

СОДЕРЖАНИЕ

LAUDATIO

Владимиру Ароновичу Лившицу — 90 лет!	9
Addenda ad bibliographiam	11
Manfred Lorenz Livshitz und Lorenz(Gratulation aus Berlin)	14
Richard N. Frye Six Brief Iranological Remarks in Honor of Volodya Livshits	17

IRANICA ANTIQUA

Дж.И. Эдельман Ложка мёда и бочка вина	19
Helmut Humbach Zarathushtra, Gāthic Poetry, and the Two Spirits	26
Harald Stroh Einige religionspsychologische Beobachtungen und Reflexionen zum Aрам Napat von Pandschikent	31
В.Ю. Крюкова Авестийский термин urāra- и древнеиранские модели мира	50
М.А. Дандамаев, Н.О. Чехович Три редких документа ахеменидского времени	59

PARTHICA ET MEDIOPERSICA

Ilya Yakubovich Middle Iranian Intransitives in -ās-	64
Agnes Korn Final Troubles: Armenian Stem Classes and the Word-end in Late Old Persian	74
Desmond Durkin-Meisterernst l in Manichean Parthian Words	92

Г.С. Асатрян	
Парфянское <i>gōsān</i>	102
Nicholas Sims-Williams	
An Early Parthian Inscription on a Bronze Mortar	106
Enrico Morano	
On Some Recently Found Ostraca from Old Nisa	111
Iris Colditz	
Die parthischen Personennamen in den iranisch-manichäischen Texten.	118
Pavel Basharin	
Akkadian, Hebrew and Arabic Loanwords in Aramaic Ideograms in Pahlavi	143
Philippe Gignoux	
Les documents de <i>Dādēn</i> dans l'Archive de Berkeley/Berlin	157
А.Б. Никитин	
Монеты Бахрама Чубина и Бистама и хронология событий в Иране в первые годы правления Хосрова II	166
Dieter Weber	
Taxation in Pahlavi Documents from Early Islamic times (late 7 th Century CE)	171
A. Askari Chaverdi, C.G. Cereti	
Preliminary notes on two small groups of Sasanian bullae recently discovered in Fārs	182
Э.Ш. Хуршудян	
Печать наследного принца Арана Асяя	191
Frantz Grenet	
Some hitherto Unrecognized Mythological Figures on Sasanian Seals: Proposed Identifications	202
Michael Shenkar	
A Sasanian Chariot Drawn by Birds and the Iconography of Sraoša	211
О.М. Чунакова	
Пехлевийский текст <i>Sūr saxwan</i> : проблемы интерпретации	223
А.А. Амбарцумян	
«Медная крепость» в пехлевийской традиции	229

BACTRICA ET CHORASMICA

Shaul Shaked	
The Zoroastrian Calendar in Another Document from Ancient Bactria	249
Э.В. Ртвеладзе	
راهورد В.А. Лившицу. Неизвестные и малоизвестные бактрийские надписи из северной Бактрии	253
François de Blois	
Bactria, Bāxδī-, Balx	268

В.Н. Ягодин Портретная галерея древнейшей династии хорезмийских царей?	272
А.И. Иванчик, П.Б. Лурье Две надписи из Чирик-рабата	286

SOGDICA

Antonio Panaino A Sogdian Wind between Paris and London	295
Guitty Azarpay The Afrasiab Murals, a Reassessment	308
С.Г. Кляшторный Согдийское поселение в Кангюе (II–III вв. н.э.)	318
Étienne de la Vaissière Iranian in Wusun? A tentative reinterpretation of the Kultobe inscriptions	320
Judith A. Lerner Some Thoughts on a Sogdian Double Portrait Seal	326
Л.С. Баратова, А.В. Омельченко Новый клад бухархудатских монет из Пайкенда	335
А.И. Наймарк Еще раз о чекане самаркандского ихшида Уграка	343
Adriano V. Rossi Perception of unevenness and the lexical family of sogdian <i>Pēsak</i> ~ <i>Pesě</i> ~ <i>Pisē</i>	367
Elio Provasi The Diamond Earth. A Manichaean Sogdian Eulogy	378
Christiane Reck A Specimen of the Buddhist Sogdian Texts of the Berlin Turfan Collection: the Beginning of a Scroll	394
Yutaka Yoshida What has Happened to <i>Sudāšn</i> 's Legs?	398
Martin Schwartz Buddhist Sogdian (<i>'</i>) <i>xs 'yn prt</i> w: a “Firmament” not Firmly Founded.	415
Zohreh Zarshenas Buddhist Sogdian Term for Teacher	419

VARIA

Rong Xinjiang Buddhist Images or Zoroastrian Deities? The Mixture of Religions on the Silk Road as Seen from Khotan.	423
Duan Qing <i>Puñadatta</i> 's Life as Reflected in Khotanese Documents	435

Dan Shapira	
A Shining City on the Hill. Was Jerusalem Kangdiz?	446
James R. Russell	
<i>Hārūt</i> and <i>Mārūt</i> : The Armenian Zoroastrian Demonic Twins in the <i>Qur'ān</i> Who Invented Fiction	469
Basil Lourié	
The Slavonic Apocalypse the <i>Twelve Dreams of Shahaisha</i> : An Iranian Syriac Reworking of a Second Temple Jewish Legend on Jambres	481
А.Д. Притула	
Бар 'Эбрйō (Григорий, сын Арона) и Хāmйс бар Қардахē: из Ниневии в Фарс.	508
А.И. Колесников	
Имена верховного божества в новоперсидских текстах зороастрийской и мусульманской ориентации X–XII вв.	515
О.М. Ястребова	
<i>Андарз</i> Суруша в новоперсидской прозаической версии «Ардай-Вираф нама».	520
Ф.И. Мелвилл	
О Прекрасной Даме и персидском романе	530
М.С. Пелевин	
Племенная хроника хатаков: текст и автор	552
С.Р. Тохтасьев	
Иранские имена в надписях Ольвии I–III вв. н.э.	565
Д.Б. Буянер	
К этимологии тохарского названия железа	608
Johnny Cheung	
Pashto Problems III. Ancient Loanwords from Early New Persian and Indo-Aryan and the Historical Contacts of Pashto & its Speakers	614
Ela Filippone	
Yaghnobi Body Part Terms: Some Introductory Notes	631
David Erschler	
On Negative Indefinites and “Negative Conjunctions” in Iron Ossetic.	649
В.И. Распопова	
Стекланный флакон из Пенджикента.	654
Е.В. Абдуллаев	
<i>Zoroastriana-Slavica</i> : о двух восточнославянских параллелях авестийскому Видевдату	661
Abbreviations.	668

LAUDATIO

Владимиру Ароновичу Лившицу — 90 лет!

Данный том — сборник научных статей, которые были собраны по случаю славного юбилея. Идея тома возникла спонтанно и, по меркам редакционной работы, совсем недавно, всего за год до юбилея. Владимир Аронович, человек огромных знаний и щедрой души, всегда приковывал к себе коллег и учеников. И его публикации, и длинные подробные письма, и пометы на полях и оборотах данных ему на рецензирование черновики или гранок, часто превышающие написанное самим автором по объему и почти всегда — по значимости, и выступления на ученых заседаниях, и застольные речи, и рассказы, вообще, яркость личности и значимость его трудов — стали причиной того, что в очень короткие сроки 64 автора прислали свои работы. Пришли статьи из Санкт-Петербурга и Москвы, Ташкента и Нукуса, Неаполя и Берлина, Оксфорда и Бордо, Нью-Йорка и Пекина, Лондона и Парижа, Иерусалима и Тегерана. Все наши авторы знают В.А. Лившица по публикациям, очень многие знакомы с ним и лично, многие бывают у него в гостях, многим он помогал советом, для многих был и остается Учителем, некоторые его так и именуют — Мо'аллэм. Есть в сборнике и его сослуживцы по «Золотому веку» ленинградской иранистики, и даже старшие коллеги Владимира Ароновича!

Не будем здесь останавливаться на биографии юбиляра — многое было указано в предыдущем, втором по счету, фештшрифте в честь В.А. Лившица¹, кое-что можно

¹ Studies in Honor of Vladimir A. Livshits (BAI, 10, 1996), 1998. Вводная статья И.М. Стеблин-Каменского; см. также очерк того же автора о В.А. в кн.: *В.А. Лившиц. Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья*, Санкт-Петербург, 2008. С. 5–8. Первый сборник статей в честь В.А. был опубликован в виде книги: *Переднеазиатский сборник. IV. Древняя и средневековая история и филология стран Переднего и Среднего Востока*, Москва, 1986. Правда, об этом известно лишь тем, кто помнит обстоятельства издания этого тома или не утратил навыков чтения между строк; ср. в предисловии И.М. Дьяконова: «... образцом для такой связи между изучением древних и изучением средневековых языков является долголетняя научная деятельность одного из наиболее выдающихся ученых не только Группы древневосточной филологии [ЛО ИВАН. — *Ред.*], но и советской восточной филологии вообще — В.А. Лившица» (с. 3); см. также в статье И.М. Дьяконова, открывающей этот сборник: «О гетерографии и ее месте в истории развития письма (Месопотамия и Иран)», с. 4 сл.

узнать из опубликованных *anecdota* о нем² и из некоторых материалов настоящего сборника. Библиография В.А. пополняет список трудов, размещенный на сайте Института восточных рукописей РАН и доведенный до 2005 г.³ Из этих дополнений — 26 номеров за восемь лет, включая две монографии — понятно, что Владимир Аронович встречает свое девяностолетие полным сил и творческих идей, причем, как и прежде, занимается исследованием конкретного и крайне сложного материала, не воспаряя в эмпирии теоретических рассуждений.

Сборник собирался в очень сжатые сроки — нашей целью было преподнести готовое издание к юбилею — и для достижения этой цели издатели сочли возможным отказать от единообразия в оформлении статей, отчасти — ссылочного аппарата и редактирования работ на иностранных языках. Этим же объясняется то, что сборник ограничен иранистической тематикой, а ведь готовность участвовать в радостном научном событии высказывали и многие коллеги, работающие в смежных областях филологии и истории.

Вместе с тем мы надеемся, Владимир Аронович, что это собрание очень разных, но неизменно связанных с Вашими научными интересами статей, вас в чем-то заинтересует, а в чем-то, возможно, и порадует. И, как написано в письме Nov. 6 (стк. 11–12) с горы Муг, «а известие, которое может быть для тебя радостью, это (самое) и для нас (радость)»⁴.

² *Стеблин-Каменский И.М.* Анекдоты про востоковедов // *Scripta Gregoriana: Сборник статей в честь семидесятилетия академика Г.М. Бонгард-Левина*. М., 2003. С. 470–486, *passim*; *его же*. Анекдоты про востоковедов (вторая серия) // *Turcica et Ottomanica: Сборник статей в честь 70-летия М.С.Мейера*. М., 2006. С. 30–48, *passim*.

³ <http://www.orientalstudies.ru/rus/images/personalia/pdf/livshits.v.pdf>.

⁴ *ṛty cw tw' 'xws 'nty- 'kh w 'xrš β'y | ṛty m 'xw худ*. Последнее изд.: *В.А. Лившиц*. Ук. соч. С. 201–202.

Addenda ad bibliographiam

(библиография до 2005 г. доступна на сайте Института восточных рукописей РАН <http://www.orientalstudies.ru/rus/images/personalia/pdf/livshits.v.pdf>)¹.

1. Работы в печати

- 183. В.А. Лившиц, В.И. Распопова. Согдийская эпиграфика Пенджикента // ЗВОРАО.
- 184. Согдийские надписи на венчиках хумов // Сборник статей памяти Р. Рахимова.
- 185. History of Sogdian Studies // EIr
- 186. Столица Согда принимает послов // Луконинские чтения, 2013–2017 гг.

2. Работы, опубликованные после 2005 г.

а. Индивидуальные монографии

- 187. Парфянская ономастика. СПб., 2010
- 188. Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. СПб., 2008

б. Статьи

- 189. Парфянские шутники // Согдийцы, их предшественники, современники и наследники (ТГЭ, LXII). СПб., 2013. С. 71–76.
- 190. Vladimir A. Livšits. Engraved Gems and Bullae with Parthian Inscriptions // Parthica 14, 2012. P. 171–188.
- 191. Lāk-mazār // Encyclopaedia Iranica, Web edition, published 2011, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/lakh-mazar>.
- 192. Парфянский документ Авроман III // Лексика, этимология, языковые контакты. К юбилею Д.И. Эдельман. М., 2011. С. 212–227.
- 193. Личные имена в хорезмийском языке // ВДИ, 2011, № 4. С. 156–166.
- 194. Согдийские «Старые письма» (II, IV, V) // ВДИ, 2010, №3. С. 238–243.
- 195. The Avroman Parchment III in Parthian // Anabasis (Studia classica et orientalia) Vol. 1. Rzecz Rzeszów, 2010. P. 159–174.

¹ Составлена по образцу основной библиографии, содержащей 182 работы, и, таким образом, начинается список с номера 183. Дополнения к ранней библиографии имеют в скобках номер, соответствующий времени издания. Выходные данные об изданиях, отмеченных в основной библиографии как «в печати», сохраняют изначальную нумерацию (1–7).

196. Sogdian Gems and Seals from the Collection of the Oriental Department of the State Hermitage // *Exegisti monumenta. Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams (Iranica, Bd. 17)*. Wiesbaden, 2009. P. 247–250.
197. The Sogdian “Ancient letters” (II, IV, V) // *Scrinium. T. V (Symbola Caelestis)*, 2009. P. 354–362.
198. Несколько иранизмов в русской и древнерусской лексике // *ВЯ*, 2009, №3. С. 72–75.
199. Памятники хорезмийской письменности // *ВДИ*, 2009, № 3. С. 108–113.
200. Парфянские хозяйственные документы на остраках из Нисы // *Эрмитажные чтения памяти В.Г. Луконина. 2000–2006 г. (ТГЭ, XXXIX)*. СПб., 2008. С. 105–109.
201. История изучения Согда // *Рахмат-наме. Сборник статей в честь 70-летия Р.Р. Рахимова*. СПб., 2008. С. 184–202.
202. *Manichaica* в Азиатском Музее // *Российские экспедиции в Центральную Азию в конце XIX — начале XX века*. СПб., 2008. С. 82–87.
203. The Sogdian “Ancient letters” (I–III) // *Iran and the Caucasus. Vol. 12, 2*. 2008. P. 289–294 (cf. *Scrinium, IV [Patrologia Pacifica]*, 2008. P. 306–310).
204. Согдийские «Старые письма» (I, III) // *ППВ I (8)*. СПб., 2008. С. 173–176.
205. Бактрийская надпись из Ялангтуштепе // *Труды Байсунской научной экспедиции. Вып. III*. Ташкент, 2007. С. 96.
206. Предводитель чачского народа в согдийских текстах и на монетных легендах // *ЗВО-РАО*, н. с., т. II (XXVII). СПб., 2006. С. 124–131.
207. G. Azarpay, V.A. Livshits. The Middle Persian Archive at Berkeley: a Pre-Islamic Forerunner of “Samarkand” Paper? // *IAAA*, No. 1, 2006. P. 141–143.
208. Согдийцы дарят хум несторианскому учителю Йяруктегину // *Scrinium, T. 2: Universum Hagiographicum. Памяти о Мишеля ван Эсбрука, О.И.* СПб., 2006. С. 365–370.
209. Тюрко-согдийская эпиграфика Терек-сая и Кулан-сая // *Диалог цивилизаций*. 2005. №1 (6). С. 49–57.

3. Выходные данные о статьях, обозначенных в библиографии на сайте ИВР РАН как находящиеся в печати

1. Vladimir Livshits. Armeno-Partho-Sogdica // *Iran and the Caucasus*, 10. 1. 2006. P. 77–86.
2. Three New Ostraca Documents from Old Nisa // *Ērān ud Anērān, Studies presented to Boris Il'ič Maršak on the Occasion of his 70th Birthday*. Venezia, 2006. P. 403–406.
3. Заметки по топонимике Ягноба // *Памяти В.С. Расторгуевой*. М., 2007. С. 134–137.
5. Предводитель чачского народа в согдийских текстах и на монетных легендах // *Индоиранское языкознание и типология языковых ситуаций, сборник статей к 75-летию профессора А.Л. Грюнберга*. СПб., 2006. С. 213–219.
6. The Leader of the People of Chach in the Sogdian Inscriptions and Coin Legends. // *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan. Ronald E. Emmerick Memorial Volume (Iranica, Bd. 13)*. Wiesbaden, 2007. P. 173–182.
7. The Sogdian Wall-Inscriptions on the site of Afrasiab // *Royal Naurūz in Samarkand. Proceedings of the Conference held in Venice on the Pre-Islamic Paintings at Afrasiab (Supplemento N° 1 alla Rivista degli studi orientali, n. s., Vol. LXXVIII)*, Pisa — Roma, 2006. P. 59–74.

4. Дополнения к библиографии более ранних лет

а. монографии

- 210 (180a) Местоимения в арабском языке (пашто). Автореф. канд. дисс., М., 1952.

б. статьи

211. (35а) Письменные памятники на иранских языках народов Средней Азии (до VIII в. н.э.) // История таджикского народа. Т. I. Древнейшая и древняя история. Под ред. Б.А. Литвинского и В.А. Ранова. Душанбе, 1998. С. 492–523.

212. (50а) Самый ранний документ из Нисы // Эрмитажные чтения памяти В.Г. Луконина (1986–1994 гг.). СПб., 1995. С. 59–60.

213. (56а) Парфянские личные имена в памятниках Южной Туркмении // Мерв в древней и средневековой истории Востока. II: культурные взаимодействия и связи. Тезисы докладов научной конференции. Ашхабад, 1992. С. 22–27.

214. (77а) О монетных чеканах раннесредневекового Мерва // Мерв в древней и средневековой истории Востока. Тезисы докладов научного симпозиума. Ашхабад, 1990. С. XX (в соавторстве с Э.В. Ртвеладзе)

215. (118а) Правители Пенджикента VII — начала VIII вв. // Раннесредневековая культура Средней Азии и Казахстана. Тезисы всесоюзной научной конференции в г. Пенджикенте Таджикской ССР, 26–31 августа 1977 г. Душанбе, 1977. С. XX.

216. (131а) Суғд ва унинг пойтахти // Самарканд тарихи. Ташкент, 1971. С. 161–169 (узбекский перевод № 135).

217. (134а) [О древней согдийской письменности Ферганы] // НАА, 1968, №3. С. 229 — 230.

218. (146а) Надписи на фресках из Афрасиаба // Тезисы докладов сессии, посвященной истории живописи стран Азии. Л., 1965. С. 6–7.

219. (147а) Бактрийские надписи из Кара-тепе // Тезисы докладов сессии, посвященной итогам работы за 1963 г. Государственный Эрмитаж. Л., 1964. С. 51–52.

220. (148а) [Перевод текста Большой бактрийской надписи из Сурх-Котала] // В.М. Массон, В.А. Ромодин. История Афганистана. т. 1. М., 1964. С. 192–193.

в. переводы

221. (17а) Р. Фрай. Наследие Ирана. Пер. с английского В.А. Лившица и Е.В. Зеймаля. М., 1972 (1-е изд.), 2002 (2-е изд.)

Manfred Lorenz

Livshitz und Lorenz (Gratulation aus Berlin)

Mein Studium der Iranistik an der Humboldt-Universität zu Berlin neigte sich dem Ende zu, es war Ende 1956 oder Frühjahr 1957. Die Frage war, wie es nun weitergehen sollte. Mein Professor Heinrich F.J. Junker dachte an eine Aspirantur für mich, vorwiegend auf dem Gebiet des Persischen, das ich bei meinem iranischen Lehrer Bozorg Alavi mit Erfolg studiert hatte. Eine Reise nach Iran, damals noch unter strenger Regierung des Schah Pahlavi, war unmöglich, da die DDR (oft genannt Ostdeutschland) keine offiziellen Beziehungen zu Iran hatte.

Da berichtete Junker eines Tages, er habe einige Bücher aus Tadshikistan (Stalinabad) von einem ihm unbekanntem Wladimir Livshitz erhalten, der als Iranist dort arbeite. Junker war 1913, zusammen mit dem französischen Wissenschaftler Gauthiot in Mittelasien gewesen, hatte sich mit dem Jaghnobi befasst und konnte bestätigen, dass dort Tadshikisch, eine Variante des Persischen, gesprochen wurde. Da die DDR gute Beziehungen zur Sowjetunion hatte, wäre das doch eine Möglichkeit, den Lorenz zum Zwecke seiner sprachlichen Qualifizierung nach Sowjet-Mittelasien zu schicken. Ich war einverstanden, über meinen Aufenthalt (September 1957 bis Juli 1958), die Arbeit und die damit verbundenen Probleme wurde noch oft berichtet.

Mein besonderes Interesse galt natürlich diesem Livshitz. Als ich am 20.9.57 (ich habe ausführlich Tagebuch geführt) das „Instituti zaboron va adabijoti Akademiai Fanho“ besuchte, konnte ich ihn nicht antreffen. Am 23.9. konnte ich endlich in Begleitung der freundlichen — russischen — Iranistin Lidia Pawlowna Smirnowa Livshitz in seiner Wohnung aufsuchen. Ich kam um 17 h und verließ ihn nach langem intensivem Gespräch gegen 21 h. Livshitz, wie sich herausstellte genau 6 Jahre älter als ich, war ein Schüler von A.A. Frejman, der wie unser Professor Junker ein Schüler des deutschen Iranisten Bartholomae war (daher bezeichnete L. uns beide oft scherzhaft als „wissenschaftliche Cousins“). In meinem Tagebuch schreibe ich „L. dürfte für unser Institut am wertvollsten sein. Arbeitsgebiet mittlerer und älterer Iran.“ Ich glaube, er hat mich mit einigen Fragen zu unserer Berliner Iranistik auch ein wenig über mein Interesse fürs Mittelpersisch getestet. Übrigens hatte er seine Dissertation über ein Thema des Pashto geschrieben („Die Demonstrativpronomen im Afghanischen /Pashto/“). Zusammen mit J. M. Oranskij, den ich

zur gleichen Zeit in Duschanbe antraf, hatte er eine Arbeit über das Studium des Pashto in Afghanistan und jenseits seiner Grenzen veröffentlicht. Ich erwähne das jetzt, weil ich mich in späterer Zeit ausführlich mit dem Afghanischen befasst habe.

Ich hörte auch, er habe damit gerechnet, meine Betreuung in Tadshikistan zu übernehmen. Das oblag natürlich den tadshikischen Kollegen. Aber er war an meiner Arbeit interessiert und in Gesprächen wurde immer deutlicher, dass er ein Thema aus der tadshikischen Syntax für mich am geeignetsten hielt. Am 1. April steht eine Notiz in meinem Tagebuch: „Livshitz meint, mein Vergleichs-Thema ergibt mehr, als er erwartet habe“. Von meinem Betreuer in Berlin, Prof. Junker, bekam ich keine Hilfe, aber das Dissertations-Thema des Vergleichs von persischem und tadshikischem Satzbau, das mir Livshitz angeraten hatte, konnte ich 1961 in Berlin mit Erfolg verteidigen.

Die ganze Zeit war ich mit Livshitz in Kontakt, wir spielten im Akademie-Institut Tischtennis, feierten mit Freunden Neujahr (z.B. auch mit dem Arabisten Demidtschik) und andere Feste. Manche der „chuliganskije pesni“, die ich von ihm gelernt hatte, singe ich heute noch Freunden vor.

Immer wieder diskutierten wir über Iranistik und meine Arbeit.

Im März 1958 kam der armenische Kollege Nalbandian mit einer Studentengruppe nach Duschanbe (damals noch Stalinabad). Livshitz kannte ihn, machte mich mit ihm bekannt, und er nahm teil an einem Besuch eines Kolchos in Regar. Ein Foto der Gruppe mit Livshitz und mir von diesem Ausflug gehört zu meinen lieben Erinnerungen.

Ich kenne nicht die Gründe, warum Wladimir im April Duschanbe verliess, aber in Leningrad, heute Sankt Petersburg war eigentlich der richtige Platz für den Iranisten Livshitz.

Nach Abschluss meines Tadshikistan-Aufenthalts hatte ich eine Reise nach Petersburg (Leningrad) geplant und mich mit Livshitz verabredet. Am 15.7.58 kam ich dort an, Wolodja umarmte mich im Akademie-Institut an der Dworcowaja nabereschnaja. Für die 3 Tage meines Aufenthalts bin ich meinem Freund Livshitz dankbar. Er führte mich an seinen Arbeitsplatz in der Ermitage, wo er an den Ostraka von Nisa arbeitete (dank seiner Informationen konnte ich später in Berlin mit russischen Gast-Kollegen über das Problem „aramäische oder iranische Dokumente“ sachkundig diskutieren). Er organisierte die Besichtigung grosser Teile der Ermitage — ich wurde zum Beispiel für die Besichtigung der Schatzkammer einer Delegation von Miliz-Offizieren angeschlossen. Er machte mich mit vielen Kollegen bekannt, z.B. Prof. T.V. Grek und Ju.E. Borschtschewskij. Er erzählte mir auch, dass er während der Belagerung Leningrads durch die deutsche Armee im 2. Weltkrieg mitgekämpft hatte, und ich spürte den Stolz, als wir gemeinsam das Marsfeld besichtigten.

Eine besonders gute Erinnerung habe ich an den Ausflug zusammen mit Igor Michailowitsch Djakonow nach Peterhof, wo Wolodja unter den Regenguss einer Fontane geriet. Das durchnässte Hemd hat ihm wohl Tage danach noch einige gesundheitliche Schwierigkeiten bereitet.

Von ganz besonderer Bedeutung war für mich das von Livshitz organisierte Treffen mit seinem alten Lehrer A.A. Frejman. Ich war beeindruckt, wie lebhaft der 79-Jährige mit mir über iranistische Themen diskutierte.

Der kurze Aufenthalt in Leningrad war somit ein voller Erfolg, den ich Wladimir Livshitz verdanke.

Leider ist es mir nicht gelungen, während meiner Tätigkeit als Iranist an der Berliner Humboldt-Universität den international bekannten Wissenschaftler Wladimir Aronowitsch

Livshitz in die damalige DDR einzuladen. Natürlich hielten wir die Verbindung, z.T. auch durch gemeinsame Freunde. Ein einziges Mal konnte ich ihn während eines Kongresses in Bamberg (1990 oder 1991) treffen. Im Bus auf der Fahrt nach Erlangen saßen wir nebeneinander, riefen gemeinsame Erinnerungen wach, sprachen von Freunden.

Wenn ich am 6. Oktober meinen 84. Geburtstag feiere, denke ich auch an meinen Freund Wolodja in Sankt Petersburg und wünsche ihm, dem 90-Jährigen, für die kommende Zeit Glück und Gesundheit. Ab und zu versuche ich per e-Mail ein Lebenszeichen zu erhalten und ihm zu berichten, dass es Menschen gibt, die seine Freundschaft für immer in ihrem Herzen bewahren.

Richard N. Frye

Six Brief Iranological Remarks in Honor of Volodya Livshits

The story of Iranists of Leningrad is over, but there are many Iranists we should remember, such as Iosif M. Oranskii, Sergei Sokolov, Oleg Akumushkin, and many others. Livshits seems to be the last survivor of this group. I feel like saying quoting Lermontov, “There were people in our day, not like the present breed; they were heroes, not you.” I fear the past is not only being neglected, but is being completely disregarded, which is a pity. Many people are against the past, or history. All I want to do here in honor to Volodya Livshits in brief remarks here is a brief summary of a few things that I did not do properly in articles I wrote.

One is regard to the continue — the “Anahita temple” in Bishapur, Iran. I do not think it was a temple of any kind but a royal bathhouse. I say this because I saw similar structures in the palace of the Shirvan Shahs near Baku, at the court of local rulers over 600 years ago, and at Fatepur Sikri, the city of Moguls. Many people think you must have a shower or a bathtub in a bathroom. But the three above are quite different, with a small amount of water in a large area. We should banish forever that this is a temple.

Second, I believe that the Persians, in the Achaemenid period, created the first universal and secular law code, the *data d’Malika* in Aramaic. Older codes, such as that of Hammurabi were religiously oriented. It is possible that the Romans may have copied Achaemenid law. Another matter is the 2500 years in Iran, where you had a division of state and church, *dad* and *din*. This is different from Semitic people, where they only have *din*, which is not just religion but also the ordering of, or command to do something. There *din* is both state and church, but in Iran *din* is only religion, different from Semitic *din*. The separation of the two lasts almost down to the present in Iran. We find this in books of advice to rulers, both pre-Islamic and later in Islam.

The third point deals with the question why the Achemenids were forgotten in later Iranian sources. Biruni has a list of all the ancient Achaemenid rulers, but calls them Chaldeans. For him Iranian rulers are the Pishdadian and other dynasties of the Avesta, as noted in the Shahname of Ferdousi. How did it happen that the name Achhaemenid (OP Hakhmanishya), which was constantly invoked by Darius and his successors, has no future Iranian sources. The action of the seven conspirators against Gaumata shows that everyone was up for king; if Darius was royal he would have at once been selected. Plato got it right in Laws III, when

the stranger says the following: "Observe, that Darius was not the son of a king, and had not received a luxurious education". It is clear that Darius was a usurper, but like Sargon of Assyria was a most capable one. He created the Achaemenid dynasty to join it with Cyrus, who was connected with the Median dynasty. Darius only became royal when he married daughters of Cyrus. The father and grandfather of Darius were not parallel kings with Cyrus, although they may have been some kind of nobles. Darius was a great liar himself, but accused others of lying. On the other hand Darius was a great king, but he did create the one step above Tespis (OP Chispish), the ancestor of Cyrus. That is one reason why the Achaemenids and his successors, were forgotten by the Iranian, but not the only one. Another reason for the forgetting was the activity of the gosan, the Parthian minstrels, who sang of heroes and kings of eastern Iran, and of the Avesta, ignoring the Achaemenids. The Parthians ruled for more than 400 years, more than enough time for the Achaemenids to be forgotten. The Sasanians simply accepted the Parthian account of Iran's past and only thought of a former great empire of Iranians; so the Achaemenids were forgotten. Yet another reason for the forgetful was the massive impact of Hellenistic civilization especially on the towns and cities of Near East, where the people were hardly concerned about the past of Iran.

Fourth, Central Asia changed the old condition of the Umayyads, as well as the early 'Abbasids, in which Islam was the religion of only the Arabs. Central Asia changed Islam to a world, universal religion, in which freedom of religions, and in depth commerce contrasted with western Iran, where those who say they belong to an Arab or a Zoroastrian religion. There was no choice, as in a ghetto, whereas Central Asia was different; and we know this from Ibn Khaldun, in his introduction to world history. Central Asians created Islamic science, philosophy, philology, and much more.

Another matter is the name of the oasis of Bukhara, whereas the city was called *Numijkath*, which may be named after the river which flows there, or something else. Also on some coins the name *Kana* or *Kava* appears; this was a name not a title as in Kai-Khusro in Iran.

Finally, the Aramaic inscription on the tomb of Darius at Naqsh-e Rostam near Persepolis, was in Old Persian; but a word *shwk*, "Seleucus" in my opinion does not exist. The inscription was put up by Darius himself, or his successor Xerxes, and is not to be attributed to a later dynasty. I hope that Russian Iranists will continue their interest in Iranian Studies, as in Leningrad, the glory of Iranists everywhere.

IRANICA ANTIQUA

Дж. И. ЭДЕЛЬМАН

Ложка мёда и бочка вина

Статья посвящена продолжениям в иранских языках праиранского слова **madu-* 1) 'мёд'; 2) 'сладкий медовый напиток; опьяняющий напиток' → 'вино', восходящего к индоевропейскому **medhu-* с теми же значениями. Рассматриваются случаи контаминации в разных языках рефлексов данного слова со сходными рефлексами этимологически родственных и неродственных слов. Приводятся также этимологически близкие доиранские варианты названий мёда и медового напитка.

Статья посвящена продолжениям в иранских языках праиранского **madu-* 1) 'мёд'; 2) 'сладкий медовый напиток; опьяняющий напиток' → 'вино'.

Слово продолжает арийское **madhu-* с аналогичным кругом значений, ср. др.-инд. *mádhu-* ср.р. 'сладкий напиток; сладость; мёд; сома; молоко' (см. также др.-инд. *madhula-* 'сладкий'). Более ранним его прототипом служит позднеиндоевропейское **medhu-* ср.р. 'сладкое питье; медовая смесь; хмельной напиток; мёд', ср. греч. μέθυ 'хмельной напиток, вино' (и производное греч. μέθω 'напиваться допьяна'); др.-ирл. *mid* 'медовый напиток'; тохар. В *mit* 'мёд'; др.-верх.-нем. *metu* 'напиток из мёда', нем. *Met* 'мёд (напиток)', др.-прусск. *meddo* 'мёд', лит. *medùs* 'мёд', лтш. *medus* 'мёд; хмельной напиток' и др. Сюда же входит праслав. **medь* 'мёд; хмельной напиток из мёда', русск. *мёд* в значениях 1) 'мёд'; 2) 'хмельной напиток, называемый «мёд»'; второе значение особенно явно выступает в устойчивом сочетании русск. *мёд-пиво*, аналогичном лит., лтш. *medus-alus* 'мёд-пиво', см. (Пок. IEW: 707; Мh. KEWA II: 569, 571, 572; Мh. EWA-14: 302–303; ЭССЯ-18: 54 и сл., 68 и сл.; Фасмер II: 588–589; Fr. LEW I: 425; Трубочев 2003: 24–28). Считается, что наличием обоих значений: и 'мёд', и 'медовый (опьяняющий) напиток, вино', — индоевропейское **medhu-* отличается от индоевропейского же **melit-*, обозначавшего только 'мёд' (но не 'напиток из мёда'), см. (Гамкр., Ив., ИЕ II: 602 и сл.).

В древних иранских языках слово употреблялось в обоих значениях, хотя в текстах зафиксировано только 'опьяняющий напиток, вино': ав.п. *mađu-* ср.р. 'вино; ягодное вино (Beerwein)' (Barth. AiW: 1114); то же в производном суффиксальном ав.п. *madumant-* : *madumat-* 'содержащий вино, напиток из мёда' (Barth. AiW: 1115). Вместе с тем, «побочные источники» свидетельствуют о существовании в тот период также значения 'мёд': производное суффиксальное имя др.-перс. или мид. **maduka-* (из эламского источника) 'медовый?' (в переводе И. Гершевича 'the honeyed'); сложное слово др.-иран. **madwābā-* ж.р. из **madu-wābā-* 'медовые соты?', которое трактуется

И. Гершевичем как застывший индоевропейский композит с «доиранским» значением основы **madu-*, а именно 'мёд' (Gersh. Amber: 210 (44)), см. также (Hinz NÜ: 156; Mh. OnP: 195). Древнее значение 'мёд' сохранялось также в ареале скифо-сарматских наречий, см. реконструируемое скифское **madu-* 'мёд', зафиксированное в качестве основы ряда собственных имен: *Máδus* и других (Аб. ОЯФ: 171; Аб. Ск.-сарм. ОИЯ: 294).

В подавляющем большинстве иранских языков после древнего периода (кроме осетинского, о котором будет сказано ниже) в рефлексах **madu-* возобладала семантическая составляющая 'сладкий (медовый) напиток; опьяняющий напиток' → 'вино'. Усиление этого значения и затем терминологизация рефлексов праиран. **madu-* как обозначения именно 'вина' (включая виноградное вино), по-видимому, было связано с разными (и разновременными) процессами.

Часть таких процессов проходила на иранской почве. Здесь сыграла свою роль не только историческая семантика, но и историческая фонетика иранских языков: ранняя праиранская утрата аспирации звонкими согласными обеспечила переход арийского **madhu-* в праиранское **madu-*, а в более поздний период ослабление или утрата конечной гласной *-u* в условиях накоренного ударения **mádu-* способствовали сближению поздних рефлексов **madu-* с рефлексами этимологически иной архаичной основы существительного со значением 'опьяняющий напиток', а именно **mada-*.

Праиранское имя **mada-* 1) 'опьянение; возбуждение'; 2) 'опьяняющий напиток' восходит к арийскому **mada-* с тем же кругом значений, ср. др.-инд. *máda-* м.р. 1) 'воодушевление, возбуждение, опьянение'; 2) 'опьяняющий напиток'. Имя **mada-* входит в гнездо праиранского глагольного корня **mad-* 'быть взволнованным, возбужденным, радоваться, веселиться; быть опьяненным; яриться (о животных)'. Этот корень продолжает арийский **mad-* с аналогичным кругом значений, ср. др.-инд. *mad-* 'радоваться, наслаждаться, веселиться; опьяняться', например *mádati* 'быть радостным, опьяняться', прич. перф. пасс. *mattá-* 'радостный, веселый; опьяненный' (соответствующее иранскому **masta-*), основа каузатива *māday-* 'опьянять (кого-л.)' и т. п. Общеарийский корень **mad-* и его производные отмечаются также в других арийских языках, см. (Turner CDIAL: 10029–10032). О его истории и рефлексах в других индоевропейских языках см. (Pok. IEW: 694–695; ЭССЯ-17: 118; Mh. EWA-14: 299–301; LIV: 423–424).

В иранских языках имя **mada-* (как и порождающий глагольный корень) зафиксировано уже в языке Авесты: ав.г. *mada-*, ав.п. *maða-* м.р. 1) 'опьянение, возбуждение (через питье Хаумы)'; 2) 'опьяняющий напиток, вино' (Barth. AiW: 1113–1114); при этом в Авесте сохраняется даже словосочетание, унаследованное из индоиранского периода: ср. соответствие оборотов ав.п. *haomahe madō* и др.-инд. (Ригведа) *máde sómasya* 'опьянение (введение в экстаз) Хаумой / Сомой' (Mh. EWA-14: 300).

В поздних иранских языках выявление рефлексов **madu-*, отличных от рефлексов **mada-*, не всегда достаточно просто: оно возможно лишь в тех случаях, когда конечная *-u* сохранялась (в письменности) или воздействовала на корневую гласную, вызывая *u*-образную перегласовку (своеобразный «*u*-умлаут») корневой гласной (типа **-a- > *-u-* или **-a- > *-o-*), то есть, когда в огласовке основы сохраняется лабиальный элемент. В остальных случаях продолжения праиран. **madu-* 'сладкий (медовый) напиток; опьяняющий напиток; вино' и праиран. **mada-* 'опьяняющий напиток' практически совпали.

Слова с сохранением лабиального элемента прослеживаются, главным образом, в памятниках письменности вымерших языков: парфянского, согдийского, хотаносакского, хотя отмечаются и в единичных живых языках.

Парф. ран. *madu-* или *maḏu-* {*mdw-*} в производных словах *maḏustān* {*mdwstn*} 'винный склад', *madubar* или *maḏubar* {*mdwbr*} 'доставщик вина', *maḏudar* {*mdwdr*} 'кравчий' (Дьяконов, Лившиц Ниса: 14, 42, 108 и др.; Лившиц Парф. оном.: 13). При этом парф. поздн. *may* (ман. {*my, myu*}) 'вино' (Boyse WL: 59) имеет рефлекс **-d-* в виде *-u* под влиянием среднеперсидского языка (Раст., Молч. Парф. ОИЯ: 178), либо в результате полной утраты лабиального элемента (и возможной поздней контаминации с продолжением **mada-*). Согд. ман., будд. *mdw*, хр. *mdw* [*maḏu*] 'вино' и согд. *mḏk* [*maḏē*], а также согд. *mwd*, хр. *mwd* [*mud*] из более раннего *maḏu* (Henn. LW: 98 = Henn. SP I: 644; Gersh. GMS: § 408, 1171; Gharib Sogd. Dict.: 210, 220); см. также согд. Ст. п. *mwdy* [*midi*] 'вино' (ном.), *mḏw* [*maḏu*] (акк.) (Henn., там же), согд. будд. *mḏ-γw'r'k* [*maḏ-xwārē*] 'винопицца' (Gersh. GMS: § 408; Gharib Sogd. Dict.: 220). Хс. *mau* 'опьяняющий напиток' < **mavu-* < **maḏu-* (Bailey DKS: 340). При этом в диалекте зефрей (одном из живых диалектов Центрального Ирана) зафиксировано *mōw* 'вино', продолжающее, скорее всего, **maḏu-*.

Бактр. *mo*ло имя 'вино' (с закономерным для бактрийского языка отражением **-d-* > *-l-*) возводится к **maḏu-* (S-W Vacr. Doc. II: 235), хотя артикуляция и история корневой гласной *-o-* допускает различные толкования.

К словам с полной утратой лабиального элемента (и возможным совпадением рефлексов **maḏu-* и **mada-*) можно отнести ср.-перс. *may* ({*mdy*}, ман. {*my, myu*}) 1) 'вино'; 2) 'сусло, сидр' (Nyb. MP: 122; MacK. CPD: 55; Boyse WL: 59), кл. перс. *may* 'вино' (Гаффаров II: 814), язык дари Афганистана, тадж. *may* 'вино', совр. перс. *meu* 'вино' (Раст. карт.).

Курд. курм. *may* 'вино', по мнению Р.Л. Цаболова (Цаб. ЭСКЯ I: 629), восходит к др.-иран. **mada-*, сюда же он относит вон., кохр., кеш. *mei*, седеи, газа, кафр. *mei* 'вино', перечень см. (Раст. карт.; Цаб. ЭСКЯ I: 629), однако в этих языках формы на *-y*, *-i* могут быть заимствованы из персидского или трансформированы под его влиянием. Парачи *mai* 'вино' заимствовано из персидского (Morg. IIFL I: 270).

То же соотношение наблюдается в производных словах:

Кл. перс. *may-gūn* 'винного цвета; красный', *may-deh* 'виночерпий, наливающий вино', *may-kada* 'питейное заведение'. *may-paymā* 'виночерпий, распределяющий вино другим' и др.; совр. перс. *meu-gun* 'винного цвета; красный'; тадж. *may-gun* 'цвета вина; розовый; красный (о губах)'; по-видимому, сюда же относится хор. *mḏ-* в композите *mḏ-γw* 'винного цвета', который Хеннинг сравнивает с кл. перс. *may-gūn* 'винного цвета; красный' (Henn. HdO: 116) (по-видимому, это персидское заимствование; ср. однако дальнейшее производное слово, уже на хорезмийской почве: *mḏ-γw-ct* 'schafsäugig', Benz. Chwar. Wort.: 397).

Рассмотренный выше лексический материал интересен и в отношении семантики: он показывает, что в подавляющем большинстве иранских языков после древнего периода продолжения праиранского имени **maḏu-* 1) 'мёд'; 2) 'сладкий медовый напиток; опьяняющий напиток' → 'вино' (восходящего, в конечном счете, к позднеиндоевропейскому **medhu-*) сохраняют второе из значений 'сладкий напиток; опьяняющий напиток' → 'вино' и постепенно утрачивают первое — 'мёд'.

На этом фоне выделяется осетинский язык, который сохраняет в рефлексе **madu-* значение 'мёд' (но не 'опьяняющий напиток из меда'), причем развивает на базе этого слова целое гнездо производных — терминов пчеловодства и изделий из мёда: осет. *myd* | *mud* 'мёд' (< **madu-*) (Аб. ИЭСОЯ II: 134–135), производные имена: осет. *mydaʒ* | *mudaʒæ* 'воск'; осет. ирон. *mydamæst* 'медовая лепешка'; *myddar* | *muddar* 'пасечник, пчеловод', *mydgæʒ* | *mudgæʒ* — то же; *mydy kʷyʁæd* 'улей', *mydy fæʒyʁer* 'соты', *mydy k'ũsk* | *mudi ʁos* 'сотовая ячейка, соты' и др. (Аб. ИЭСОЯ II: 134–137). То же относится к осет. *mydybynʒ* | *mudbinʒæ* 'пчела' (букв. 'медовая муха'): по мнению В.И. Абаева, несмотря на разработанность терминологии медоводства, общеиранское название медовой пчелы в осетинском языке (как и во многих других) не сохранилось, что связано с запретом — раннеосетинское **æʋz* (из древнего **uabza-*) вытеснено данным композитом (Аб. ИЭСОЯ II: 136–137).

Факт сохранения в осетинском *myd* | *mud* (< **madu-*) значения 'мёд' (Аб. ИЭСОЯ II: 134–135), как и наличие этого значения в скифском, можно рассматривать в качестве еще одной лексической черты (к тем, которые были отмечены в Аб. Ск.-европ. изогл.: 133–136), объединяющей скифо-осетинскую группу иранской семьи с балто-славянскими языками.

Значение же 'сладкий хмельной напиток, приготовленный из мёда' выражено в осетинском термином *rong* 'хмельной напиток, приготовляемый из меда' (слово употребляется в эпосе, подробнее см. Аб. ОЯФ: 348–353; Аб. ИЭСОЯ II: 421–422). Предполагается, что рефлекс **madu-* утратил в осетинском языке употребление в значении 'сладкий хмельной напиток, приготовленный из мёда', будучи вытесненным из этой семантической ниши появлением термина *rong* (см. Гамкр., Ив. ИЕ II: 607, примеч. 1). Существование в прошлом этого значения у скифо-осетинского рефлекса индоевропейского **medhu-* соблазнительно видеть в названиях хмельного напитка в некоторых языках Северного Кавказа: ботлихский *med(i)*, годоберинский *medi*, тиндинский *med* 'хмельной напиток' (Клим., Халил. Словарь кавказ. яз.: 190), если усматривать в них заимствования из раннеосетинского. Однако огласовка *-e-* в данных словах может указывать и на иной источник.

Другая часть процессов, обеспечивших выдвижение на первый план обозначения хмельного (медового) напитка и вина, могла протекать в доиранский период. В связи с этим интересно обратиться к вариантам индоевропейского **medhu-* 'сладкое питье; медовая смесь; хмельной напиток; мёд'. В литературе отмечается, в частности, что фонетический облик заимствований из индоевропейских языков в другие допускает возможность существования в индоевропейском (и/или в его диалектах) варианта **medo-* с основой на *-o*, без суффикса **-u-* и без аспирации **-d*, которая, по мнению О.Н. Трубачева, могла появиться относительно поздно и быть результатом (сакральной?) экспрессии (Трубачев 2003: 26). В какой-то мере фонетический вид таких заимствований зависит от того, в какую эпоху и из каких индоевропейских диалектов они осуществлялись. Наиболее показательны 1) финно-угорское **mete-* 'мёд; приготовленный из мёда напиток' (и производные имена), см. (Rédei UEW 3: 273), где финно-угорская праформа рассматривается как заимствование из индоевропейского **medhu-* (однако без указания на следы и.-е. **-u-* и аспирации согласного), как и название пчелы — из и.-е. **mekš-* (там же, с. 271); 2) древнекитайское **miēt* 'мед', зафиксированное в IV–III вв. до н.э. в форме, которая увязывается с диалектным названием мёда в виде тох. В *mīt* (Гамкр., Ив. ИЕ II: 611).

Трудно исключить существование такой же формы **mada-* (< и.-е. **medo-*), параллельной **madhu-* (< и.-е. **medhu-*) со значениями 1) 'мёд' и 2) 'сладкий медовый напиток; опьяняющий напиток' → 'вино' и для праарийского диалекта индоевропейского языка. Наличие праиран. **mada-* (< арийск. **mada-* < и.-е. **medo-*) в древних иранских диалектах могло стимулировать в дальнейшем совпадение форм **mada-* (варианта **madu-*) и **²mada-* (от корня **mad-*), что еще больше усиливало здесь значения 'опьяняющий напиток' → 'вино'.

В иранских языках имеются также названия вина и связанные с ними названия винограда, которые, как предполагают, могут быть этимологически привязаны к праиранской основе **madu-*.

Это пашто диалектное *melōwa* ж.р. 'виноград' (Асланов) (обозначено Моргенштерне как принадлежащее диалекту вазири *melawa* ж.р. 'виноград, вино') с закономерным переходом **-d- > -l-*. В (Morg. EVP: 44) слово возводится к прототипу ***mādawā-*, в (Morg. NEVP: 49) — к ***madawā-* (?) (со знаком вопроса), то есть к **madaūā-*. При этом слово сравнивается с кл. перс. *mavīz*, бел. *mavīč* 'изюм', курд. *mawīž*, *mēwīž* 'изюм' и возводится к **madwī-ča-*. К такому же прототипу относил новоперсидское название изюма Хорн (в его транскрипции *maivīz* или **maivēz*) (Horn Gr.: 225); сюда же относятся тадж. *mavíz*, в диалектах *mawíz*, *mayíz* 'изюм'.

Неясна этимология кл. перс. *mul* {*ml*} 'вино' — слово считается заимствованным из согдийского языка (Henn. LW: 98 = Henn. SP I: 644); однако может быть усвоено и из другого восточноиранского, где **-d-* переходит в *-l-*, в частности, из бактрийского языка¹ или из родственного ему диалекта. Это относится также к совр. перс. *mol* 'вино' (в поэзии); к тадж. книжн. *mul* 'вино', сохранившемуся и в некоторых таджикских диалектах как *mul* 'вино', а также к заимствованным из южных таджикских диалектов вах. *myl* 'жидкая мучная каша', шугн. *mul* 'род пшеничного киселя на масле' (аналогичные заимствования отмечены также в дардских языках и в бурушаски), подробнее (Ст.-К. ЭСВЯ: 241), там же более ранняя литература. При этом для классического персидского не исключена также связь *mul* 'вино' с праиранским **mṛdu-*, родственным др.-инд. *mṛdvīka-* 'виноградная лоза', см. (Horn Gr.: 222 с более ранней литературой); ср. также др.-перс. **mṛdu-* м.р. 'виноградарь' (из эламского источника) (Hinz NÜ: 169).

Таким образом, материал иранских языков показывает явную диспропорцию в количестве этимологически родственных обозначений 'мёда' и 'вина'.

Я знакома с Владимиром Ароновичем Лившицем с 1953 г., работала под его руководством с 1953 г. по 1957 г. в Секторе языка Института языка и литературы Таджикской Академии наук. Именно он подвигнул меня на изучение языков Памира и поддерживал интерес к истории иранских языков. Я очень и очень благодарна ему за это (и даже за «ласковый» эпитет «дефективные переростки», которым он обозначал нас — младших сотрудников: это очень способствовало мобилизации наших умственных возможностей). Искренне желаю Юбилюру крепкого здоровья, многих лет интересной творческой работы, мыслящих учеников!

¹ О том, что некоторые слова, относимые В. Хеннингом к согдийским заимствованиям, могли быть усвоены из бактрийского языка, см. (Vaissière 2005: 289, n. 99). Благодарю П.Б. Лурье за это указание.

Литература

- Аб. Избр., II — *Абаев В.И.* Избранные труды. Т. II. Владикавказ, 1995.
- Аб. ИЭСОЯ — *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.–Л., 1958. Т. II. Л., 1973. Т. III. Л., 1979. Т. IV. Л., 1989. Указатель (Ук.). М., 1995.
- Аб. ОЯФ — *Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. I. М.–Л., 1949.
- Аб. Ск.-европ. изогл. — *Абаев В.И.* Скифо-европейские изоглоссы: На стыке Востока и Запада. М., 1965 (то же с дополнениями в кн. Аб. Избр., II).
- Аб. Ск.-сарм. ОИЯ — *Абаев В.И.* Скифо-сарматские наречия // ОИЯ. Древнеиранские языки. М., 1979.
- Асланов — Асланов М.Г. Пушту-русский словарь. М., 1985.
- Гамкр., Ив. ИЕ — *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. I–II. Тбилиси, 1984.
- Гаффаров — *Гаффаров М.А.* Персидско-русский словарь. Т. I–II (2-е изд.). М., 1974.
- Дьяконов, Лившиц Ниса — *Дьяконов И.М., Лившиц В.А.* Документы из Нисы I в. до н. э. (Предварительные итоги работы). М., 1960.
- Клим., Халил. Словарь кавказ. яз. — *Климов Г.А., Халилов М.Ш.* Словарь кавказских языков. Сопоставление основной лексики. М., 2003.
- Лившиц Парф. оном. — *Лившиц В.А.* Парфянская ономастика. СПб., 2010.
- ОИЯ — Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979. Среднеиранские языки. М., 1981. Новоиранские языки. Западная группа, прикаспийские языки. М., 1982. Новоиранские языки. Восточная группа. М., 1987. Новоиранские языки. Северо-западная группа. I. М., 1991. Новоиранские языки. Северо-западная группа. II. М., 1997.
- Раст., Молч. Парф. ОИЯ — *Расторгуева В.С., Молчанова Е.К.* Парфянский язык // ОИЯ. Среднеиранские языки. М., 1981.
- Раст. карт. — сводные карточки этимологий западноиранских слов, составленные В.С. Расторгуевой.
- Ст.-К. ЭСВЯ — *Стеблин-Каменский И.М.* Этимологический словарь ваханского языка. СПб., 1999.
- Трубачев 2003 — *Трубачев О.Н.* Опыт ЭССЯ: к 30-летию с начала публикации (1974–2003). Доклад пленарного заседания. XIII Международный съезд славистов, Любляна (Словения), 2003 г. М., 2003.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. М., 1964–1973.
- Цаб. ЭСКЯ — *Цаболов Р.Л.* Этимологический словарь курдского языка. Т. I (A–M). М., 2001, т. II (N–Ž). М., 2010.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Пра斯拉вянский лексический фонд. Вып. 1–31 М. 1974–2003. Под ред. О.Н.Трубачева; вып. 32. М., 2005 под ред. О.Н. Трубачева и А.Ф. Журавлева; вып. 33–38. М., 2007–2012 под ред. А.Ф. Журавлева.
- Bailey DKS — *Bailey H.W.* Dictionary of Khotan Saka. Cambridge — London — New York — Melbourne, 1979.
- Barth. AiW — *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904 (repr.: Berlin — New York, 1979).
- Benz. Chwar. Wort. — *Benzing J.* Chwarezmischer Wortindex (mit einer Einleitung von H. Humbach). Wiesbaden, 1964.
- Boyce WL — *Boyce M.* A Word-list of Manichaean Middle Persian and Parthian. Téhéran — Liège, 1977 (Acta Iranica, sér. 3, vol. 2, Suppl.).
- Fr. LEW — *Fraenkel E.* Litauisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I–II. Heidelberg — Göttingen, 1962–1965.
- Gersh. Amber — *Gershevitch I.* Amber in Persepolis // *Studia classica et orientalia* Antonio Pagliaro oblata. Vol. II. Roma, 1969.
- Gersh. GMS — *Gershevitch I.* A Grammar of Manichean Sogdian. Oxf., 1954.

- Gharib Sogd. Dict. — *Gharib B.* Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English. Tehran, 1995.
- Henn. HdO — *Henning W.B.* Mitteliranisch // HbO. Abt. 1, Bd. 4, Abschnitt 1. Leiden — Köln, 1958.
- Henn. LW — *Henning W.B.* Sogdian Loan-Words in New Persian // BSOAS. 1939 (= Henn. SP I, 639–651).
- Henn. SP — *Henning W.B.* Selected Papers. Vol. I–II. Téhéran — Liège, 1977 (Acta Iranica, t. 14–15).
- Hinz NÜ — *Hinz W.* Altiranisches Sprachgut den Nebenüberlieferungen. Wiesbaden, 1975.
- Horn Gr. — *Horn P.* Grundriss der neupersischen Etymologie. Strassburg, 1893.
- LIV — Rix H. (ed.) Lexikon der indogermanischen Verben, die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen (2. Aufl.). Wiesbaden, 2001.
- MacK. CPD — *MacKenzie D.N.* A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.
- Mh. EWA — *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986–2001.
- Mh. KEWA — *Mayrhofer M.* Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg, 1953–1975.
- Mh. OnP — *Mayrhofer M.* Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-täfelchen. Wien, 1973.
- Morg. EVP — *Morgenstierne G.* An Etymological Vocabulary of Pashto. Oslo, 1927.
- Morg. IIFL — *Morgenstierne G.* Indo-Iranian Frontier Languages. Vol. I, 1929. Vol. II, 1938. Vol. III, pt. 1, 1967, pt. 2, 1944, pt. 3, 1956. Vol. IV, 1973. Oslo.
- Morg. NEVP — *Morgenstierne G.* A New Etymological Vocabulary of Pashto. Compiled and edited by J. Elfenbein, D.N. MacKenzie and N. Sims-Williams (Beiträge zur Iranistik, Bd. 23). Wiesbaden, 2003.
- Nyb. MP — *Nyberg H.* A Manual of Pahlavi. Pt 2. Glossar. Wiesbaden, 1974.
- Pok. IEW — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959.
- Rédei UEW 3 — Rédei K. (et al.). Uralisches etymologisches Wörterbuch. Lief. 3. Budapest, 1986.
- S-W Bactr. Doc. II — Sims-Williams N. Bactrian Documents from Northern Afghanistan. II. Letters and Buddhist Texts. L., 2007.
- Turner CDIAL — *Turner R.L.* A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. Fasc. I–XI. L., 1962–1966.
- Vaissière 2005 — *Vaissière, de la É.* Sogdian Traders. A History (translated by James Ward) (Handbook of Oriental Studies. Section eight. Central Asia. Ed. by Denis Sinor, Nicola di Cosmo. Vol. 10. Leiden) — Boston, 2005.

Summary

D. (Joy) I. Edelman

A Spoon of Honey and a Barrel of Wine

In the Old Iranian period the name **madu-* had two main meanings: 1) ‘honey’; 2) ‘intoxicating drink made from honey’. But later the meaning ‘intoxicating drink’ → ‘wine’ was continued and strengthened in the most part of the Iranian languages. It was a result of coinciding reflexes of the **madu-* with similar reflexes of other words with near or analogical meaning. The meaning ‘honey’ remained stable only in the Ossetic, and it is one of the features that are common for the Scytho-Ossetic group and Balto-Slavic languages.

Helmut Humbach

Zarathushtra, Gāthic Poetry, and the Two Spirits

OAv. *Zarathuštra* is to be dissected into **Zaraṭ.huštra* with *huštra-* ‘camel’ in the form of the prophet’s native tongue vs. OAv. *uštra-*. At Zarathushtra’s time Old Avestan was no longer a living idiom but a sacred language of very old tradition. The main principle of the prophet’s poetical technique is the continuous variation of word groups by rearranging them again and again in new combinations for the purpose of producing a kind of music in Ahura Mazda’s ears.

1. Scholarly tradition has never doubted that the name of Zarathushtra is a compound with ‘camel’ (Av. *uštra-*) as its second member (cf. Humbach/Faiss 2010, 5). In consequence, *zaraṭuštra-* was usually dissected into *zaraṭ-uštra-* ‘of such and such camels’ with irregular *zaraṭ-* for **zaraṭ-* as expected by analogy with the personal name OAv. *haēcaṭ.aspa-* ‘of such and such horses’ (Y. 46,15), a compound of a type well-attested in the Younger Avesta (Mayrhofer 1977, 52 f., 1979, 105 f.). We do not intend to enter into a detailed discussion on the exact meaning of **zaraṭ-* and *haēcaṭ-* and on their respective functions as first members of the two compounds,¹ we just want to point out that the current division of *zaraṭuštra-* into **zaraṭ.uštra* is untenable. The prophet’s name is correctly divided into **zaraṭ-huštra-* whence it is evident that in the prophet’s tongue the word for ‘camel’ was not *uštra-* as in Avestan (cf. Ved.Skt. *uṣṭra-*), but *huštra-*. We do not know whether this form might be compared in some way with Man.Sogd. *xwštr-* ‘camel’ (Buddh.Sogd. *’γwštr*, etc.), nonetheless it certainly proves that Old Avestan was no longer a living idiom at the time of the prophet. It was a sacred language of old Indo-Iranian origin and tradition, which had developed a specific kind of poetical technique basically differing from what we can distinguish in the more than 1000 hymns of the Indian Rigveda. With formal characteristics of this technique the present author has occupied himself for more than fifty years.² Further aspects will be discussed in the following.

2. The Gāthā songs, apart from the badly transmitted Y. 53, are doubtless composed to accompany rituals of preferably public character. With a few exceptions they adhere to a rather associative way of thinking. The main principle of their technique is the continuous variation of single terms by rearranging them again and again in new combinations, which,

¹ The two are, perhaps, bahuvrihis with intransitive verbs as their first members as are the Young Avestan compounds with *uxšyaṭ-* like *uxšyaṭ.urvara-* ‘whose plants are growing’ or ‘with whom the plants grow.’

² Humbach 1959, 1, 33-74, 1991, 1, 81-112.

of course, deprives them of the terminological meaning they had in a prose text, e.g., in a sermon. The principle of variation could reveal magical purposes, though its main intention is to please Ahura Mazda and to demonstrate the prophet's nearness to him. Gāthic poetry must have had an effect comparable to music upon the listeners to whom the very content of the songs was as obscure as it is to the Zoroastrians of our time. It will be not much more than the sometimes cryptic allusions to the remuneration expected by the prophet for his performance — a traditional element of Indo-Iranian poetry that will have been understood by those addressed, and it will be mainly the threat of a horrible as well as the promise of a happy future which will have definitely been detected in the songs by their ordinary audience.

3. Traces of a stricter philosophical terminology are seen for once in Y. 47, outstanding by its highly compositional technique (see Humbach/Faiss 2010, 9, 187) but being one of the songs that do not quote the prophet's name. Here the seven-member set 'Ahura Mazda, truth, good/best thought, power/rule, right-mindedness, integrity/nectar, immortality/ambrosia' is artistically crossed with the four-member set 'spirit, thought, word, action' the crossing-point of the two sets being '(good/best) thought.'

Y. 47,1³ *spəntā mainyū vahištācā manəjhā*
hacā ašāi šyaothanācā vacaṇhācā
ahmāi dān haurvātā amərətātā
mazdā xšaθrā ārmaitī ahurō

With beneficent spirit and best thought,
 with action and word in accordance with truth,
 they shall/will offer Him⁴ integrity/nectar and immortality/ambrosia.
 The Lord (proves to be) mindful (of them) through power (and) right-mindedness.

The seven-member set reflects the classical list of Ahura Mazda accompanied by the six Aməša Spəntas as known from the Younger Avesta, leaving open, however, their interpretation as divine persons or as qualities or, even, as metaphors for the prayers of the attenders and for the offering made by them.⁵

The four-member set is an extension of the underlying three-member set 'thought, word, action,' in its basic form current in the Younger Avesta but in the Gāthās only found in Y. 30,3 *manahicā vacahicā šyaothanōi* (below 5), in the Profession of Faith in Y. 12,4 *manəbīš vacəbīš šyaothanāiš*.

4. The four-member set 'spirit, thought, word, action' obvious in Y. 47,1 is varied in

Y. 47,2 *hizvā uxδāiš vaṇhēuš dānū manəjhō / ārmatōiš zastōibyā šyaothanā vərəzyat*
 by statements (spoken) by the tongue in pursuit of good thought one performs the actions
 of right-mindedness

³ The renderings may slightly differ from those in Humbach/Faiss 2010.

⁴ Thus in Humbach/Faiss 2010, 139 f. with the dem.pron. *ahmāi* 'to Him' cataphorically pointing to *mazdā ahurō*, which follows in the next line. Line c is, as we wish to add, deliberately ambiguous. Alternatively: 'they shall/will grant the present one integrity/nectar and immortality/ambrosia' in reference to Zarathushtra (cf. *hvō ... zaraθuštrō* 'the present Zarathushtra' Y. 43,16), or, even, 'to this one,' i.e., to the person who has arranged for the sacrifice. Note the position of the dem.pron. *ahmāi* at the head of line c, which proves its strongly deictic character.

⁵ Cf. the use of 'integrity and immortality' as a code term denoting the ritual waters and plants in the Younger Avesta.

where *mainyu-* ‘spirit’ is replaced with the etymologically related *ārmaiti-* ‘right-mindedness,’ *vacah-* ‘word’ with *uxda-* ‘statement.’

The set is disguised in Y. 32,5, where *aṅgra-mainyu-* ‘harmful spirit/Ahreman’ (cf. Y. 45,2) is replaced, for metrical reasons, with *aka-mainyu-* ‘evil spirit’:

Y. 32,5 *hyaṭ vā akā mananḥā ... akascā mainyuš / akā śyaoθanəm vacanḥā*

since through evil thought the evil spirit and / the action (inspired) by evil word

and in Y. 34,2, where *vacah-* ‘word’ is varied by *gar-* ‘welcoming/song’:

Y. 34,2 *aṭcā ī tōi mananḥā mainyēušcā vaṅhēuš vīspā dātā / spəntaxýacā nərəš śyaoθanā .../... garōbīš stūtəm*

All the (manifestations) of the good spirit are created/established by your thought, / and (so are) the actions of the beneficent man ... / ... with welcomings (consisting) of praises⁶

5. The classical instance reflecting the four-member set is Y. 30,3, the first of the two famous passages dealing with the *mainyū p(a)ouruyē* ‘the two spirits at the beginning’ or ‘in the first (period)’⁷:

Y. 30,3 *aṭ tā mainyū paouruyē yā yōmā x^vafənā asruvātəm
manahicā vacahicā śyaoθanōi hī vahyō akəmcā*

These are the two spirits, the twins who, at the beginning, came to be heard of as both kinds of dreams, as both kinds of thoughts and words, as both kinds of actions, the very good and the evil one

or, alternatively, taking *yōma-* ‘twin’ as the correct OAv. form of the name of Yima, the fall-en King of Paradise, which in its well-known Gāthic occurrence Y. 32,8 is modernized by the textual transmission as *yima-*, its Young Avestan development:

These are the two spirits who, at the beginning, came to be heard of through Yima as both kinds of dreams, s both kinds of thoughts and words, as both kinds of actions, the very good and the evil one

The name is meaningful: whereas the Indian Yama and his sister Yamī are twins, the Iranian Yama- (Av. Yōma/Yima) is a twin in himself (cf. Humbach 2004).

6. As we have marked in 5, in Y. 30,3 the four members of the set are furthermore enlarged to five by *x^vafəna-* ‘dream’ and transferred to a unit consisting of a grammatical subject (*mainyū*) accompanied by the four appositions ‘dreams, thoughts, words, actions.’ In our opinion this unit represents an underlying climax which would be the very result of philosophical or psychological reflections. Not much of such a climax is, though, found in the

⁶ For metrical reasons the five-syllable gen.sing. *vaṅhēuš mananḥō* ‘of good thought’ (as in Y. 50,9 *vaṅhēuš śyaoθanāiš mananḥō* ‘with actions of good thought’) is replaced by the four-syllable *vaṅhēuš mainyēuš* ‘of good spirit,’ as also in Y. 45,8 *vaṅhēuš mainyēuš śyaoθanahyā uxdayācā* ‘of the action and statement of good spirit,’ Y. 45,5 *vaṅhēuš mainyēuš śyaoθanāiš* ‘actions of good spirit,’ and Y. 48,8 *vaṅhēuš mainyēuš śyaoθananəm* ‘of actions of good spirit.’ — Note however that no instance is found of **spənta-manah-* ‘beneficent thought’ nor of **aṅgra-manah-* ‘harmful thought.’

⁷ Misunderstood by the PhIT. gloss as *ohrmazd ud gannāg* ‘Ohrmazd and the foul one (i.e., Ahreman).’

corresponding Y. 45,2, where ‘the two spirits’ metonymically stand for ‘persons of this or that spirit’:

Y. 45,2 *aṭ fravaxšyā aṅhəuš mainyū pouruyē*
yayā spanyā ūitī mravaṭ yim aṅgrəm
nōiṭ nā manā nōiṭ səṅghā nōiṭ xratavō
naēdā varanā nōiṭ uxδā naēdā šyaοθanā
nōiṭ daēnā nōiṭ uruvanō hacaiṇtē

I will proclaim the two spirits (active) in the first (period) of (one’s) existence/life, the more beneficent one of whom shall/will address the harmful one as follows: “Neither our thoughts nor our sentences nor our intellects nor our choices/preferences nor our statements nor our actions nor our views nor our souls are in harmony.”

The last three lines contain the basic triad ‘thought, word, action’ in its variant ‘thought, statement, action’ extended to an unspecific accumulation of well-known terms whose main purpose is to fill the rest of the stanza.

7. In the respective opening stanzas Y. 30,1 and Y. 45,1 the parallelism described is represented by

the two occurrences of the verb (*fra*)*vaxšyā* ‘I wish to proclaim,’
 the verbal stem *iša-* ‘approach,’⁸
 the verbal stem *mazdā-* ‘take/give note of.’⁹

Y. 30,1 *aṭ tā vaxšyā išəntō yā mazdāθā hyaṭciṭ vīdušē*

Such (things) I wish to proclaim, O you who are approaching, that are noteworthy (or: that you shall give note of) even to Him, the Knowing/Initiated One,

Y. 45,1 *aṭ fravaxšyā nū gūšō.dūm nū sraotā*
yaēcā asnāt yaēcā dūrāt išaθā
nū īm vīspā ciθrē zī mazdāṅhō.dūm

I wish to proclaim, listen now, hear now,
 O you who are approaching from near and far.
 Take all note now of the existence/world, for it is bright.

⁸ The present *iša-/*iša-* recurs in Y. 47,6, furthermore in Y. 45,7 and Y. 46,9. The complicated construction of both prevented us in Humbach/Faiss 2010 from correcting the analysis of the verbal forms *išāntī* and *išəntī* which, like the before-mentioned ones were confused with *isa-* ‘(to) wish’ by the PhIT.:

Y. 45,7 *yehyā savā išāntī rādaṅhō*
yōi zī juvā āṅharəcā buvaiṇticā

with the benefit of whose carefulness (those) shall/will approach
 who are living (now) and have existed and will exist (at the same time)

Y. 46,9 *yā tōi ašā yā ašāi gəuš tašā mraoṭ*
išəntī mā tā tōi vohū manāṅhā

they approach me with that your(?) good thought
 with which the fashioner of the cow (speaks) to you with truth (and) which he speaks to truth

⁹ The parallelism of Y. 30,2 *āvarənā* ‘cooptations’ with *āvarətō* ‘coopted’ Y. 45,1 is worth mentioning too.

Yet of particular interest are the concluding lines of the same stanza:

Y. 45,1 *nōiṭ daibitīm duš.sastiš ahūm mərəšyāṭ*
akā varanā drəgvā hizvā āvarətō

May the blasphemer not destroy it for a second time,
through evil choice, the deceitful one, invited/coopted by the tongue.

These two lines do not mention a ‘second life,’ they apparently refer to the sin of Yima alluded to in Y. 30,3 by *yāmā*, be it that this means there ‘the twins’ or be it that it simply is Yima’s name (see above 5).

The conclusion imposes itself that the first stanzas of Y. 30 and Y. 45 were derived independently of each other from one and the same original, the former being nearer to it than the latter. May this process have taken place directly or in intermediate stages — it certainly confirms by a philological argument what is in principle established by historical-comparative Indo-Iranian linguistics: The Gāthās of Zarathushtra are the product of a long poetical tradition which was adapted by its upholders to their respective teaching. The same type of ritual poetry must have been cultivated by Zarathushtra’s antagonists, whether they were really worshippers of the Daēvas, as suggested by the prophet, or not.

Going into details one cannot but realize that Gāthic poetry is characterized by formalism rather than emotion. In consequence, no modern translation based on philological norms will be apt to satisfy the religious demands of the Zoroastrians of our time. It is quite natural for them to prefer M. L. West’s work. Digesting at pleasure the available translations, this highly eloquent classical philologist got finished “The Hymns of Zoroaster” published in 2010. Obviously referring to the present author he states (p. 35):

“I disagree fundamentally with those modern scholars who claim that the prophet’s style is deliberately ... full of intentional double or multiple meanings. In my view, where different interpretations of a sentence are possible, it is the job of the translator or commentator to try to determine which one corresponds to the author’s intention”.

This sounds like a simple answer which, however, does not do justice to the problem. It is regrettable, indeed, that such a renowned scholar as M. L. West should just take the easy way out.

Literature

- Humbach, Helmut 1959. *Die Gathas des Zarathustra*. 1.2. Heidelberg
— 1991. *The Gāthās of Zarathushtra*. 1.2. Heidelberg
— 2004. Yima/Jamšēd. In: *Varia Iranica*. Ed. C. G. Cereti et al. Roma. 45-58
— and Klaus Faiss 2010. *Zarathushtra and His Antagonists*. Wiesbaden
Lurje, Pavel B. 2010. *Personal Names in Sogdian Texts*. In: *IPNB*. Bd. II: *Mitteliranische Personennamen*. Fasz. 8. Wien
Mayrhofer, Manfred 1979. *Die Avestischen Namen*. In: *IPNB*. Bd. I: *Die Altiranischen Namen*. Fasz. 1. Wien
— 1977. *Zum Namengut des Avesta*. Wien.
West, M.L. 2010. *The Hymns of Zoroaster*. London.

Harald Strohm

Einige religionspsychologische Beobachtungen und Reflexionen zum Apam Napat von Pandschikent

Im Fokus moderner Entwicklungspsychologie geben sich nicht nur Agni, Soma und Indra als Götter zu erkennen, die in wichtigen Aspekten frühkindliche Seelenschichten repräsentierten. Ähnliches gilt auch für Mitra/Mithra und Varuna, die, anders als jene, zumal für die Kindheitsphase der einsetzenden Sprachfähigkeit und des Eintritts in die Welt der sozialen Normen standen. Darauf verweisen bereits ihre bloßen Namen: „Gott Vertrag“ und „Gott wahre Rede“. Darauf verweist aber zumindest bei Mitra/Mithra überraschenderweise auch dessen explizite Analität: Genau wie nach den Freudschen Kriterien zu erwarten, war Mitra, gut bezeugt, auch ein Kind des „Sauberdens“ und deshalb der Analphase. Zur Analität Varunas, Mitras verletzlicherem *dvandva*-„Bruder“ dagegen, ist zumindest in den schriftlichen Quellen nichts überliefert — allem Anschein nach aber auf der bildlichen Darstellung des Varuna/Apam Napat von Pandschikent.

Darüber hinaus scheint diese Malerei nicht nur auf die Textvorlagen zumal von Yt 15,1 u. 43 sowie Yt 19,31–52 anzuspielen, sondern auch auf indische Traditionen. In ihnen wurde versucht, den verstörten Varuna durch therapeutische Maßnahmen immer wieder wohlgesonnen zu stimmen; insbesondere durch subtile Formen der Erotisierung ...

Wer die Gelegenheit erhält, als Außenseiter und Nichtiranist im Kreis verdienter Iranisten zu publizieren, kann dieser Ehre nur gerecht werden, wenn er zu seiner Rolle steht und entsprechend versucht, auf das oft so bewundernswert erschlossene Quellenmaterial der Altiranistik ein Licht *von außen* und aus seinen *sonstigen Arbeitsgebieten* zu werfen; in diesem Fall aus der Religionspsychologie.

I

„KRIEGER“. Die leitende These bereits meines Indra-, meines Mithra- und auch meines Varunabuches (2003, 2008, 2013) hatte religionspsychologisch ihr durchaus Konservatives. Sie geht in der Tradition Nietzsches und Freuds davon aus, dass auch die „großen“ Götter des alten Indiens und Irans in wichtigen Aspekten *Schichten der frühen Kindheit* repräsentierten. Doch so konservativ dieser Ansatz auch ist, so schwer ist er noch immer zu vermitteln. Denn um sein Griffiges zu sehen, gilt es gewohnte Perspektiven zu verlassen und ungewohnte einzunehmen; insbesondere die Perspektive, die uns die moderne Säuglingsforschung eröffnete, aber auch die Perspektive des „Naiven“. Paul Thieme sagte mir einmal: „Wenn man den Sinn alter Überlieferungen nicht versteht, sollte man in der heutigen Alltagswelt nach Ähnlichem Ausschau halten“. — Beispiel Indra:

Es ist nie wirklich gelungen, plausibel zu machen, was die Menschen einst an einem Gott wie Indra zu derart überschwänglichen, oft witzigen und erkennbar anrührenden Lobreden beflügelte, wie sie im Rigveda hundertfach begegnen. Aus der Konzeption eines

handwerklichen Demiurgen oder rta-Suchers ist solcher Überschwang ebensowenig zu erklären wie aus der eines „Wetter-“ oder donnerkeilenden „Gewittergottes“ oder gar aus der eines „arischen Kriegsgottes“ (H. Lommel). Versucht man dagegen, den alten Gott als ein Kleinkind von knapp einem Jahr anzunehmen, erhalten die Quellen sogleich und durchgängig Reibung. Und dies gilt nicht nur für die sogenannten Kindheitsgeschichten — wenn gleich sich Thiemes Naivitäts-„Prinzip“ gerade auch hier bewährt:

Wiegend warten die geschäftigen Frauen den neugeborenen Indra, da sie die Pflege seiner Heldenkraft übernommen haben ... — Die unbefleckten Schwestern, die bei der Mutter wohnen, treiben ihn kräftig zur Eile und stärken ihn an Kraft. — Sie umarmen ihn wie Frauen den Gemahl, wie einen schmucken jungen Mann. (RV X 153,1; 120,9; 43,1; alle nach Geldner)

Von dieser Art ist das Verhalten heranreifender Mädchen gegenüber Halb- und Einjährigen noch heute! Sie Herzen und umeifern die Kleinen, treiben sie an und „umarmen“ sie in der Tat regelmäßig „wie Frauen den Gemahl“. — Aber auch in anderen Kontexten gibt sich Indra dem „naiven“ Blick als Kleinkind zu erkennen. Denn wer, wenn kein etwa Einjähriger, würde in der heutigen Welt derart für seine *Zähne* bejubelt?

Er ist glänzend, mit schönen Zahnreihen ..., der Goldzahnige, ... Indra mit den goldenen Zähnen ... — Dich, du Schönzahniger, sollen die Falben herfahren. Nimm gern unsere Opfergaben an! — [Du] Krieger mit goldenem Gebiss ... (X 96,3,4,12; I 101,10; VI 29,6)

Gewiss, Indra hatte auch das Zeug zum „Krieger“, und er wurde in realen Kriegen sicherlich auch angerufen. Aber was man dabei verehrte, muss auch da sein frühkindliches Draufgänger- und Rabaukentum gewesen sein, keine im wörtlichen Sinn verstandene Bereitschaft zum Töten und Brandschatzen. Nicht zuletzt die doch wahrlich wieder goldigen Jagdszenen des Rigveda verdeutlichten, von welcher Art die Waffengänge des „großen“ Gottes waren:

Von den Bergen aus — während er den gekochten Reisbrei festhielt — schoss Indra den gutgespannten Bundabogen ab. Dein Pfeil mit hundert Spitzen, mit tausend Federn war der Einzige, den du, Indra, zu deinem Verbündeten gemacht hast. Mit ihm bringe den Sängern — Männern und Weibern — zu essen her ...! (VIII 77,6 ff.)

Im Visier hatte Indra damals bekanntlich den legendären Eber *Emusa* und ein *Büffel-tier* — oder waren es hundert, oder gar dreihundert? Indra legte jedenfalls an, und ...

Der Schütze, obwohl er ohne festen Halt war, hat die dreimal sieben festgefügt Rücken der Berge durch und durch geschossen. Das würde kein Gott oder Sterblicher überbieten ... (VIII 96,2)

Dass er nur die Berge traf, war für einen Gott wie Indra dabei natürlich kein Handikap; denn: „[Indra] traf den Eber durch den Fels hindurch schießend.“ (I 61,7) — Und prompt war die Beute zuletzt so gewaltig, wie es sich nur im Format eines Götter- oder eben Kinderlobs denken lässt. Auf Indras Geheiß machte sich Freund Vishnu nämlich sofort auf, die Beute her zu schaffen; denn anders als Indra selbst, der „breitspurige Brüller“ (X 99,1) „ohne festen Halt“, war der schon etwas ältere Vishnu mit seinen berühmten und weltüberspannenden drei Schritten für solche Aufgaben prädestiniert:

All das brachte der weitschreitende Vishnu her, von dir [Indra] ausgesandt: Hundert Büffel, den in Milch gekochten Reisbrei, den Eber Emusa zu Indra. (VIII 77,10)

Zuletzt, so heißt es VIII 69,15, „kochte er das Büffeltier für Vater und Mutter“; oder nach V 29,7: „Der Freund Agni kochte dem Freund [Indra] sogleich ... dreihundert Büffel ...“. Mit fürwahr göttlichem Appetit verschlang Indra dann freilich alle dreihundert Büffel selbst — und fand dazu auch gleich noch gehöriges Getränk. Denn in Vishnus drei Fußspuren hatte sich inzwischen Regenwasser gesammelt und Indra trank sie mit kräftigen Sätzen und erkennbar auf allen Vieren aus:

Drei Seen voll des Süßen haben die Prinsis für den Keulenträger aus sich melken lassen. — [Vishnus] drei Fußspuren sind ... voll von Honig ... — Mit einem einzigen Ansatz trank Indra auf einmal dreißig [übertrieben für drei] Seen aus, voll des Soma ... — [Indra!] trink wie ein Büffel den See aus! — ... wie der Stier am Brunnen, wie der durstige Stier! — Als er das Fleisch von dreihundert Büffeln gegessen, als der Gabenreiche drei Seen voll Soma getrunken hatte, da riefen die Götter dem Indra ‚Sieg‘ zu ... (VIII 7,10; I 154,4 f.; VIII 77,4; VIII 45,24; I 130,2; V 29,7 f.)

Die Liste der sich „naiv“ erschließenden Beispiele lässt sich schier beliebig erweitern: Man denke nur an Indras „breiten dicken Bauch“ (VIII 1,23), doch sicherlich nur ein Bäuchlein; an seine — gewiss pausigen — „Backen“ (V 36,2); an seine geschickten Hände (vgl. III 57,2; VIII 33,5 u.a.); und natürlich an seine ersten Schritte „als die Mutter den Helden laufen lehrte“ und Indra sich dabei „mit kräftigem Brüllen aufrichtete“ (X 73,2; 11,2). Kurze Erwähnung verdienen hier natürlich auch noch Indras fürwahr tolle Ausfahrten auf seinem „goldigen, ... herandonnernden, ... nicht umkippenden Wagen“, den er „wie ein kleines Bübchen bestieg“ (III 44,1; V 37,3; IV 36,1; VIII 69,15). Gezogen war er von seinen „rennlustigen, ... schöngestriegelten, ... lieben Falben“, seinen „Zechgenossen“, die freilich zugleich aussahen wie „Puppen auf dem Holzgestell“ (III 43,6; VII 36,4; IV 32,23). „Lärmend“ und „mit lauter Stimme“ stürmte Indra damit, von den Marut befeuert, dahin, „wirbelte mit Hurrageschrei den Staub hoch empor“, kehrte „die Bäume mit den Wurzeln nach oben“ — und war dabei so voller „reichlichem Selbstgefühl“, dass galt: Selbst „wenn sein Rad im Wasser festsitzt, würde ihm das Honig dünken (I 56,4; X 73,8,1).

BADENDE. Auch bei den Beispielen, die sich nicht „naiv“, sondern nur mit den Mitteln der modernen Säuglingsforschung erschließen, muss hier eine grobe Skizze genügen:

Die dazu wohl wichtigste Erkenntnis ist, dass die Kleinen bis etwa zum fünften, sechsten Monat fehl- und kurzsichtig sind. Während der ersten Lebenswochen sehen sie gar nur in einem Radius jener in Insiderkreisen berühmt gewordenen 21 Zentimeter scharf; also etwa in jener Entfernung, in der sich die Händchen bewegen und auf die sich die Erwachsenen bei ihren ersten Begrüßungen intuitiv hinbeugen. Der amerikanische Säuglingspsychologe Daniel N. Stern beschrieb in seinem „Tagebuch eines Babys“ die von innen gesehene Welt der ersten Lebenswochen daher einmal mit den Worten:

Es ist, als bilde der Raum eine Kugel um ihn [den Säugling], deren Radius der Länge seiner Arme entspricht. (1993, 26)

Diese „Kugel“ muss sich für die Kleinen wie eine Art Höhle ausnehmen, deren Wände, mit Alison Gopnik et. al. gesprochen, aus einer „gloomy obscurity“ (1999, 29) bestehen. Sie sind zwar von vielerlei Farben und Lichtreflexen als ob von Juwelen durchadert, aber doch undurchdringlich wie Fels. Die Juwelen-prangenden Höhlen vieler Zwerge und

Zwergenkönige, und auch die Höhle Yamas/Yimas¹, scheinen dieser frühen optischen Erlebnismöglichkeit nachempfunden zu sein.

Abgestimmt auf den Radius der motorischen Fertigkeiten weitet sich die Enge dieses trüb-leuchtenden Höhlengemäuers zwar Monat für Monat. Ihr wirkliches Aufbrechen aber vollzieht sich nicht vor dem fünften Monat. Dann aber eröffnet sich das Feld des Optischen in schnellen Zügen und kolossalen Dimensionen bis zum fernen Horizont und gibt frei, was wir ‚Welt‘ nennen. — Eben dieses Aufbrechen jener sonderbar leuchtenden, aber doch undurchdringlichen und insofern „felsenfesten“ Höhlenwände zu einer bis zum fernen Horizont reichenden Welt scheint sich in den Mythen um Indras ‚Sprengen des Felsens‘ zu spiegeln — hier natürlich in der blumigen, aber dennoch stimmigen Sprache des Mythischen:

Wie Wagen setzten sich die Felsen mit einem Male in Bewegung ... — [Indra] spaltete den Vala ... [und] gewann die Pflanzen, die Tage, die Bäume ... — Er erbrach gepriesen den Fels ... [und] machte begierig die Fessel der Kühe los. — Du sprengtest die Feste des Berges auf, ... der du miteinander Sonne, Himmel, Morgenröte erschufst.

Er hat die Räume ... befestigt ... Den so großen Himmel hat er mit der Sonne durchzogen und ihn mit der Stütze gestützt ... — Machtvoller, tatenreicher Indra! Dein ist dies Gut, das ringsum in die Augen fällt. — [Du hast] Rinder, Gold, Rossherden zusammenerobert ... (IV 19,5; III 34,10; VI 62,2; VI 30,5; X 111, 4 f.; I 53,3; IV 17,11)

Am besten nachvollziehen lässt sich das frühkindliche Drama der optischen Welteröffnung bei jeder Morgenröte und jedem Sonnenaufgang. Denn auch dabei zeichnet sich, was während der Nacht und der Dämmerung noch im Trüben und in finsterner Dimensionslosigkeit befangen war, in schnellen Schritten ab und differenziert die unscharfen Konturen und unsicheren Abstände und Tiefen erst zu einzelnen Objekten und zuletzt zur uns gewohnten Welt als ganzer aus. Wahrscheinlich deshalb war die Zeit der Morgenröte und der aufgehenden Sonne die naheliegende Zeit zur Reinszenierung zumal der indrischen Schöpfungsabenteuer.

Neben der Eroberung und Erschließung seines bis zum Horizont erstreckenden „Reichs“ und Territoriums war die wichtigste Eroberung Indras natürlich die seiner „neuen“ Mutter und „Gemahlin“, Usas, der Morgenröte. Denn auch sie verwandelte sich damals aus einer Mutter primär des Getasts und der Stimme in jene zauberhafte und jetzt optisch auskonturierte Frau, die der Rigveda so vielfältig beschreibt. Wie nicht anders zu erwarten, war diese strahlende Göttin der ersten Strahlen dabei nicht nur Indras Herrin und Gemahlin, sondern auch Schöpfungsassistentin und Enthüllungskünstlerin, und überdies natürlich noch immer — Stillmutter! An Usas:

Es verschwand die hartnäckige Finsternis, der Himmel erglänzte ... — Usas ... [ist] erschienen, mit den Strahlen [der Sonne] aufgeputzt, — ... stolz auf ihren makellosen Leib, — ... mit schönem Gescheide, schönverziert. — Sie zieht die große Finsternis weg ... — [Sie macht] alle Welten offenbar ... — Usas hat die ganze Welt enthüllt!

Sie enthüllt ihre Brust wie die Kuh das volle Euter ... — Wie eine junge Frau, die stolz auf ihren Körper, gehst du, Göttin, zu [Indra,] dem dich begehrenden Gott. Lächelnd enthüllst du ... vor ihm die Brüste, wenn du im Osten erstrahlst.

¹ Vgl. zu den Juwelenhöhlen Yamas und anderer Zwerge: Strohm 2003, 78 ff.

Schön lächelt sie wie ein Verführer ... — Sie steht wie eine Badende aufgerichtet da ... — Sie ... lässt ihr Gewand niedergleiten wie eine herrliche junge Frau ... — Ich rufe ... die Göttin Usas in Begleitung des Indra herbei ... — Alle erkennen, wenn sie in ihrer Herrlichkeit gekommen ist: Des Indra viele Werke sind wohlgetan. (IV 1,17; VII 77,3; I 124,6; I 188,6; VII 81,1; VII 82,1; VII 76,1; I 92,4; I 123,10; I 92,6; V 80,5; V 80,6 (nach Thieme 1977, 53 f.); X 101,1; III 30,13)

Manches weitere Motiv der alten Religion bedürfte von hier, aus der Perspektive moderner Säuglings- und Kleinkindforschung, der genaueren Betrachtung und Reflexion. So Indras Beruhigen und Befestigen der „bebenden Berge und Ebenen“ (X 44,8); sein Stützen des Himmels, „damit er nicht herabfalle“ (II 17,5); seine und der Rbhus Zauberkünste; und nicht zuletzt seine Strukturierungen der Zeit und der rhythmischen Abläufe, deretwegen er ja bekannt war „als der zu seinen Zeiten Trinkende“ (X 99,10), ja als einer, der „auf seine Zeiten wartet ... wie der wilde Wolf, der das Schaf würgt ...“ (VIII 66,8). — Doch mögen die genannten Stichproben genügen; denn es gilt nun, ein erstes Mal zu dem Apam Napat von Pandschikent überzublicken:

Gemeint ist die dominante Figur auf einer jener großartigen Malereien, die Boris Mar-shak und seine Teams 1966 in Pandschikent, im heutigen Tajikistan, einst Sogdien, ausgruben. Da Pandschikent im Spätsommer 722 fiel², ist die rund drei auf drei Meter messende Malerei ins späte 7. oder frühe 8. Jahrhundert zu datieren. Sie befindet sich heute, hervorragend restauriert, im Eremitage-Museum zu St. Petersburg:

MASK. Was sich bei Göttern wie Indra oft erst auf den zweiten Blick erschließt, war und ist bei Apam Napat bereits seinem Namen eingeschrieben: Er galt als „Sohn ...“ oder als „Kind der Wasser“.

Dass die Hauptfigur auf der bezeichneten Malerei aus Pandschikent dieses „Kind der Wasser“ darstellt, ist selbstredend, denn sie befindet sich in einer Art Aquarium und ist von Lapislazuli-blauem Wasser umgeben. Am linken Bildrand schwimmt ein Fisch, dicht daneben ein Wesen mit Saugnäpfen; ein drittes Wassertier befindet sich mittig am oberen Bildrand.

Apam Napat posiert hier in seinem Unterwasserreich als ein „junger Mann“ auf einem eigentümlich beinlosen, aber zweifelsfrei prunkvollen Thron. Die Beine des Gottes sind anmutig übergeschlagen, eine Haltung, so Mary Boyce, „die auf persischen Malereien für Könige und hohe Würdenträger vorbehalten war“ (1993, 37). Die linke Hand weist in generöser Geste auf die beiden Figuren gegenüber, die rechte ist graziös auf die Hüfte gestützt. Königlich ist sodann das besonders edle und eng anliegende Gewand, wahrscheinlich aus roter Seide. Die Schultern, die Brustpartie und das Gürtelgebilde scheinen mit Perlen, Juwelen und anderen edlen Applikationen besetzt zu sein, desgleichen der Turban. Die Unterarme tragen eine Art Manschetten, das über dem Schoß liegende, rockähnliche Gewand ist mit feinen Borten bestickt. Die Beine sind mit etwas wie Strümpfen bekleidet, die aber als ob nahtlos in die extrem stilisierten Stiefel übergehen. Nicht nur die — der damaligen Mode entsprechenden — Spitzen dieser Stiefel sind überzeichnet, auch die sie umkleidenden Füße sind so unnatürlich klein und doch elegant angesetzt, dass sie von sich aus Assoziationen an ein kleines Kind wecken.

² Vgl. zu den letzten Tagen von Pandschikent: Grenet, de la Vaissière 2002.



Der Apam Napat von Pandschikent. — Zur Veranschaulichung wurde das eigentlich fehlende Gesicht von der Wesparkar-Figur gegenüber inkopiert. Die Kontraste sind elektronisch verstärkt, einige Linien behutsam nachgezogen, einige Stellen vorsichtig retuschiert. — Foto: Vf., mit freundlicher Erlaubnis des Eremitage-Museums St. Petersburg

Und was für die Füßchen des Gottes, gilt auch für seine Beine. Sie sind für einen Erwachsenen zu kurz und zu schwach und haben im Verhältnis zum Oberkörper jedenfalls kindliche Proportionen.

Kopf und Gesicht sind (bis auf eine kleine Partie der Stirn und die linke Braue) zwar verloren; aber ob der erhaltenen Umrisse und Proportionen schloss Marshak zu recht:

Es ist ein Heranwachsender (un adolescent), denn der Kopf ist im Verhältnis zum Körper zu groß für einen Erwachsenen. (1990. 308)

„Un adolescent“ war dabei eine Kompromiss-suchende Formulierung; treffender wäre ‚ein als Jugendlicher stilisiertes Kleinkind‘ gewesen. Denn für ein Kleinkind sprechen neben den Schühchen (Heranwachsende fallen doch durch *große* Füße und Schuhe auf!) auch noch andere Merkmale:

Vom Rücken her hängt über die linke Schulter bis zur Taille herab ein feines, schnurähnliches Gebilde. Es ist ein kunstvoll geflochtenes Zöpfchen, über das Marshak angesichts der vielfältigen Vergleichsmöglichkeiten aus Pandschikent schrieb:

... eine Art der Darstellung, die in Pandschikent einzig Frauen und sehr junge Männer charakterisiert. (1990, 308)

Im persönlichen Gespräch formulierte Marshak gar noch entschiedener. Boyce:

... ein Stil, der, wie Marshak bemerkte, in Pandschikent ansonsten ausschließlich Frauen und sehr jungen Knaben (very young boys) zugeordnet war. (1993, 37; ebenso 2001, 254)

Als weiteres Kriterium für den kindlichen Charakter führte Boyce an, dass die Figur, anders als die beiden ihr gegenüber Stehenden, keine Waffen trägt. — Boyce‘ Resümee:

... sein Zöpfchen und das Fehlen von Waffen sind zuverlässige Charakteristika für ein Kind (child), ... und beide erscheinen als bewundernswürdig stimmige Möglichkeiten, das mächtige „Kind der Wasser“ darzustellen ... (1993, 37)

An seiner Kindlichkeit ist also nicht zu zweifeln. Dass Boyce den Apam Napat von Pandschikent überdies als das *mächtige* „Kind der Wasser“ apostrophierte, hatte seinen Grund natürlich darin, dass sie, wie andere, in Apam Napat ein *alter ego* des indischen *Varuna* sah. Sie fuhr deshalb fort: ... jenes Kind, „das in der Tat niemand anderer ist als der große Varuna.“ (1993, 37) —

Es steht im Rahmen dieses Aufsatzes nicht an, das Pro und das Contra der Gleichung ‚Apam Napat = Varuna‘ in allen Facetten zu diskutieren. Indische Quellen sprechen jedenfalls klar für ihre Richtigkeit. So etwa heißt es in Atharva-Veda VII 83,1: „Varunas goldenes Haus ist inmitten der Wasser erbaut ...“ Und in Vajasaneyi-Samhita steht:

In diese gemeinsam genießenden, herrlichen, ... geschäftigen Wasser sich hüllend, hat Varuna, das Kind der Wasser, seinen Wohnsitz aufgeschlagen, in den mütterlichen Fluten. (X 7, nach Lüders I 51)

Für Iran bleiben natürlich Zweifel, da Varuna dort in keiner Quelle namentlich erwähnt ist und deshalb allenfalls aus Indizien erschlossen werden kann. — Ein solches Indiz sah Boyce in dem Gesamtarrangement der Malerei von Pandschikent. Denn dem thronenden Apam Napat gegenüber stehen dort zwei Figuren in geschmiedeter Rüstung; oder richtiger: *eine* Figur mit *zwei* Köpfen. Manche Interpreten sahen gar drei Köpfe und überdies noch einen dämonischen Katzenkopf im Hintergrund. Wie auch immer, die mindestens zweiköpfige Figur ist durch eine von V. A. Livshits entzifferte³ Inschrift auf dem Schenkel als *Wesparkar* ausgewiesen. *Wesparkar* aber steht nach der allgemein anerkannten Analyse Humbachs für *Vayu*⁴; und *Vayus* „moralische“ Ambivalenz und „Zweiköpfigkeit“ ist schon durch Yt 15,43 belegt, wo *Vayu* von sich sagt:

Wind wahrlich ... heiße ich, o frommer Zarathushtra, ... weil ich beiden Schöpfungen nachjage, [derjenigen,] die der Gute Geist gemacht hat und [derjenigen,] die der Böse Geist gemacht hat ... (Yt 15,43; nach Lommel u. Wikander)

Auch das mächtige Horn, in das die mehrköpfige Figur pustet und bläst, weist sie als *Vayu* aus; desgleichen der „Neptun“-Dreizack, den sie vor sich hält, und der auch aus anderen *Vayu-Wesparkar*-Darstellungen bekannt ist.⁵

Die mehrfache gesicherte Identität der Figur als *Vayu* legt es nahe, das Vorbild für das gesamte Arrangement der Malerei in der Einleitungsformel von Yt 15 zu sehen:

Ich verehere das Wasser und den Gott (*baga*) ... — diesen Wind (*vayu*) verehere wir, diesen Wind rufen wir ...

Problematisch dabei ist natürlich die Anonymität jenes *baga*. Darmesteter schloss in seiner Übersetzung aufgrund von Yt 8,34, dass er für Apam Napat stehe und erhielt durch die Malerei aus Pandschikent schlagend recht. Boyce sah in dem *baga* überdies „a mask for *Varuna, the god of water“. (2001, 247) Und auch dies hat in der Tat etwas für sich. Denn aus Indien ist mehrfach die Scheu bezeugt, den gefürchteten Varuna mit seinem eigenen Namen anzurufen. Deshalb ist eine ganze Reihe von Substitut-Namen für Varuna überliefert: *Jumbaka*, *Om kara*, ... Apam Napat und eben auch *baga*.⁶ Dass der *baga* in Yt 15,1 in einem Zug mit dem Wasser, Varunas und Apam Napats Heimat, genannt wird und dass dabei beide, Wasser und *baga*, dem *Vayu* vorgeordnet wurden, gibt der

³ Vgl. zur Lesung „Wesparkar“: Marshak 19903, 307.

⁴ Vgl. zu *Wesparkar*: Humbach 1975; auch Grenet 1995, 278 f. u. Boyce 1993, 35 ff.

⁵ Vgl. zu den Requisiten *Wesparkars*: Grenet 2007, 472 ff. u. Grenet et al. 2004, 281 f.

⁶ Vgl. zu Varuna als *Om kara* und *Jumbaka*: Kuiper 1979, 173 u. 213 ff.; zu Varuna als *Baga* insges. Boyce 1981.

Identifizierung mit Varuna durchaus ihr Wahrscheinliches. Denn Varuna, wie gefürchtet auch immer, galt als ein Gott von überragender Macht und königlicher Würde. Und soweit ich sehe, wäre ein Antreffen Varunas unter den religiösen Verhältnissen dieser Epoche in Sogdien durchaus denkbar; und dies auch ohne den Jahrtausende-überspannenden Bogen, den Mary Boyce schlug, als sie über den Vayu und mutmaßlichen Varuna aus Pandschikent schrieb:

... denn diese beiden Yazatas, ihrem Ursprung nach proto-indo-iranische Götter, wurden von ihren Vorfahren gute dreitausend Jahre verehrt, bevor diese Wände bemalt wurden. Wie die Malerei nahelegt, war zumindest Varuna ... in seiner fundamentalen Konzeption ... zu diesem relativ späten Datum noch immer lebendig ... (1993, 38)

Denkbar ist wohl auch ein rezenterer Import aus Indien, vielleicht auch etwas wie eine rezente Reanimierung alter und rudimentärer Erinnerungen an Varuna. Die wichtigsten Züge des vedischen Varuna lebten im damaligen Indien jedenfalls noch vielfältig fort. Mit Thème gesprochen:

Der epische Gott [Varuna] hat sich nicht so weit vom rigvedischen entfernt wie gemeinhin angenommen. (1969, 329)

II

ANAL. Die in der Forschung bislang vorgetragenen Argumentationsfiguren für die Gleichung ‚Apam Napat = Varuna‘ seien hier nicht weiter diskutiert. Stattdessen sei im folgenden ein zusätzliches und meines Wissens bislang nicht beachtetes Indiz für ihre Richtigkeit zur Geltung gebracht: das sonderbare kleine *Holzböckchen* unter dem Thron des mutmaßlichen Varuna/Apam Napat aus Pandschikent.

Varuna war in Indien durch die Zeiten der dvandva-„Bruder“ *Mitras* und als solcher dessen komplementärer Gegenpart. Ein kurzes, zwar ergänzungsbedürftiges, in den Hauptzügen aber doch stimmiges Portrait aus der Feder George Dumézils möge das Ungleiche des göttlichen Paares kurz in Erinnerung rufen:

Mitra ist ... wohlwollend, freundlich und freundschaftlich, sanft und beruhigend, während Varuna streng und ernst, barsch und furchterregend ist ... Charakteristisch für Varuna sind die Knoten, in die er die Dinge verwickelt. Mitra [dagegen] bestimmt den Menschen ihren angemessenen Platz in ihren zwischenmenschlichen Beziehungen und hat den Vorsitz über ihre Absprachen ... Varuna verhält sich meist gewalttätig, unvorhersehbar und mit dramatischem Ausgang, Mitra dagegen ruhig und gemäß dem Lauf des Natürlichen ... In moralischen und rituellen Angelegenheiten agiert Varuna im Ganzen strafend, Mitra dagegen großzügig ... Mitra steht dem Tag, dem Licht und dem Hellen nahe, Varuna dagegen der Nacht, dem Dunklen, dem Schwarzen ... — Mitra ist der Souverän des Rechts, Varuna der Magie ... (27)

Die psychologischen Hintergründe dieser Komplementarität erschließen sich in wichtigen Punkten, sobald die beiden Götter wieder als Repräsentanten frühkindlicher Schichten aufgefasst werden. Wie allein schon ihre Namen zum Ausdruck bringen, repräsentierten sie die Schichten der einsetzenden Sprachfähigkeit und des Eintritts in die Welt der Normen, Gebote und Verbote: „Gott wahre Rede“ und „Gott Vertrag“. — Dass dem so ist, lässt sich an

einer langen Reihe von Indizien zeigen, von denen für diesen Beitrag nur einige wenige herausgegriffen werden können. Ein erstes, ein besonders überraschendes Indiz erschließt sich aus der Freudschen Psychologie der frühkindlichen Phasen:

Freud bezeichnete die Kindheitsphase des — grob gesprochen — ersten Lebensjahres bekanntlich als *Oralphase*, die um den 18. Lebensmonat mit dem Eintritt in die Welt der Sprache und Normen anhebende Phase dagegen als *Analphase*. Beide Bezeichnungen sind natürlich nur Etikettierungen, da sie eine Vielzahl von Entwicklungsprozessen nach *einem* Kriterium benennen. Dennoch hat die Unterscheidung ihr Griffiges. Denn, die Analität noch kurz zurückgestellt, das „orale“ Trinken und Nuckeln, das Zungen- und Lippengetast unserer Kleinsten hat in der Tat sein Markantes. Insofern ist es nur natürlich, dass der zahnende und Usas-verliebte Still- und Welteröffnungsgott Indra auch „schon“ im Rigveda ob seiner Oralität umherzt und beschmuzzelt wurde; galt er doch ausdrücklich als der „Schönlippige“, der „Lippenspitzer“, der „Lippenschüttler ... mit der schönen Trinkerlippe“ (I 9,3; VII 25,3; VIII 76,10; II 12,6); und die Dichter ließen sich auch bei diesem Motiv das übertreibende, ja oft schier jubelnde Schwelgen nicht nehmen:

Durch die Lippen brustend ... berausche dich hier! — Schließe das Gebiss auf, öffne die Lippen! ... du Schönzahninger. — Dein wohlbeschaffener, geräumigster Schlund, ... mit dem trinke! — [Der] milchgemischte Soma ... rinnt wie Wasser in die Tiefe, — ... wie die Bäche in den See. — Trink, trink doch, tapferer Indra, den Soma. (III 32,1; I 101,10; VI 41,2; I 30,2; X 43,7; II 11,11)

Auch dass Indra „tausend Wölfe in den Mund gesteckt“ habe (X 73,3), wird hierher gehören; nehmen die Kleinen doch auch allerlei Gefährliches in den Mund. — Das Deutsche kennt die analoge Metapher bekanntlich im Analen: Hier hat man „den Wolf“ nicht im Mund, sondern im A...

Ganz anders bei Indras älteren Brüdern, Mitra und Varuna. Für sie sind keine analogen Verse überliefert — und wer würde zwei-, dreijährige Kinder der einsetzenden Sprachfähigkeit auch noch für ihre schönen Zähne, Lippen, Backen oder (Milch-) Bärte (X 23,1 u. oft) loben? Nein, sie werden vielmehr ob ihrer schönen Worte und ob ihrer verstandenen und eingehaltenen Abmachungen und „Verträge“ gelobt. Entsprechend lesen wir zum Beispiel in Yt 10:

Den Mithra ... verehren wir mit haomahaltiger Milch. Den Mithra, ... des Worte wahr sind, den bereden, tausendohrigen ... (6 f.)

Und Zweijährige werden insbesondere auch dafür gelobt, dass sie eben jetzt, mit der einsetzenden Sprachfähigkeit und im Zuge des Eintritts in die Welt der Absprachen und der gemeinsamen Normen, auch allmählich — „sauber“ werden! Eben deswegen bezeichnete Freud diese Zeit ja als Analphase.

TÖPFCHEN. Für Varuna sind — interessant genug! — anale Zuschreibungen nicht bekannt. Für seinen beliebteren und unkomplizierteren Bruder Mitra dagegen sehr wohl! Zurecht wies F.B.J. Kuiper daher auf ein „einziges Detail“ hin, das in „früheren Studien zu Mitra nie diskutiert wurde“, nämlich „dass Mitra mit dem Anus (payu-) und mit Ausscheidung assoziiert war“. Ja, im Sprachgebrauch des alten Indien galt, so Kuiper weiter: „Defäkieren ist ‚Mitas Tat vollbringen““. (alles 1961, 50 f.) — Kuiper meinte dazu übrigens, dass dieser

Zug Mitras im Widerspruch zur Meillet-Konow-Thiemeschen These stehe, nach der Mitra eben „Gott Vertrag“ gewesen sei. Das Gegenteil ist der Fall! Mitras Analcharakter bestätigt diese These glänzend — sobald man verstanden hat, dass auch er und Varuna maßgeblich Kleinkinder repräsentierten, nur eben Kinder der „Analphase“. — Auch Jan Gonda durchschaute diesen psychologischen Hintergrund nicht und schrieb deshalb von einem

... merkwürdigen Zusammenhang zwischen dem Gott [Mitra] und ... dem Anus und den Ausscheidungen. (124; Quellen 124 ff.)

Dennoch stellte Gonda eine beträchtliche Reihe von Quellenbelegen zusammen. Einer davon, der des Vishnu-Purana, wo es heißt „Miträs Organ ist das der Ausscheidung“ (II 12,33; ed. Wilson), erreichte über al-Biruni im 10. Jahrhundert sogar die arabische Welt. „Miträs Organ“ wurde hier nun mit: *wa-’ala d-dubri Mitra* wiedergegeben, was nach Reinhard Schulze mit „auf dem Rücken, Hinterteil, unteren Teil des Rückens [von Mitra]“ zu übersetzen ist.⁷—

Es verwundert nicht, dass man bei einem Gott wie Mitra über dessen Analität offen zu sprechen wagte, bei einem so gefürchteten und (wozu gleich) verletzlichen Gott wie Varuna aber nicht. Keine einzige Quelle des alten Indiens spielt darauf an. Und sollte Varuna in Pandshikent in der Tat alte oder neue Verehrer haben, lag dort solche Scheu nur um so näher. Denn es ist auszuschließen, dass die Menschen dann nicht auch die vielfältigen Ähnlichkeiten zu Ahura Mazda gesehen oder zumindest erspürt hätten; und dies womöglich, ohne je von jenem Dritten Asura/Ahura gewusst zu haben, den moderne Autoren ansetzten, um Zarathushtras Gott von der schweren Hypothek des Varunischen zu entlasten.

Und doch! Just hier scheint sich ein fast schüchtern, aber auch ein wenig schelmisch wirkender Hinweis auf Varunas Analität erhalten zu haben: eben jenes aus zwei Holzkreuzen gezimmerte Bockchen unter dem Thron des Apam Napat aus Pandshikent. Denn was sollte dieses Bockchen so direkt unter der fraglichen Stelle getragen haben, wenn nicht eine Art — „Töpfchen“? Als Stütze für den mächtigen Thron wäre das kleine Holzgestell jedenfalls völlig unterdimensioniert. Und überhaupt scheint dieser beinlose Thron ja gezielt als schwebend oder schwimmend, vielleicht aber auch als Schaukel konzipiert worden zu sein, gehörte die „goldene Schaukel“ doch seit alters zu den Requisiten Varunas (RV VII 87,5; vgl. VII 88,3 u. X 143,5). — Auch dass dieses „Etwas“, das auf dem Bockchen stehen muss, ja auf das dies Bockchen doch geradezu zeigt, im Verborgenen bleibt, spricht für ein „stinkendes“ Töpfchen.

Ist dem so, dann erhielt die Wendung „Kind der Wasser“ dadurch eine zusätzliche Note. Der englische Entwicklungspsychologe und „Vater“ der modernen Bindungstheorie, John Bowlby, beschrieb traumatisierte Kinder von Varunas Alter einmal mit den Worten:

[Ein solches Kind kann] ... für Wochen oder sogar Monate die Neigung haben, in babyhaftes Verhalten zurückzufallen, indem es erneut einnässt ... und umhergetragen werden möchte ... (25)

Damit ist zugleich schon der Weg zum nächsten Punkt gewiesen: zur Pathologie Varunas und zu den therapeutischen Strategien, mit denen den Störungen Varunas damals begegnet wurde. Vorab einige geraffte Worte zur Theorie moderner Therapieforschung und zur Frage nach den Möglichkeiten religiösen Heils:

⁷ Al-Biruni: India 121/180, ed. Sachau. — Für die überprüfte Übersetzung nach ed. Haydarabad 1985, 199 herzlichen Dank an Reinhard Schulze.

III

RESONANZ. Indra, Apam Napat ... Mitra, Varuna als Kleinkinder: Inwiefern konnten diese Figuren und die um sie gewobenen Narrative und Inszenierungen den Charakter des Religiösen haben? — Nach den Maßstäben der späteren Erlösungsreligionen macht ein solches Aufhebens um frühe Kindheit wenig Sinn — nach den Maßstäben moderner Psychologie und Therapieforschung hingegen sehr wohl. Denn spätestens seit Freud herrscht in der modernen Psychologie, und seit einiger Zeit herrscht auch in der Hirnforschung und Neurologie die Einsicht vor, dass sich die psychischen Grundstrukturen des Menschen maßgeblich in den ersten Jahren der Kindheit ausbilden und in den dort angelegten Schichten zeitlebens verankert bleiben. Bei psychischen Störungen setzen deshalb so gut wie alle modernen Psychotherapieformen darauf, mit diesen Schichten Kontakt aufzunehmen und positiv auf sie einzuwirken.

Dabei gehört es zum Schulen-übergreifenden Basiswissen, dass diese Schichten durch die — seit Freud so genannte — *Frühkindliche Amnesie* wie durch eine Membran von der gewöhnlichen und abrufbaren Erinnerung abgetrennt, insofern vergessen und im „Unbewussten“ verborgen sind: Vor das dritte Lebensjahr reicht das abrufbare Erinnerungsvermögen gewöhnlich nicht zurück. Reaktivierbar und wieder ansprechbar sind die Schichten hinter der Membran der Frühkindlichen Amnesie nur durch außergewöhnliche Prozeduren, insbesondere durch lebhaftes Inszenieren sowie durch unterschiedliche Trancen. — Zwar ist dem hier Schreibenden keine moderne Schule bekannt, die bislang versucht hätte, zu solcher Reaktivierung die Mythen des Rigveda oder der Yästs zu nutzen. Dennoch erfüllten diese Mythen oft die entscheidenden Kriterien: Sie bildeten die Dramen der frühen Kindheit oft in erstaunlicher Stimmigkeit und Kongruenz ab, und sie reinszenierten sie dabei nicht nur in plastischer Anschaulichkeit, sondern auch in „aufgeladener“ Atmosphäre und mit suggestiven Formen der Rezitation.

Anders als in modernen Therapien zielten diese Reinszenierungen nicht auf die Therapie konkreter frühkindlicher Deformationen bei einzelnen Patienten. Sie waren vielmehr an alle Beteiligten der entsprechenden Kulte adressiert. Ihr Wirkmechanismus scheint gewesen zu sein: die im „Unbewussten“ verankerten Kindheitsdramen *Aller*, ob deformiert oder nicht, Mal um Mal und immer wieder mit den gleichen Reinszenierungen *heiler* Kindheitsdramen zu *über-spielen* und so nach dem „Prinzip“ des ‚steter Tropfen höhlt den Stein‘, kollektiv *heil zu spielen* und *zu stabilisieren* ...

Das Heil und das Heilige bestand, so verstanden, primär *nicht* wie später (seit Zarathushtra?) im Versprechen künftiger Erlösung. Es bestand vielmehr — wie bei modernen Psychotherapien — im Pflegen und Ordnen frühkindlicher Seelenschichten zum Zweck *diesseitigen* Heils. Und in der Tat lag der primäre Fokus dieser Religionen ja im Reinszenieren gelungener *Schöpfung* und *nicht* in Prophetien und Versprechungen vom Ende der Welt und des Lebens. Mit den lapidaren Worten Paul Thiemes:

Das im wesentlichen diesseitig gerichtete Trachten der vedischen Dichter beschäftigt sich nicht mit Wunschträumen von der Aufhebung des Todesschicksals. (1952, 15)

Doch auch wenn das Heil und das Heilige der damaligen Religionen „nur“ im therapeutischen Pflegen und Ordnen frühkindlicher Seelenschichten bestand, besagt dies mitnichten, dass die Menschen damals die dabei wirksamen psychologischen „Mechanismen“

in ähnlichem Sinn *durchschaut* haben müssten wie moderne Psychotherapeuten. Ja, vieles spricht dafür, dass sie, von Einzelnen abgesehen, nicht einmal durchschauten, dass ihre heiligen Narrative und Inszenierungen um Agni, Soma, Indra ... Varuna von früher Kindheit handelten. — Wie aber, wenn nicht aufgrund von Einsicht, waren diese Narrative und Inszenierungen dann zustande gekommen?

Die Mythen und Kulte damals waren allem Anschein nach durch langwierige *evolutionäre Prozesse* zustande gekommen; nach dem einfachen Prinzip: Man erzählte sich über Jahrhunderte hinweg „irgendwelche“ Narrative und organisierte „irgendwelche“ Kulte. Diejenigen darunter, die nicht anrührten, nicht ergriffen, keine Tränen lösten und Mundwinkel entspannten — die also in den fraglichen Seelenschichten der frühen Kindheit keine *Resonanz* erzeugten, wurden ausselektiert, alle anderen aber immer wieder aufgegriffen und durch geringfügige „Mutationen“ weiter verbessert — bis sie „zuletzt“ im besagten Sinn heilkräftig und kollektiv stabilisierend waren ... — Im übertragenen Sinn scheint deshalb die Deutung der rigvedischen Dichter durchaus richtig gewesen zu sein, wenn sie meinten, ihre Ahnen, die urzeitlichen Rishis, hätten mit den Göttern selbst noch gemeinsame Sache gemacht. Denn in den langsamen Prozessen der Mythenrevolution hatten ihre Dichterahnen tatsächlich immer wieder „Kontakt“ mit solchen „Göttern“; und das Medium des „Kontakts“ war dabei eben die anrührende Resonanz ihrer evolutiv gewachsenen Dichtungen mit den „unbewussten“, von der Membran der Frühkindlichen Amnesie abgedeckten Schichten der frühen Kindheit. „Du Agni warst der erste ... Rishi ...“, heißt es daher so nebulös wie doch auch richtig in RV I 13,1; und ähnlich öfter. — Eine weitere Reflexion führt von hier aus sogleich wieder zurück zu Varuna und von dort wieder zum Apam Napat von Pandschikent:

ZORN. Zumal die Mythen um Indra sprechen dafür, dass es das intuitive Ziel der damaligen Religionsausübung war, frühkindliche Deformationen mit immer wieder neuen Reinszenierungen gelungener Kindheit zu über-spielen und heil zu spielen. Denn Indra war ein göttlicher Tausendsassa, dem fürwahr alles gelang und der alle Hindernisse und Drachenblockaden des ersten Lebensjahres souverän aus dem Weg schaffte. Und was für Indra, gilt ähnlich für Agni, Soma, ... Mitra. Sie waren insofern zu therapeutischen Zwecken *idealisierte* Götter ...

Doch die Prozesse der Mythenrevolution bildeten auch „Probleme“ und Gefahren der frühkindlichen Entwicklung ab. Prominentestes Beispiel dafür ist Varuna. Er galt als ein mächtiger und bisweilen zwar auch Gutes bewirkender, dennoch aber als ein insgesamt gefährlicher und heimtückischer Gott: Seiner nach vorn gekehrten *lichten* Seite korrespondierte ein unheimlicher *Schatten*. Gerade die Priesterschaften galten für gefährdet, dies nicht zu bemerken und ihm deshalb zu verfallen:

In der Bhrigu-Legende etwa wurde der urzeitliche Rishi Bhrigu von Varuna, seinem Lehrer und „Vater“, einmal zu allerlei Erkundungen ausgesandt, und Bhrigu begegnete dabei zuletzt, so das Satapatha-Brahmana, „einem Mann in Schwarz mit gelben Augen und einem Stab in seiner Hand.“ Als Bhrigu ihn sah, so die Legende weiter, „befiel ihn Schrecken, und er lief nach Hause und setzte sich hin ...“ Dort klärte ihn sein „Vater“ und Lehrer Varuna dann auf:

Und was den schwarzen Mann mit gelben Augen angeht, ... er war der Zorn ... (XI 6,1,1-13; ed. Eggeling)

Was Varuna dem Bhrigu dabei *verschwieg*, war aber, dass dieser schwarze Mann eine Erscheinungsform seiner selbst, Varunas, war! „Alles Schwarze gehört zu Varuna“, heißt es an anderer Stelle des Satapatha-Brahmana (V 2.5.17); und schon Alfred Hillebrandt hielt fest, dass *Manyu*, der personifizierte „Zorn“, als regelmäßiger Begleiter Varunas galt; desgleichen, dass das Attribut „... *dhurti*, „Tücke“, von allen Göttern nur ihm allein zukam.“ (1902, 37) — Alle gewöhnlichen Rezipienten der Bhrigu-Legende werden deshalb die Licht-Finsternis und Gut-Böse-Ambivalenz Varunas durchschaut haben — nur ihr „Held“, der Rishi und Urbrahmane Bhrigu, nicht. — Zweites Beispiel:

Varuna war nicht nur wegen seines grollenden Zorns, seiner Tücke und seiner unheimlichen Erscheinungsformen gefürchtet. Er galt insbesondere auch als ein Gott, der die Menschen mit Krankheiten befiel und mit verschiedenen Süchten in seine berühmten Fesseln legte. Erinnert sei dazu nur an das Schicksal Vasisthas; auch er einer jener urzeitlichen Rishis. Von anfänglichem Stolz erfüllt, so die rigvedische Legende, sang er einst:

„Wenn wir beide, ich und Varuna, das Schiff besteigen, wenn wir mitten ins Meer hinaussteuern, ... so wollen wir uns in der Schaukel schaukeln, um zu prangen.“ — Varuna hat den Vasistha ins Schiff gesetzt, er, der Meister, machte ihn durch seine Herrlichkeiten zum Rishi, zum Sänger, er der Redekundige, an dem Glückstag unter den Tagen ... (VII 88,3 f.)

Doch bald schon nach dieser anfänglichen Euphorie wurde Vasistha von Varunas Groll erfasst und in Varunas Fesseln gelegt, ja er erkrankte tödlich am varunischen Leiden einer Wassersucht, zweifellos mehr als nur eine Herzinsuffizienz. Schon verloren, flehte Vasistha daher zuletzt noch einmal zu seinem — ihm fast monotheistisch exklusiven! — Gott um Erlösung. Geldner in stimmigem Moll:

Was war das größte Vergehen, Varuna, dass du deinen Freund, den Sänger töten willst? Sage mir das an, du Untrüglicher, Eigenmächtiger! Ich möchte ... unter Verbeugung dir Abbitte tun ... Lass, o König, den Vasistha los, der gebunden ist wie ein Dieb, der Vieh stiehlt, lass ihn los wie das Kalb vom Stricke ...

Was als „Glückstag unter den Tagen“ begonnen hatte, endete für Vasistha in der Katastrophe. Und dies, obwohl er eigens gewarnt worden war. „Die Weisen“, flocht er in seine Wehklagen ein, „sagen mir ganz dasselbe: Dieser Varuna grollt dir“ ... Und Vasistha ließ auch keinen Zweifel, durch welche Tücken Varunas er in seine Katastrophe geschlittert war:

„Nicht ist die Verfehlung eigener Wille, o Varuna; es ist der Branntwein, der Zorn, der Würfel und der Unverstand ... Selbst der Schlaf ist kein Ablenker des Unrechts ...“ (alles VII 86,3 ff.)

Ähnlich wie in der Bhrigu-Legende scheint ausgerechnet Vasistha, der große, aber Varuna-hörige Rishi und Urvater einer ganzen Priesterdynastie die *Kausalität* seines Niedergangs lange *nicht* durchschaut zu haben. Denn der Plot der gesamten Legende war natürlich: Vasistha hatte sich Varunas Licht ergeben und war *dadurch* Varunas Schatten und finsternen Seiten verfallen.

FEUER. Aus entwicklungspsychologischer Warte fällt es nicht allzu schwer zu verstehen und zu „diagnostizieren“, warum Varuna für die Menschen so bedrohlich war und sie immer wieder in seine Fesseln legte. Auf die Hauptpunkte und auf knappe Formulierungen reduziert:

Varuna war ein defizitäres Kind, für das galt, was Daniel N. Stern als charakteristische „Gefahr“ beim Übergang in die Analphase und die Welt der einsetzenden Sprachfähigkeit schilderte:

Sprache kann neue Welten erschaffen ... Aber sie kann auch Welten zerstören ... [Die] non-verbale Welt ist in Gefahr, beim Zusammenprall mit der Welt der Sprache zerstört zu werden. (128)

Sterns emphatische Formulierung ist natürlich pointierend; denn die vorsprachliche Welt droht „beim Zusammenprall mit der Welt der Sprache“ natürlich nicht im strengen Sinn „zerstört“ zu werden — aber sie droht doch schweren Schaden zu nehmen. Und sie nimmt genau dann Schaden, wenn diese vorsprachliche Welt bereits selbst von schweren Traumata durchsetzt war. Konkretisiert und in die Mythensprache des Indo-iranischen übersetzt: Wenn die Welt Indras und anderer vorsprachlicher Götter und Kindheitsschichten bereits durch tragische Erlebnisstrukturen deformiert ist, droht ein Kind im Zuge des Eintritts in die Sprachfähigkeit diese non-verbale Welt *abzuspalten* und gleichsam die *Flucht nach vorn* anzutreten: Es setzt nun alle Energie auf die Entwicklung seiner sprachlichen Kompetenzen und auf die möglichst perfekte Adaption der sozialen Normen. Dadurch wird es insoweit zwar ein „begabtes“, aber doch auch ein altkluges und besserwisserisches Kind „wahre Rede“ werden und seine Welt darüber hinaus allzu angepasst und allzu gestreng nach der Dichotomie des „Gut und Böse“ rastern. In der Hoffnung, durch diese Flucht nach vorn den Erwachsenen „alles recht zu machen“ und so doch noch ein wenig Honig und späte Anerkennung abzubekommen, entwickelt es sich so in der Tat zu einem Kind von varunischem Naturell. Dies aber um den hohen Preis, dass es zugleich die vorausliegenden, präverbalen Kindheitsschichten dauerhaft abspaltet. Seine „Intellektualität“ wird deshalb etwas Abstraktes und im wörtlichen Sinn Bodenloses bekommen; und parallel sein „Anständigsein“ und seine hehre „Moralität“ etwas Formales, Herzloses und Hartes. Darüber hinaus wird ein solches Kind eine Tendenz ins Depressive entwickeln, da es durch die Abspaltung des Präverbals in all den Möglichkeiten, die der so heitere und ausgelassene Indra repräsentierte, deformiert und reduziert bleiben muss ...

Im Vorbeigehen versteht man vor diesem Hintergrund auch, warum Mitra im dvandva-Paar der beiden Analgötter die Rolle des gesünderen „Bruders“ innehatte. Er war ein Kind, das diese, noch einmal mit Stern: „Gefahr beim Zusammenprall mit der Welt der Sprache“ souverän bewältigte. Ihm gelang es, die oral-präverbale Welt zu *integrieren* und mit der Sprach- und Normenwelt zu vermitteln — vielleicht ein weiterer Grund, warum Mitra als der Gott der Mitte, der Vermittlung und des Ausgleichs galt ...⁸

Genug. Dass Varuna maßgeblich diese pathologische Struktur repräsentierte, wird nicht zuletzt durch die religiöse Praxis bestätigt. Denn den varunischen Deformationen wurde regelmäßig mit therapeutischen Interventionen entgegengewirkt, ja es gab regelrechte und vergleichsweise groß angelegte *Varunatherapien*; etwa das Varuna-Praghasah. Es war etwas wie eine Eifersuchtstherapie für Ehepaare und ihre Zöglinge, wobei die Eifersucht aus leicht nachvollziehbaren Gründen als eine der Fesseln Varunas galt. Im Kausitaki-Brahmana findet sich das „Setting“ dieser Varunatherapie⁹ einmal kompakt zusammengefasst:

⁸ Vgl. zu Mithra als Vermittler neben der berühmten Plutarchstelle (De Is. 46) insbes.: Humbach 1966.

⁹ Vgl. zum genaueren therapeutischen „Setting“ des Varunapraghasah: Strohm 2013a.

Prajapati ... sah das [urzeitliche] Varunapraghasah; und indem er es [für die Gegenwart] übernahm, ... machte er Varuna eine Freude. Nachdem Varuna aber erfreut war, befreite er die ganze Kinderschar des Ehepaars von seinen Fesseln und von allen Übeln. (V 3; ed. Keith)

Varuna zu „erfreuen“ war, soweit ich übersehe, die durchgängige Strategie der ihm zugedachten Therapien; und auch das dabei angewandte „Prinzip“ ist unschwer zu durchschauen: Man führte Varuna nämlich in den entsprechenden Narrativen und Inszenierungen noch einmal in jene Welt *zurück*, in der die Defizite seines Verhaltens und Erlebens gründeten, und verabreichte ihm dort, übertragen gesprochen, den ihm fehlenden Honig jetzt in zweitem Anlauf noch einmal. Konkret: Man führte Varuna zurück in die Welt des Präverbales und die dort repräsentativen Götter und ließ ihn dort noch einmal, und diesmal glücklich, durchspielen und nachholen, was ihm so bitter fehlte. Varunatherapien waren deshalb Regressionstherapien.

Einen besonders hohen Rang in den Regressionstherapien für Varuna nahm Agni ein. Und auch dies erschließt sich aus entwicklungspsychologischer Perspektive ohne komplizierte Recherche:

Agni war ja nicht nur einfach Indras bester Freund, sondern symbolisierte in der Tat dessen „Feuer“ und insgesamt das „Feuer des Lebens“. Sein Flammen, Glühen, Brennen, Knistern, Züngeln ... stand stets für ein reales, zugleich aber auch stets für das „seelische“ Feuer, zumal das der Liebe und des Eros. Und dabei leuchtet der frühkindliche Charakter Agnis dem einmal darauf eingestellten Auge in allen Agni-Liedern entgegen. Agni war erkennbar noch etwas kleiner als Indra und galt daher meist als noch zahnlos oder als „Doppelzahniger“ (RV X 87,3). Nachdem er, noch vor dem Hereinbrechen der Morgenröte, vom häuslichen Herdfeuer behutsam auf den Opferplatz getragen worden war, wurden ihm daher Verse gewidmet wie:

[Agni,] das Tragekind, — ... den sie ... wie ein neugeborenes Kind tragen ... Er soll sich auf den ihm bestimmten Schoß setzen. — Spielend muss der Goldfarbige ohne Zahn essen, — ... ohne zu kauen isst er mit der Zunge die Hölzer. — In Schmalz festlich gekleidet, — ... erstrahlt hell das Schmalzgesicht ... — [Agni,] du Jüngster, bist geboren als der Liebling, — ... [du, der] von den Müttern schöngeborene Liebling. — Agni, du bist ... ihr liebstes schönstes Schoßkind. (I 95,2; VI 16,40 f.; X 79,6,2; III 27,5; V 11,1; VII 7,3; III 23,3; X 156,5.)

Fürwahr zauberhaft wurde Agnis erotische Leidenschaft und kindliche Liebeskompetenz durch das Spiel mit der schönen Usas reinszeniert. — Zwar war die Usas unter der Ägide Agnis, mithin in den letzten Zügen der Nacht, noch nicht im vollen Sinne aufgegangen. Dennoch galten der lichtflackernde Agni und die sich in ersten roten Schlieren schon ankündigende Morgenröte als ein spielendes und sich lockendes, ja als ein sich küssendes Paar voller flammender Erotik:

Wie die [Göttin] Nacht küsst die Usas den jüngsten [Agni] ... — Du bist der Liebling der großen Usas. — Der Buhle der Morgenröten ist erwacht aus ihrem Schoße. — Er ... erstrahlt seit alters, wenn er im Schoße der Mutter, an ihrem Euter erglüht, — ... ausgestreckt, mächtig glänzend, scheinend, flammend. Der goldige, blanke Bulle erglänzt im Glanz ... — Mit der [flammenden] Zunge essend ... leckt [küsst] er heftig die Jugendliche [Morgenröte] ... — Mit der Zunge umspannt Agni den Himmel ... (X 92,2; VIII 19,31; VII 9,1; III 29,14; VII 10,1; X 4,4; VIII 72,18.)

Und mit dem bloßen Küssen nicht genug: Wie wir seit Freud wieder wissen, hat es sein psychologisch Tiefschürfendes und hatte es sein von allem Obszönen Freies, wenn es gar weiter heiß:

Der starke, wunderschöne, speisereiche [Agni] beschläft [sie] als rechtmäßiger [Gatte]. — Steck [ihn] kundig in die Ausgestreckte hinein. (I 141,2; III 29,3.)

Zumal hier, in den von Agni repräsentierten Liebeskompetenzen, hatte Varuna seine Defizite. Agni war deshalb das ideale Medium, um Varuna in den ihm zugeordneten Regressionstherapien neuerlich zu befeuern und mit Liebes- und Lebenslust anzustecken. — Die Textzeugnisse dazu sind überreich. So sang man zum Beispiel, während Agni noch die Nacht durchflackerte und knisternd die Gesichter der Herumsitzenden bestrahlte:

Wende dich, Agni, an deinen Bruder Varuna, ... der auf das Opfer eifersüchtig ist ... Agni, finde Gnade vor Varuna ... Als Kundiger mögest du, Agni, den Groll des Gottes Varuna für uns abbitten, ... hellbrennend, nimm von uns alle Feindschaften! — Versöhne bereitwillig den Varuna mit uns ... — [Möge uns Agni] vor Varunas Tücke bewahren, vor der Tücke des großen Gottes. (IV 1-5; I 128,7.)

Und so blieb es durch die Jahrhunderte. Auch „noch“ in Taittiriya-Samhita heißt es daher ob dieser läuternden Kraft Agnis einmal:

Wenn Agni sich als Feuer ausbreitet, ... löst er den Opferherrn [aus seinen Fesseln], ... befreit ihn von Varunas Zorn ... und mildert den Schmerz ... (V 1,5 f.; ed. Keith)

AHURANIS. Damit wieder zurück nach Pandschikent und St. Petersburg. — Der Apam Napat von dort ist in seiner Unterwasserwelt von einem wahren Flammenmeer umzüngelt. Marshak und Boyce sahen darin „einen Halo aus Flammen“ (Marshak 308, Boyce 2001, 254); und dies insoweit sicher zurecht, als das königliche Xvarnah nach Yt 19,31-52 einst von Urkönig Yama/Jamshed gewichen und über diverse Zwischenstufen zuletzt auf Apam Napat übergegangen sei, den, so dort wörtlich, „Gott im Wasser drunten, ... auf dem Grund des tiefen Sees ...“ (51 f.) Dennoch ist es wahrscheinlich, dass dieses Flammenmeer um Apam Napat mit weiteren Anspielungen und Bedeutungsnuancen gesehen wurde und gesehen werden will. Einen „Halo“ im strengen Sinn bilden die Flammen jedenfalls nicht, strahlen sie doch, anders als der Halo des Mondes oder der Sonne, nicht von Apam Napat als ihrem Subjekt oder Zentrum aus, sondern durchzüngeln das gesamte „Meer“. Es sind einzelne Flammenbündel und separate „Subjekte“, die deshalb sowohl an treibenden Tang als auch an goldene Blitze erinnern. Sie „wachsen“ und entladen sich zwar auch zum Beispiel aus Apam Napat Schultern, aber ebenso hinter seinem Thron und neben dem Fisch, desgleichen an Wesparkar und andernorts.

Nein, da die Wechselbeziehung zwischen den Malereien aus Pandschikent und Textbefunden aus Indien gut belegt und allgemein anerkannt ist, liegt es nahe, die konkreten Ausgestaltungen des doch zweifelsfrei begabten Malers ernst zu nehmen: Er spielte sicherlich *auch* auf den Xvarnah-Halo von Yt 19 an. Er malte aber *überdies* distinkte tangartige Flammenbündel und goldene Blitze. Und diese scheinen in eben jenem doppelten Sinn als Medien einer Varunatherapie aufgefasst worden zu sein wie „schon“ im Indien rigvedischer und auch noch brahmanischer Zeit: eben als Symbole sowohl für den küssenden und leckenden Agni als auch für das erotische Erwidern morgenroter Göttinnen

... — Gewiss, der historische Abstand beträgt mehr als 2000 Jahre; aber das berühmte Apam Napat-Lied RV II 35 passt von daher gesehen so stimmig, dass ein bloßer Zufall unwahrscheinlich ist. In Auszügen:

Diesen reinen, leuchtenden Apam Napat umgeben die reinen Gewässer ..., umkreisen ihn die jungen Frauen, die Gewässer, den Jugendlichen putzend ... Denn Apam Napat hat ihren Schoß bestiegen, ... in Blitze sich kleidend ... Seine höchste Hoheit tragend umkreisen ihn die goldfarbigen Jugendlichen, ... nachdem er sich niedergelassen hat, ... [ihn,] den die Jungen Frauen hier entzünden ... Als Kind saugt er an ihnen, sie lecken ihn. Apam Napat von unverwelklicher Farbe wirkt hier gleichsam mit dem Körper eines anderen. Ihn, der an diesem fernsten Orte seinen Stand hat, der allezeit mit fleckenlosen Flammen leuchtet und sich selbst mit Gewändern bekleidet, umschweben die jüngsten Gewässer ... (3 f., 9-14)

Eigens hervorzuheben ist hier die Wendung: „... sie lecken ihn. Apam Napat ... wirkt hier gleichsam *mit dem Körper eines anderen*“ — belegt sie doch die Überzeugung, dass der mächtige Gott in diesem therapeutischen Liebesgespiel tatsächlich verwandelt wurde, und zwar zu *Agni* verwandelt wurde. Schon Louis H. Gray merkte dazu an: „This ‚other‘ person Sayana correctly regards as Agni.“ (19)

Da Agni gleichermaßen als „Kind der Wasser“ galt (III 1,13), liegt die Affinität zu Varuna/Apam Napat ohnehin nahe und bringt von sich aus zur Geltung, dass der anale Varuna hier im Rahmen der ihm generell zgedachten Regressionstherapien noch einmal in diese frühe Still-, Küss- und Kosewelt zurückgeführt wurde.¹⁰ Auch das Wasser spiegelt natürlich diese frühe Schöpfungsphase wider, und ein Vers wie RV II 38,8 klingt deshalb fast schon wie aus einer modernen kinderpsychiatrischen Praxis:

Varuna geht, ... in seine Wasserheimat, der rastlos im Augenzwinkern hin und her zuckt.

Ein Wort mehr sei nur noch zu den zitierten „Jungen Frauen“ angemerkt, die Apam Napat nach RV II 35 „umkreisen, ... entzünden, ... [und mit Feuerzungen] lecken“:

Aus den therapeutischen Regressionen Varunas in die erotische Welt Agnis und der Wasser erklärt sich, dass in Indien allerlei Gewässer auch als „Frauen des Varuna“ galten: „Die Gewässer waren die Frauen des Varuna ...“, heißt es etwa in Taittiriya-Samhita V 5,4,1. — In analoger Wortbildung wie bei Indrani, der „Frau Indras“, konnten Gewässer — wenngleich nur im Singular — im alten Indien deshalb den Namen *Varunani*, „Frau Varunas“, tragen. Die Alttertümlichkeit dieser Metapher ist durch ihre Parallele in Iran verbürgt. Dort begegnen — jetzt allerdings im Plural — die *Ahurani*, „Töchter oder Gemahlinnen Ahuras“; schon in Yasna Haptanghaiti (Y 38,3) und später auch in den Yästs und anderen Quellen.¹¹ Ja Humbach zeigte anhand einer dreisprachigen Inschrift des vierten vorchristlichen Jahrhunderts aus Xanthos, dass diese „Töchter und Gemahlinnen Ahuras“ so geläufig waren, dass das iranische Wort als Fremdwort ins Aramäische eingehen und für griechisch *nymphai*, „Nymphen“ stehen konnte.¹²

¹⁰ Interessant zu dem Assoziationsfeld: ‚Agni, Varuna, Varunani, Eros, Gold‘ auch Taittiriya-Brahmana I 1,3,8: „Die Gewässer waren die Gattinnen des Varuna. Diesen stellte Agni nach: er wollte sich mit ihnen paaren. Da entfiel ihm der Samen; daraus entstand das Gold ...“; vgl. auch Apastamba-Srautasutra V 2,2 (ed. Caland) u. Satapatha-Br. II 1,1,5.

¹¹ Vgl. zu Ahurani zuletzt: Humbach 2010, p. 109.

¹² Vgl. dazu: Humbach 1981.

Wie alt und tief verwurzelt die regressive — und deshalb wahrscheinlich seit Urzeiten auch *therapeutische* — „Beziehung“ zwischen Varuna/Apam Napat und den Varunanis/Ahuranis war, zeigt auch die Parallele im Westen. Schon die Studien Windischmanns und Grays hoben hervor, dass Apam Napat auf den selben Gott zurückweist wie der lateinische Neptun. Nicht nur, dass Neptun mit seinem Dreizack — einem Blitzbündel! — unter Wasser wohnte wie Apam Napat, spricht dafür, sondern auch, dass er dort, wie jener, von Ahuranis/Varunanis/Nymphen umspielt und umzüngelt wurde. In einer lateinischen Inschrift aus Neudorf an der Donau heißt es daher einmal:

NEPTVNO
ET . NYMPHIS
PRO . SALUTE ...¹³

Zum Heil ...! — Bemerkenswert ist zuletzt, dass sich auch noch in heutiger Metaphorik und mit psychologischem Tiefsinn im modernen Sinn fast analog sagen ließe, was die Malerei aus Pandschikent den eintretenden Gästen des vornehmen Hauses gleichsam entgegen-grüßte; nämlich: „Lasst uns in diesem Hause ab- und untertauchen ins ambivalente Meer des Vergeistigten und der ‚Wahrheit‘, aber lasst uns dabei auch von den Musen küssen und entflammen ...“

Literatur

Bowlby, John, Mutterliebe und kindliche Entwicklung (1953), übers. v. U. Seemann, München 1995.

Boyce, Mary 1981. Varuna the Baga; in: Monumentum George Morgenstierne, Acta Iranica 21, 1981, 59 ff.

— 1993. Great Vayu and Greater Varuna; in: Bulletin of the Asia Institute, Iranian Studies in Honor of A.D.H. Bivar, New Series, Vol. 7, 1993, 35 ff.

— 2001. Mithra the King and Varuna the Master; in: Philologica et Linguistica, Festschrift für H. Humbach zum 80. Geburtstag, hg. v. M.G. Schmidt usw., Trier 2001, 239 ff.

Dumézil, Georges, The Vedic Mitra: A Résumé of Theses and References; in: Journal of Mithraic Studies I,1, 1976, 26 ff.

Gonda, Jan, The Vedic God Mitra, Leiden 1972.

Gopnik, Alison; Meltzoff, Andrew; Kuhl, Patricia, How Babies Think, London 1999. — Zuerst in den USA unter: The Scientist in the Crib. Inzwischen auch deutsch: Forschergeist in Windeln, übers. v. G. Turner, Kreuzlingen — München 2000.

Gray, Louis H., The Indo-Iranian Deity Apam Napat; in: Archiv für Religionswissenschaft 3, 1900, 18 ff.

Grenet Frantz, 1995. Vaisravana in Sogdiana; in: Silk Road Art an Archaeology IV, 1995/97, 277 ff.

— 2007. Religious Diversity among Sogdian Merchants in Sixth-Century China: Zoroastrianism, Buddhism, Manichaeism, and Hinduism; in: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 27, 2007, 463 ff.

—, de la Vaissière, Etienne 2002. The last days of Panjikent; in: Journal of the Institute of Silk Road Studies, Kamakura, 2002, 155 ff.

—, Riboud, Pénélope, Yang Junkai 2004. Zoroastrian Scenes on a newly discovered Sogdian Tomb in Xi' An, Northern China; in: StIr 33, 2004, 273 ff.

Hillebrandt, Alfred, Vedische Mythologie III, Die Adityas usw., Breslau 1902.

¹³ CIL 03, 03662.

- Humbach, Helmut, 1966 Mithra der Mittler; in: Baktrische Sprachdenkmäler I., Wiesbaden 1966, 32 ff.
- 1975. Vayu, Siva und der Spiritus Vivens im ostiranischen Synkretismus; in: Acta Iranica 4, Leiden etc. 1975, 397 ff.
- 1981. Die aramäischen Nymphen von Xanthos; in: Die Sprache 27, 1981, 30 ff.
- 2010. H. H. and Klaus Faiss, Zarathushtra and His Antagonists, Wiesbaden 2010.
- Junkai, Yang, siehe Grenet 2004.
- Kuhl, Patricia, siehe Gopnik.
- Kuiper, Franciscus-Bernardus-Jacobus, 1961 Remarks on (Gershevitchs) „The Avestan Hymn to Mithra“; in: Indo-Iranian Journal, 's-Gravenhage V, 1961, 36 ff.
- 1979. Varuna and Vidusaka, Amsterdam etc. 1979.
- Lüders, Heinrich, Varuna, Göttingen 1951; 2 Bd.
- Maršak, Boris, Les Fouilles de Pendjikent; in: CRAI 134-1, 1990, 286 ff.
- Meltzoff, Andrew, siehe Gopnik.
- Riboud, Pénélope, siehe Grenet 2004.
- Stern, Daniel N., Tagebuch eines Babys, übers. v. G. Erb, München 1993.
- Strohm, Harald, 2003 Über den Ursprung der Religion oder: Warum Indra mit dem Dreirad zur Hochzeit fuhr, München 2003.
- 2008. Mithra, oder: Warum Gott Vertrag beim Aufgang der Sonne in Wehmut zurückblickte, München 2008.
- 2013. Varuna und Ahura Mazda oder: Die Geburt des Monotheismus im alten Iran, München 2013.
- 2013a. Varuna — ein Gott des „archaischen Überich“; in: Steiner, B. u. Bahrke, U. (Hg.), Der „innere Richter“ im Einzelnen und in der Kultur, Gießen 2013.
- Thieme P., 1952 Nektar; in: Studien zur indogermanischen Wortkunde, Berlin 1952, 15 ff.
- 1969. Varuna in the Mahabharata; in: Proceedings of the International Congress of Orientalists, New Delhi 1964, Vol. III, Part I, Poona 1969.
- 1977. Gedichte aus dem Rigveda, ausgewählt, übers. und kommentiert von P. Th., Stuttgart 1977.
- Vaissière, E. de la, siehe Grenet 2002
- Windischmann, Friedrich, Apam napao; in: Zoroastrische Studien (Windischmanns), hg. v. Fr. Spiegel, Berlin 1863, 177 ff.

Summary

In the light of modern developmental psychology, not only Agni, Soma and Indra reveal themselves as deities representing infantile layers of the soul in important aspects.

The same also applies to Mitra/Mithra and Varuna, in particular as, unlike the others, they stood for the childhood period of beginning faculty of speech and for the entry in the world of social standards. Their mere names already refer to this: “God treaty” and “God true speech”. Surprisingly, at least for Mitra/Mithra, his explicit anality also refers to this: as one might expect according to Freud’s criteria, Mitra was also a god of “becoming clean” and therefore of the anal stage. And this is indeed well attested.

Concerning the anality of Varuna, Mitra’s more vulnerable dvanda-“brother”, on the contrary, nothing is handed down by written sources at least — but, to all appearances, through the pictorial representation of Varuna/ Apam Napat of Panjikent. Moreover, this painting seems to allude not only to the Iranian texts, in particular Yt 15,1 and 43 as well as Yt 19,31–52, but also to Indian traditions. In these text passages, it was attempted again and again to placate and soften the disposition of the distraught Varuna applying therapeutic measures, notably subtle forms of eroticization...

Авестийский термин *urāra-* и древнеиранские модели мира

Термин *urāra-* неоднократно засвидетельствован в авестийских текстах, как в наиболее общих классификациях объектов, достойных поклонения, так и в качестве эпитета мифологических персонажей. В обоих случаях слово, связанное с обозначением водных/приводных творений, выступает маркером соответствующей сферы картины мира.

Термин *urāra-* неоднократно засвидетельствован в авестийских текстах (Йасна 71.9, Висперед 1.1, 2.1, Йашт 5.129, 13.74, 14.29, 14.41, 15.28, 19.52, Видевдат 13.16, 51, 14.1, 5, 18.73, 19.42). Как правило переводчики передавали его значение как «водный, живущий в воде», начиная со среднеперсидского перевода Авесты, где ав. *urāra-* соответствует среднеперс. *ābīg* «водный». В ряде случаев эпитет *urāra-*, употребляемый по отношению к благим созданиям Святого духа, соседствует с *urasma-*, переводившимся, соответственно «живущий в/на земле»¹.

Возможно, более удачно было бы переводить *urāra-* как «приводные» и *urasma* как «наземные»: значение авестийского *ura* ближе к 'к, на' (Бартоломе: 'hin — zu', 'bei, an', 'in, auf' и др.² (ср. ура. *ārəm* «на воде» (о тумане), Видевдат 21.2), префикс ура- в санскрите обозначает в основном «близость, примыкание или прибытие»³.

Контексты, в которых *urāra-* и *urasma-* встречаются вместе, содержат перечисления или классификации божеств, материй и созданий достойных поклонения. Так, Йасна 71.9 является заключительным разделом авестийской Йасны, основного зороастрийского литургического текста, и суммирует его содержание пространством

¹ См., например, Bartholomae AirWb, Sp. 39 6–398. Ср. переводы «которые живут в воде и на земле» Вольфа (Avesta. Die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranisches Wörterbuch von F. Wolff. Strassburg, 1910. S. 193) и Панаино (A. Panaino. Tištrya. The Avestan Hymn to Sirius. Part 1. Roma, 1990. P. 72); перевод Стеблин-Камменского: «живущие в воде, живущие в земле» (Авеста в русских переводах (1861–1996). Спб., 1998. С. 263). См. также Крюкова В.Ю. Класс приводных существ *urāra-* в Авесте: термин и мифология // Ирано-Славика 2011 № 1. С. 13–21.

² Bartholomae AirWb, Sp. 388–389.

³ Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М., 1987. С. 122; см. также M. Monier-Williams. A Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1997 (1st ed. Oxford, 1899). P. 194.