auch ein spitzes Schild/Brustwehr (*uruui.vərəθra-*).

10. Auch von Frauen getragen, s. Yt 5.127, 17.10.

11. Vgl. Yt 5.64, 78; V 6.27 (PÜ *mōg* „Schuh“); x°*ā.aoθra-* (PÜ *xwēš mōg*) V 13.39, PV 5.46.

zeigt weitere Analyse, daß sich aus einer Kleidungsbezeichnung i.d.R. nicht auf das für die Kleidung verwendete Material schließen läßt. So tragen, wie das Bildnis des Skunxa in Bisotun zeigt, die „spitzmützigen“ (*tigra-xauda-*) Saken *xaudas* aus Stoff/Filz; hingegen beschreibt Yt 13.45 die *xaoḍas* der Frauuašis (wie deren gesamte Rüstung) als „eiserne“ (Yt 13.45 *aiiō.xaoḍā. aiiō.zaiiā. aiiō.vərəθrā.* „eiserne Hüte, eiserne ‚Instrumente‘ [= Angriffswaffen¹²], eiserne Schilder/Brustwehren“), vgl. np. *xūd* „Helm“, jedoch pašto *xol* „Helm; Hut“, oss. *xūd/xodæ* „(Pelz-) Mütze“ (EWA III, 148; sem. LW ḥwd’ „Tiara, Diadem“). Ähnliches gilt im Falle der Gürtelschnüre.¹³ Der historisch nächste Vergleichspunkt der Kriegerbekleidung, die V 14.9 aufführt, dürften Relief- und Siegeldarstellungen des achämenidischen Irans bzw. Beschreibungen der mit dem achämenidischen Iran vertrauten griechischen Historiker sein. Ein solcher Vergleich kann hier freilich nicht geleistet und nur darauf hingewiesen werden, daß die griechische historische Literatur diesbezüglich sehr wertvolle Nachrichten enthält (s. z.B. Her. 7.84.1 über einen aus Bronze oder Silber gehämmerten Kopfschutz der berittenen Perser [πλήν ἐπὶ τῆσι κεφαλῆσι εἶχον ἔνιοι αὐτῶν καὶ χάλκεα καὶ σιδήρεα ἐξεληλαμένα ποιήματα]¹⁴).

Yašt 14

Innerhalb des Jungavesta begegnen in der Textgruppe der *Yašts* in Yt 14 Beschreibungen von Schutzmaßnahmen des Körpers, die wenig zu denjenigen zu passen scheinen, die das *Vīdēvdād* nennt. Die in Yt 14 beschriebenen Schutzmaßnahmen sind durchwegs magischer Natur.

Yt 14 ist dem Gott *Vərəθraγna* gewidmet. Sein Hymnus ist der 14. von 21 (22) Hymnen des

autoritativen Ms. F1 (Indien 1591) und bildete einst die Nr. 11 des sasanidischen *Nask Bayān*, eine der 21 Abteilungen der in der Sasanidenepoche unternommenen Kanonisierungen des Avesta. Der Ursprung des *Vərəθraγna* ist vieldiskutiert.¹⁵ Sein Name bedeutet „Schläger des Widerstands / der Widerstandskraft (*vərəθra*)“, was auf einen Zusammenhang mit den als *vṛtra-hán-* „die *Vṛtra*-Schlange schlagend“ qualifizierten vedischen Gottheiten Indra, aber auch Agni („Feuer“), hindeutet. Eigentümlicherweise ist der avestische *Vərəθraγna* indes nie *vərəθra-jan-* – *vərəθra-jan-* ist vielmehr das Epitheton des avestischen Schlangentöters *Θraētaona* –, und dunkel ist, ob *vərəθra-* (≈ ai. *vṛtra-*) im Avesta auch die (dämonische) Schlange bezeichnet (hat). Das Wesen des *Vərəθraγna* scheinen folgende Züge zu bestimmen:

1. Er besitzt eine enge Beziehung zum Krieg;
2. Er ist der Schützer der Wege (der Totenseele?) und Reisenden (seine in späterer Zeit wichtigste Aufgabe);
3. Er ist – im Avesta nur in Spuren zu erkennen – der Gott der ewigen Feuer (vermutlich enger Bezug zu 2.);
4. Er besitzt eine besondere magische Kraft.¹⁶ Yt 14 zerfällt im wesentlichen in zwei Hälften. Die erste Hälfte beschreibt 10 (meist tierische) Metamorphosen der Gottheit, mittels derer sich der Gott offenbar einem Opferer (*Zaraθuštra*) nähert.¹⁷ Diese Fähigkeit zur Veränderung des *corpus* (av. *kəhrpa-*) ist höchst ungewöhnlich für einen iranischen *ahura*, indes typisch für einen *daēuua* (Dämon) (s. PY 9.15). Die zweite Hälfte des *Yašt* beschreibt (auch falsche [s. Yt 14.54-56]) Opfer an *Vərəθraγna*, besonders aber eine Reihe von magischen Praktiken. Diese scheinen

12. Vgl. Y 58.1 *taṭ. sōidiš. taṭ. vərəθrəm. dadəmaidē. hiiṭ. nəmē.* ... „Das bestimmen wir als Waffe, das als Schild/Rüstung, das Gebet ...“

13. In ZWY 7.11 begegnen die *dēw ī dawāl-kustīg* „ledergegürtete Dämonen“. Demgegenüber scheint der zoroastrische *kustīg* (≈ av. *aiβiiāḥhana-* / *aiβiiāsti-*) immer aus Lammwolle gewebt zu sein. In N 77.5, da der Fall besprochen wird, daß der „auf nacktem Körper“ (*maṇqam. tanūm*) getragene Gürtel Schaden verursacht, wird lieber auf den Gürtel verzichtet als das Material des Gürtels zu wechseln.

14. Auch bei den Offensivwaffen verwenden noch im 5. Jh. einige iranische Stämme nur teilweise aus Metall gefertigte Waffen, s. Her. 7.85.1 über die Sagartier.

15. Benveniste & Renou 1934; Gnoli 1989 mit Lit.

16. Stark hervorgehoben von Pirart 1999.

17. Man vergleiche Agnis „fetischartige Verkörperungen“ bestimmter Tiere bei der Feueranlegung (s. Oldenberg 1923, 75, 251).

sich sämtlich auf Krieger zu beziehen. Sie bestehen aus apotropäischen Sprüchen/Formeln, die sich mit Hantierungen mit kleinen, weitgehend unbearbeiteten Objekten verbinden, welche offenbar den nackten Körper berühren oder aber am Körper befestigt werden.

Das Alter von Yt 14 ist nicht bekannt. Wie die anderen *Yašts* setzt der Text von Yt 14 nicht nur die Domestizierung und das Reiten des Pferdes (s. Yt 14.9) voraus (bei Iranern um 2000 v. Chr.¹⁸), sondern auch das Kamel scheint – anders als vermutlich das Schwein¹⁹ – bereits von großer Bedeutung zu sein (Yt 14.11-13, 39),²⁰ ebenso wie der Falke (also vermutlich die Falknerei). Wie alle anderen Hymnen ist auch Yt 14 mit der Königsinstitution offenbar unvertraut, was ein Datum vor den Achämeniden (Mitte des 6. Jh.) wahrscheinlich macht. Der geographische Horizont der *Yašts* läßt sich besser als der des *Yasna* fassen, und einige Hymnen sind sogar zu lokalisieren (Yt 5, 19 am Hamun-See; Yt 13 im nördlichen, Yt 14 im nuristanischen Hindukush). In Yt 10 (an Miθra) scheint das Zentrum der Miθra-Verehrung im zentralen Hindukush zu liegen, von wo aus der Dichter die Länder des östlichen/nord-östlichen Iran (Xoresmien und späteres Xorāsān) sukzessive überschaut (Haraiua > Margu > Gauua > Suxda > Xvāiriza).

Magische Gegenstände und Zauber in Yašt 14

In der zweiten Hälfte von Yt 14 finden sich Beschreibungen von vier Zauberpraktiken:

1. Yt 14.34-40²¹
Zauber mit Federn und Knochen I²²
magischer Text in Yt 14.38

2. Yt 14.42-46 Zauber mit Federn II²³
magischer Text in Yt 14.45
3. Yt 14.57-58 Zauber mit *haoma* Zweig²⁴
magischer Text in Yt 14.57(-58)
4. Yt 14.59-60 Zauber mit einem Stein²⁵
magischer Text in Yt 14.59(-60)

Die besondere magische Bedeutung, die den Federn zukommt, ist *Vərəθraγnas* wichtigster Gestaltung als Falke (*vārənjan(a)*; s. Yt 14.18-21; 14.35) geschuldet. Der zweite Federzauber scheint eine entscheidungslose Schlachtsituation zu beschreiben. Er bewirkt ein *vərəθra* für die den Zauber ausführende Armee, d.h. er führt den „Sieg“ in der Schlacht herbei. Zugleich kommt den Federn eine apotropäisch-defensive Wirkung zu (ob das in Yt 14.45 mit verschiedenen Präverbien verwendete Verb *marəz-* „streifend berühren“ auf ein Bestreichen des Körpers hinweist [s. Fußnote 45 zu *māl-*], ist unklar). Sie sind *apātar-* and *nipātār-* „Schützer“, bzw. *nišharətar-* „Wächter“. Die von diesen Termini angedeutete Dialektik von Schutz und Sieg wird sich in allen anderen drei Zaubern (Nr. 1, 3, 4) wiederfinden. Diese Zauber beziehen sich unmittelbar auf den menschlichen Körper, indem sie Handlungen mit kleinen Gegenständen an diesem beschreiben.

Zauber mit haoma und Steinen (Zauber 3 + 4)

Die magischen Praktiken Nr. 3 (*haoma*) + 4 (Stein) teilen dieselbe Beschreibung. Nach einer kurzen Dedikation an *Vərəθraγna* nennen die Strophen Yt 14.57 bzw. 59 den Zaubergegenstand und dessen Behandlung. In Yt 14.58 bzw. 60 folgt sodann die Nennung des erhofften Erfolgs:

18. Boyce 1975, 151.

19. Das Schwein wird im Avesta nur selten erwähnt. Yt 14.15 redet von „des Ebers Schweinsgestalt“ (*hū.kəhrpa. varāzahe.*), ebenso Yt 10.70, da der Eber eine besonders herausgehobene Erscheinungsweise des *Vərəθraγna* darstellt. Dieser Eber scheint als ein wildes Tier vorgestellt zu sein.

20. Das Kamel wird bereits in Y 44.18 erwähnt, und es figuriert nicht zuletzt im Namen des *Zaraθuštra*, was darauf hinweist, daß die aav. Texte in einem Gebiet entstanden sein müssen, da die Domestizierung von Kamelen üblich war („der *zarat*-Kamele besitzt“).

21. Zu magischen zoroastrischen Texten und den Texten Yt 14.34-40 s. Modi 1894 (1911); 1900a (1911); 1900b (1911).

22. Dazu Lommel 1927, 139 n. 3; Friš 1951, 502-504.

23. Zu diesem s. Hübschmann 1882, 99; Geldner 1884, 82-83; Lommel 1927, 134, 140 n. 1; Friš 1951, 509-512; Humbach 1976.

24. Zu diesem Lommel 1927, 134; Friš 1951, 504-506.

25. Zu diesem Lommel 1927, 135. Zu Steinamuletten s. Callieri 2001, 26-31. In der Pahlavi-Literatur enthält *Pahlavi Rivayat Dādestān ī dēnīg* 64 eine Aufzählung magischer Steine.

Yt 14.58, 60

yaθa. azəm. auuata. vərəθra. hacāne.
yaθa. vīspe. anīe. aire.
yaθa. azəm. aom. spāδəm. vanāni. yaθa.
azəm. aom. spāδəm. niuuanāni. yaθa.
azəm. aom. spāδəm. nijanāni. yō. mē.
paskāt. vazaiite.

Daß ich begleitet (*hac-*) werde von solch einem *vərəθra* wie alle anderen Arier.

Daß ich jenes Heer überwinde, daß ich jenes Heer vollständig überwinde, daß ich jenes Heer niederschlage, welches hinter mir herzieht.

vərəθra- ist definiert als der Wunsch, zu siegen (*van-*, *ni-van-*), die feindliche Armee zu schlagen (*spāδəm. ni-jan-*). Die Bedeutung von *vərəθra-* ist folglich (wie schon im zweiten Zauber) „Sieg“. Zugleich ist *haoma* – wie die Federn im zweiten Zauber – bestimmt als „guter Schützer“ (*nipātārəm. vohu.*) und „Wächter für den Körper“ (*pātārəm. tanuiie.*):

Yt 14.57

vərəθraynəm. ahuraδātəm. yazamaide.
haoməm. baire. +sāiri. baoyəm. haoməm.
vərəθrājanəm. baire. nipātārəm. vohu.

baire. pātārəm. tanuiie. baire. haoməm.
yim. niuūzaiti. niuuanānā. apaiieiti.
dušmainiiao. pāšana. haca.

Wir opfern dem / beten zu²⁶ dem *Vərəθrayna*. Ich trage den *sāiri.baoyəm* *Haoma*<zweig>, den Widerstand brechenden *Haoma*<zweig>²⁷ trage ich, den guten Schützer trage ich, den Hüter für den Leib trage ich, den *Haoma*<zweig>, den man ansteckt (?), <den man> aus der Fessel²⁸ befreit (?) vom Feind mittels des Kampfes.²⁹

Yt 14.57 sagt, jemand „trägt“ (*bar-*) den *haoma*. Die Form *baire* (1.Sg.Pr.Inj.med.) weist darauf hin, daß *bar-* im Sinne von „etw. an sich tragen“ verwendet wird.³⁰ Die Bedeutung von *ni-viz-* ist unsicher (möglicherweise „anhängen“).³¹ *Haoma*, der angehängte (?) Gegenstand, entspricht dem altindischen *soma* und ist sowohl der Name der im „Opfer“ (*yasna*) gepreßten (*hu-*) Pflanze (oder des Pilzes) wie des gewonnenen (ehemals toxischen) Saftes. Yt 14.57 scheint den *haoma* als Pflanze/Pilz zu bezeichnen. Deren Attribut *sāiri.baoya-* ist unklar (vielleicht „den Kopf einbiegend“³²).

26. *yaz-* meint sowohl einen Opfer- wie Gebetsakt. Letzteres zeigt Yt 10.32: *surunuiā. nō. miθra. yasnahe.* „Erhöre, o Miθra, unser Gebet (*yasna*)“.

27. Nach Benveniste & Renou 1934, 20, eine „allusion au pouvoir de Hauma comme amulette“; s.a. Flattery & Schwartz 1989, 51, 58.

28. Zur Bindung des *haoma* vgl. Y 10.17 *vīspe. haoma. upastaomi. ... yačē. qzahu. dərətāhō. jaininəm. upadarəzāhu.* „Ich preise alle *Haoma*<zweige> ... die gepreßt gehalten werden in den Befestigungen der Weiber“.

29. Im *Šāhnāme* besiegt Kay Xosrō den Afrāsiyāb durch Hōms Hilfe (s. Boyce 1975, 159).

30. Allerdings zeigt Yt 14.27 *barač.*, daß auch das Aktiv verwendet werden kann.

31. ³¹*niuūzaiti.* → PÜ *ēn kāmāg +sahist*; NpÜ M4 *morād xwāste* (← *niuuazaiti.*). 3.Sg.Pr.Ind. *ni-viz-* „anstecken“ (?). AiW 1329 bestimmt die Bedeutung des av. Hapax *ni-viz-* rein kontextuell als „an-, einstecken“. Friš 1951, 505, erwägt verschiedene Etymologien, ist jedoch der Meinung, die Bedeutung sei in jedem Fall „directly opposed to Bartholomae’s“ (Friš übersetzt: „I carry a haoma twig as protection (literally „protector“) to my body because it liberates (lifts) from captivity and is the cause of winning the battle over the enemy“). Bailey 1979, 387b, und dann Flattery/Schwartz 1989, 137 n. 9, haben für *ni-viz-* auf av. *a-vaēza-* (s. AiW 168; PÜ *awināh*) und idg. Parallelen hingewiesen (Bailey: „without bond (of evil)“). Kellens 1984, 101-102 („?“) gibt 1995, 56, als Bedeutung „rendre un culte“ – dem folgend de Vaan 2003, 229 („to pay homage to“), Cheung 2007, 433 („to venerate?“) –, jedoch ohne Anbindung im Iranischen noch Indogermanischen. Die Mss. zeigen verschiedenste Schreibungen: *niuuazaiti.* (für diese Lesung entscheidet sich Geldner 1884, 89-90, mit einer Übersetzung „trägt“; sie wird ebenfalls bei Friš 1951, 505, erwogen [vgl. ai. *nī vahati* „to carry home“]) in M4 ließe sich als „führt nach unten“ deuten (s. V 5.8 → *nigōn-wazēnēd*); *niuuazaič.* K36, K37; *nijaiđi.* K40; *nizač.* K12; *niuuizaiđi.* Jm4 / M12; *niuuījaide.* Pt1, L18, P13, O3; *naiuuazaiti.* J10; *nizaiđe.* L11. Die PÜ/NpÜ(M4) stellt zu *vaš-* „wünschen“.

Das Anstecken des Zweiges wird von Clemen 1920, 144, mit einer „in (oder in der Nähe von) Persien (und Indien)“ verbreiteten Sitte der Baumberührung verglichen (wofür allerdings nur Yt 14.57 als Beleg beigebracht wird).

32. *sāiri.baoyəm.* → PÜ *sardār +bay* (*baγ*); NpÜ M4 *sardār [o] hešše o qesmat-konande.* Das Wort *sāiri.* ist vermutlich zu *sāiriuuant-* „around which carrion birds are flying“ (Humbach/Ichaporria 1998, 74) zu stellen. AiW 1573 gibt für *sāiri.baoya-* „aus, vor dem Untergang rettend“. Humbach/Ichaporria 1998, 74-75, vergleichen mit *Vaiius* Epitheton Yt 15.45 *aiپی.δbaoya-* „hinterher einbiegend“

Das Motiv des *haoma*-Tragens scheint in einem Indra-Mythos eine Parallele zu besitzen. AV 2.27 zeigt Indra in einem Redestreit mit den *asuras*. Um diesen zu gewinnen, ruft Indra eine *pātā-* genannte Pflanze an (Vers 1/4). Diese wurde einst von einem Adler (*suparṇás*) gefunden und von einem Eber ausgegraben (Vers 2). Indra plaziert die Pflanze als ein Amulett am Arm (Vers 3) und ißt (*vi-aś-*) sie schließlich (Vers 4):³³

1. May the enemy not win **the debate!**
Thou art mighty and overpowering.
Overcome the debate of those that debate against us, render them devoid of force, O plant!
2. An **eagle** found thee out, a **boar** dug thee

out with his snout. Overcome the debate of those that debate against us, render them devoid of force, O plant!

3. **Indra placed thee upon his arm** in order to overthrow the Asuras. Overcome the debate of those that debate against us, render them devoid of force, O plant!
4. **Indra did eat the pātā-plant**, in order to overthrow the Asuras. Overcome the debate of those that debate against us, render them devoid of force, O plant!³⁴

Der *suparṇás*-Vogel wurde von Malandra als der mythologische Vogel Śyena (av. Saēna) identifiziert,³⁵ der mit *soma/haoma* in enger Verbindung steht.³⁶ Wahrscheinlich ist *pātā* ein spezieller indischer Name

(AiW 85; EWA II, 274-275), bieten jedoch keine Übersetzung. Als „Kopf“ ist *sāiri*. (*sāre*. L18 / J10.) gedeutet bei Geldner 1884, 89; Lommel 1927, 142; Flattery/Schwartz 1989, 51 („head-saving“). Darmesteter 1892-1893 II, 575 N.80, verweist indes auf V 8.83 *saire.hiia-* „Mistdarre“ (s. *sairiia-* „Mist“ V 8.8, np. *sar-gm̄*). Die Übersetzung *sāiri*. → *sardār* „Hauptmann“ basiert wohl demgegenüber auf Anklang (*sāre*. L18 / J10; vgl. Yt 14.46 *sāram*. → *sar*). Die Übersetzung von *baoyam*. → PÜ *bay* geschah möglicherweise nach einem fehlerhaften Manuskript (*bayam*. L18, P13, O3 / Jm4 [sec.m.] / J10).

33. Zu Zusammenstellungen von Indra, Soma und *aś-* „essen“ vgl. RV 3.36.8, 9.51.3 (beide *vi-aś-*), s.a. RV 1.170.5, 10.85.3,4.

34. Übersetzung Bloomfield 1897, 137-138

35. Fünf Belege von *suparṇá-* im RV in dieser Verbindung.

36. Malandra 1979, 220-221 and n. 13. Die ausführlichste Darstellung des zentralen Mythos des Śyena („Falke“ [in Geldners RV-Übersetzung bevorzugen die ersten Bücher eine Bedeutung „Adler“, während in den späteren Teilen Geldner mit „Falke“ übersetzt]) im RV bilden die Lieder RV 4.26&27. Sie halten einen Bericht Indras vor den Maruts fest: Der *prá śyenaḥ śyenebhya āsupátvā* „den Śyenas voraus schnellfliegende Śyena“, der „gedankenschnelle“ (*mānojavā*) habe sich, als ein „Ausgesandter“ (*iśitās*, RV 9.77.2), auf den Weg zur Herbeibringung der Opferspeise, des „somischen Met“ (*mādhunā somyénotā*), gemacht. RV 4.26.6-7a erzählen das mythische Urbild dieses Tuns: „Vorausschießend, den Stengel (*aṅśúm*) haltend, brachte der Adler, der Vogel aus der Ferne (*parāvataḥ* [vgl. RV 9.68.8, 10.144.4]) den erfreulichen Rauschtrank, der Götterfreund den Soma, ihn festhaltend, nachdem er ihn aus jenem höchsten Himmel geholt hatte. Nachdem er ihn geholt hatte, brachte der Adler den Soma, tausend und zehntausend Trankopfer auf einmal“ (Übersetzung Geldner 1951 I, 454-455). RV 4.27 (vgl. dazu Oldenberg 1923, 173-174) berichtet den Mythos sodann aus der Perspektive seiner Protagonisten, Śyena und Soma. Śyena erzählt, er sei vor seinem Somaraub von „hundert ehernen Burgen“ (*śatām ... pūra āyasīr*) bewacht worden (RV 4.27.1b [Text zitiert in *Aitareya-Upanishad* II, 4]), und Soma, Śyena habe ihn ungern (wegen seiner überlegenen Kraft) hinfortgetragen. Das Geschehen ist dramatisch: Śyena stürzt sich zum Raub vom Himmel herab, der Schütze *Kṛṣānu* schießt nach ihm (s.a. RV 9.77.2.); doch Śyena gelingt der Raub (er reißt den *madirām aṅśúm* „berauschenden Stengel“ [RV 6.20.6] vom Felsen [*ādreh*], s. RV 1.93.6), wobei er, als der „Eisenkrallige“ [*āyopāśtis*], die *Dasyus* tötet, s. RV 10.99.8), und er bringt den Soma „von den hohen (Himmels)rücken zu den Indraanhängern“ (RV 4.27.4; RV 8.82.9 sagt, er habe den Soma zu Indra „mit dem Fuß gebracht“ [*padābharat*]), während der Schütze lediglich eine Feder des Śyena herabzuschießen vermag (s. dazu noch Geldner 1951 I, 455-456 n. 4.27.4c). Die Bedeutung des Soma-Raubes besteht in folgendem: 1. In Parallelität zur Herbeibringung des Feuers (*Agni*) wird durch den Raub das Opfer erst ermöglicht (s. dazu RV 1.93.6); 2. Der Genuß des „vom Śyena gebrachten“ (*śyenaḥbhṛta-*, RV 1.80.2, 8.95.3, 9.87.6; vgl. °*jūta-* RV 9.89.1) Soma ermöglicht es erst dem keulenträgenden Indra, den *Vṛtra* zu erschlagen. (In RV 5.45.9 stehen Śyena und Soma in Beziehung zum Wiederhervortreten der Sonne aus dem Himmelsfels, doch scheint dies nicht mit dem Raubmythos in Verbindung zu stehen, da dieses Lied sagt, der Śyena fliege zum Somatrank.)

Auch neben dem Mythos werden Śyena und Soma durch Vergleich eng einander verbunden. RV 9.38.4 sagt, Soma „läßt sich in den menschlichen Ansiedlungen (*mānuśīṣu ... vikṣu* [vgl. RV 1.148.1]) nieder wie ein Falke <im Nest>“ (Übersetzung Geldner; vgl. RV 9.62.4, zur Ergänzung s. z.B. RV 9.71.6; in RV 9.65.19 dient ein ähnliches Bild des Śyena zum Vergleich mit dem Rinnen des Soma ins Holzgefäß). Besonders aber ist auf das Bild RV 9.67.14/15 hinzuweisen: „In die Krüge eilt der Falke; er taucht in seinen Panzer unter. Brüllend (geht) er auf die Holzgefäße los. Dein ausgepreßter Saft, o Soma, ward in den Krug übergegossen; er schießt dahin wie der Falke im Fluge“ (Übersetzung Geldner; vgl. RV 9.82.1, 9.96.19). Hier wird der Śyena selbst zum Soma, Soma selbst zum Śyena.

Zu einer Parallele der Beziehung von Adlervogel und göttlichem Rauschtrank (in RV 4.18.18 *mādh-* statt *soma-*) in der *Snorra Edda* s. Kuiper 1970, 283-284.

der *haoma*-Pflanze. Problematischer ist zumindest im vedischen Material die mythologische Identifizierung des Ebers.³⁷ Die Zusammenstellung von *Śyena* und Eber erinnert allerdings an avestische Verhältnisse. In Yt 14.41 wird *Vərəθraϋna*, dessen zweitwichtigstes *Avatar* sonst das des Ebers ist (Yt 14.15; Yt 10.70-72), mit dem *Saēna* verglichen. Veda und Avesta zeigen also einen Motivzusammenhang von Falke + Eber + *haoma/soma* (*pātā*) + *Vərəθraϋna*/Indra.

Im vierten Zauber ist der Zaubergegenstand ein Stein. Er wird näher bestimmt als *siyūire*. bzw. *siyūire. ciθra-*, (vermutlich) „von *siyūirischer* Herkunft“. Das Wort *siyūiriia-* scheint mit den altindischen *śigravas*, einem im RV erwähnten Stamm, verwandt zu sein.³⁸

Yt 14.59

*asānəm. siyūire. ciθrəm. / abarə. (?³⁹)
ahurō.puθrō. / puθrāñhō. baēuuarə.
pataiiō. / amauua. ās. vərəθrauuu. nqma.
/ vərəθrauuu. ās. amauua. nqma.*

Der Sohn eines Herrn (*ahura*) [„Söhne“ <bezeichnet> die Herren über 10000], er trägt den Stein von *siyūirischer* Herkunft <auf dem stand / über den gesprochen war>: „Er ist der Starke (*amauuañt-*), *vərəθrauuu-* ist sein Name; er ist der Widerstehende (*vərəθrauuu-*), *amauuañt-* ist sein Name.

Die Passage weist in die Sphäre militärischer Macht.⁴⁰ Der Ausdruck „Herr der 10000“ (*baēuuarə. pataiiō.*), der im Text m.E. als inneravestische Glosse zur Definition von *puθra-* „Prinz“ (?) geführt wird, gemahnt an die berühmten 10000 ἀθάνατοι (Her. 7.83)

bzw. „Immortales“ (Quintus Curtius 3.3.13) des achämenidischen Heeres der antiken Historiker:

Proximi ibant quos Persae Immortales vocant, ad decem milia. Cultus opulentiae barbarae non alios magis honestabat ; illi aureos torques, illi vestem auro distinctam habebant manicatasque tunicas, gemmis etiam adornatas.

Als nächste marschierten zu 10000 diejenigen, die die Perser „Unsterbliche“ heißen. Niemand anders wurde im Rahmen der Verehrung barbarischer Opulenz mehr geehrt; goldenen Halsschmuck, ein goldgeziertes Kleid besaßen sie, sowie langärmelige Tuniken, sogar mit geschnittenen Edelsteinen (*gemmis*) besetzt.⁴¹

Auch hier tragen die Elitesoldaten Steine/Gemmen als Teil ihrer militärischen Bekleidung. Man mag in solcher Praktik eine Erinnerung an Zeiten sehen, da (geschnittene) Steine nicht bloßer Schmuck, sondern die eigentliche, nämlich magische ‚Rüstung‘ darstellten.

Der in Yt 14.59 zitierte Zauberspruch ist aufgrund seiner chiastischen Struktur interessant:

*amauua. ās. vərəθrauuu. nqma.
X
vərəθrauuu. ās. amauua. nqma.*

Folgen wir der allgemeinen Meinung, die eine Niederschrift des Avesta vor der Sasanidenzeit für unwahrscheinlich hält – ausgeschlossen ist eine solche Niederschrift in einem semitischen Alphabet

37. *Sāyaṇa* hatte das Eberbild von AV 2.27 auf *Viṣṇu* bezogen.

38. *siyūire*. → PÜ *ān kāmag*; NpÜ M4 *morād*. AiW 1580; Cantera 1999. Nur hier belegt. AiW 1580 verbindet *siyūire* (< **siyuir-ia* zu av. **siyru-*, s. Cantera 1999, 45) mit dem in RV 7.18.19 figurierenden, pferdeschlachtenden Volk der *śigravas* (Grassmann 1873, 1393, *çigru-* „Eigennamen eines Volksstammes“), eine Verbindung, der sich auch Cantera 1999, 45, angeschlossen hat (zu *śigru-* „*Moringa pterygosperma*“, eine u.a. in Nordindien vorkommende und verwendete Heil- und Nahrungspflanze, dem Namen nach verwandt mit ir. **sigra-* > *sīr* „Knoblauch“, s. mit Lit. EWA II, 635). Die Genese der PÜ/NpÜ(M4) (*siyūiri*. M4; *suṣure*. L11, K40; *suṣuiri*. Jm4 (sec.m.); *suguri*. Pt1, L18, O3; *siyūrāmi*. K36, K37, M12; *sugarəm*. P13; *sogauuare*. J19.) ist dunkel (ein Erklärungsversuch bei Dhabhar 1963, 261 N. 59.1). In noch späterer Übersetzung scheint *siyūire*. von *zūdī* „Schnelligkeit“ übersetzt zu werden, eine Wiedergabe, die auf der Interpretation des Wortes als skr. *śīghrya-* (s.a. guj. *śīgh* „schnell“) beruht.

39. 3.Sg.Impf. (?); oder **ābaira*. (Geldner 1884, 91).

40. Vgl. Yt 5.85 *auruuāñhō. ahurāñhō. daiñhu.pataiiō. puθrāñhō. daiñhu.paitinqm*. „die *auruuant-* Herren, die Landesherren, die Söhne der Landesherren“. Zu *auruuant-* vgl. Darius Eigenschaft der *aruvasta-* in DNb.

41. Her. 7.83.3 κόσμον δὲ πλείστον παρείχοντο διὰ πάντων Πέρσαι „die Perser zeigten (unter den 10000) den reichsten Schmuck“. Zum Schmuck der Achämeniden s. Rehm 1992.

nicht, da der korrekte avestische Vokalismus durch die orale Tradierung abgesichert ist –, so müssen wir von einem Besprechen des Steines ausgehen. Diese Praktik, einen Kleidungsgegenstand magisch zu besprechen, ist im zoroastrischen Iran nicht unbekannt. Sie erfolgt z.B., wenn die Gürtelschnur der Zoroastrier vom Webstuhl genommen wird.⁴²

Zauber mit Federn (Zauber 1)

Der erste Zauber in Yt 14, Yt 14.34-40, operiert mit Federn und Vogelknochen. Wie Yt 14.59/60 bezieht sich auch dieser Zauber auf hochrangige Krieger bzw. auf mythische Helden.⁴³ In Yt 14.38 scheint der Text wiederum einen magischen Spruch zu zitieren. Die gesamte Passage beginnt in Yt 14.34 mit einer Frage:

Yt 14.34

*yaṭ. bauuāni. aiβi.sastō. aiβi.šmarətō.
+pouru. narqam. + t̄bišiiantqam. ciš. +aṅhe.
asti. baēšazō.*

Wenn ich von feindlichen Männern mit Worten und Gedanken verflucht sein sollte, was ist das Heilmittel dagegen?

Der folgende Zauber bildet die Antwort. Der Verfluchte soll seinen Körper mit einer Feder bestreichen (*aiβi.sifōiš.*) (Yt 14.35) oder aber Federn und Knochen eines Vogels tragen (*baraiti.*) (Yt 14.36):

Yt 14.35

*mərəyahe. pəšō.parənahe. +vārənjanahe.
parənəm. aiiasaēša. spitama. zaraθuštra.
ana. parəna. tanūm. aiβi.sifōiš. ana.
parəna. hamərəθəm. paiti.sajhaēša.*

Des Vogels mit weit gespreizten Flügeln, des Vārənjana<-Vogels> Feder sollst du nehmen, o Spitama Zarathustra! Mit dieser Feder sollst du über <deinen> Leib streichen, mit dieser Feder sollst du <deines> Widersacher<s Fluch> bannen.

Bis in die Moderne hinein hat eine magisch-medizinische Praktik überlebt, welche die Rezitation von Yt 3 – an Aša (Vahišta), ebenfalls eine ‚Feurgotttheit‘ – mit einem (später durch ein Handtuch ersetzt⁴⁴) Federritual kombinierte. Das Ritual wurde vor ca. 100 Jahren von Jackson und Modi beschrieben. Parallelen im *Šāhnāme* indizieren,⁴⁵ daß diese Art der Federheilung in Iran eine lange Tradition besitzt. Die

42. „Fast vollendet, wird das ganze Gewebe vom Webstuhl abgenommen und von einem Priester zurechtgeschnitten und durch vorgeschriebene Sprüche geweiht.“ (Junker 1959, 29). Möglicherweise handelt es sich dabei um Y 55.2. Dieser Vers – er bezeichnet die in Y 54 beendeten *Gāḡās* als *xʾarθam. vastramca. uruuanē*. „Essen und Kleid für die Totenseele“ – wird von den Hss. eines Pāzand-Traktats über das *Kustīg* zitiert.

43. Yt 14.39-40: Welche <Kraft und Kraft der Widerstandsbrechung> bei sich führten die Herren, bei sich führten die Herrensöhne, bei sich führten die Ruhreichen (?) (*ahurāṅhō. ... āhūrīiāṅhō. ... haosrauuaṅhanō.*), die bei sich führte Kauui Usan ... <und> der starke θraētaona trug/besaß, welcher die Schlange Dahāka erschlug, ...“.

44. In späterer Zeit: “When the custom of making passes was introduced among the Parsees, though the Parsee priest used his handkerchief for making passes over the patient, the foreign word ‘pichhi,’ (feather) came into use with the custom. I have more than once seen the Ardibehest Yasht recited over a patient but have never seen the use of feathers.” Modi 1924, 66; vgl. Jackson 1906, 379; Callieri 2001, 20.

45. Die Federzauber von Yt 14 sind schon früh zu den Zaubern im ŠN in Beziehung gesetzt worden (s. Spiegel 1863, XXXIII). Dort dienen die Federn des Sīmorǰ (= av. *saēna- mərəya-*) als Heilmittel von Kampfunden oder aber als Schutzmittel, und zwar sowohl gegen körperliche Gefahren wie verbale Anfeindungen. Dazu werden die Federn entweder über den Körper gerieben (*māl-*; vgl. Yt 14.45 *āmarəzən. vīmarəzən. framarəzən.*), oder aber verbrannt, eine Praktik, von der Yt 14 nicht berichtet. Die wesentlichen Stellen des ŠN sind die folgenden: ŠN 15, 3664-3668 (Kampf Rustam – Isfandiyār) (vgl. ŠN 7.1686): *negah kard morǰ andar ān xastegī / be-ǰost andar ān nīz peywastegī // az-ū cār paykām be-bīrūn kešīd / be-menqār az ān xastegī xūn kešīd // bar ān xastegīhā be-mālīd parr / ham andar zamān gašt bā zūr o farr // bed-ū goft k-īn xastegīhā be-band / hamī bās yek-hafte dūr az gazand // yekī parr-e man tar be-gardān be-šīr / be-māl andar-īn xastegīhā-ye tīr* „Der Vogel besah die Wunde und suchte sie zu heilen. Er entfernte vier Pfeilspitzen und sog mit dem Schnabel das Blut heraus. Mit den Federn strich er über die Wunden, da kamen Kraft und *farr* <zu Rustam> zurück. Er sagte zu ihm: ‚Verbinde die Wunden, und nach einer Woche wird sich das Übel entfernt haben! Eine meiner Federn befeuchte mit Milch und reibe sie in die Pfeilwunden!‘“ Rustam wird Isfandiyār schließlich mit einer List überwinden, in der ein Tamariskenzweig (*šāx-e gaz*) und das Reiben von Rustams Kopf mit den Vogelfedern eine bedeutende Rolle spielen (ŠN 15.3692ff.). ŠN 7.181-183 (Sīmorǰ spricht zu Sām) (vgl. ŠN 7.1665): *abā xwīštan bar yekī parr-e man / hamī bās dar sāye-ye farr-e man // gar-at hīc saxtī be-rūy āwarand / ze nīk ō ze bad goft o gūy āwarand // bar ātaš bar aḡkan yekī parr-e man / be-bīnī ham andar zamān farr-e man* „Nimm eine meiner Federn mit Dir, so wirst Du unter meinem *farr* stehen. Solltest

durch Federn und Knochen bewirkte Widerstandskraft macht in Yt 14 den Bestrichenen unüberwindlich:

Yt 14.36

**yō. nā. baraiti. astauuō. vā. taxmahe. mərəyahe. parənauuō. vā. taxmahe. mərəyahe. naēda.ciš. raēuuā. mašīia. jaiṅti. naēda. fraēšīieiti/*frašāuuaiieiti. (?) paouruuā. hē. nāmō. baraiti. paouruuā. xʷarəṅā. vīdāraīieiti. upastqm.*

<Denn> welcher Mann <am Leib> <sie> trägt, ob der mit Knochen des starken Vogels Versehene, ob der mit der Feder des starken Vogels Versehene, kein <noch so> prächtiger Mensch⁴⁶ schlägt <ihn dann>, und keiner vertreibt <ihn dann>. Ihm zuerst bringt sie (die Feder des Vogels) Ehrerbietung <und> zuerst die *xʷarəṅahs*;⁴⁷ sie verteilt Beistand, die Feder des Vogels der Vögel.

Yt 14.37

*tā. ahurō. sāstranqm. daijḥupaitiš. nōit. satəm. jaiṅti. vīraja. nōit. hakərət. jaiṅti. *vaēsifō. ōim./*aēm. jaiṅti. *fraēšīieiti./ *frašāuuaiieiti. (?)*

Dadurch <geschieht folgendes>: Der Herr unter den Gebietern (*ahurō. sāstranqm.*),

der Landesherr, schlägt/tötet nicht hundert, der <sonst> Männertötende schlägt/tötet nicht auf einmal, – der Bestrichene allein schlägt/tötet <und> vertreibt.

Yt 14.38

*+vīspe. tərəsəṅti. *parənine. auuaθa. māuuaiiaciṭ. (tanuuō. auuaθa. māuuaiiaciṭ.) tanuiie. vīspe. tərəsəṅtu. auruuāθa. vīspe. tərəsəṅtu. duš.mainiuš.aməmca. vərəθraynəmca. niḍātəm. tanuiie. manō.*

[Amuletttext:] ‚Alle fürchten den Gefieder-ten (Dat.) – so <denn> auch mein <Gefieder> (des Leibes, so auch meinen <von der Feder bestrichenen>) Leib sollen fürchten alle Feinde (?), sollen fürchten alle Übelgesinnten <meine> Kraft und Kraft zur Widerstandsbrechung (*aməmca. vərəθraynəmca.*), <sowie> den <in/an> <meinem> Leib niedergelegten Gedanken.‘

Federn als Teil der Rüstung sind aus parthischer wie sasanidischer Zeit bekannt. In Hung-e Kamālwand⁴⁸ findet sich ein parthisches Relief, das einen Ritter in einer sehr eigentümlich mit Federn besetzten Rüstung zeigt.

Besser bekannt sind Federn (bzw. Flügel, s. Relief Wahrām II, Sar Mašhad) als Teil der sasanidischen Kronen⁴⁹ Der erste Sasanidenherrscher, Ardašīr I,⁵⁰

Du jemals in Schwierigkeiten geraten, sollte man Dich wie immer auch mit Worten anfeinden, dann wirf eine meiner Federn aufs Feuer, und Du wirst sogleich mein *farr* erfahren!⁴⁶

46. Zu den inhaltlichen/syntaktischen Problemen von *naēda.ciš. raēuuā. mašīia*. s. Kellens 1975, 66 n. 10. Vgl. mit *raēuuā. mašīia*. auch RV 7.1.23 *márto ... revān*. In V 20.1 ist es Θrita, der als erster „unter den zauberkundigen, prächtigen ... Paraḍāta-Menschen* Krankheit <und> Tod ... abhält“ (*mašīiānqm. ... yātumatqm. raēuuatqm. ... paraḍātqm. yaskəm. ... mahrkəm. ... dāraīiat*; nach AiW 1285 ist *yātu*^o gemäß der PÜ in *+yātu*^o zu korrigieren).

*Zu *paraḍāta-* „am Anfang erschaffen“ (?) vgl. die Bezeichnung der Königsskythen als *παράλαται* in Her. 4.6; zum Wort s. Kellens 1974, 264-265.

47. Übersetzung weitgehend nach Hintze 1994, 23. Die Opposition zu *baraiti. ... xʷarəṅā*. formuliert Yt 10.27 *yō. ... paiti. xʷarəṅā. vāraīieiti. apa. vərəθraynəm. baraiti. auuarəθā. hiš. apiuuaiti*. „welcher (Miθra) die *xʷarəṅahs* (des feindlichen Landes) abwendet, die Kraft zur Widerstandsbrechung wegbringt, ihre (der feindlichen Länder) Wehrlosen jagt.“ Malandra 1983, 85, sieht bezüglich Yt 14.36 in *xʷarəṅā*. eine Qualität der Feder (“possessing much (?) *xwarənah*”).

48. Vanden Berghe & Schippmann 1985, 42-46 + Pls 7-19.

49. Zur Darstellung des Vogels bzw. seiner Federn an Kronen s. Stricker 1964, 312-313; Shahbazi 1984, 317; s.a. Widengren, 1965, 335. Bilder von Vögeln auf Helmen ostiranischer Krieger finden sich in Widengren 1969, Abb. 18+19. Allgemein wird in diesen Darstellungen ein Verweis der Vogeldarstellung auf *Vərəθrayna* gesehen, die weitere Deutung ist jedoch umstritten. Nach Koch 2001, 4 & Abb. 2, sind auch die eigenartigen Mützen jener als Perser gedeuteten Bogenschützen auf den Nordpalastreliefs von Nive (Mitte 7. Jh. v. Chr.) als Federn zu identifizieren, deren sublimierte Form sich dann in den typischen kannelierten Kopfbedeckungen der Persergardisten in Persepolis wiederfinden soll.

50. Dazu Mosig-Walburg 1982, 31-36.

trägt einen Vogel an seiner Krone, und er bezieht sich damit auf persische Herrschertraditionen, wie sie bereits im 2. Jh. v. Chr. bezeugt sind (Vogel an der Tiara).⁵¹ Von Wahrām II an (276-293) – ein nach *Vərəθraγna* genannter König⁵² – fügen dann zahlreiche Herrscher Federn/Flügel ihrem Kronschnuck zu (Hormizd II,⁵³ Wahrām IV, Pērōz, Xusrō II, Ardašīr III, Burān, Hormizd V, Xusrō V, Yazdegerd III),⁵⁴ und noch das Navsarier np. Ms. F46 (kopiert im 19. Jh.) schließt einen moralischen Text ein, der von den „21 *Kanguras* (Federn) an der Krone von Kaiser Noširwan“ zu berichten weiß.⁵⁵

Die Zauber Yt 14 (Zusammenfassung)

Das Ziel der Zauber 1, 3 + 4, ist ein doppeltes. Mittels magischer Gegenstände, die dem Körper oder der Kleidung angefügt werden, machen die verschiedenen Zauber den Körper gegen feindliche Angriffe widerstandskräftig, so daß schließlich ein Sieg errungen werden kann. Diesem doppelten Ziel dienen freilich alle Defensivwaffen. Gleichwohl scheint zwischen den magischen Gegenständen in Yt 14 und der technologisch fortgeschrittenen Rüstung in V 14.9 der Wandel eines Zeitalters zu liegen. In Yt 14 begegnet (wie in allen anderen jav. Texten) eine semantische Kuriosität, die jedoch in Yt 14 eine besondere Pointe besitzt. Diese Kuriosität besteht darin, daß das Neutrum *vərəθra-* „Widerstand“ (*var-* „einschließen“) (bzw. *vərəθrauuant-* „widerstandsfähig“) dieselbe Bedeutung wie dessen

Antonym *vərəθra-γna-* (wörtl.) „Schläger des Widerstands“ (bzw. *vərəθra-jan-* „den Widerstand schlagend“) hat: Beide Wörter bedeuten „Sieg“ (bzw. „siegreich“) (eine Bedeutung, die im übrigen für ai. *vītrá-* m. nicht angesetzt werden kann). Ich vermute, daß diese Entwicklung von *vərəθra-* („Widerstand“ > „Sieg“) durch einen Wandel in der Militärtechnologie, einen Fortschritt bei der Entwicklung der Defensivwaffen zu erklären ist. Ein Krieger, dessen Widerstand (aufgrund seiner Ausrüstung) nicht gebrochen werden kann, der jedoch zugleich fähig ist, einen anderen Widerstand zu brechen – nur ein solcher Krieger, der über die besseren Defensivwaffen verfügt, wird siegreich sein. Möglicherweise markiert der semantische Wandel von *vərəθra-* jenen historischen Punkt, an dem Offensiv-⁵⁶ und Defensivwaffen über den Schlachtausgang entschieden.⁵⁷ Die Bedeutung von *vərəθra-* wäre folglich „Sieg durch Defensivkraft“.

In Yt 14 ist dieser semantische Wandel darum doppelt eigentümlich, als die beschriebenen Defensivwaffen, d.h. die ‚Rüstungen‘, quasi imaginierte, magische, vortechnologische sind. Folglich wären zwei Zeitebenen in Yt 14 überblendet: Eine archaische Zeitebene, auf der die ‚Rüstung‘ des Körpers lediglich von Zauberpraktiken und weitgehend ‚natürlichen‘ magischen Gegenständen abhing, und eine technologisch fortgeschrittene Zeitebene, die jener von V 14 (oder auch Yt 13.45) entspricht.

Solche Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen begegnet auch im ŠN (s. N. 45) in anderer antiker sowie

51. Carter 1995, 124 mit Lit. Seit parthischer Zeit machen bis ins 20. Jh. die Vogelzeichen die wohl häufigsten Verzierungen iranischer Kronen aus (s. Calmeyer/Peck/Shahbazi/Dokā’ 1993, bes. 410, 415, 417, 418, 421-422 (Seljuken; Sogdien; Buyiden), 424-426.

52. Wahrām II kennt auch eine Eberkopfhaube (s. Göbl 1968, 7). Diese wird vor allem von der Königin und dem Kronprinzen getragen, wobei der Eber „gelegentlich dem Kopf eines Sēnmurw ähnelt“ (Göbl 1968, 44). Bezüglich Šābūhr II (309-79) berichtet Ammianus Marcellinus 19.1.3, daß dieser eine diamantenbesetzte, goldene Figur eines Widderkopfes, was vielleicht als ein Verweis auf *Vərəθraγnas* achte Gestaltung zu verstehen ist.

53. Hier ist der Vogel in voller Gestalt dargestellt, s. Shahbazi 1984, 316, 317; Carter 1995, 129.

54. Siehe Colpe 1986, 232, gemäß Göbl 1968, 9 & Abb. 48-72. In achämenidischer Zeit findet sich die Verbindung des Großkönigs mit der Falkengestalt in seiner Funktion als ägyptischer Pharao (Sternberg-el Hotabi 2009). Sternberg-el Hotabi 2009, 403, schreibt: „Ikonographische Anknüpfungspunkte, Dareios in Falkengestalt zu verehren, gab den Persern sicherlich ihr höchster Gott Ahura Mazda, der selbst Falkenzüge aufwies.“ Eine solche Darstellung des Ahuramazdā (oder des Ahura Mazdā) ist m.W. nicht bekannt. Wenn die ägyptische Falkendarstellung des Dareios überhaupt ikonographische Bedeutung für die Perser besaß, dann wohl nur im Sinne einer *Vərəθraγna*-Darstellung.

55. Dhabhar 1923, 28.

56. Yt 14 nennt an Offensivwaffen Yt 14.27 ein „Messer mit Goldinlay“ (*karətəm. zaraniiō.saorəm.*).

57. Zur Bedeutung von Defensivwaffen für den Schlachtausgang s. Yt 13.26.

mittelalterlicher Literatur,⁵⁸ und letztlich stehen auch die achämenidischen Gemmen oder die parthischen Federn in diesem asynchronen Verhältnis. Im Falle von Yt 14 erwecken die geschilderten magischen Gegenstände bzw. ihre Behandlung im Vergleich zum westiranischen Rüstungs- ‚Schmuck‘ jedoch den Eindruck, als seien sie mehr als sublimierte Erinnerung, mehr als symbolischer Zierrat. Ihnen fällt die Aufgabe des Körperschutzes tatsächlich und ausschließlich zu. Die Zauberpraktiken in Yt 14 dürften darum einen Einblick in militärische ‚Kleidungspraktiken‘ (‚Rüstungen‘) geben, die wesentlich älter sind als die finale Komposition des *Yašt*.

Anhang: Der priesterliche paiti.dāna

Unter den priesterlichen „Ausrüstungsgegenständen“ in V 14.8 wird als einziges Kleidungsstück das *paiti.dāna*- „(Mund-)Vorsatz(-Tuch)“ erwähnt. Bis heute gehört das *paiti.dāna/padān* zu den Kennzeichen des zoroastrischen Priesters. Seine Existenz wird funktional begründet, es soll das Feuer vor dem unreinen Atem schützen.⁵⁹ Möglich (und nicht notwendig im Widerspruch zu der genannten Erklärung stehens) ist aber auch, daß sich das Vorsatztuch aus einer regionalen, auch die Priester betreffenden Bekleidungspraktik herleitet, bevor sich der Brauch dann über den gesamten (zoroastrischen) Iran ausgeweitet hat. Wie gesehen, tragen auch und noch im Avesta die Krieger *paiti.dānas*, und in Yt 5.123 trägt es auch (in Gold, wie bei Götten üblich) die Göttin Anāhitā. Im

Westen begegnen *paiti.dānas* bei einigen wenigen Völkerschaften auf den persepolitischen Reliefs der Apadāna (Thronhalle), und zwar bei den Gesandtschaften der Meder, Areier und Arachosier. Bemerkenswert ist nun, daß es wiederum allein Meder und Areier (oder Arachosier) zu sein scheinen, die auf einer ganz bestimmten Reliefgruppe in Persepolis abgebildet sind. Es handelt sich dabei um jene Reliefs, die vom nördlichen, öffentlichen Sektor (am Tripylon) den Weg zum südlichen, privaten Sektor flankieren, und schließlich zu den sog. Königspalästen geleiten. Diese Meder und Areier/Arachosier tragen Schafe, Geschirr, Flüssigkeiten. Angesichts der Tatsache, daß auf den Reliefs der Terrasse von Persepolis, die man doch immer wieder mit dem Vollzug von großen Riten (Neujahrsfest) in Verbindung gebracht hat, rituelle Szenen fehlen, scheint es plausibel, jene Träger als Opferpriester zu identifizieren.⁶⁰ Mit ihrer Prozessionsszene lassen sich zwei Bilder im *Vīdēvdād* vergleichen. In V 5.39 wird von einer Prozession vermutlich von Priestern berichtet: „In dieser knochenversehene Welt tragen wir (die Priester [?]), o *aš*versehener Ahura Mazdā, das Feuer, das *barəsmān*, die Tassen, den *haoma* und das Preßgerät“ (*yōi. nmānā. haqm.barāmahi. ašāum. ahura. mazda. ahmi. aḡhuuō. yaṭ. astuuaiṅti. ātrəmca. barəsmaca. taštaca. haomaca. hāuuānaca.*). Ein ähnliches Bild zeichnet V 3.1, jedoch ohne Nennung des Feuers,⁶¹ das sich schon am Ritualort zu befinden scheint: „Wo wahrlich der *aš*versehene Mann ‚voranschreitet‘ (in Prozession?), o Spitamā Zaraθuštra, Brennholz in der

58. In der dritten *Auventure* des *Nibelungenlied* redet der Text von „lichten bruneie ... veste helmen ... schilde schoene vnde breit“ (Hs. A, *Auventure* 3, Str. 67 c-d), zugleich aber heißt es über Siegfried, er „badete sich in dem (lintrachen) bluote, sin huot wart hurnin“ (Hs. A, *Auventure* 3, Str. 101). Bisweilen treffen beide Entwicklungsstufen aufeinander: Quintus Curtius 10.7.16-26 erzählt die Geschichte des *pugil nobilis* Dioxippus, der nackt und mit einer Keule bewaffnet gegen einen gerüsteten Makedonen kämpft, zum allgemeinen Erstaunen, *quippe armato congregi nudum dementia, non temeritas videbatur* „denn für einen Nackten schien es nicht nur Unbedachtheit, sondern Wahnsinn, mit einem Bewaffneten zu kämpfen“.

59. Strabo 15.3.14 sagt, daß das Anblasen des Opferfeuers (der Text bezieht sich auf das sog. *Ātaš Zōhr* [Y 62]) verboten war: διαφερόντως δὲ τῷ πυρὶ καὶ τῷ ὕδατι θύουσι, τῷ μὲν πυρὶ, προστιθέντες ξηρὰ ξύλα τοῦ λέπους χωρὶς πιμελῆν ἐπιτιθέντες ἄνωθεν: εἶθ' ὑφάπτουσιν ἔλαιον καταχέοντες, οὐ φυσῶντες ἀλλὰ ῥιπίζοντες: τοὺς δὲ φυσησαντας ἢ νεκρὸν ἐπὶ πῦρ θέντας ἢ βόλβιτον θανατοῦσι „Vorzugsweise opfern sie dem Feuer und dem Wasser; dem Feuer, indem sie trockene Holzscheite ohne Rinde anlegen und oben darauf Fett (πιμελῆν). Dann gießen sie Öl darüber und zünden sie an, jedoch nicht anblasend, sondern fächelnd. Wer das Feuer anbläst, oder etwas Totes oder Kot hineinwirft, wird getötet.“ (Übersetzung Forbiger)

60. Vgl. Razmjou 2005, 152.

61. Ob das Feuer unter den getragenen Gegenständen sich befindet, ist unklar. Die Wendung *haqm.bar- ātrəmca. barəsmaca. ...* „Feuer und *barəsmān* etc. zusammenbringen“ erzwingt diese Interpretation nicht (V 5.39 könnte auch eine metonymische Formulierung sein, vgl. V 5.39 „a) das Feuer, b) das *barəsmān*, c) die Schalen, d) *haoma* und Preßgerät“ und V 3.1/Y 62.1 „a) Brennholz in der Hand, b) das *barəsmān* in der Hand, c) Milch/Fleisch in der Hand, d) das Preßgerät in der Hand“.

Hand, das *barəsmān* in der Hand, Milch/Fleisch in der Hand, das Preßgerät in der Hand, Worte aufsagend im Einklang mit der *daēnā*, bittend den weite Fluren besitzenden Miθra und den gute Weiden habenden Rāman“ (*yaŋ. bā. paiti. nā. ašauua. fraiiaŋ. spitama. zaraθuštra. aēsmō.zastō. barəsmō.zastō. gao.zastō. hāuuanō.zastō. āxštaēda. daēnaiia. vacō. framrū. miθrəmca. vouru.gaoiiaoitīm. jaiδiiq. rāmaca. x’āstrəm.*). Die Komposita *aēsmō.zastō. barəsmō.zastō. gao.zastō. hāuuanō.zastō.* „Brennholz in der Hand, das *barəsmān* in der Hand, Milch/Fleisch in der Hand, das Preßgerät in der Hand“ begegnen auch in Y 62.1 (= Ny 5.7), wo sie offenbar die für die „Libation an das Feuer“ (*Ātaš Zōhr*) benötigten Ritualgegenstände beschreiben.⁶²

Abkürzungen

aav.	altavestisch
ai.	altindisch
ap.	altpersisch
arm.	armenisch
av.	avestisch
jav.	jungavestisch
LW	Lehnwort
mmp.	manichäisch-mittelpersisch
mp.	mittelpersisch
np.	neupersisch
oss.	ossetisch
parth.	parthisch
sem.	semitisch
syr.	syrisch
→	Übersetzung (aus dem Avesta)
AiW	Altiranisches Wörterbuch (= Bartholomae 1904)
EWA	Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen (= Mayrhofer 1992-2001)
Her.	Herodot
N	Nērangestān
NpÜ	Neupersische Übersetzung (des Avesta)

PÜ	Mittelpersische Übersetzung (des Avesta)
ŠN	Šāhnāme
V	Vīdēvdād
Y	Yasna
Yt	Yašt
ZWY	Zand ī Wahman Yasn
ArOr	Archiv Orientalni
BSEI	Boletín de la Sociedad Española de Iranología
IJJ	Indo Iranian Journal
JA	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
KZ	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (Kuhns Zeitschrift)
MSS	Münchener Studien zur Sprachwissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Bibliography

- Bailey, H. W. (1954) *Ariana*. In *Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum*, 1-16. Uppsala.
- Bailey, H. W. (1979) *Dictionary of Khotan Saka*. Cambridge.
- Bartholomae, Chr. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*. Straßburg.
- Benveniste, E. & Renou, L. (1934) *Vrtra et Vrθragna. Étude de Mythologie indo-iraniennne*. Paris.
- Bloomfield, M. (1897) *Hymns of the Atharva-Veda. With extracts from the Ritual Books and the commentaries*. Oxford.
- Bowman, R.A. (1970) *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*. Chicago.
- Boyce, M. (1975) *A history of Zoroastrianism. Vol. 1. The early Period*. Leiden-Köln.
- Callieri, P. (2001) *In the Land of the Magi. Demons and Magic in the Everyday Life of Pre-Islamic Iran*. In R. Gyselen (ed.), *Démons et merveilles d’Orient*, 11-36. Res Orientales XIII. Bures-sur-Yvette.
- Calmeyer, P. et al. (1993): *Crown*. In: *Encyclopædia Iranica* 6, 407-426.

62. Zu den vielen aramäisch beschriebenen Mörsern, Stößeln und Schalen, die man in der Schatzkammer der Terrasse gefunden hat, und die möglicherweise von einer Preßzeremonie (*prkn*) berichten (vermutlich *haoma*-Zeremonie), s. Bowman 1970; kritischer Levine 1972. Zu Siegelbildern aus Persepolis, die Ritualszenen abbilden (auch *haoma*-Opfer?), s. Schmidt 1957, Pl. 7.

- Cantera, A. (1999) Av. *ayuriia-* und *siyuriia-*: Zu einem umstrittenen Lautgesetz im Jungawestischen, *MSS* 59, 39-50.
- Cantera, A. (2010) Rituales, manuscritos y ediciones del Avesta: Hacia una nueva edición de los textos avésticos de la liturgia larga, *BSEI* 1, 28-42.
- Carter, M. L. (1995) Aspects of the Imagery of Verethragna: The Kushan Empire and Buddhist Central Asia. In B.G. Fragner (ed.), *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies*, 119-140. Roma.
- Cheung, J. (2007) *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden-London.
- Clemen, C. (1920) *Die Griechischen und Lateinischen Nachrichten über die Persische Religion*. Giessen.
- Colpe, C. (1986) Altiranische und zoroastrische Mythologie. In H. W. Haussig (ed.), *Wörterbuch der Mythologie*. Bd. IV: *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*. Unter Mitarbeit von C. Colpe, G. Dumézil, J. Elfenbein, K. Ishkol-Kerovpian, S. 161-48. Stuttgart.
- Darmesteter, J. (1892-1893) *Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*. 3 Vols. Paris.
- Dhabhar, E. B. N. (1923) *Descriptive Catalogue of all manuscripts in the first Dastur Meherji Rana Library, Navsari*. Bombay.
- Dhabhar, E.B.N. (1963) *Translation of Zand-i Khūrtak Avistāk*. Bombay.
- Duchesne-Guillemin, J. (1937-1939) Etymologies Avestiques. *BSOS* 9, 861-869.
- Flattery, D.S. & Schwartz, M. (1989) *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen „Soma“ and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*. Berkeley/Los Angeles-London.
- Friš, O. (1951) The Avestan Studies, *ArOr* 19, 492-513.
- Geldner, K. Fr. (1884) *Drei Yasht aus dem Zendavesta*. Stuttgart.
- Geldner, K. F. (1951) *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. 3 Bde. Cambridge/Mass.
- Gnoli, Gh. (1989) Bahrām. i. In Old and Middle Iranian Texts. In *Encyclopædia Iranica* 3, 510-513.
- Göbl, R. (1968) *Sasanidische Numismatik*. Braunschweig.
- Grassmann, H. (1873) *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig.
- Jackson, A. V. W. (1906) *Persia, Past and Present*. London.
- Junker, H. F. J. & Tavadia, J. (1959) *Der wissbegierige Sohn. Ein mittelpersischer Text über das Kustik*. Leipzig.
- Hintze, A. (1994) *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar*. Wiesbaden.
- Hübschmann, H. (1882) Zu Geldner's Übersetzungen aus dem Avesta, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (KZ)* 27, 92-103.
- Humbach, H. (1976) Das awestische Federorakel. In: *Yādegārnāme-ye Pūrdāvūd (Miscellanea in Honorem Ibrahim Purdavud)* [= Farhang-i Īrān-zamīn 21], 58-63. Tehran.
- Humbach, H. & Ichaporia, P. (1998) *Zamyād Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary*. Wiesbaden.
- Kellens, J. (1974) *Les noms-racines de l'Avesta*. Wiesbaden.
- Kellens, J. (1975) Sur la transmission des Yašts, *MSS* 33, 61-66.
- Kellens, J. (1984) *Le verbe avestique*. Wiesbaden.
- Koch, H. (2001) *Persepolis. Glänzende Hauptstadt des Perserreichs*. Mainz.
- König, G. (2012) Das Nask *Bayān* und das *Xorde Avesta*. In A. Cantera (ed.) *The Transmission of the Avesta*, 355-394. Wiesbaden.
- Kreyenbroek, Ph. G. (2004) Ritual and Rituals in the Nērangestān. In M. Stausberg (ed.) *Zoroastrian Ritual in Context. Studies in the History of Religions*, 317-331. Leiden.
- Kreyenbroek, Ph. (2008) The Term Bâgân Yasn and the Function of the Yashts in the Zoroastrian Ritual. In: M. Jaafari-Dehaghi (ed.) *One for the Earth: Prof. Dr. Mahyar Nawabi, Memorial Volume.*, 81-94. Tehran.
- Kuiper, F. B. J. (1970) R. Gordon Wasson, Soma, Divine Mushroom of Immortality, *IJJ* 12, 279-285.
- Levine, B. A. (1972) Aramaic ritual texts from Persepolis, *JAOS* 92, 70-79.
- Lommel, H. (1927) *Die Yāšt's des Avesta. Übersetzt und eingeleitet. Mit Namenliste und Sachverzeichnis*. Göttingen-Leipzig.
- Malandra, W. W. (1973) A Glossary of Terms for Weapons and Armor in Old Iranian, *IJJ* 1973, 264-289.
- Malandra, W. W. (1979) Atharvaveda 2.27: Evidence for a Soma-Amulet, *JAOS* 99, 220-224.
- Malandra, W. W. (1983) *An Introduction to the Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*. Minneapolis.
- Mayrhofer, M. (1992-2001) *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. 3 Bde. Heidelberg.
- Modi, J. J. (1894) Charms or Amulets for Some Diseases of the Eye, *Journal of the Anthropological Society of*

- Bombay* 3, 338-345. (Repr.: Modi, J. J. (1911) *Anthropological Papers* I, 43-50. Bombay.)
- Modi, J.J. (1900a) Nirang-i-Jashan-i-Burzigarān. A Religious Formula Used as a Charm on the Festival of the Cultivators (the Fifth Day of the Current Parsee Month, Spendārmad, i.e., 15th August 1900). In: *Journal of the Anthropological Society of Bombay* 5, 398-405. (Repr.: Modi, J. J. (1911) *Anthropological Papers* I, 122-130. Bombay).
- Modi, J. J. (1900b): An Avesta Amulet for Contracting Friendship, *Journal of the Anthropological Society of Bombay* 5, 418-425. (Repr.: Modi, J. J. (1911) *Anthropological Papers* I, 131-139. Bombay).
- Modi, J.J. (1924) A few Parsee Nīrangs (Incantations or Religious Formulæ). In: *Anthropological Papers III. Papers Read before the Anthropological Society*, S. 52–71. Bombay.
- Mosig-Walburg, K. (1982) *Die frühen sasanidischen Könige als Vertreter und Förderer der zarathustrischen Religion. Eine Untersuchung der zeitgenössischen Quellen*. Frankfurt a. M./Bern.
- Oldenberg, H. (1923) *Die Religion des Veda*. Stuttgart.
- Pirart, E. (1999) Les métamorphoses de Vṛthragna, *JA* 287.2, 465-522.
- Razmjou, Sh. (2005) Religion and Burial Customs. In J. Curtis & N. Tallis (eds.) *Forgotten Empire. The World of Ancient Persia*. 150-156 (180). London.
- Rehasek, E. (1882) Orientalische Rüstungsstücke, *ZDMG* 36, 655-658 + 1 Pl.
- Rehm, E. (1992) *Der Schmuck der Achämeniden*. Münster.
- Schmidt, E. F. (1957) *Persepolis II: Contents of the Treasury and Other Discoveries*. Chicago.
- Shahbazi, A. Sh. (1984) On *vārəγna*- the Royal Falcon, *ZDMG* 134, 314-317.
- Sternberg-el Hotabi, H. (2009) 'Der Gute Gott, Herr der Beiden Länder, Dareios': Bemerkungen zur Stele Berlin ÄS 7493. In Chr. Allison, A. Joisten-Pruschke & A. Wendtland (eds.) *From Daēnā to Dīn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt. Festschrift für Philip Kreyenbroek zum 60. Geburtstag.*, 399-407. Wiesbaden.
- Stricker, B. H. (1964) Vārəgna, the falcon, *IJJ* 7, 310-317.
- de Vaan, M. (2003) *The Avestan Vowels*. Amsterdam-New York.
- Vanden Berghe, L. & Schippmann, Kl. (1985) *Les Reliefs Rupestre d'Elymaïde (Irān) de l'Epoque Parthe*. Gent.
- Widengren, G. (1965) *Die Religionen Irans*. Stuttgart.
- Widengren, G. (1969) *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund – Gefolgswesen – Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse*. Köln-Opladen.