

ORIENTALIA
SUECANA

Vol. VI (1957)

U P P S A L A 1 9 5 8

Joshihime
Ref. cl.

O R I E N T A L I A
S U E C A N A

Edenda curavit

ERIK GREN

Vol. VI (1957)

U P P S A L A 1 9 5 8

Editorial board:

SVEN DEDERING	IVAN ENGNELL
ALFRED HALDAR	STURE LAGERCRANTZ
CARL JOHAN LAMM	BERNHARD LEWIN
TORGNY SÄVE-SÖDERBERGH	GEO WIDENGREN
STIG WIKANDER	

The editor's address:

Universitetsbiblioteket, Uppsala

Printed in Sweden by

Almqvist & Wiksell

BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG

UPPSALA

HJALMAR LARSEN

Eine eigenartige Tongefäss-Scherbe aus Merimde

Die Ausgrabungen, die von Prof. HERMANN JUNKER auf der neolithischen Siedlung von Merimde Benisalame unternommen wurden, wurden in grossem Masse von dem Egyptiska Museet in Stockholm bekostet. Deshalb hat unser Museum eine sehr reichhaltige und repräsentative Sammlung Merimde-Artefakten erworben. Unter Anderem ist auch das Scherbenmaterial von Gefässen aller Art sehr bedeutend. Als ich die Gefäss-Scherben durchging, die das Museum von den Grabungen von 1933 erhalten hatte, wurde eine besondere Scherbe angetroffen (Abb. 1 a und b). Sie war mit der Aufschrift C 19-0.2/0.4 versehen, d.h. sie wurde im Ausgrabungsquadrat C 19 in einer Tiefe von 2-4 dm gefunden. Sie hat in unserem Museum die Nummer E 6001 (= MM 16001, neue Numerierung) erhalten. Es ist vielleicht dieselbe Scherbe, worüber JUNKER¹ schreibt: „Der Formsschatz konnte um viele neue Typen vermehrt werden; so sei ins besondere hervorgehoben . . . und das Bruchstück einer rechteckigen Schüssel, ein Typ, der sonst in Ägypten ganz unbekannt ist und in früher Zeit nur noch in Badari wiederkehrt.“

Unsere Scherbe ist jedoch nicht rechteckig. Sie bildet die Ecke eines Tongefässes, in der drei beinahe ganz ebene Flächen zusammentreffen, sämtliche in einem Winkel von 120°. Die Innenseite bildet einen Teil einer rundlichen, schalenförmigen, beinahe halbkugeligen Fläche. Das Material ist Nilschlamm mit Häcksel gemischt, was bei dem Brennen die Gefässwände porös gemacht hat. Das Stück war nicht hartgebrannt: die Bruchflächen weisen einen braunen Farbton mit schwarzem Kern auf. Die Innenseite ist grau (nach einer Belegung mit Ton?) und ziemlich verwittert, die Aussenseite ist braun mit dunkleren Flecken. Die Grössenmasse gehen aus den Zeichnungen hervor.

¹ Vorläufiger Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien in Verbindung mit dem Egyptiska Museet in Stockholm unternommenen Grabungen auf der neolithischen Siedlung von Merimde-Benisalame vom 2. Jänner bis 20. Februar 1933. Anzeiger der phil.-hist. Kl. Akad. Wiss. Wien, Jg. 1933, S. 78.

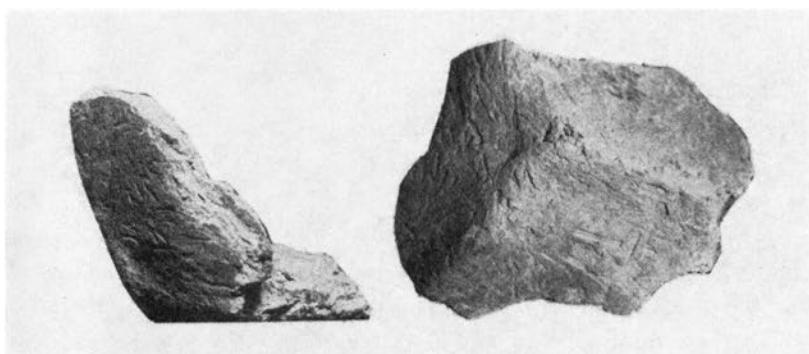


Abb. 1 a und b. Die Tongefäß-Scherbe E 6001. 1:2. a von der Seite,
b gegen die Ecke.

Rein theoretisch scheint es mir, als ob drei Rekonstruktionsvorschläge möglich wären.

1) Denkt man sich eine Kante der Scherbe nach oben gerichtet, kann man das Gefäß als einen walmdachförmigen Deckel für ein quadratisches oder länglich rechteckiges Gefäß rekonstruieren. Ein solches rektanguläres Gefäß ist jedoch aus Merimde nicht bekannt, und sie sind in Ägypten überhaupt sehr selten. Einige sind indessen gefunden worden. So veröffentlichten BRUNTON und CATON-THOMPSON¹ aus Grab 5400 in Badari ein schwarzes rechteckiges Tongefäß, dessen Prototyp sie in Gefäßen aus Leder mit zusammengenähten Kanten finden. Ein Gefäß wie das letztgenannte kann wahrscheinlich nie einen Deckel gehabt haben, jedenfalls nicht von der in Frage stehenden Form. So ist es dagegen der Fall mit solchen Gefäßen wie Preh. Eg.² Taf. XLII, Nr. 209–212, von welchen die drei erstgenannten aus Stein, Nr. 212 aus Lehmware verfertigt sind. Nr. 210 und 212 haben am Rande kleine Löcher zur Befestigung eines Deckels. Die Deckel fehlen jedoch. Sie werden von PETRIE (S. 36) zu c:a S. D. 40 datiert. Ein ähnliches Tongefäß mit zwei Löchern am Rande publiziert er in seinem Corpus³, Taf. XVIII, Nr. 61. Es ist im Grab 1911 in Negade gefunden worden und wird auf S. D. 42 datiert. Noch aus so später Zeit als der VIII. Dynastie hat man ein ähnliches Gefäß angetroffen. Es ist aus schwarzer

¹ GUY BRUNTON and GERTRUDE CATON-THOMPSON, *The Badarian Civilisation*, London 1928, Taf. XVI, MS Nr. 11, S. 23.

² FLINDERS PETRIE, *Prehistoric Egypt*, London 1920.

³ FLINDERS PETRIE, *Prehistoric Egypt Corpus*, London 1921.

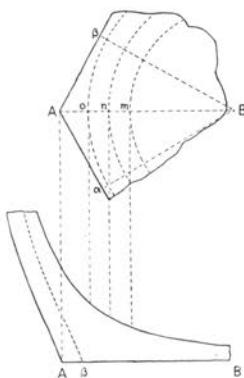


Abb. 2.

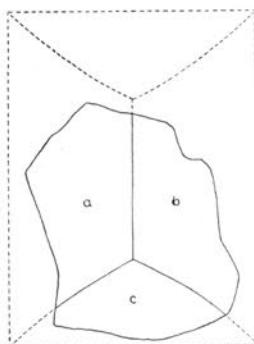


Abb. 3.

Abb. 2. Oben Plan der Stehfläche der Scherbe. Unten Profil durch die Scherbe längs A-B und -B. Für die punktierten Konstruktionslinien, siehe die Text. 1:3.

Abb. 3. Rekonstruktionsversuch nach der Alternative 1. 1:3.

Tonware und mit Festbindungslochern versehen, auch hier fehlt jedoch der Deckel. Es ist in Matmar, Grab 541¹ gefunden.

Wie der Deckel eines Gefäßes dieses Typs ausgesehen haben kann, geht aus einem Gefäß in der „Medelhavsmuseets Egyptiska Avdelning“ hervor. Es trägt die Katalognummer E 597 (= MM 10597, neue Numerierung). Es ist dies eine kleine, $7,5 \times 5,2$ cm grosse Schachtel aus rotbraunem, ziemlich gutgebranntem Ton mit roter, schlechtgebrannter Engobe. Die Schachtel hat zwei Löcher an jeder Seite zum Festhalten des Deckels. Der Deckel ist bewahrt und hat die Form eines Walmdaches mit einem Loch durch die Mitte des Firstes. Die ganze Schachtel mit ihrem Deckel soll wahrscheinlich ein Haus darstellen und mag wie die meisten obengenannten rechteckigen Gefäße auf S. D. 40–42 datiert werden (Siehe Abb. 4).

Will man die hier behandelte Scherbe aus Merimde mit dem Deckel zu E 597 vergleichen, erscheinen zwei Fragestellungen. Ist diese Form, die Nachbildung eines Walmdaches, möglich schon während der Steinzeit? Oder gehört die Merimdekultur nicht der Steinzeit sondern einer späteren Zeit an? ELISE BAUMGARTEL hat in einer scharf kritisierten Arbeit² ohne die hiesige Scherbe zu kennen aus sehr subjektiven Gründen die Ansicht dargelegt, dass die erste Besiedlung in Merimde während der Negade II-Periode geschehen sein soll, d. h. während einer

¹ GUY BRUNTON, Matmar, London 1948, Taf. XXXV, Nr. 13.

² ELISE J. BAUMGARTEL, The Cultures of Prehistoric Egypt, London 1947.

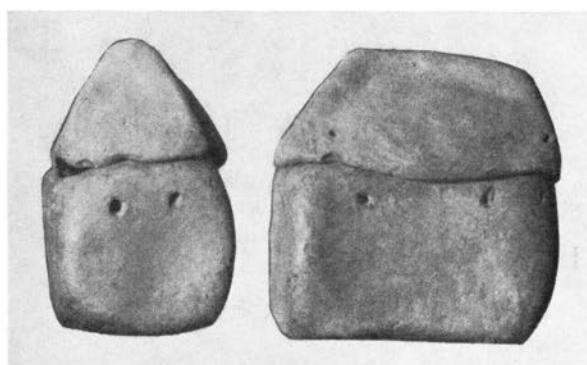


Abb. 4. Das Gefäss E 597, Längsseite und Querseite. 1 : 2.

Zeit, die obgleich ein wenig jünger doch leidlich mit der Zeit für die meisten oben angeführten rechteckigen Gefässen zusammenfallen würde. Die Unhaltbarkeit ihrer Ansicht ist jedoch mit überzeugender Schärfe von u. A. MASSOULARD¹ hervorgehoben worden. Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, dass das Steinalter in Merimde viel älter ist als die Negade-Zeit. Dann verbleibt die Frage, ob eine solche walm-dachähnliche Form während der Steinzeit möglich war. Zuerst kann dann darauf hingewiesen werden, dass kein Gefäss, zu dem die so rekonstruierte Scherbe als Deckel dienen könnte, aus der ägyptischen Steinzeit bekannt ist. Sollte die Rekonstruktion der Scherbe zu einem Deckel dieser Art berechtigt sein, so müsste man erwarten, dass die Idee zu dieser Gefässform — Unterstück und Deckel zusammengenommen — von der Form der Häuser übernommen wurde, wie es der Fall bei dem obengenannten Gefäss E 597 war. In Merimde aber sind die Häuser nicht rektangulär und haben keine Walmdächer. Wäre die Ausenform des Gefässdeckels wirklich die des Walmdaches, ist aber die Tatsache unmöglich zu erklären, dass die Innenseite die Form einer Kuppel hat. Man hätte dann eher erwartet, dass sich die Innenseiten in der Form den Aussenseiten anschliessen würden. Dazu kommt noch, dass nur die Fläche *a* in Abb. 3 ganz eben ist und dass die Flächen *b* und *c* an den Kanten zur Fläche *a* unebene kleine Wülste aufweisen, ein Resultat der Verarbeitung, da diese Flächen mit Hilfe der Daumen aufgebaut wurden (diese Formart heisst auf Schwedisch upp-tumning). Die Fläche *a* ist also eine typische Stehfläche.

¹ ÉMILE MASSOULARD, Préhistoire et Protohistoire d'Égypte. Paris 1949, S. 516.

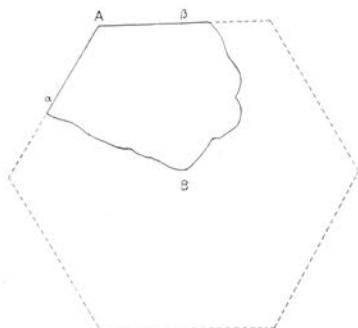


Abb. 5. Rekonstruktionsvorschlag
nach der Alternative 2. 1:3.

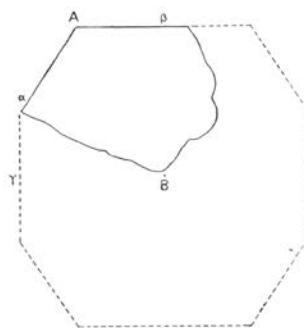


Abb. 6. Rekonstruktionsvorschlag
nach der Alternative 3. 1:3.

Man muss folglich bei der Rekonstruktion davon ausgehen, dass die Fläche a die Basisfläche ist. Dann kann man sich zwei weitere Möglichkeiten denken:

2) Entweder erhält man ein Gefäß, regelmässig sechseckig wie in Abb. 5; oder

3) ein mehr oder weniger längliches Gefäß in der Form ungefähr wie in Abb. 6.

Sollte man die Alternative 3 wählen, hätte man mit der regelmässigen Form des Gefäßfragmentes erwartet, dass der dünnteste Teil der Gefäßwand bei γ (Abb. 6) liegen würde. Das ist, wie ich später zeigen werde, aber nicht der Fall. Das einzige, was für eine solche Rekonstruktion spricht, ist, dass das Gefäß dann eine äusserliche Ähnlichkeit mit Gefässen aus dem neolithischen Faijum wie z. B. Nr. 50, Taf. XX von Kom W¹ erhalten würde.

Aus der späteren Zeit habe ich nur ein einziges Gefäß mit Kantenwinkeln von ungefähr 120° veröffentlicht gefunden.² Unsere Scherbe aber kann unmöglich zu einem Gefäß dieses Typs rekonstruiert werden. Dagegen spricht die ganz ebene Stehfläche.

Bei der Rekonstruktion nach der Alternative 2 (Abb. 5) mögen noch einige Beobachtungen genannt werden. Ich habe dabei aus oben angeführtem Grund die Fläche a (Abb. 3) als Stehfläche gewählt. Dann zeigte es sich, dass sowohl die Flächen b wie c am dünnsten sind längs der Linien, welche von den Punkten α und β an den Aussenkanten

¹ G. CATON-THOMPSON and E. W. GARDNER, The Desert Fayum. London 1934.

² Siehe EDWARD R. AYRTON and W. L. S. LOAT, Pre-Dynastic Cemetery at El Mahasna. London 1911, Taf. XXXVIII, Fancy Forms Nr. 18.

der Stehfläche (Abb. 2 und 5) winkelrecht nach oben laufen, in beiden Fällen exakt 3,5 cm von der Ecke gerechnet. Man muss also das Recht haben, diese Seiten bis auf 7 cm Länge hinauszuziehen. Setzt man dieselben Winkel bei den neuen Endpunkten voraus, wie sie an dem vorliegenden Fragment sind (120°), erhält man ein regelmässiges Sechseck mit dem Mittelpunkt in *B*. Verbindet man Punkte an der Innenseite auf derselben Höhe über der Basis des Gefäßes mit einander, erhält man solche Linien wie *m*, *n* und *o* (Abb. 2). Sie bilden beinahe exakte Zirkellinien, auch sie mit dem Mittelpunkt in *B*. Es ist wohl unwahrscheinlich, dass diese Linien ihren Charakter verändern, sobald man ausserhalb der aktuellen Scherbe kommt. Meiner Meinung nach ist die Wahrscheinlichkeit die grösste, dass das Gefäß auswendig sechseckig und inwendig mehr oder weniger halbkugelförmig zu rekonstruieren sei; ohne dass ich jedoch die Möglichkeit ganz verwerfe, dass die Alternative 3 die richtige sein könnte. Im letzteren Fall erhält doch die Dicke der Ware eine Unregelmässigkeit, die die Scherbe nicht zeigt.

Die Höhe des Gefäßes hat wahrscheinlich die noch bestehende Höhe der Scherbe (6 cm) nicht beträchtlich überstiegen, und dass Gefäß kann als Schale rubriziert werden.

Eine sechseckige Schale dieser Art ist jedoch meines Wissens bisher aus Ägypten nicht bekannt; dasselbe war indessen auch der Fall mit dem rechteckigen Gefäß, von dem JUNKER spricht, bis die Funde aus Fajum veröffentlicht wurden, was ja schon im Jahr nach JUNKERS Grabung geschah.

STEN V. WÅNGSTE DT

Aus der demotischen Ostrakonsammlung zu Uppsala. II

Ein demotischer Text mit Sprüchen aus dem Totenbuch
der Spätzeit
(Schulübung)

Inv. Nr. 672. Grösse: 10,2×7 cm. Theben. Wahrscheinlich römische Zeit.

Umschrift

1. ...
2. ... *iḥj* *ȝkj* *ntm*
3. *Wsir pj=k hms=k(?) m wshȝ.t*
4. *mȝ'ȝ.w iw=k hsjȝ m 'lk-*
5. *ḥḥ s'm=k m 'bj*
6. *gg=k m kbḥ*
7. *wȝḥ=j pn's(?) n sh*

Übersetzung

- 1) ...
- 2) ... (ein) vorzüglicher Geist, angenehm (für)
- 3) Osiris. Mögest du eilen! Mögest du sitzen(?) in der Halle
- 4) der (beiden) Wahrheiten, indem du gepriesen bist in 'lk-
- 5) ḥḥ. Mögest du „essen“ von dem Opfer!
- 6) Mögest du „trinken“ von dem kühlen Wasser!
- 7) Ich habe (es) umgeschrieben(?).

Bemerkungen

Zeile 2. *iḥj* „Geist“. Zu verschiedenen Schreibungen des Wortes vgl. ERICHSEN, Demotisches Glossar (Kopenhagen 1954), S. 42. Zu *ȝkj*, eine Variantschreibung von *ikr* „vortrefflich“, „vorzüglich“, vgl. ERICHSEN, a.a.O., S. 45 bzw. S. 12. *ntm* „angenehm“, „süß“; zur Schreibung vgl. ERICHSEN, a.a.O., S. 232.

Zeile 3–5. Das Wort *pj* dürfte eine Variante des Verbums *pȝj* „laufen“, „eilen“ (zu verschiedenen Schriftformen vgl. ERICHSEN, a.a.o.).

O., S. 130) sein. Das folgende Verbum ist mit einem Deutzeichen, das — wie es mir scheint — die „sitzende Frau“ sein dürfte, versehen. Ein Verbum in der vorliegenden Schreibung, mit dem genannten Deutzeichen, ist mir nicht bekannt. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass es sich um eine Fehlschreibung für *ḥms* „sitzen“ (vgl. ERICHSEN, a. a. O., S. 308 f.) handelt. Hinsichtlich der Abfassung des Textes liegt m. E. diese Annahme nahe. *wsh³.t m^s.t.w* „(die) Halle der (beiden) Wahrheiten“, d. h. der Ort des Totengerichtes im Jenseits (vgl. ERMAN-GRAPOW, Wörterbuch der aegyptischen Sprache 2, S. 21). Zur Schreibung des Wortes *m^s.t.w* vgl. MÖLLER, Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg (Leipzig 1913), Gloss. 21. Zu der Pluralbezeichnung vgl. SPIEGELBERG, Demot. Gramm., S. 28, § 37, Anm. und Hinweise dort. *iw=k hsj.t m 'lk-hh* „indem du gepriesen bist in 'lk-hh“. Zu 'lk-hh (griech. 'Αλκα!) als Bezeichnung für die heilige Stätte (die Nekropole) bei Abydos vgl. ERICHSEN, a. a. O., S. 68, sowie SPIEGELBERG, Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin (Leipzig & Berlin 1902), S. 27 (P 8351). Das folgende Wort, das der Schreibung nach *s'm* zu lesen ist, ist auf Demotisch bisher nicht belegt. Aller Wahrscheinlichkeit nach dürfte es sich um das altäg. Verbum **𢁃𢁄** *s'm* „schlucken“, „trinken“ handeln, hier aber mit der Bedeutung „essen“, worauf das Determinativ hindeutet.

Zeile 6. Das Verbum *gg* ist zweifelsohne die demotische Schreibung des altäg. **𓀹** (auch **𓀻**) *kk* „essen“ (vgl. ERMAN-GRAPOW, Wörterbuch 5, S. 71). Wie u. a. das Determinativ zeigt, soll das Wort hier die Bedeutung von „trinken“ haben. Vgl. BUDGE, A Hieroglyphic vocabulary to the theban recension of the Book of the Dead (London 1911), S. 31. Allem Anschein nach liegt in beiden Fällen (*s'm* und *gg*) ein Verschreiben vor.

Zeile 7. Der Inhalt dieser Textzeile ist von ganz anderem Charakter als der der vorhergehenden. Gemäss der Formulierung *w³ḥ=j pn^sn sh* handelt es sich um eine Bemerkung des Schreibers. Was diese aber schwerverständlich macht, ist der Sinn des Wortes *pn^s*, das bisher weder auf Demotisch noch auf Altägyptisch belegt ist. Das Wort ist mit den „gehenden Beinen“ determiniert. Bemerkenswert ist, dass das Determinativ des Wortes *pj* (Zeile 3) **𓀸** (**𓀹?**) geschrieben wird; hier dagegen in der Form **𓀷** (**𓀹?**). Vielleicht liegt auch hier eine Fehlschreibung für *w³ḥ=j pn^s=s* (*pn^c* „umwenden“) *n sh* „Ich habe

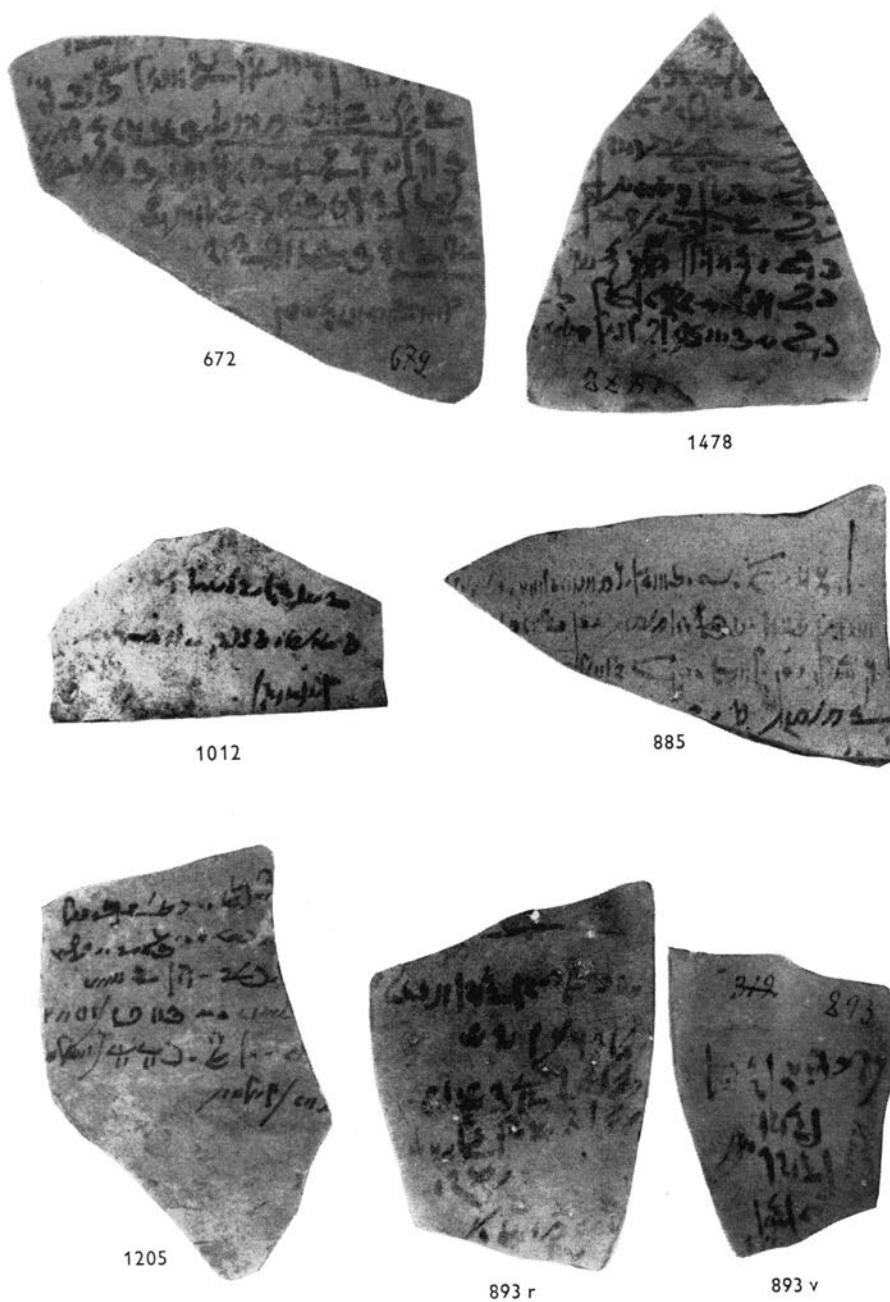


Fig. 1.

es umgeschrieben“ (wörtl. „umgewendet in Schrift“) vor. Das Verbum *pn* (bzw. der Ausdruck *pn n sh*) scheint mir in diesem Zusammenhang im Sinne von „umschreiben“, „transkribieren“ aufzufassen zu sein [vgl. CRUM, A Coptic Dictionary (Oxford 1939), S. 264].¹ Das Suffix = *s* (3. Pers. Sing. fem.), vor dem Determinativ geschrieben, bezieht sich auf ein weibliches Hauptwort, wahrscheinlich die von dem Schreiber verwendete Vorlage. Das Suffix, das in der Form **𢃠** in römischer Zeit vorkommt, ist wenig gewöhnlich.

Die Vorlage, die der Schreiber benutzt hat, ist dem Inhalt des vorliegenden Textes nach zu schliessen u.a. „das Buch des Athmens“ oder lieber „die Bücher des Athmens“, da verschiedene religiöse Texten unter diesem Namen bekannt sind. Aber auch „das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit“ ist den genannten religiösen Texten verwandt.² Wie SPIEGELBERG bemerkt, tritt diese Literatur „an die Stelle des alten Totenbuches, sie ist gerade das Totenbuch der Spätzeit“. Von diesem Totenbuch gab es auch kurze Fassungen, die „gelegentlich auf ein kurzes bezeichnendes Zitat zusammenschmolzen“.³

Die in dem Texte vorkommenden Sprüche scheinen aus verschiedenen spätzeitigen Totenbuchtexten zusammengestellt zu sein, eine Zusammenstellung, die hier als Vorlage verwendet worden ist.

Der Verstorbene wird als „vortrefflicher Geist, angenehm (für) Osiris“ bezeichnet — ein Ausdruck, der in dem demotischen Totenbuchpapyrus Pamonthes, in der etwas geänderten Fassung *mtk'ih'kr e mr=w {s}* „du bist ein vortrefflicher Geist, den man liebt“, erscheint.⁴ Auf „das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit“ dürften sich die Sprüche *pj=k hms=k(?) m wshʒ.t mʒt.w* „Mögest du eilen! Mögest du

¹ Herr W. ERICHSEN ist der Ansicht, dass es sich um ein bisher nicht bekanntes Wort *pn s*, *kn s* oder ähnlich, mit der präsumtiven Bedeutung „beenden“, handelt.

² Zu dieser Literaturgruppe gehören z. B. Demot. Pap. Berlin P 8351 (SPIEGELBERG, Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, S. 26 f. und Taf. 85 f.) sowie Demot. Pap. Strassburg 3 [SPIEGELBERG, Die demotischen Papyrius der Strassburger Bibliothek (Strassburg 1902), S. 41 f. und Taf. 11].

³ Für die Zitate vgl. SPIEGELBERG, Aegyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit (Leipzig 1901), S. 13.

⁴ LEXA, Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek (Leipzig 1910), S. 5:I 12. Der Text besteht aus fünf Abschnitten, von denen der erste, „Das Buch vom Herausgehen am Tage“, das obige Zitat enthält.

sitzen (?) in der Halle der (beiden) Wahrheiten“, beziehen, in welchem es heisst: *dwnnwj-n = k ms.t m wsh.t Wsir phrr = k r wsh.t m².t.w*, „du läufst hurtig in der grossen Halle des Osiris, du eilst zum Saale der doppelten Wahrheiten“.¹ Der folgende Ausdruck: *iw = k hsj.t m 'lk-hh*, „indem du gepriesen bist in 'lk-hh“, zeigt eine auffallende Verwandtschaft mit der Wendung *hsj = k n 'lk-hh m-b₃h p₂ nb ntr.w*, „man preist dich in Ark-hah vor dem Herrn der Götter“, die in Demot. Pap. Berlin P 8351 und Demot. Pap. Strassburg 3 verso vorkommt.² Betreffs der Sprüche *s'm = k m 'bj gg = k m kbh*, „Mögest du ‘essen’ von dem Opfer! Mögest du ‘trinken’ von dem kühlen Wasser!“, heisst es in dem „Buche vom Durchwandeln der Ewigkeit“ *gg = k m t₂.w s'm = k m hk(t)*, „du isst Brot, du trinkst Bier“.³

Die relative Übereinstimmung der Ausdrücke deutet darauf hin, dass die Phrasen in der vorliegenden Urkunde auf dieses Buch zurückzuführen sein dürften. Bemerkenswert ist aber die verkehrte Anordnung der Verben *gg =* und *s'm =* in der Abschrift.

Verzeichnis über Personen, die Kultdienst verrichten sollen

Inv. Nr. 1478. Grösse: 9,6×9 cm. Theben. Römische Zeit.

Umschrift

1. [m-b₃h] *'Imn-ipj* ...
2. [m-b₃h] *'Wsir-wr(?)* ...
3. *'m-b₃h Mnt nb 'W₃s.t* ...
4. *m-b₃h* ...
5. *m-b₃h Wbst T₃-šr.t -<n>-P₂j-'k₂* (?) ...

¹ ; vgl. E. VON BERGMANN, Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit (Vienna 1877), Z. 34 (Pap. 29 der k. k. ägyptischen Sammlung in Wien) (Wien. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Cl., Sitzungsberichte, Bd. 86. Jahrg. 1877, S. 369 ff.); vgl. auch WRESZINSKI, Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit nach einer Stele im Vatikan [(Zeitschrift der ägyptischen Sprache 45 (1908), S. 118].

² [P 8351 (Aus einem Totenbuch der Spätzeit), Z. 5,6]. [„Man preist dich“] in 'Ark-hah vor dem Herrn der Götter“ [Demot. Pap. Strassburg 3 verso (Aus einem Totenbuch der Spätzeit), Kol. 1, Z. 12].

³ (Stele Nr. 128 a des Vaticans, Z. 4).

(Pap. 29 d. k. k. äg. Samml. in Wien, Z. 14).

6. *m-bȝh Is-wr.t(?) ...*
7. *m-bȝh nȝ 'fȝ.w ... nȝ 'fȝ [w] ...*
8. *m-bȝh Ptȝ pȝ(?) nb 'nh Tȝ- ...*
9. *m-bȝh Pȝ-ȝj- ... Tȝ-ȝr.t-ȝn-> ...*

Übersetzung

- 1) [vor] Amenope ...
- 2) [vor] Osiris, dem Grossen ...
- 3) vor Month, dem Herrn von Theben ...
- 4) vor ...
- 5) vor Bastet — Tshenpiko(?)
- 6) vor Isis, der Grossen ...
- 7) vor ...
- 8) vor Ptah, dem Herrn des Lebens - ...
- 9) vor Pshai ... - ...

Bemerkungen

Zeile 1. Zu *Imn-ipj*, Amenope, vgl. MÖLLER, a. a. O., S. 68: 498, 2.

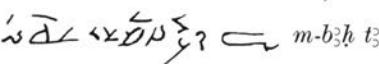
Zeile 2. *Wsir-wr*, Osiris der Grosse, griech. Ὀσοροῦρος. Die Lesung ist nicht ganz sicher. Bemerkenswert ist die Schreibung des Beiwortes *wr* „gross“, die von der üblichen abweicht (vgl. ERICHSEN, a. a. O., S. 92).

Zeile 3. *Mnȝ nb Wȝs.t*, Month, der Herr von Theben. In griech.-römischer Zeit ist nicht selten der Name *Wȝs.t* „Theben“ mit dem Worte *wsr* „stark“ wiedergegeben worden (vgl. ERICHSEN, a. a. O., S. 99).

Zeile 4. Ist vielleicht der Name *Is tȝ ȝtj(t)*, Isis, die Zauberin, zu lesen? Die Göttin Isis, mit diesem Beiwort, erscheint in Mag Pap. 19: 7, 8 in der Schreibung bzw. [GRIFFITH-THOMPSON, The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden 2 (Oxford 1921)].

Zeile 6. *Is-wr.t(?)*, Isis, die Grosse. Was vor allem diese Lesung zweifelhaft erscheinen lässt, ist der Name *Is*, Isis, der in einer sonderbaren Schreibform erscheint. Vgl. aber ERICHSEN, a. a. O., S. 43.

Zeile 7. *m-bȝh nȝ 'fȝ.w ... nȝ 'fȝ [w]*. Was diese Phrase schwerverständlich macht, ist das Wort 'fȝ, das — wie es sich zeigt — hier zweimal vorkommt. Dass die Bedeutung in beiden Fällen dieselbe sein sollte scheint mir unwahrscheinlich. Was das erste 'fȝ anbelangt, kann es

sich kaum um 'ft „Kasten“ (vgl. ERICHSEN, a. a. O., S. 60) handeln. Dagegen könnte vielleicht die Bedeutung „Naos“ zutreffend sein.¹ 'ft ist aber hier mit dem „Gottesdeterminativ“ geschrieben, weshalb es sich auch um eine Bezeichnung für „Kultbild“, „Statue“ handeln könnte. Drei von SPIEGELBERG veröffentlichte Bronzeschalen, die als Weihgeschenke der Göttin Hathor von Dendera bestimmt waren, tragen die gleichlautende Inschriftion  'ftj.t (n) H.t-Hr.

Spiegelberg ist der Ansicht, dass man in 'ftj.t ein Wort für das Kultbild der genannten Göttin zu sehen hat.² Ob das erste 'ft in unserer Urkunde als „Naos“ oder „Kultbild“ aufzufassen ist, lasse ich, mit Rücksicht auf das zweite 'ft, das dieselben Deutungsschwierigkeiten bietet, dahingestellt sein.

Zeile 8. Zu dem Ausdruck *Pth p₃(?) nb 'nh*, Ptah, der Herr des Lebens, vgl. MAJ SANDMAN HOLMBERG, The God Ptah (Lund 1946), S. 100.

Zeile 9. Ist die auf *P₃-šj*, Pshai, folgende Gruppe vielleicht *hw₃* zu lesen? Als ein Beiwort des Gottes Pshai?

Der Text, der leider schwer verstümmt ist, enthält ein Verzeichnis über Personen, die Tempeldienst irgendeiner Art verrichten sollen. Den zum Teil erhaltenen Namen von drei dieser Personen nach zu schließen, dürften sie alle Frauen gewesen sein. Die Formulierung des Textes zeigt, dass es sich wahrscheinlich um Kulthandlungen, die vor dem Kultbild der aufgezählten Götter und Göttinnen stattfanden, handelt. Über die Art dieser Kulthandlungen erfahren wir leider nichts.

Quittung über Kleidersteuer (?)

Inv. Nr. 1012. Grösse: 5,8 × 10 cm. Oberägypten. Frühptolemäische Zeit.

Umschrift

1. *in P₃-dj-Imn s₃ Imn-iw kd ½ ...*
2. *hbs gr'j(?) ... n h₃t-sp 18 ...*
3. *sh P₃-dj-nfr-htp*

¹ In der demotischen Aufschrift eines kleinen Holznaos ist dieser als  bezeichnet [SPIEGELBERG, Demotica II, S. 43, Anm. 2 (Sitzungsberichte d. Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. Jahrg. 1926, 6. Abh.)].

² SPIEGELBERG, ibid.

Übersetzung

- 1) Es hat bezahlt Peteamun, Sohn des Ameneu $\frac{1}{2}$ Kite (Silber) (für)
- 2) Besatzstoff (?) ... im Jahre 18 ...
- 3) Es hat geschrieben Peteneffhotep

Bemerkungen

Zeile 2. hbs gr'j (?) „Besatzstoff“ (?). Der Ausdruck ist mir bisher nicht bekannt. Das letzte Wort, das ich der Schreibung nach *gr'j* lesen will, ist mit dem Zeichen für „Kleid“ determiniert. Allem Anschein nach handelt es sich um das Wort *εκοψτ* *kl'j* „Besatz“ o. ä. (vgl. ERICHSEN, a. a. O., S. 567), das hier in einer Variantenschreibung erscheint. Der Ausdruck *hbs gr'j¹* dürfte in einem solchen Falle die Bezeichnung einer besonderen Art von Stoff sein, vorschlagsweise „Besatzstoff“ o. ä. Die nachfolgende Zeichengruppe könnte „25 $\frac{1}{2}$ ²“ gelesen werden, und wenn diese Deutung richtig ist, hat Peteamun für die Herstellung (?) von „25 $\frac{1}{2}$ (?) (Längen) Besatzstoff“ 1 Kite (Silber) gezahlt.

Quittung über Pacht

Inv. Nr. 885. Grösse: 9×5,5 cm. Theben. Augustus (?) 32.

Umschrift

1. *ḥʒt-sp* 32 *r.rḥ* *isw* ⟨n⟩ *ḥj* r *Paniskws* *sʒ* *Pʒ-llw*
2. *irm* *nʒj=f* *irj.w* n *pʒ* *wn* ⟨n⟩ *ʒḥ* *hrnʒ(?)* *r.ir=w* ⟨n⟩ *wp.t* *ḥr* ...
3. ... *ntj* *sh* n *wj* *m-bʒḥ* *Imn-R^e-[nsw.t-ntr.w]* ...
4. *tn* *hrnʒ(?)* 3 r *stʒ(?)* [1 *ʒḥ* ...]

Übersetzung

- 1) Im Jahre 32 ist zugeteilt eine Zahlung des Messens Paniskos (?), dem Sohne des Plilu
- 2) und seinen Genossen, mit Bezug auf den Teil des *hrnʒ*-Ackers, den sie bestellt haben für Jahr ...
- 3) ... (und) der überlassen ist vor Amonrasonther ...

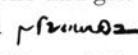
¹ Vgl. das ähnlich gebildete Wort *εχτ-ʒ hbs inšn* „Binde“ o. ä. (ERICHSEN, a. a. O., S. 301).

² Was die Lesung „ $\frac{1}{2}$ “ zweifelhaft macht, ist das Vorkommen des kleinen senkrechten Striches nach dem betreffenden Zeichen.

- 4) (in Gestalt von) je 3 (Araben) *hrn̄t* auf 1 Arure (?) Ackers ...
 5) ...

Bemerkungen

Zeile 1. *h̄t-sp* 32 „Jahr 32“. Statt Augustus 32, für welche Annahme die Relativform des nachstehenden Verbums spricht, eine Form, die für die römischen Quittungen bezeichnend ist, kann sich das Datierungsjahr auch auf Ptolemaios IX 32 (Jahr 86/85 v. Chr.) beziehen [vgl. THOMPSON, Theban Ostraca (London 1913), Part 2, S. 45, Anm. 2]. Statt *r.r̄h isw <n> h̄j* ist wohl *r.r̄h[=w] isw <n> h̄j* zu lesen. Der Ausdruck *isw <n> h̄j* „Zahlung des Messens“ ist als Term. techn. verwendet, wenn es sich um Ablieferung von geschuldetem Getreide (an den Fiskus) handelt [vgl. SETHE, Demotische Urkunde zum ägyptischen

Bürgschaftsrechte (Leipzig 1920), S. 178 u. S. 24]. *Panjskws*. Der Schreibung nach könnte der Name *Snjskws* gelesen werden — ein Name, wofür ich aber keine griechischen Belege geben kann. Gegen diese Lesung spricht übrigens die Tatsache, dass griechische Namen nie mit diesem *s* geschrieben werden. Es scheint mir näher zu liegen, die Schreibung als eine fehlerhafte Wiedergabe des Namens Paniskos, griech. πανίσκος, aufzufassen. Demotisch kommt dieser Name in Schreibungen wie  *Psnjsgs* [SPIEGELBERG, Aegyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten, S. 22: 161] und  *Pnskw* [MATTHA, Domotic Ostraka (Le Caire 1945), Nr. 232/3] vor.¹ Das Zeichen kann in so einem Falle nur der Possessivartikel *pa*, griech. πα-, sein. *P̄-llw*, Plilu (wörtl. „der Knabe“). Zur Schreibung des Wortes *ll* „Knabe“ vgl. ERICHSEN, a. a. O., S. 262.

Zeile 2. *hrn̄t* (?). Die Schreibung des Wortes ist sonderbar. Bei GRIFFITH [Catalogue of the Demotic papyri in the John Rylands library, Manchester 3 (Manchester & London 1909), S. 369] sowie in Demot. Ostrakon Uppsala Nr. 605/4 [WÄNGSTEDT, Ausgewählte demotische Ostraka (Uppsala 1954), Taf. 8: 43] ist es  bzw.  geschrieben. In der vorliegenden Urkunde fehlt das Determinativ. Für die Bedeutung „Granatapfel“ (?), verweist GRIFFITH (a. a. O., S. 283, Anm. 8) auf das Vorkommen des Wortes in der Verbindung *p̄ 1/10 n p̄ sp sn.w nb ntj hn=f* „das Zehntel von dem *hrn̄t* und das Zehntel von dem Rest aller Bäume, die darin sind“.²

¹ Vgl. auch SPIEGELBERG, Demotica 2, Tafel, 11/1.

² SPIEGELBERG, Die demotischen Papyrus der Strassburger Bibliothek, Nr. 9/13.

Mir scheint es aber nicht ganz abwegig zu sein, *hrnṭ* als die demotische Form des neuäg. *hrnt*, das der Name einer Speltart ist (vgl. ERMAN-GRAPOW, Wörterbuch 2, S. 501), zu betrachten. Vgl. auch GARDINER, Ancient Egyptian Onomastica 2 (Oxford 1947), S. 222*: 498. Zu dem Ausdruck *ir <n> wp.t „bestellen“, „bearbeiten“* (des Ackers) vgl. SETHE, a. a. O., S. 169, und ERICHSEN, a. a. O., S. 86.

Zeile 3. Das erste Wort dieser Zeile kann ich nicht deuten. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Ortsnamen. Zu *ntj sh n wj „der überlassen ist“* vgl. MATTHA, a. a. O., S. 207. Der Ausdruck bezeichnet eine kontraktliche Übertragung des Eigentums.

Zeile 4. Nach *st³(?) „Arure“* ist wohl *I ḫ* zu ergänzen. Zu dem Ausdruck *tn hrnṭ (?) 3 r st³ [I ḫ ...] „(in Gestalt von) je 3 (Artaben) hrnṭ (?) auf [1] Arure [Ackers ...]“* vgl. SETHE, a. a. O., S. 18, und ERICHSEN, Demotische Lesestücke 2 (Leipzig 1939–1940), Gloss., S. 170.

Quittung über Ernteabgabe und Überschuss des Anbauers

Inv. Nr. 1205. Grösse: 14×8 cm. Theben. Tiberius 5.

Umschrift

1. [... *s³ P³-sn-2 p³ ntj dd n Pa-Mnṭ*
2. ... *tw=j* *mḥ n p³ šm p³ hw*
3. *[n hw³ n p³j=j] wn n ḫ kj*
4. ... *dnj (?) n p³ m^ehw^{l^e}*
5. ... *n h³t-sp 5.t n T^eb^er^es*
6. *[G]srw^e*

Übersetzung

- 1) [...] Sohn des P]sensnau ist es, der sagt zu Pamonth
- 2) ... Ich bin voll(-bezahlt) mit der Ernteabgabe und dem Überschuss
- 3) des Anbauers, mit bezug auf meinen(?) Teil des Hochlandackers
- 4) ... Steuer(?) für den Geflügelhof
- 5) ... für Jahr 5 des Tiberius
- 6) Cäsar

Bemerkungen

Zeile 2–3. *šm „Ernteabgabe“*; in Quittungen aus Oberägypten als Bezeichnung für die an den Staat entrichtete Abgabe. Vgl. WÅNGSTEDT,

a. a. O., S. 73 (89) und die dortigen Hinweise. Zu dem Ausdruck *hw* <*n*> *hw* „Überschuss des Anbauers“ (d. h. dem Pachtzins, den der Pächter eines Grundstücks oder eines Ackerteils dem Grundbesitzer zu liefern hatte) vgl. WÅNGSTEDT, a. a. O., S. 73 (89), 74 (93). *ȝh kj* „Hochlandacker“ (d. h. ein Acker, der von der Überschwemmung nicht erreicht wurde und deswegen künstliche Bewässerung erforderte).

Zeile 4. *dnj*(?) „Steuer“ (?). Gemäss dieser Lesung, die sehr unsicher ist, ist das letzte Zeichen der Gruppe als Determinativ aufzufassen. *m^ȝhw^e*. Aller Wahrscheinlichkeit nach liegt hier eine Variantenschreibung der demotischen Bezeichnung für „Geflügelhof“, kopt. Ηαγοραλ, die in den vorkommenden Belegen *n^ȝȝȝȝ mhw^e* (röm.)¹ bzw. *ȝȝȝ/ȝȝȝ mhw^r* (ptol.)² und *ȝȝȝȝȝ mhw^l* (ptol.)³ geschrieben ist.

Zeile 5. *ȝȝt-sp* ȝ.t „Jahr ȝ“ = Jahr 18/19.

Verzeichnis über Weinzahlungen

Inv. Nr. 893. Grösse: 10×7,5 cm. Theben. Römische Zeit.

Umschrift

Recto.

1. *pȝ wn n nȝ irp.w i.ir ir isw*
2. *r.dj n=j Slwȝ ...*
3. *r.dj n=j ...*
4. *r.dj n=j Wsir-wr hd (?) ...*
5. *r hd 9 ȝ*
6. *...*
7. *pȝj=w hj hd 1 (?)*
8. *...*

Verso.

1. *(sw) 24 tbȝ-hd irp.w*
2. *irp 2*
3. *irp 5*
4. *... tbȝ-hd irp.w*
5. *...*

Übersetzung

Recto.

- 1) Das Verzeichnis der Weine, die gezahlt wurden.
- 2) Was mir Seleue bezahlt hat ...

¹ SPIEGELBERG, Demotische Texte auf Krügen (Leipzig 1912), Tafel 1/13.

² SPIEGELBERG, Zwei Kalksteinplatten mit demotischen Texten. [Ä. Z. 50 (1912), S. 32, Taf. 1/6.]

³ SCHUBART-KÜHN, Papyri und Ostraka der Ptolemäerzeit (Berlin 1922), S. 121, Nr. 1377. [Ägyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden 6. Band.]

- 3) Was mir ... bezahlt hat
- 4) Was mir Useruer(?) bezahlt hat ... Silberlinge(?)
- 5) Macht 9½ Silberlinge(?)
- 6) ...
- 7) Ihre Unkosten: 1 Kite
- 8) ...

Verso.

- 1) (Tag) 24. Ersatz in Geld (für) Weine.
- 2) 2 (Keramien) Wein
- 3) 5 (Keramien) Wein
- 4) ... Ersatz in Geld (für) Weine.
- 5) ...

Bemerkungen

Recto. Zeile 1. Zu der Konstruktion $n_3\ ip.w\ i.ir\ ir\ isw$ „die Weine, die gezahlt wurden“ (oder „werden sollten“) vgl. SETHE, a. a. O., S. 116, § 17.

Zeile 2. Zu dj „geben“ in der Bedeutung „zahlen“ vgl. GLANVILLE, Catalogue of Demotic papyri in the British Museum 1 (London 1939), S. 18 sowie Kairo 30641 passim.¹ Shw_3 , Seleue. Zu diesem Namen vgl. GRIFFITH, Catalogue of the Demotic graffiti of the Dodecaschoenus. 1. (Oxford 1937), Ind. 745.

Zeile 3. Eine einleuchtende Lesung dieses Namens kann ich nicht geben.

Zeile 6. Zu hj „Unkosten“, „Ausgaben“ vgl. ERICHSEN, Demot. Gloss., S. 266 f.

Verso. Zeile 4. Vor dem Worte tb_3-hd dürfte, wie in Zeile 1, eine Tagesangabe gestanden haben.

¹ Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Die demotischen Denkmäler 30601–31166. 1. Die demotischen Inschriften (Leipzig 1904), S. 78.

B E R N H A R D L E W I N

Job d'Edesse et son Livre des Trésors

Contribution à l'étude de ses sources

Job d'Edesse, médecin nestorien attaché à la cour de Ma'mūn et renommé pour ses traductions en syriaque d'oeuvres de Galien, est l'auteur, on le sait, d'un Livre des Trésors (*K̄tābā d̄sīmāṭā*), source importante pour notre connaissance des idées scientifiques du deuxième siècle de l'hégire.¹

Aucune date de composition n'est mentionnée dans le texte, celle que donne le titre de l'édition étant basée sur une affirmation de l'auteur selon laquelle il travaillait à ce livre dans un temps plein de turbulences et d'épreuves sans pareilles (mēmrā 3, ch. 16). Sous le règne de Ma'mūn, les années 816–7 comportèrent sans doute, comme le fait remarquer l'éditeur, pour les habitants de Bagdad, des épreuves telles qu'elles sont indiquées par Job.

Dans le texte, il y a cependant une autre notice de valeur chronologique mise en lumière par S. PINES, qui a observé combien s'accordent les théories du théologien mu'tazilite an-Nazzām (m. vers 840) avec les « paralogismes » que Job attribue à quelques « philosophes modernes », dont il prétend avoir rencontré le chef lors de la rédaction de son ouvrage (fol. 168 b : 22).²

Les passages du Livre des Trésors où Job examine les thèses, ou les conséquences des thèses, de ces « hérétiques » (mēmrā 3, ch. 16–20) se lisent en effet comme un commentaire sur les fragments de la doc-

¹ Encyclopædia of philosophical and natural Sciences as taught in Baghdad about A. D. 817 or Book of Treasures. Syriac text edited and translated with a critical apparatus by A. MINGANA. Cambridge 1935 (Woodbrooke scientific Publications, Vol. 1).

² Revue des études juives, 1938, p. 145, note 168, citée par P. KRAUS, Jābir ibn Hayyān, Vol. 2 p. 175, note 1. — Une question de chronologie s'y impose. Si la notice d'Ibn Nubāṭa (Sarḥ al-'uyūn, p. 123) d'après laquelle Nazzām serait né en 185/801 est correcte, le philosophe de Job et Nazzām ne peuvent pas être identiques. Mais de toute évidence, elle ne l'est pas, si l'on considère les témoignages d'après lesquelles Nazzām joua un rôle dans le cercle littéraire des Barmécides (avant 187/803), qu'il avait vu le grammairien Halil b. Ahmad (m. au plus tard en 175/791) et qu'il fut attaqué par le poète Abū Nuwāṣ (m. en 199/814; voir Diwān Abī Nuwāṣ. 1898, p. 176). Voir aussi C. PELLAT, Le milieu basrien et la formation de Gāḥiẓ, p. 69.

trine cosmologique d'an-Nazzām qu'a conservés le littérateur al-Ğāhiz dans le cinquième livre de son *Kitāb al-hayawān* et sur les témoignages plus ou moins altérés de sa doctrine qu'ont cités les hérésiologues plus tardifs.

Précisons en quelques points les rapports de doctrine entre an-Nazzām et Job, dont l'un représentait la propagande intellectuelle de l'Islam et l'autre la science grecque cultivée par les philosophes chrétiens d'allure néoplatonicienne.¹

La doctrine de base commune à tous deux est naturellement que le monde est créé. Deux arguments cités contre les philosophes du type de Proclus leur sont également communs. Dans la terminologie d'an-Nazzām ces partisans de la doctrine de l'éternité du monde sont nommés *ahl ad-dahr*. 1:o De même que Job conclut que les éléments ne sont pas sans commencement dans le temps (*d^elā ṣurrāyā*) du fait qu'ils ont des limites (*t^ehūmā*) et qu'ils sont soumis à la division (*puršānā, pullāgā*), an-Nazzām prend argument des limites (*nihāyāt*) dans l'espace, avouées par les *ahl ad-dahr*, en faveur d'un commencement dans le temps (*awwal*).² 2:o Les deux paires d'éléments opposés étaient, selon Job, à la base de « la composition première » (*ruk-kābā qadīmāyā*). Cette composition des natures opposées n'aurait pas eu lieu sans une force contraignante qui, au moment de la création, les ait contraintes de faire ce qui n'était pas dans leurs natures.³ Cet argument de la contrainte (*qahr*) est fondamental dans les discussions d'an-Nazzām.

Certains arguments cités déjà par les grands défenseurs de la foi chrétienne en Cappadoce leur sont communs. La création est selon Job un acte de Dieu par lequel tout se produisit d'un seul coup (*kol men šelyā h^ewā*).⁴ Cette théorie de la création momentanée a joué un

¹ Le néoplatonisme apparaît avec évidence lorsque Job souligne la transcendance de Dieu : « Si les éléments étaient produits par Lui, ils seraient (de la nature de) Dieu, et Il serait soumis à des limites comme eux » (fol. 85b : 16). L'allégorie du roi (de Perse) qui règne à l'aide de ses serviteurs dans les quatre endroits de son empire relève d'une tradition littéraire employée par Job pour illustrer la relation de Dieu et des éléments (fol. 88 b : 9 s.) et exposée avec de nombreux détails par Ps.-Aristote, *De mundo* (398 a s.; pour la traduction syriaque, voir l'édition de Lorimer, p. 109).

² Fol. 856 : 4 s. Cf. al-Ḩayyāt, *Kitāb al-intiṣār*, ed. NYBERG, p. 34 s.

³ Fol. 84 b : 15 s. *kol gēr mettait* ^e*yānūyā* (sic leg.) *d^ehāwyā au ba-qtīrā hāwyā au d^ela baqtīrā. haīdēn d^ebaqtīrā hāwyā men h^erēnā mestam^eyā . . .*

⁴ C'est ainsi qu'il faut lire fol. 99 a : 8 : **لَعْنَهُ**.

rôle aussi dans les discussions d'an-Nazzām; on cite d'après lui : *halq al-aṣām darbatan wāhidatan* — *halq Allāhu 'd-dunyā ḡumlatan* et d'autres expressions que les hérésiologues n'ont pas su interpréter.¹ Deux idées y sont exprimées : 1:o La totalité des « éléments » avec leur masse et leurs qualités originales est à la base des changements de ce monde dont aucun n'est accidentel; 2:o Comme une action de Dieu, qui ne connaît pas de changement, la première création est intemporelle. La théorie est basée sur une interprétation de Gen. 1 : 1 citée par Basile de Césarée dans sa première Homélie sur l'Hexaéméron, où il explique les mots « Au commencement » ('Ev ἀρχῇ) comme signifiant « tout ensemble (ἐν κεφαλαίῳ), c'est-à-dire d'un seul coup (ἀθρόως) ou en peu de temps (ἐν δλέγῳ) ».²

Comme Basile, Job souligne 1:o que les qualités des éléments sont par elles-mêmes pures et dépourvues de mélange (ἔκαστον ἴδιάζουσαν καὶ ἀποκεκληρωμένην ἔχει ποιότητα : *estuksē p̄šīlē*); 2:o que, tels que nous les apercevons (ὑποπίπτοντα τῇ αἰσθήσει : *nāfel t̄hēt regšē*), ils ont toujours des qualités composées; 3:o que chaque élément se compose de deux qualités (dont l'une, selon Job, est constitutive et l'autre accessoire, *m̄nāṭā z̄'ōrtā*) et prend sa place dans un cercle où deux éléments avoisinants ont toujours une qualité en commun; 4:o que dans ce cercle des éléments, l'harmonie des mouvements ascendants est parfaite.³

La doctrine des quatre éléments exposée par Job ne dérive pas directement d'Aristote. Les différences en sont significatives et nous ramènent de nouveau à des arguments des théologiens anciens. Job nie la *materia prima* des péripatéticiens, question controversée, dit-il!, qu'il rejette en termes qui rappellent un passage de Basile niant la possibilité de s'imaginer une substance sans propriétés aucunes, et

¹ al-Aš'arī, Maqālāt al-islāmiyīn, ed. RITTER, p. 404 : 10–11; al-Ḥayyāt, Kitāb al-intiṣār, p. 52 : 5. Cf. al-Baġdādī, Kitāb al-farq, p. 126–7; Ibn Ḥazm, al-Faṣl, 5, p. 45.

² Patrologiae cursus completus, ed. MIGNE, Ser. Gr., T. 29, col. 17 a. Basile lisait la leçon ἐν κεφαλαίῳ dans les Hexaples d'Origène.

³ Fol. 87 a : 3 « La Chaleur et la Frigidité, l'Humidité et la Sécheresse y tiennent la balance égale (ἴσαις ὑπερβάλλει) . . . (les éléments) y sont réunis en une seule et parfaite harmonie. » Cf. Basile, Homélies sur l'Hexaéméron, MIGNE, col. 91 A: « Ainsi se forme un cycle et un chœur harmonieux par l'accord et la correspondance mutuelle de tous les éléments. » En dernière analyse cette idée du σύνδεσμος des éléments (Aristote, De generatione et corrupt., II 4; 331 b 2) et de leurs mouvements κατ' ἐπίκλασιν est basée sur la doctrine de Poseidonius; voir W. W. JAEGER, Nemesios von Emesa. 1914, p. 68.

ce que dit Grégoire de Nysse qu'il n'y a pas de corps sans qu'il n'y ait en même temps couleur, forme extérieure et toutes les autres particularités.¹

Selon Job, les éléments simples (*estuksē p^eśītē*) — qui correspondent aux qualités élémentaires (*ποιότητες*) d'Aristote — ne peuvent être aperçus que par un acte intellectuel (*hūssābā*) mais sont néanmoins des réalités et ont une essence (*oύσία*) : de là, on parvient aux composés comme à l'aide d'une échelle (fol. 78 b 11). De même Grégoire dit-il que, par eux-mêmes, les éléments sont des idées pures (*έννοιαι, ψιλὰ νοήματα*) et que par leur composition la matière se réalise : « Mais si la compréhension de chacune de ses propriétés est un acte d'intelligence et si la Divinité est aussi par nature (une substance) intelligible, il n'y a rien d'invraisemblable à ce que ces qualités soient des principes purement spirituels venant d'une nature incorporelle pour la production des corps ».²

Le problème de la relation de l'incorporel et du corporel abordé par Grégoire est longuement expliqué par Job qui compare les grains de poussière ou de la balle de blé : voltigeant dans l'air, ils n'ont pas trois dimensions mais les reçoivent quand on les mêle à de l'eau : « Nous disons que les particules (*m^enawwātā*) des éléments simples sont dispersés (*m^efars^eān*) et que, par conséquence, elles ne tombent pas sous les sens et n'ont pas trois dimensions ».³ La comparaison avec les grains de poussière (*dahhīhā*) est intéressante, parce que, en arabe, le terme correspondant (*habā'*) est devenu technique. Ainsi Ḥunain b. Ishāq explique la notion de l'insensible (*ἀναίσθητον : gair maḥsūs*) en se référant aux « grains de poussière (*al-habā'*) , qui voltigent dans l'air et qui ne deviennent sensibles que lorsqu'un rayon de soleil entre par une fenêtre ou une lucarne ».⁴

¹ Fol. 88 b : 8. Cf. MIGNE, T. 29, col. 21 A : « Ne cherchons pas une substance dépourvue de qualités, qui, par elle-même, existerait sans propriétés aucunes ... C'est au néant que tu aboutiras ... », et Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, MIGNE, T. 44, col. 213 A : « Comme il n'y a pas de corps, sans qu'il n'y ait en même temps couleur, forme extérieure, résistance, étendue, pesanteur et toutes les autres particularités, — attributs qui, pris à part, ne sont pas un corps, mais se sont révélés quelque chose d'autre — ainsi à l'inverse, leur rencontre donne l'existence aux corps. » (Trad. J. LAPLACE. Sources chrétiennes, 6, p. 195.)

² MIGNE, T. 29, col. 113 B. (Trad. J. Laplace, l. c.)

³ Fol. 87 b : 8 s. *estuksē p^eśītē m^efars^eān m^enawwātāhōn d^emeṭṭul hādē lā nājlin t^eḥēt regšē āf lā q^enēn t^elītāyūt q^eyāmē ... ak z^enā gēr d^edahhīhā ...*

⁴ P. KRAUS, Jābir ibn Ḥayyān, II, p. 154, note 6.

La réduction des corps et des éléments aux natures incorporelles, aux surfaces, aux lignes et aux points, si fondamentale pour les physiques platonicienne et pythagoricienne, joue un rôle aussi dans le système de Job. Lorsqu'il dit que l'air, le feu et l'eau, vu leur dispersion (*m^efars^eūtā*), n'ont pas de triangles, parce qu'ils sont « une seule partie » (*m^enātā h^edā*, fol. 105 b : 20), ce dernier terme correspond à la définition du pneuma de l'homme donnée par an-Nazzām : *ar-rūh gūz' wāhid* (Maqālāt, 331 : 9), c'est-à-dire qu'il est une matière ou une nature « immatérielle » ou « insensible » (*gīsm laṭīf*) dispersée dans le corps (*mudāḥila lil-badan mušābika lahu*).

En s'opposant à une doctrine, historique ou fictive, qui nie la substance des corps et soutient que tout changement implique l'anéantissement des accidents (*gedṣat w^ebe ṭlat*) Job souligne que les éléments du corps subsistent, qu'ils existaient avant la composition du corps et qu'ils ne prenaient point naissance dans cette composition. La composition et la dissolution du corps ne sont qu'un transport (*šunnāyā*, fol. 83 a : 6) des éléments d'un endroit à un autre.

C'est là, on le sait, une question longuement débattue par les mutakallimūn. D'après ce que nous dit Job, il avait discuté ce problème dans un livre particulier (fol. 169 a : 27). Dans l'Islam, la doctrine des accidents (*a'rād*) est représentée par Dirār ibn 'Amr, celles des natures (*tabā'i*) ou des corps (*aḡsām*) par Ibrāhīm an-Nazzām. Selon Dirār, le corps n'est qu'un conglomérat (*ta'līf*) d'accidents;¹ selon an-Nazzām, les qualités sont « des corps cachés dans des corps » (*aḡsām mustatira bilaḡsām*),² et le changement des qualités n'est que l'apparition à la surface du corps (*zuhūr*) de ce qui y était caché.

Dans la doctrine des *ahl ad-dahr*, c'est — outre la thèse de l'éternité du monde — celle de la circulation des éléments qui fait l'objet de la critique d'an-Nazzām, théorie qu'il a voulu combattre en proposant sa doctrine des « corps cachés dans des corps ». Si l'on renonce à cette doctrine, il n'est pas possible, nous dit-il, de défendre le monothéisme (*at-tauḥīd*), expérience qu'il a faite lui-même dans ses discussions avec les manichéens.³

Selon Job, « ce philosophe moderne » était d'avis que l'eau, le feu, la terre et l'air ne sont point composés des quatre éléments seulement, mais de plusieurs : la terre de la frigidité, de la sécheresse et, de plus,

¹ Maqālāt, p. 305–6. ² al-Ğāhīz, Kitāb al-hayawān, 5, p. 12 et 83 (*istisrār*).

³ Ibid., p. 10 *inna at-tauḥīda lā yaṣīḥhu ma'a inkār al-kumūn*; c'est ainsi qu'il faut lire; cf. Kitāb al-intiṣār, p. 32.

de la quantité, de la longeur, de la densité et de la pesanteur, qui sont toutes des substances (fol. 83 b : 22).¹ D'après ce que nous dit le littérateur al-Ğāhiż, nous savons qu'an-Nazzām a critiqué comme arbitraire la définition des éléments basée sur le toucher (*ħāssat al-lams* : τὸ ἀπτικόν).² Job cite son opinion concernant les couleurs, qui sont, d'après an-Nazzām, des substances apparaissant à la surface des corps (*ūsiās ennōn gaunē wənāfīn l̄bar*, fol. 169 b : 15) et sa doctrine du son (fol. 173 b : 19) qu'il a également défini comme « un corps caché dans un corps » etc. Le terme employé par Job pour désigner la substance est *oὐσία*, mais il est important d'observer qu'éventuellement il emploie aussi le terme « corps » (*gušmā*, fol. 173 b : 13).

* * *

Si nous devons croire Job, il n'a pas consulté, en rédigeant son livre, de sources écrites. « Nous n'avons, dit-il, lu cela dans aucun livre ancien. Il se peut qu'un tel livre existe traitant de l'origine de ce monde, c'est-à-dire des genres et des espèces prenant naissance des éléments; en tout cas nous n'avons pas eu le plaisir de le connaître » (fol. 121 b : 23 s.). Il est assez plaisant de constater que cette assertion de l'auteur se lise dans un contexte qui est pour la plupart, on le verra, cité d'une source écrite. A quelle mesure la prétention de l'auteur doit être ramenée M. PAUL KRAUS — à qui nous devons la plus importante contribution à l'étude du Livre des Trésors — l'a démontré. Par des exemples il a signalé que les thèmes qui y sont abordés sont presque entièrement identiques aux thèmes élaborés dans le *Kitāb sirr al-halīqa*, écrit hermétique attribué au Sage Balīnās (Appollonius de Tyane). Grâce aux citations du texte arabe données par Kraus d'après un manuscrit conservé au Caire, il est possible de constater la concordance entre les deux textes. Cette concordance n'implique pas cependant, selon l'opinion de l'auteur, un rapport direct mais plutôt une tradition scientifique commune.³

Dans nos « Notes sur un texte de Proclus en tradition arabe » (Orientalia Suecana, Vol. 4, 1955, p. 101–108) nous avons mentionné, nous basant sur une notice de M. KURD ALI publiée dans la Revue de l'Académie arabe de Damas, deux petits traités arabes attribués à Proclus et contenus dans le recueil *Zāhirīya* 4871. Maintenant que ces deux textes sont publiés par 'ABDARRAHMĀN BĀDAWĪ dans son *Neoplatonicī*

¹ *Kitāb al-hayawān*, 5, p. 53 s.

² Ibid. p. 40.

³ Jābir ibn Ḥayyān, T. 2, p. 276 s.

apud Arabes, 1, p. 41–49. Le Caire 1955 (Dirāsāt islāmīya, 19), il est possible de les étudier. C'est le deuxième des écrits mentionnés dans notre article et portant le titre *Masā'il Frqlīs fi l-ašyā' at-ṭabi'iyya naqalahā Ishāq ibn Ḥunain* qui nous intéresse ici pour ce qu'il apporte à notre connaissance de la rédaction du Livre des Trésors.

Dans le manuscrit unique, le texte de ces *Masā'il* n'est pas complet. Dans la huitième question le texte est abrupt, et nous ne connaissons pas le nombre original des questions.

Voici ces huit questions et les passages correspondants du Livre des Trésors :

1. Quelles sont les preuves démontrant que la Chaleur et la Frigidité sont les deux puissances actives (*al-qūwatān al-fa'ilatān*; Job : *ḥailē 'abōdē*) et l'Humidité et la Sécheresse les deux puissances passives (*al-qūwatān al-maf'ūl bihimā* : [*ḥailē*] *ḥāšōšē*). — Mēmrā II : ch. 1, fol. 115 : 9 s. : « Plus d'une fois nous avons mentionné les (éléments) passifs et actifs. Il faut maintenant énoncer d'où nous les connaissons ... » Cf. mēmrā I, ch. 6; fol. 85 b : 27 s. et ch. 12, fol. 93 a : 12 s. Quand Job parle de la Sécheresse et de l'Humidité (fol. 79 a : 21 s.), ce sont les termes ξηραίνειν et υγραίνειν des médecins qu'il leur applique. La définition aristotélicienne des qualités actives et passives n'a pas influencé sa doctrine. Celle que donne ici la réponse est basée sur le sens du toucher : actives sont les qualités de la chaleur et de la frigidité, qui peuvent nous causer une douleur. — La critique d'an-Nazzām citée par al-Gāhiẓ, al-Hayawān, 5, p. 40, tend à prouver que cette définition est arbitraire. Un argument pareil à ceux d'an-Nazzām est cité dans le texte arabe, la noix de galle (*al-'afs*) qui peut rendre rude la peau de la main.

2. Pourquoi l'eau et le feu, quand ils sont mis en présence, se repoussent-ils alors que l'air et la terre peuvent se toucher sans qu'il y ait répulsion et opposition alors qu'ils sont contraires puisque l'air est chaud humide et la terre froide sèche? — Fol. 116 a : 11 s. La réponse souligne la prépondérance des puissances actives dans le feu et l'eau sur les puissances passives qui prédominent dans l'air et la terre. — Dans le premier mēmrā, ch. 6–7, Job avait exposé son idée fondamentale des deux mouvements circulaires des éléments, le mouvement d'antipathie (*zau'ā saqqublāyā*) et le mouvement de sympathie (*zau'ā m^ehayy^enā w^e-da-ṣlām*). Citant sa nouvelle source, il n'a pas essayé de faire accorder les deux doctrines.

3. Pourquoi le chatouillement (*dajdağa* : *ḥuthātā*) n'a-t-il lieu que

sous les aisselles ou sous la plante des pieds? Et pourquoi l'homme se met-il à rire quand on le chatouille? — Ch. 2, fol. 116 b : 25 s. Il paraît probable que c'est pour ce que contient cette troisième question sur la nature du chatouillement que l'auteur cite le traité. Car dans la dernière partie du premier mēmrā, ch. 33, il avait parlé des simples et plus spécialement des vomitifs. Or le vomissement, dit-il, peut être ou contraint ou bien provoqué par un chatouillement (*huthāṭā*) exercé par le doigt dans la plus haute partie de l'oesophage (fol. 115 a : 20). Voulant continuer son exposé sur la nature du chatouillement, il a fini par citer sa source tout entière, ce qui a demandé un nouveau commencement. — Dans le texte arabe, il n'y a rien de correspondant à ce qui est dit par Job sur la nature du rire, fol. 117 a : 16 s. : le rire, propriété de l'homme, a lieu quand les particules des humeurs prenant part au mouvement circulaire dans le corps tiennent la balance égale (cf. fol. 92 b : 3 s. et 94 b : 2 s.). C'est là un sujet traité par Job au commencement du ch. 33 du premier mēmrā et complété ici.

Le texte arabe peut être corrigé à l'aide du syriaque : p. 44 : 16 *fi l-mawādi' ar-raqīqat al-ǵild = b^edukk^ejāṭā d^eraqqīq mešk^ehēn*, fol. 116 b : 30; l. 17 *dujīlati l-a'ṣābu l-hāssatu*, cf. *w^emezdarbin g^eyādē qattīnē*, fol. 117 a : 4; *lam taṣbir 'ala d-daqdājati*, cf. *hau gēr d^esaggi lā m^esaibar leh gušmā*, fol. 117 a : 9; p. 45 : 3 *inna l-mawādi' a l-lahmīyata [...] wa-mā aṣbahahā*, cf. *b^edukk^eyāṭā d^esaggi'ān b^ehēn besrāṭā aḳ-z^enā d^eaṭmāṭā wa-krawwāṭā*, fol. 117 a : 26.

4. Comment se produit le sommeil? Pourquoi la nature en a-t-elle besoin? — Ch. 3, fol. 117 b : 3. L'exposé donnée dans les textes arabe et syriaque dévie de ce que dit Aristote, De somno et vigilia (Parva naturalia, 453 b 11–458 a 32). D'après Aristote, l'état de sommeil et de veille est une propriété de tous les êtres percevants. Dans le texte arabe, il est dit que le sommeil des animaux est moins fréquent que celui de l'homme; d'après Job, ce n'est que l'homme qui a un sommeil réel (fol. 117 b : 4 et 118 a : 6). Il y a une différence aussi concernant la physiologie du sommeil : d'après Aristote, c'est le cœur, le centre des sentiments, qui est influencé par le sommeil; d'après nos textes, le sommeil a lieu quand le cerveau se remplit de sang chauffé par la nourriture, la veille quand la digestion est terminée et que le cerveau se remplit de sang épuré.

Dans le texte arabe, il est dit que l'homme pense perpétuellement (*dā'im al-fikr*) et que les sens sont perpétuellement actifs (*dā'imat al-fi'l*). Parce que cette thèse est évidemment incompatible avec ce qu'il

a exposé dans le premier mēmrā, ch. 22–23, sur le mouvement constant et spontané (*zau'ā amminā w^eyālānāyā*) du cœur et le mouvement intermittent et voltif (*zau'ā 'ābed nūḥā, z. s̄eb̄yānāyā*: ḥ κατὰ προάρεσιν κίνησις, Galien, De usu partium, VIII, 4) du cerveau, Job dévie légèrement de sa source en constatant que, parmi les êtres vivants, l'homme seul possède des pensées, des raisonnements etc. (fol. 117 b : 7 s.). Selon les deux textes, l'exténuation du cerveau de l'homme consiste dans la dissolution de l'humidité (*tahallul ar-ruṭāba : puršānā de raṭṭibūṭā*) :

من عامة مير عامة
cf. men kol ādṣē d^ehaiwātā l^ebarnāšā l^ehōd; l. 17 il faut lire *in lam takun mu'tadilatan.*

5. Comment se fait il qu'il y ait distinction du mâle et de la femelle dans la substance humaine alors qu'elle est composée de chaud, de froid, d'humide et de sec? — Ch. 4, fol. 118 a : 16 s. La réponse est probablement basée sur la doctrine d'Hippocrate (Œuvres, éd. LITTRÉ, VIII, p. 478) : « Chez l'homme est la semence femelle et la semence mâle; semblablement chez la femme. La semence mâle est plus forte que la semence femelle. C'est de la plus forte semence que naîtra le produit ... » L'interprétation donnée ici de la doctrine d'Hippocrate a attribué au mâle le chaud et à la femelle le froid conformément au principe exposé dans le Kitāb sīr al-halīqa, où il est dit que « le chaud est toujours mâle et le froid toujours femelle » (Ms. Upsal, Vet. 39, fol. 37 b). La différence des deux sexes est dûe à une proportion différente des éléments : d'après le texte arabe, le mâle est dû à l'excès du chaud (*idā galabati l-harāratu*); d'après le syriaque, le mâle se produit quand l'excès du froid n'est pas destructif.

Dans le texte arabe, p. 46 : 7, il faut lire avec le manuscrit *qad taḥ-talīfu ḡawāhiru d-ḍukūrati wal-ināṭ*. Fol. 118 a 28 *ulbānā lā m^eḥabbel.

6. Concernant la croissance des cheveux et de la barbe et les voix respectives du mâle et de la femelle. — Ch. 5–6, 9. Job cite sa nouvelle source sans observer qu'il a donné déjà, dans le premier mēmrā, ch. 30, un exposé des quatre âges de l'homme (*qaumāṭā*) et du rôle qui y jouent les quatre éléments, exposé qui dévie essentiellement du présent. Il a cité là la doctrine d'Aristote (De longitudine et brevitate vitae, ch. 4), d'après laquelle se sont la Chaleur et l'Humidité qui prédominent pendant l'enfance (*qaum^eṭā da-ṭlayyā*), la Chaleur et la Sécheresse pendant l'adolescence (*qaum^eṭā da-'laimā*) et la Frigidité et la

Sécheresse pendant l'âge viril (*q. d^e-gaibrā*). D'après cette doctrine, la Chaleur et l'Humidité sont la cause de l'accroissement. Dans le texte arabe, il est dit que la chaleur des enfants est moins violente que celle des jeunes gens. Conformément à cela, Job dit maintenant que l'enfance est froide humide, si on la compare avec l'âge de la puberté (*hāi d-ab-nai 'uzzā*).

Ce qui est dit dans le texte syriaque, fol. 119 b : 9, qu' « elle (c'est-à-dire la chaleur des femmes) se diminue à cause de la contraction qu'elle subissent pendant ce temps » devient plus clair, si l'on compare le texte arabe, p. 47 : 20, *wa-qad taṭūru [l-ḥarāratu] fi n-nisā'i 'inda l-'ānati li-ḥarāratī l-haiḍatī, wa-ǵitimā'uhā li-ǵitimā'i d-damī fi qālīka l-mauḍī*.

7. Pourquoi les eunuques perdent-ils leur système pileux? — Ch. 9.

P. 48 : 18 il faut lire *fa-idā nqata'ati l-madākīru*, cf. fol. 122 b : 28 *mā d^ekuṭānā'īt neṭpasqān (eṣkē)*.

8. Qu'est-ce qui cause les sourcils et les cils? — Ch. 7.

Dans le *Kitāb al-fihrist* (p. 252), Ibn an-Nadim énumère sous le nom de Proclus, trois ouvrages de « questions » :

1. *at-Tamāniya* 'aṣrata mas'alatan allatī naqaḍahā Yaḥyā an-Nahwī, c'est-à-dire 'Οκτωκαίδεκα ἐπιχειρήματα περὶ ἀιδιότητος τοῦ κόσμου κατὰ τῶν Χριστιανῶν, ouvrage cité par Johannes Philoponus, *De aeternitate mundi*. Une traduction arabe des neufs premiers arguments de Proclus se trouve dans le ms. Zāhirīya 4871 (A. BADAWI, Neoplatonici apud Arabes, p. 34-42 : Ḥuḡāq Buruqlus fi qidam al-ālam).

2. *al-Masā'il al-'aṣr al-mu'dilāt*. S'agit-il de Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτων (trad. de Guillaume de Moerbeke, *De decem dubitationibus circa providentiam*)?

3. *al-'Aṣr masā'il*.

Ce troisième titre se rapporte-t-il à notre traité?

M. BADAWI énonce qu'il a cherché en vain à retrouver notre traité dans les œuvres de Proclus, surtout dans la Στοιχείωσις φυσική. En effet, ces « questions » ne donnent pas les traits caractéristiques du philosophe.

D'après le titre, le texte fut traduit par Ishāq b. Ḥunain (m. vers 910). Le plus probable est que l'original était un texte syriaque, comme l'indique l'emploi du mot *qāma* (taille, stature) dans le sens de ὕλική (p. 46 : 15 *qāmat aš-ṣabāb*, 47 : 15 *qāmat aṣ-ṣibyān*), calque évident du mot syriaque *qaum^eṭā* (*da-ṭlayyā* etc., cf. Job, fol. 108 a : 13 s.).

(*A suivre.*)

Über einige iranische Lehnwörter im Lateinischen und Griechischen

I. Die römischen *clibanarii*

In erhabenen sapphischen Versen singt Horaz im Winter 28/27 in der zweiten Ode (I, 2) von den Gefahren, die das Imperium bedrohten und noch bedrohen. In den Versen 21–24 heisst es:

audiet cives acuisse ferrum
quo graves Persae melius perirent
audiet pugnas vitio parentum
rara iuventus

Dann aber in 50–52 schon hoffnungsvoller:

hic ames dici pater atque princeps
neu sinas Medos equitare inultos
te duce, Caesar!

Die *Medi* und zuweilen auch die *Persae* stellen in den Oden bekanntlich die allgemeineren Bezeichnungen des römischen Erbfeindes zu dieser Zeit dar, d. h. die *Parthi*¹. Die Worte *neu sinas Medos equitare inultos* geben uns in nuce eine Vorstellung von der Gefährlichkeit des harten Reitervolkes. Bei den Nachfahren Arsaces' I. galten die samt ihren Pferden schwer geharnischten Reiter als der Kern der Armee, ein Zustand, der auch unter den Sasaniden unverändert geblieben ist, vgl. A. CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides², 1944, S. 207. Expressis verbis sagt dies auch der im 3. Jahrhundert n. Chr. lebende Heliodor aus Emesa in seiner Erzählung des Kampfes zwischen Oroon-

¹ *Parthus* kommt in den Oden 7mal, *Medus* 11mal und *Persae* 5mal vor, vgl. L. COOPER, A Concordance to the Works of Horace (1916). Der Name *Parθava*- hängt übrigens mit *Pārsa-* etymologisch zusammen, vgl. R. G. KENT, Old Persian Grammar² (1953) S. 196; J. C. TAVADIA, Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier (1956) S. 13.

dates und Hydaspes (*Aethiopica* IX, 14, 3), wo wir dem Terminus *κατάφρακτος ἵππεῖς* begegnen, was etwa der vorzugsweise persische Kürassier bedeutet. Dieses Wort ist von *καταφράκτῳ* „bepanzern“ abgeleitet und als *cataphractus* ins Lateinische entlehnt worden. In einer Elegie an Postumus sagt Properz u.a. (IV, 12, 11–12):

neve tua Medae laetentur caede sagittae
ferreus aurato neu cataphractus equo

wo also wieder von den parthischen *cataphracti* oder — wie sie auch später genannt werden — *cataphractarii* die Rede ist.

Schon seit langem ist *cataphractus* der Bedeutung nach dem späteren Wort *clibanarius* gleichgesetzt worden. Dabei konnte man sich auf die ausdrücklichen Angaben lateinischer Autoren berufen. Auch scheinen gegen eine solche Gleichsetzung keine wesentlichen Bedenken angeführt werden zu können. Demzufolge hat eine Untersuchung des Wortes *clibanarius* im Sinne von „Panzerreiter“ von einem Studium des Wortes *cataphractus* auszugehen. Dadurch können wir nämlich auf gewisse Anhaltspunkte für die unten vorzunehmende etymologische Beschäftigung mit dem bei weitem noch nicht genügend behandelten Wort *clibanarius* hoffen. Wir lassen daher zunächst die alten Texte sprechen.

In der griechischen Literatur tauchen die *κατάφρακτοι ἵππεῖς* erst bei Polybios auf. Zu dieser Zeit bezeichnet wohl *κατάφρακτος* meist die orientalischen, vorzugsweise iranischen Panzerreiter. Sie sind u.a. von den Seleuziden verwendet worden, und nach Polybios 16, 18, 6 f. leitete Antiochos¹ — der jüngere Sohn Antiochos' des Grossen — bei der Schlacht bei Panion in Koilesyrien 198 v. Chr. selbst die Kataphracten, vgl. Polybios 30, 25, 9. Bei Livius 35, 48 prahlt der Gesandte Antiochos' III. vor T. Quintius Aegius in der Achaia mit den unzähligen Reitern, unter denen sich auch die *loricati, quos cataphractos vocant* befanden, vgl. Livius 37, 40 *his tria milia equitum loricatorum — cataphractos ipsi appellant — adiunxit*, wo es sich um eine Beschreibung der Streitkräfte Antiochos' III. handelt. Hier wird also *cataphractus* ausdrücklich als Bezeichnung des fremden *eques loricatus* angegeben. Von ähnlichen Panzerreitern dürfte ebenfalls bei Justin (= Trogus) XLI, 2, 10 die Rede sein, wo die *loricae plumatae* der Parther erwähnt werden².

¹ Der spätere Antiochos IV. Epiphanes.

² Über die *loricae plumatae* vergleiche man PAULY-WISSOWA, RE s. *lorica*.

Bei Plutarch begegnen mehrmals die *cataphracti*, wobei immer von „Syrern“, Armeniern, Medern und Parthern die Rede ist. Dass die Römer diese Panzerreiter sehr fürchteten, geht aus *Moralia* 197 C und 203 A hervor. Nach der *Vita Luculli* 509 c machten die *cataphracti* auch einen Teil des Heeres des armenischen Grosskönigs Tigranes aus, vgl. 510 b–c. In der *Vita Crassi* 556 b (vgl. 558 e) erfahren wir, dass der Besieger des Crassus bei Harrān im Jahre 53 v. Chr., der Inhaber des Krönungsamtes Σουρήγας (mitteliran. *Sūrēn*), von tausend ἵππεις κατάφρακτοι begleitet wurde, vgl. Livius, *Periocha* 106. Auch den Einwohnern Roms ward schon damals die Gelegenheit gegeben, einige Exemplare dieser gefürchteten Panzerreiter mit eigenen Augen anzustauen, *Vita Luculli* 517 d.

Leider erhalten wir aber von Plutarch keine ausführliche Beschreibung eines damaligen *eques cataphractus*, sondern nur kurze Andeutungen wie *Vita Luculli* 510 d–e, wo die Panzerreiter als „hineingebaut“ (ἐγκατωχοδομημένοι) dargestellt werden, was an die Deutung der κλίβανα bei Salmasius als καλύβια erinnert, vgl. unten S. 39, vgl. *Vita Crassi* 554 c und *Vita Aristidis* 327 b (von dem Perser Masisios)¹.

Der einzige Grieche, der uns eine verhältnismässig detaillierte Beschreibung eines *cataphractus* überliefert hat, ist — wenn ich richtig sehe — der schon erwähnte Romanverfasser Heliodor aus Emesa. Im neunten Buche seiner *Aethiopica* wird u. a. die Heeresordnung des Oroondates bei Elephantine beschrieben. Selbst hält er die Mitte hinter den *cataphracti*, auf die er sich am meisten verlässt (IX, 12, 4, IX, 14, 3). Dann folgt die Darstellung des Panzerreiters IX, 15 und des uns hier besonders interessierenden Panzerhemdes IX, 15, 2 ff. (wegen der Länge des Textes gebe ich nur eine Übersetzung)²: „Der Harnisch ist in folgender Weise angefertigt. Man macht bronzenen und eiserne Platten in der Grösse einer Spanne überall von quadrangulärer Form, dann passt man diese an den Spitzen der Seiten aneinander, so dass die obere durchgehends über die untere geschoben wird, so dass die Teile mit einander zusammenhängen und in ähnlicher Weise in horizontaler Richtung, und das so Zusammengeflochte hakt man durch Nähte unter den Zipfeln zusammen, indem man ein mit Schuppen besetztes Panzerhemd macht, das dicht aber ohne weh zu tun auf den Körper passt, überall dicht anliegend, jedes Glied umschreibend

¹ Vgl. Herodot VII, 79.

² Ich zitiere nach RATTEBURY-LUMB-MAILLON in der Collection Budé (1935–43), verzichte aber auf eine „schöne“ Übersetzung.

und möglich aufzukrempeln und gleich auszuspannen, so dass man sich unbehindert bewegen kann (3). Es hat Ärmel und ist vom Nacken bis zum Knie hinuntergelassen ($\delta\pi'$ αὐχένος εἰς γόνυ καθειμένος), nur für die Schenkel geöffnet im Hinblick auf die Notwendigkeit, den Pferderücken zu besteigen. Ein so gemachter Panzer stellt etwas das Geschoss Repellierendes dar, wie er auch jede Verwundung abwehrt.“¹

Wie man sieht, handelt es sich hier um eine Art Schuppenpanzer, wobei die Worte $\delta\pi'$ αὐχένος für die etymologische Beurteilung des Wortes *clibanarii* nicht ganz ohne Bedeutung sind (vgl. S. 49). Man beachte ferner die Fülle der Darstellung Heliodors im Vergleich z. B. mit der dürftigeren bei dem Militärschriftsteller Arrianos, *Tactica* 4,1. Ausführlicher, aber auch poetisch-rethorischer und daher weniger sachlich werden die *cataphracti* von Kaiser Julian in einer Rede auf Constantius geschildert, *Oratio I*, 37, vgl. *Oratio II*, 57, wo die Panzerreiter als ἀνδριάντες bezeichnet werden². Dass Julians Beschreibung auf persönlicher Vertrautheit mit den *cataphracti* oder *cataphractarii* beruht, ist völlig klar. U. a. durch das Zeugnis seines Freundes und Biographen Ammianus Marcellinus wissen wir, dass Julian sie in den Kämpfen gegen die Alemannen verwendet hat, vgl. Ammian XVI, 2, 5 und XVI, 12, 7.

Bei den lateinischen Schriftstellern finden wir jedoch keine eigentliche Beschreibung eines derartigen Panzerreiters. Zwar erwähnt Vegetius (um 400 n. Chr.) in seiner *Epitoma Rei militaris* häufig den *cataphracta*, ohne jedoch auf die Besonderheiten in der Ausrüstung näher einzugehen. Dasselbe trifft auch für Ammian zu, mit dem wir uns weiter unten ein wenig beschäftigen werden. Ganz kurz wird aber der *cataphracta* der Sarmaten von Tacitus, *Historiae I*, 79 besprochen: *id principibus et nobilissimo cuique tegimen, ferreis lamminis aut praeduro*

¹ Es darf bei der Beurteilung dieser Beschreibung natürlich nicht ausser Acht gelassen werden, dass Heliodor Romanschriftsteller ist. So betrachtet H. WEISS, *Kostümkunde II* (1860) S. 562 das, was IX, 15,1 über den Helm gesagt wird, als „späte, phantastische Zuthat“. Diese Stelle ist übrigens auch von O. BENNDORF in seiner Abhandlung „Antike Gesichtshelme und Sepulchralmasken“ S. 354 verwertet (Denkschriften der kaiserl. Akad. der Wiss. philos.-hist. Cl. 28/1878 S. 301 ff.), vgl. auch P. DE LAGARDE, *Gesammelte Abhandlungen* (1866) S. 202.

² Nach BENNDORF, *Antike Gesichtshelme* S. 353 N. 1 handelt es sich hier um einen Topos, vgl. auch Claudian, *In Rufinum II*, 359 *credas simulacula moveri* und *Panegyricus de VI consulatu Honorii 573–74 num Lemnius auctor / indidit hinnitum ferro simulacraque belli / viva dedit?*

corio consertum, ut adversus ictus impenetrabile, ita impetu hostium provocutis inhabile ad resurgendum, vgl. Vegetius IV, 9 (Ende).

In der früheren Kaiserzeit bürgert sich nun für den Begriff des Panzerreiters ein ganz neuer Terminus ein, indem man jetzt dieselben oder doch ähnliche Kürassiere als *clibanarii* zu bezeichnen anfängt. Unten wollen wir uns vor allem sprachlich mit diesem Worte beschäftigen. Zunächst müssen wir daher die griechischen und römischen Schriftsteller, die über die hierher gehörigen Dinge etwas Wesentliches zu erzählen haben, zur Rede kommen lassen. Dabei gehen wir jedoch nicht auf Vollständigkeit aus.

Während nach VON DOMASZWESKI die *cataphractarii* schon durch Hadrian in das römische Heerwesen eingeführt worden sind¹, ist uns der Terminus *clibanarius* erst für die Zeit des Kaisers Alexander Severus (222–235) bezeugt. In einer auf dem Capitolium gehaltenen Rede soll nämlich dieser Kaiser u.a. folgendes geäussert haben: *centum et viginti quinque milia equitum eorum fudimus: cataphractarios quos illi (sc. Persae) clibanarios vocant, decem milia in bello interemimus; eorum armis nostros armavimus, Scriptores Historiae Augustae: Aelius Lampridius 56,5 (ed. HOHL)*. Aus dieser Stelle ersehen wir, dass die Römer sich mit den dem Feinde genommenen Waffen ausrüsteten, und aus einer anderen Quelle erfahren wir, dass Alexander Severus auch die Aufnahme fremder Krieger in römischen Dienst gefördert hat (u.a. aus der Osroene gebürtige Leute sowie Παρθυαῖοι), vgl. Herodian, *Ab excessu Divi Marci libri octo VI, 7, 8* (ed. STAVENHAGEN).

Nach dem Zeugnis des Kaisers Julian hätte Constantius (337–361) das spezifisch römische Korps der *clibanarii* geschaffen². In der Tat scheint er sie aber vielmehr neu organisiert zu haben (vgl. *clibanarius noster* bei Ammian XVI, 12, 22)³. Beim Einzug des Constantius in Rom im Jahre 356 erregten die *clibanarii* grösstes Aufsehen. Ammian erzählt XVI, 10, 8: *et incedebat hinc inde ordo geminus armatorum, clipeatus atque cristatus, corusco lumine radians, nitidis loricis indutus, sparsique catafracti equites (quos clibanarios dictitant) personati thoracum*

¹ Vgl. PAULY-WISSOWA, RE 3 (1899) 1783.

² Vgl. Oratio I S. 37 τίς γάρ εἰπεῖν ἔχει τῶν πρόσθεν αὐτοκρατόρων ἵππικὴν δύναμιν καὶ σκευὴν τῶν ὅπλων τοιαύτην ἐπινοήσαντα καὶ μιμησάμενον;

³ Siehe FIEBIGER, Pauly-Wissowa, RE 4 (1901) S. 21 ff. und E. BÖCKING, Notitia dignitatum Occ. VII S. 291.

*muniti tegminibus et limbis ferreis cincti, ut Praxitelis manu polita credere simulacra, non viros . . . „und auf beiden Seiten zog eine doppelte Reihe bewaffneter Männer einher, mit Schilden und Helmbüschen versehen, mit schimmerndem Glanz strahlend, in blinkende Panzer gekleidet, und ferner vereinzelte Panzerreiter (welche man *clibanarii* nennt) maskiert, mit Brustharnischen ausgerüstet und mit eisernen Gürteln umgürtet, so dass man hätte glauben können, sie seien von der Hand des Praxiteles geglättete Statuen und nicht Männer . . .“.* Von ähnlichen *clibanarii* ist offenbar auch bei Ammian XXV, 1, 11–12 die Rede, wo der persische Kavalleriegeneral Meranes erscheint¹.

Aus diesen Stellen sowie aus der schon oben erwähnten Stelle in der Historia Augusta geht hervor, dass sich der *clibanarius* jedenfalls zu dieser Zeit sachlich ungefähr mit dem *cataphractus* deckte, wobei aber *clibanarius* insbesondere für den fremden Panzerreiter gebraucht wurde. Im Laufe der Zeit können sich wohl auch grössere Unterschiede in der Ausrüstung entwickelt haben, und die sog. Notitia Dignitatum (Ende des 4. Jahrhunderts) trennt die *cataphractarii* von den *clibanarii*, vgl. E. BÖCKING, Notitia Dign. Orient. S. 186. Hier sei ebenfalls ein anderes Zeugnis für die Identität beigebracht. Während Plutarch in der Vita Luculli 509 c von den *cataphracti* des Armenierkönigs Tigranes spricht, teilt uns der im vierten nachchristlichen Jahrhundert lebende Eutropius in seinem Breviarium ab urbe condita VI,9,1 das Folgende mit: *Ergo Lucullus repetens hostem fugatum etiam regnum Tigranis (qui Armeniis imperabat) ingressus est. Tigranocertam, civitatem Arzanenae, nobilissimam regni Armeniaci, cepit, ipsum regem cum septem milibus quingentis clibanariis et centum milibus sagittariorum et armatorum venientem ducem et octo milia militum habens ita vicit, ut magnam partem Armeniorum deleverit*, vgl. Rufus Festus, Breviarium XV (ed. C. WAGENER): *Lucius Lucullus Mithridaten, regno Ponti exutum, ad Armeniam persecutus est. Tigranen, Armeniorum regem, cum septem milibus clibanariis et centum viginti sagittariorum, ipse cum decem et octo Romanorum milibus vicit*. Das Vorkommen von *clibanarii* im Heere des Tigranes erinnert uns an die Tatsache, dass Tigranes II., „der Grosse“, den parthischen Arsakiden entstammte.

¹ *Merenes* und *Merenas* (so RE) sind ungenaue Formen für *Miranes*, Μιράνες < iran. *Mirān* < *Mihrān*. Die *Mihrān* gehörten — wie die *Sūrēn* (oben S. 33) — zu den sieben vornehmen Familien, vgl. Theophylakt 3, 18, ferner NÖLDEKE, Geschichte der Perser und Araber S. 139 N. 3, CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sasanides S. 105 N. 3 und über *Mirān* zu *Miθrān* auch W. SCHULZE, Kuhns Zeitschrift 33/1895 S. 214 und S. 224.

Wir besitzen aber für diese *clibanarii* ebensowenig eine genaue Beschreibung aus römischen Quellen wie für die *cataphracti*. Vegetius erwähnt sie nur einmal III, 25,4 f. (*clibanarii*, die auf den *cataphracti eques* sitzen) und in einem vom Rhetor Nazarius verfassten Panegyricus auf Konstantin vom Jahre 321 heisst es ganz kurz (22): *clibanariis in exercitu nomen est: superne omnibus tectis equorum pectoribus demissa lorica et crurum tenus pendens sine impedimento gressus a noxa vulneris vindicabat*¹.

Schliesslich handelt es sich wohl um ähnliche Panzerreiter bei Claudianus, In Rufinum II, 355 ff. (ed. J. Koch, 1893), wo sie u.a. *horribiles visu* genannt werden, vgl. Panegyricus de VI consulatu Honorii 569 ff. An beiden Stellen werden sie als von *chalyps* bedeckt geschildert. Die Beschreibung ist aber hier allzu poetisch, um sichere Schlüsse hinsichtlich ihrer Ausrüstung zu ermöglichen.

Wie nun *clibanarii* — genau wie *cataphracti* — ursprünglich vorzugsweise die iranischen Panzerreiter bezeichneten, erscheinen sie noch als solche in der Notitia dignitatum. So gehörten zu den Vexillationes Palatinae die *equites Persae clibanarii*, zu den Vexillationes comitatenses die *equites secundi clibanarii Parthi*, die alle dem vir illustris magistri militum praesentialis unterstanden (Not. dign. Orient. V S. 23), vgl. die *comites clibanarii* und die *equites primi clibanarii Parthi*, welche denselben Befehlhaber zur Verfügung standen (ibid. IV S. 19). Dem vir illustris magistri militum per Orientem waren ferner die *equites promoti clibanarii* und die *equites quarti clibanarii Parthi* unterstellt (ibid. VIS. 27).

Dass man ebenfalls im palmyrenischen Reich die parthischen *clibanarii* gut gekannt und wohl auch nachgebildet hat, ist wahrscheinlich. War doch Palmyra während der kurzen Blütezeit 130–270 n. Chr. zwischen dem parthischen und römischen Reich hart bedrängt. So zeugen auch archäologische und sprachliche Tatsachen von iranischen Kultureinflüssen neben römischen. Um 260 befanden sich die palmyrenischen Streitkräfte auf der Höhe, wie sie auch den Odhenatus ('*Udaynat* „Öhrlein“)² in den Stand gesetzt haben, Šāpūr I nicht nur zu besiegen, sondern auch bis nach Ktesiphon zu verfolgen. Nach der infolge der Abtrünnigkeit seiner Witwe Zenobia erfolgten Zerstörung Palmyras durch Kaiser Aurelian sind wohl Palmyrener in grösserer Menge in römischen Dienst getreten. So befehligte der vir illustris ma-

¹ Vgl. z. B. DU CANTE, Glossarium II S. 371.

² Über diesen Namen siehe NÖLDEKE, Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft (1904) S. 101 ff.

gister militum per Orientem auch einen *cuneus equitum secundorum clibanariorum Palmirenorum* (Not. dign. Orient. VI S. 27), und ein zu einem solchen Verband gehöriger palmyrenischer κλιβανάριος namens *'Αναμος* (arab. *'An'amu*) ruht auf einem Friedhof in Jerusalem (vgl. unten S. 46).

Die *equites clibanarii* wurden aber auch in Afrika verwendet, wo sie dem vir spectabilis comes Africae beigegeben wurden (Not. dign. Occ. VII S. 39), und Konstantin hat sogar *clibanarii* der Alpenvölker besiegt. Sie wurden offenbar in sog. *scholae* geübt (vgl. Not. dign. Orient. X S. 38), und die Rüstungen wurden in besonderen Fabriken, sog. *clibanaria*, u. a. in Caesarea in Kappadokien, Antiochia in Syrien, Nicomedia in Bithynien und sogar in Augustodunum in Gallien angefertigt (Not. dign. Orient. X S. 38, vgl. S. 240; Not. dign. Occ. VIII S. 43, für *clibani* statt *clibanaria* siehe S. 318). Die Form *clibanaria* ist wie τὰ τζαγγάρια gebildet, siehe unten S. 53 N. 1.

Zu der Zeit, als Kaiser Alexander Severus die oben (S. 35) erwähnte Rede gehalten hat, war der Hauptfeind der Römer die im Jahre 226 zur Macht gelangten Sasaniden. Sowohl indirekt als auch direkt können wir den bisher herangezogenen Quellen vorläufig so viel entnehmen, dass *clibanarius* im Sinne von *cataphractus* „Kürassier“ ein iranisches Lehnwort im Lateinischen darstellt. Nun besitzt aber das Lateinische bekanntlich auch ein anderes *clibanarius* „Bäcker“ zu *clibanus* „Ofen“, mit welchen Wörtern jenes öfters zusammengestellt worden ist.

In der Tat gibt unser Wort ein fesselndes kleines Problem auf, das bisher auch nicht richtig gestellt wurde. Rein äußerlich scheint *clibanarius* zu dem griech. Lehnwort *clibanus* „Ofen“ zu gehören. So ist auch der Verfasser des betreffenden Artikels im Thesaurus linguae Latinae offenbar der Ansicht gewesen, es handle sich hier um die semasiologische Entwicklung „eiserner Ofen“ > „Panzer“. Zu *clibanus* bemerkt er nämlich „1) fornax, fornis vel testus, caminus 2) translate: fere i. q. cataphracta“. Als Stütze für die zweite Bedeutung kann er jedoch nur auf eine Notiz bei Johannes Lydos, De magistribus populi Romani I S. 48 (ed. R. WÜNSCH, 1903) hinweisen: κλιβανάριοι ὄλοσίδηροι· κηλίβανα γάρ οἱ Πωμαῖοι τὰ σιδ[ηρᾶ] καλύμματα καλοῦσιν ἀντὶ τοῦ κηλάμινα. Wie der Artikelverfasser von griech. κηλίβανα aus auf ein lat. *clibanus* hat kommen können, sieht man nicht recht ein. Man erwartet zunächst ein neutrales *clibanum* (vgl. unten S. 47).

Während ERNOUT-MEILLET in ihrem Dictionnaire étymologique für

clibanarius die Bedeutung „Panzerreiter“ überhaupt nicht anführen, erfahren wir aus WALDE-HOFMANN, Lat. etymolog. Wörterbuch³ nur, dass *κλιβανάριος* aus lat. *clibanarius* „gepanzter Reiter“ kommt. Weil aber dabei über einen in der Herkunft begründeten etwaigen Unterschied zwischen *clibanarius* „Bäcker“ und *clibanarius* „Panzerreiter“ hier nichts ausgesagt wird, scheinen auch diese Gelehrten der Auffassung zu sein, das Wort für „Bäcker“ habe den Bedeutungswandel zu „Panzerreiter“ durchgemacht. Dieselbe etwas seltsame Vorstellung findet sich ebenfalls in der Ausgabe des Ammian in „The Loeb Classical Library“ I (1935) S. 246 N. 1, wo zu *clibanarius* die folgende Erläuterung gegeben wird: „Cuirassiers; the word is derived from *κλίβανον* ‚oven‘, and means entirely encased in iron“¹. Wenn ferner LIDDELL-SCOTT-JONES in ihrem Lexicon „*κριβανάριος*, ὁ, in form *κλιβ-armed cavalryman* . . . II *baker* . . .“ haben drucken lassen, schliessen sie sich offenbar derselben Auffassung an. Schliesslich betrachtet SCHWYZER *κριβανάριος* im Sinne von „Panzerreiter“ als das entlehnte lat. *clibanarius* (Griechische Grammatik I S. 39). Ein solches griechisches Wort scheint es aber nicht zu geben.

In der Tat lässt sich hier von einem wissenschaftlichen Rückschritt sprechen, insofern die spätere Forschung den einst gefundenen rechten Weg verlassen und sich mehr der Auffassung eines SALMASIUS (1588–1655) genähert hat. Dieser berühmte Humanist, der auch eine Zeit lang in Schweden lebte, hat nämlich in *clibanarius* „Panzerreiter“ ein griechisch-lateinisches Wort sehen wollen, obwohl schon damals eine interpretatio Iranica Anhänger hatte. In seiner grossen Ausgabe der Scriptores Historiae Augustae beruft er sich in den Notae in Aelium Lampridium S. 234 f.² u. a. auf die sog. Glossae Nomicae, die hier folgende Auskunft bieten: *κλιβανάριοι*, *ὅλοστόντεροι* *κλίβανα γάρ οἱ Ρωμαῖοι τὰ σιδηρᾶ καλύμματα καλοῦσιν ἀντὶ τοῦ κηλάμινα* (vgl. Lydos oben S. 38). Dabei hat er *κηλάμινα* sogar in *καλύβινα* emendiert und die folgende Erklärung gegeben: „*clibani igitur vox Romana vel Graeca potius, quos sic dictos putabat ille auctor Glossarum κλίβανα quasi καλύβινα, quod hominem totum contegerent, more καλύβης. vulgo perperam legitur κηλάμινα*“, eine Deutung, die an Plutarch, Vita Luculli 510 d–e erinnert, vgl. oben S. 33. Noch viel ingenioser wäre eine Emendation in *καλύβινα* „die Eisernen“ gewesen, und zwar im Hinblick darauf, dass der Dichter Claudian von offenbar ähnlichen Panzerreitern sagt:

¹ Ein *κλίβανον* „Ofen“ gibt es m. W. nicht.

² Historiae Augustae scriptores VI recens. CLAUDIOΣ SALMASIUS, Paris 1620.

quos operit formatque chalybs (In Rufinum II, 357) und *ut chalybe indu-tos equites et in aere latentes* (Panegyricus de VI consulatu Honorii 569). Ausserdem führt aber SALMASIUS aus dem Anonymus De re bellica ein maskulines *clibanus* „Panzerhemd“ an: . . . *ut hoc inducto pri-mum lorica vel clibanus aut his similia fragilitatem corporis ponderis asperitate non laederent*¹.

Gegen diese Deutung hat jedoch schon W. BURTON in seinem Buche *Λεξικόν veteris linguae Persicae* (1720) S. 30 f. Einspruch erhoben, in-dem er sich für eine iranische Herleitung von *clibanarius* ausge-sprochen hat, worin ihm dann auch DU CANGE gefolgt ist (Glossarium mediae et infimae latinitatis II S. 396). Unter Berufung auf BURTON, l. c., hat ausserdem noch FIEBIGER in seinem Artikel *clibanarii* in PAULY-WISSOWA, RE 4 (1901) 21 ff. zwischen dem griechisch-lateini-schen *clibanarius* „Bäcker“ und einem iranischen Lehnwort *clibanarius* „Panzerreiter“ einen Unterschied festgestellt. Das zu Grunde liegende iranische Wort hat jedoch keiner der soeben erwähnten Gelehrten zu ermitteln vermocht.

Um so auffälliger ist es daher, dass SCHWYZER sich in folgender Weise äussert: „*clibanarius*“ „Panzerreiter“ (entlehnt $\chiρίβανάριος$) zu *clibanus* „(mit Luftlöchern versehene) Backform“ (aus griech. $\chiλίβανος$): aram. *tannūr* „Ofen, Panzer“ (NÖLDEKE, Tabari 164,5)², vgl. Griechische Grammatik I S. 39. NÖLDEKE hatte sich nämlich dahin geäussert, dass die Quelle der Bedeutung „Panzerreiter“ für lat. *clibanarius* im Ara-mäischen zu suchen sei, in welcher Sprache *tannūr(ā)* sowohl „Back-ofen“ als auch „Panzer“ bedeutet (Geschichte der Perser und Ara-ber zur Zeit der Sasaniden, 1879, S. 164 N. 5). Unten wird nun darge-legt werden, dass die Verhältnisse im Aramäischen mit der zweifachen Bedeutung des lateinischen Wortes nicht das Geringste zu tun haben.

Zunächst müssen wir uns dann die folgende Frage stellen: Wie ist es im Aramäischen dazu gekommen, dass *tannūr(ā)* die erwähnte dop-pelte Bedeutung angenommen hat? Aus SCHWYZERS Angaben kann ja ein des Aramäischen nicht kundiger Altphilologe nur entnehmen, dass der für das griech. $\chiλίβανος$, $\chiρίβανος$ als unwahrscheinlich zu bezeich-nende Bedeutungswandel „Backofen“ > „Panzer“ im Aramäischen tatsächlich vorläge. Davon kann jedoch — wie wir später sehen wer-den — keine Rede sein.

¹ In dem von R. SCHNEIDER besorgten Abdruck des Textes heisst es S. 18 *ut hoc inducta primum lorica vel clivanus aut his similia fragilitatem corporis as-peritate non laederent*. DU CANGE, Glossarium II S. 371 liest *induta* bezw. *clivanus*.

Dass NÖLDEKE, der bedeutendste Aramaist, den es je gegeben hat, die spezifisch aramaistische Seite des Problems *clibanus-tannūr* nicht hat restlos klären können, mag jedenfalls zum Teil darin seine Erklärung finden, dass er das Akkadische nicht berücksichtigte oder berücksichtigen konnte. Das Vorkommen desselben Wortes für „Ofen“ auch im Akkadischen erschwert nämlich die etymologische Beurteilung des aram. *tannūr(ā)* „furnus“, „lorica“ beträchtlich; für diese beiden Bedeutungen hat NÖLDEKE offenbar an eine iranische Herkunft gedacht. Daher müssen wir zunächst ein wenig bei dem aramäischen Worte verweilen.

Während im Jüdisch-Aramäischen und im Christlich-Palästinischen das Wort *tannūr*, mit dem Artikel *tannūrā*, nur „Backofen“ bezeichnen zu können scheint, begegnet in dem ostaramäischen Dialekt des Altsyrischen *tannūrā* in dem doppelten Sinn von „furnus“ (woraus auch „lychnuchus“)¹ und „lorica“. In der Bedeutung „Backofen“, „Ofen“ erscheint *tannūr* auch im Althebräischen, wobei es überall in der Septuaginta durch $\chi\lambda\beta\alpha\nu\varsigma$ wiedergegeben wird. Somit steht die Gleichung *tannūr* = $\chi\lambda\beta\alpha\nu\varsigma$ fest. Ziemlich allgemein wird nun das hebr. *tannūr* als ein akkad. Fremdwort gedeutet, indem es aus akk. *tinūru* abgeleitet wird, vgl. H. ZIMMERN, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss, 1915, S. 32. Dasselbe akkad. Wort möchte man ebenfalls im altsyr. *tannūrā* „furnus“ wiederfinden. Als *tannūr*-ist es ins Arabische eingegangen, wo wir es schon im Qur'an finden (11,42; 23,27). Schon früh haben arabische Philologen wie al-'Aṣma'ī und Ibn Durayd es als ein Fremdwort festgestellt, und zwar aus dem Persischen, während andere eine echtarabische Etymologie versucht haben, vgl. die einschlägige Literatur bei A. JEFFERY, The foreign Vocabulary of the Qur'an S. 92 ff.², wo jedoch das andere *tannūr* „Kürrass“ unbeachtet geblieben ist.

Eine echtsemitische Etymologie stösst nun auf gewisse Schwierigkeiten. Weil es nämlich im Semitischen in älterer Zeit eine Wurzel *tnr* kaum gibt, müsste man mit einer mit *t-* präfigierten Form von *nūr*, *nwr* rechnen, ein Ausweg, der zwar nicht unmöglich, aber nicht ganz befriedigend ist³. Eine andere Möglichkeit, *tannūr* als eine aus

¹ In diesem Fall hat man offenbar das Wort mit *nūr* „Licht“ assoziiert.

² Al-Ta'ālibī, Fiqh al-lugā (Kairo 1938) S. 315 nimmt *tannūr* unter die sieben Wörter auf, die nach ihm den Persern und Arabern gemeinsam sind, vgl. Ibn Durayd, Čamharat al-lugā 2, 14 a; 3, 502 b.

³ Vgl. JEFFERY, op. cit. S. 93. Wenn akk. *tinūru* semitisch ist, könnte man akk. *tidūku* „Kampf“ vergleichen, das jedoch nach VON SODEN für **ditūku* steht, Grundriss der akk. Grammatik § 36 a.

**tannūn* (eventuell aus **tannōn* < **tannān*) dissimilierte Form zu betrachten und es zu aram. *tⁿnān(ā)* „Rauch“, mandäisch *tannā* „Ofen“ zu stellen, empfiehlt sich kaum, weil das aram. *tnn* die zweifache Umbildung eines ursem. *'tn* in hebr. *'āšān* „Rauch“, arab. *'atān* darstellt, wobei auch hebr. *tannūr* als ein altes aram. Lehnwort anzusprechen wäre, was jedoch höchst unwahrscheinlich ist.

Noch schwieriger wird nun die Beurteilung des semit. *tannūr* dadurch, dass dieses Wort ebenfalls im Iranischen zu belegen ist. So begegnet im Neopersischen *tanūr* „fornax, elibanus“, das nicht etwa dem Arabischen entnommen sein kann, weil schon das Pehlevi ein *tanūr* und das Awestische ein *tanūra-* aufweisen. In der Form *tn'wr*, etwa *t^anūr* „Ofen“ finden wir es auch im Sogdischen wieder, wo es als ein Lehnwort betrachtet wird, vgl. R. GAUTHIOT – E. BENVENISTE, *Essai de grammaire sogdienne* I (1914–23) S. 64. 89. 135. 172; II (1929) S. 234. Dieses iranische *tanūr* ist dann auch ins Armenische übergegangen: *t'onir* „Backofen“, vgl. HÜBSCHMANN, *Armen. Grammatik* S. 155.

Gerade der Umstand, dass dieses *tannūr* „Ofen“ auch im Iranischen auftaucht, macht die echtsemitische Herkunft etwas verdächtig. So meint auch JEFFERY, dieses Wort gehöre zur „pre-semitic and pre-Indo-European population of the area which has been taken over into both groups in its original form and with its original meaning“ (*The foreign Vocabulary of the Qur'an* S. 95). Wenn er aber meint, die Araber könnten ihr *tannūr* ebensowohl aus einer solchen primitiven Quelle bekommen haben wie aus dem Aramäischen, scheint er mir die Bedeutung der Gemination der arab. Form etwas zu unterschätzen; sie ist eine Erscheinung, die sich wohl doch durch die Annahme einer Entlehnung aus dem Aramäischen (*tannūr*) am besten erklären lässt¹, vgl. Urdu *tanūr* < np. *tanūr* neben *tannūr* (aus dem Arabischen?)². In den Türksprachen scheinen ebenfalls beide Formen zu bestehen, vgl. aber HÜSEYIN KAZİM QADRI, *Türk Luğatı* II (1928) *tennur* neben volksprachlichem *tandur*³.

Mehr im Einklang mit der von JEFFERY vertretenen Auffassung befindet sich die von BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*² mit?, versuchte Herleitung des akk. *tinūru* aus einem sumer. *tinur* (vgl. aber

¹ So auch K. AHRENS, *ZDMG* 84/1930 S. 25.

² J. H. PLATTS, *A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English* (1930) s. v.

³ Das Turki hat *tīnūr* (G. RAQUETTE, *English-Turki Dictionary*, 1927, S. 81); osman. *tennūre* bezeichnet ein Tanzgewand der Mevlevi-Dervische.

DVOŘÁK, Zeitschr. für Keilschriftforschung I / 1884 S. 114 f., und DELITZSCH, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs, 1886, S. 146 N. 3). Zu beachten bleibt hier auch, dass ein anderes semit. Wort für „Ofen“, aram. *'attūn* (> arab. *'atūn*, *'attūn*, Ge'ez *'ətōn*), akk. *atūnu* ebenfalls auf ein sumerisches Wort, *uduna*¹, zurückgeführt worden ist, vgl. BROCKELMANN, Lexicon Syriacum s. v. Ob es aber ins Sumerische aus einer semitischen, iranischen oder anderen Sprache entlehnt wurde, entscheide ich nicht. Hier müssen wohl die Archäologen ein Wort mitzureden haben.

Nun hat man also gemeint, dieses semitisch-iranische *tannūr* habe zuweilen auch den Sinn von „Panzerhemd“ annehmen können, womit dann auch die angeblich doppelte Bedeutung des lat. *clibanus* irgendwie zusammenhängen sollte (vgl. oben). Dass die Panzerreiter etwa als „reitende Öfen“ irgendwo aufgefasst worden sind, dürfte jedoch in den alten Literaturen kaum belegt sein, wenn auch eine derartige volksetymologische Umdeutung nicht unmöglich wäre. Eine derartige Auffassung sowohl des aram. als auch lat. Wortes ist aber ganz abzulehnen. Es handelt sich in beiden Sprachen um völlig andere Wörter.

Unter allen aram. Dialekten ist, so weit ich sehe, ein *tannūr(ā)* „Panzer“ nur für das Altsyrische bezeugt. Diese Sprache ist bekanntlich von akkadischen, griechischen und iranischen Lehnwörtern durchsetzt. Weil nun einerseits eine Bedeutung „Panzerhemd“ für das akkad. *tinūru* nicht zu belegen ist und andererseits das griech. κλίβανος oder lat. *clibanus* im Sinne von „Panzerhemd“ nirgends vorkommt (vgl. jedoch S. 50), so dass das Altsyrische für sein *tannūr* „furnus“, „lorica“ durch Lehnübersetzung aus dem Griechischen oder Lateinischen diese doppelte Bedeutung hätte erhalten können, bleibt uns nur eine iranische Herleitung übrig.

Gerade auf dem Gebiete des Militärwesens lässt sich im Altsyrischen eine Menge von iranischen Lehnwörtern beobachten. Als ein beleuchtendes Beispiel nehmen wir aus dem altsyr. Pseudo-Callisthenes das Folgende: *wal-farrāšē wal-fayyē feqdet m̄sānē w̄-barzanqē w̄-tannūrē wa-bnay d̄rāšē d̄-geldā d̄-faṭṭirā l̄-meṭṭabbāšū metṭol rahšā bišā d̄-haw' aṭrā* „and I commanded the horsemen and foot soldiers to wear shoes and greaves and breastplates and armpieces of raw hide on account

¹ KOEHLER-BAUMGARTNER, Lexicon in Veteris Testamenti libros vergleichen zu biblisch-aram. *'attūn* sum. *udun*.

of the evil reptiles of that country“¹. Ausser *tannūrā* „lorica“ stellt hier auch *paygā* „Infanterist“ ein iranisches Wort dar, d. h. np. *payk* zu einem älteren *paðik* zu einer Form wie altind. *padika-* „Fussgänger“² (vgl. LAGARDE, Ges. Abhandl. S. 74), vgl. altsyr. *paygān sälär*, „Infanterioberst“ (zu *sarðār*), das -σαλάνης in Ἀδρασταδαρανσαλάνης bei Procopios, Bellum Persicum I, 6, 11, d. h. *artēštārānsälär*. Iranisch ist auch *barzāngā* „Beinschiene“, worüber mehr unten S. 52.

Das iran. *tannūrā* „lorica“ ist nun schon früh ins Altsyrische eingedrungen, denn es erscheint schon mehrmals bei Afrēm (gest. 373 n. Chr.). LAGARDE hat es zu einem altind. *tanuvāra-* „leibwahrend, Panzer“ gestellt, einem Wort, das es jedoch nicht gibt. Hingegen haben weder NÖLDEKE noch LAGARDE an np. *tanūrah* „Panzer“ gedacht, ein Vergleich, der sich aber bei PAYNE-SMITH, Thesaurus Syriacus 4473 findet. Das aram. *tannūra* liegt ferner im arab. *tannūr* „Cuirasse“ vor, was bei Dozy, Supplément I S. 153 nachzutragen ist.

NÖLDEKE, der — wie schon oben erwähnt wurde — in den beiden *tannūra* ein iranisches Wort gesehen hat, gab der Vermutung Ausdruck, die sassanidischen Panzerreiter wären *tanūrik* benannt gewesen (mit einem Hinweis auf LAGARDES „*tanuvāra-*“). Obwohl ein derartiges Wort nicht belegt zu sein scheint, weisen sowohl HÜBSCHMANN (Armen. Grammatik S. 155, wo er übrigens iran. *tanūr* „Ofen“ von *tanūr* „Panzer“ zu trennen scheint) als auch CHRISTENSEN (L’Iran sous les sassanides S. 207 N. 4) auf diese Form *tanūrik* bezw. *tanūriy* hin. Ihr einziger Beleg scheint jedoch nur diese Vermutung NÖLDEKES gewesen zu sein.

Jetzt erheben sich die folgenden Fragen. Wie lässt sich ein iran. *tanūr* „Panzer“ morphologisch erklären, und welche Form haben wir im Altsyrischen zu erwarten? Wie schon oben angedeutet, kommt, so weit ich sehe, im Iranischen kein *tanūr* im Sinne von Panzer wirklich vor. Aus dem altsyr. *tannūr* können wir jedoch auf das einstige Vorhan-

¹ The History of Alexander the Great being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes, ed. E. A. W. BUDGE (1889) S. 172, 4 f.; S. 96 der Übersetzung.

² Im Altind. bedeutet dieses Wort wohl nicht eigentlich „Infanterist“, wofür z. B. *pādacāra-*, *pādacārin*, *pādāt(ika)-* verwendet werden. Es gibt aber eine Form *pāyika-*, die — wie Prakrit *pāikka* „Fusssoldat“ — ein iran. Lehnwort aus sassanidischer Zeit darstellen kann, vgl. Prakrit *māḍhi* „Ringelpanzer“, wohl mit arab. *māḍīya*, Plur. *māḍī* „medischer Panzer“ letzten Endes etymologisch identisch, vgl. A. WEBER, Monatsberichte der Berliner Akademie der Wiss. 1879 S. 811 f., vgl. S. 922. Ob in arab. *māḍī-* = ‘asal die Sippe μέθυ, *madhu-* steckt?

densein eines *tanūr* „Panzer“ im Mitteliranischen schliessen. Dabei fällt zunächst die Stufe *-ūr-* auf, wenn wir nämlich bei LAGARDES *tanu-vāra*-festhalten. Man erwartete ein **tanwārā* nach dem Muster von Pehlev. *sār-vār* „Helm“ zu awest. *sāra-vāra-* „Helm“, eigentl. „Kopfschützer“. Nun steckt vermutlich ein derartiges *sārvār* auch im altsyr. *sanwartā* „Helm“, wie schon LAGARDE angenommen hat, der auch armen. *salavart* „Mitra der armenischen Priester“ verglich (Ges. Abhandl. S. 72). Altsyr. *sanwartā* < **sarwartā* scheint dann darauf zu deuten, dass schon im Mitteliranischen eine Verkürzung von *-vār-* zu *-vār-* stattfinden konnte, wie ein *-var* (< *-bara-*) ja auch für die np. Stufe *-ūr-* die lautliche Voraussetzung bildet, vgl. np. *āzūr* „gierig“, *vaxšūr* „Prophet“ < *az-vār*, *vaxšvār*. Im Stat. abs. sollte ein Femininum wie *sanwartā* ein **sanw^erā* ergeben, das nach dem Muster von *hađw^ečā* > *hađūčā* „Freude“ sich zu **sanūrā* (**sannūrā*) oder **s^enūrā¹* entwickeln müsste. Nun scheint jedoch nur der Stat. emph. belegt zu sein, was eine schon iran. Nebenform **sara-varti-* od. dgl. nahelegt, zumal das Armenische ein *salavart* aufweist, vgl. NYBERG, MO 25/1931 S. 186. Demzufolge würde sich aus einem *tan-vār* > *tanwārā* zunächst ein *tanw^erā* und dann ein *tanūrā* > *tannūrā* ergeben.

Wie wir oben sahen, ist uns *tannūrā* „Panzerhemd“ schon aus der Zeit Afrēms bekannt. Die parthischen oder sasanidischen *clibanarii*, deren Name — wie zu erwarten — auch iranischer Herkunft ist (vgl. unten S. 47 f.), waren aber den Römern schon etwa hundert Jahren vor Afrēm bekannt (Zeit des Alexander Severus). Vielleicht haben dann auch mit dem Griechischen oder dem Lateinischen einigermassen vertraute syrische Schriftsteller an diese *clibanarii* gedacht und in deren Namen das griech. *χλίβανος* „Ofen“ herausgelesen, ein Wort, das sie eben mit *tannūrā* „Ofen“ wiederzugeben gewohnt waren. Dabei können sie auch ein zum mitteliran. Lautstand passenderes **tan-wāra* auf

¹ Von einer derartigen Form kann arab. *sanawwar* ausgehen, das nicht „Hemd“ bedeutet, wie NYBERG behauptet, MO 25/1931 S. 186 N. 1, wo er *dir'* bei al-Ǧawāliqī, al-Mu'arrab S. 90 nicht ganz richtig verstanden hat, sondern „Panzer“, wie u. a. aus FRAENKEL, Die aram. Fremdwörter im Arabischen (1886) S. 240 und DE GOEJE in La Revue critique d'histoire et de littérature II, 2 (1867) S. 404 zu sehen war, vgl. auch AL-BUSTĀNĪ Mu'ğam al-luğawī und al-Marzūqī, Šarḥ Diwān al-Ḥamāsa S. 742: *al-sanawwaru l-dir'u wa-qila huwa ḡamā'atu l-aṣlihati*, was mit der Angabe des Mu'arrab: *wa-qila kullu ṣilāḥin yuttaqā bihi* übereinstimmt. Ob *dir'* im Sinne von „Panzer“ dem Ge'ez entlehnt wurde, ist noch nicht klar, vgl. Ge'ez *dōr'*, Plur. *'adrā'* „lorica“, „cataphracta“.

Grund einer volksetymologischen Umdeutung sogar zu *tannūrā* umgebildet haben.

Zwar hat nun LAGARDE darauf aufmerksam gemacht, dass iran. *tan* „Körper“ im Altsyrischen durch *ṭän* reproduziert wird, d. h. in *tān* „Rumpf eines Hemdes“ und (nach LAGARDE) auch in *tarpānsā* „lorica e laminis contexta“, einem Wort, das er — wie er selbst sagt — sonst nicht zu deuten vermochte (Ges. Abhandl. S. 47 f. 51)¹. Dieser Umstand könnte dann gegen die oben angenommene Etymologie sprechen. In dem von LAGARDE nicht mitberücksichtigten *tarbāngā* < **tarp/bāngā* „tunica“ liegt jedoch offenbar ein iran. *tan* „Körper“ + *b/pānak-* „schützend“ vor, vgl. FRAENKEL, Die aram. Fremdwörter S. 289. So mit erhalten wir in diesem **tan-bāngā* eine Stütze für iran. *tan* > altsyr. *tan* (> *tar*). Nichts scheint daher einer Herleitung des aram. *tannūrā* von iran. **tan-vār* „Körperschutz“ hindernd im Wege zu stehen.

Wir wenden uns jetzt dem griech. *χλιβανάριος* „Panzerreiter“ zu. Inschriftlich belegt ist dieses Wort seit dem 4./5. Jahrhundert auf einer Grabinschrift aus Jerusalem: ’Ενθάδε κ(ε)ττ(αι) / Ἀναμος χλιβανάριος / [τρίτος?] Παλμύρας. Der Herausgeber deutet es hier als „Brotbäcker“, während LIDDELL-SCOTT-JONES S. 995a es als „armoured cavalryman“ erklärt. Für die letztgenannte Auffassung könnte wohl auch der Umstand sprechen, dass in derselben Grabanlage ebenfalls ein Φλωριανὸς ἀστατός bestattet worden ist, vgl. P. THOMSEN, Die lat. und griech. Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung, Zeitschr. des deutsch. Palästina-Vereins 44/1921 S. 93 f. zur Datierung 4./5. Jahrhundert stimmt jedenfalls leidlich auch, dass Palmyra im Jahre 272 vom Kaiser Aurelian zerstört worden ist. So handelt es sich wohl hier um einen nach Palästina verschlagenen palmyrenischen Kürassier in römischem Dienste. In einem Papyrus aus Arsinoë aus dem Jahre 511 n. Chr. findet sich noch ein Beispiel (*χλιβαναρίων*), vgl. C. WESSELY, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 20/1921 Nr. 135, 4²; in Nr. 131,4 aus dem Jahre 508 handelt

¹ Die Wiedergabe durch *ṭan* findet sich in jüd.-aram. *ṭandū* „selbander, zu zweien“, vgl. TELEDDI, JA 226/1935 S. 244: < Pehlv. *tan dō*. Auf arab. *tannāz* „Scherzer“ < *tan* + *nāz* zu Pehlv. *nāzuk* „zart, fein“ und arab. *tubbān* < *tun-bān* eine Art kurze Hosen hat schon LAGARDE, a. a. O., aufmerksam gemacht, vgl. FRAENKEL, Die aram. Fremdwörter S. 289 (< *tanbān*) und DOZY, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes (1845) S. 93 f.

² Es handelt sich um einen *καθοσιω(μένω)* δρακοναρίω *ἀριμοῦ* (I.-θμοῦ) τῶν *χλιβαναρίων*.

es sich in der verstümmelten Form *κλιβαναρίων* offenbar um den „Brotbäcker“, vgl. auch Z. 7 *κλιβανοι*.

Zu dem *κλιβανα* der Glossae Nomiae und bei Lydos (*κηλίβανα*) vgl. oben S. 38 f.) gehört nun ein Sing. *κλιβανον*. Ein solches Neutr. im Sinne von „Panzerhemd“ findet sich offenbar bei Makarios (gest. 390 n. Chr.) Homilia XVII, Z MIGNE 34,628 ἡ ὥσπερ βέλος ἀποστελλόμενον κατὰ τοῦ φοροῦντος κλιβανον, wo wir freilich das Genus nicht sehen können. Hieraus ergibt sich für das Lateinische zunächst ein *clibanum* im Unterschied von *clibanus* „Ofen“. Ein *clibanum* „Panzerhemd“ dürfte auch in den sog. Sermones Arianorum (etwa 4. Jahrhundert) zu belegen sein, und zwar Fragment XII bei MIGNE 13,637, eine Stelle, die übrigens an die Makarios-Stelle erinnert: *aut veluti sagitta in hominem tectum clibano mittatur, quid aut corpus aut ferrum nocuit impingens et cadens*. Wenn wir trotzdem in dem Anonymus De re bellica die Form *clibanus* und in der Notitia dignitatum ein *clibani* finden (vgl. oben S. 38), so kann es sich wohl um eine Nebenform handeln, aber wahrscheinlicher deutet hier das maskuline Genus darauf, dass man schon damals *clibanum* „Panzerhemd“ mit *clibanus* „Ofen“ vermischt hat, wenn wir es nicht schlechthin mit alten, in einem Missverständnis begründeten Korruptelen zu tun haben. Das Neutr. findet sich später z. B. bei Pseudo-Kodin (Kuropalates), De Officiis S. 37 (ed. I. BEKKER) οἱ τζάκονες δὲ μετὰ καπασίων φοροῦντες καὶ ἐπάνω κλιβανα ἡεράνεα. Erst spät taucht die Form *κλιβάνιον* auf, z. B. Leo, Tactica V, 3 (4) κλιβάνια σιδηρᾶ ἡ καὶ ἐξ ἑτέρας ὅλης, VI, 4 εἰ δυνατὸν δὲ καὶ θώρακας ἔχειν, οἵτινες καλοῦνται νῦν κλιβάνια (ed. R. VARI I, 1907) vgl. noch Achmet, Oneirocriticon (ed. F. DREXL, 1925) S. 114,1 f. ἐὰν ἤδη τις ὅτι ἐνεδύσατο τὸ λεγόμενον κλιβάνιον μονομερές, vgl. im übrigen DU CANGE, Glossarium und SOPHOCLES, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (1893) s. v.

Sowohl *clibanum*-*κλιβανον* als auch *clibanarius* gehen nun letzten Endes auf ein iran. Grundwort zurück und haben weder mit *clibanus* „Ofen“ noch mit aram. *tannūrā* etwas zu tun. Wir wenden uns daher jetzt dem iran. Material zu.

Das Altindische kennt bekanntlich das Wort *grīva-* (Mask.) oder *grīvā* (Fem.) „Nacken, Hinterhals“, ein Wort, das ebenfalls aus dem Awestischen belegt ist, wo *grīvā* (Fem.) „Nacken daēvischer Wesen“ bezeichneten soll (BARTHOLOMAE, Altiran. Wörterbuch 530), vgl. mitteliran. *grīvak*, np. *garīvah* „Hügel“. Verwandt sind griech. δέρη, δειρή, δερῆ „Hals, Nacken“, alle zu **gʷer-ūā*, einer Nebenform zu dem den

indoiran. Formen zu Grunde liegenden *g^uri-yā*, vgl. jetzt auch FRISK, Griechisches etymolog. Wörterbuch S. 367 f.¹

Nun hat schon LAGARDE — was unbeachtet geblieben ist — lat. *clibanus*, *clivanus* (sic) mit np. *girēbān* zusammengestellt „eigentlich den Nacken ... schützend, dann lose hängende Oberjacke, etwa der Dolman unsrer Husaren. Natürlich war dieser Dolman ursprünglich ein aus Eisenschuppen gemachtes Panzerhemd, das bis über die Füsse des Reiters hinabbing“, Ges. Abhandl. S. 202 und N. 3; Armen. Studien Nr. 538. Woher LAGARDE diese Beschreibung des np. *girēbān* geholt hat, ist mir nicht bekannt. Sie ist auf jeden Fall einer Modifizierung bedürftig. HORN, welcher übrigens LAGARDE hier übersehen hat, gab für np. *girēbān* die Bedeutung „Halsberge“ an (Grundriss der neupers. Etymologie, 1893, Nr. 913), wozu HÜBSCHMANN aber bemerkte, das np. Wort heisse nicht „Halsberge“, sondern „Kragen“, während dagegen Pehlv. *grīvān* oder *grīvān* die Bedeutung „Halsberge“ ange nommen habe, d. h. einem awest. **grīva-pāna-* entsprechend, Persische Studien 1895, S. 93, wo gleichfalls LAGARDE übersehen wurde².

Wenn wir nun mit einer iranischen Etymologie rechnen wollen, so ist es aber aus sachlichen und sprachlichen Gründen ganz klar, dass wir nicht zunächst von np. *girēbān*, *gāribān*, sondern von den mitteliranischen Formen auszugehen haben.

Hier interessiert uns in erster Linie Pehlv. *SWLH* = *grēv*, *grīv* „Nacken“, „Seele“, vgl. JUNKER, Das Frahang i Pahlavik, 1955, S. 35³. Zu diesem *grīv* gehört auch *grīvpān*, *grīvbān*, *grīvān*, vgl. auch

¹ Dieses **g^uer*, **g^uri* hat auf dem arisch-griechischen und baltisch-slavischen Gebiete indogerm. **moni-* „Hals“ ersetzt, vgl. W. PORZIG, Die Gliederung des indogerman. Sprachgebiets (1954) S. 172.

² Vgl. F. WOLFF, Glossar zu Firdosis Schahname (1935) *girēbān* „Koller, Waffenrock“.

³ Das Ideogramm *SWLH* steht für *SWRH* und wird von NYBERG (Hilfsbuch des Pehlevi II, 1931, S. 84) als aram. *šaww^wreh* gelesen und gedeutet, d. h. „sein Nacken, Hals“. Bei einer Bedeutung „Nacken, Hals“ wird aber das -*H* nicht unmittelbar verständlich. Nun wies H. H. SCHÄDER auf die Möglichkeit hin, in Fällen wie 'TRH = *gyāk*, YDH = *dast*, 'YNH = *čāsm* das -*H* als eine Variante für ' und solche Wörter als in dem Stat. emphat. stehend aufzufassen. Das Ideogramm *NFŠH* = *x^weš* hat er jedoch als *nafšeḥ* gedeutet, Iranische Beiträge I (1930) S. 232 und N. 2. Wenn aber *grīv* auch „Seele, selbst“ bedeutet (vgl. unten über das Sogdische), so können wir nicht umhin, der Vermutung Ausdruck zu geben, dass *SWLH* = *grīv* im Sinne von „Seele, selbst“ sein -*H* eben der Analogie des synonymen *NPŠH* = *x^weš* verdankt, wobei das -*H* sich an *SWL* für immer festgesetzt hat, auch wenn *grīv* „Hals, Nacken“ bedeutete. Zu *grīv* ist

die np. Form *girīvān* „Kragen“. Aus einem mitteliran. *grīvbān* ergab sich im Lateinischen zunächst ein **cribān-* in **cribanarius* < *clibānārius* (Dissimilation). Dabei kann auch das schon bestehende Wort *clibanarius* „Bäcker“ musterbildend eingewirkt haben. Das einfache sehr seltene *clibanum* „Panzerhemd“ ist dann entweder aus dem fertigen *clibanarius* abstrahiert worden oder nach *clibanus* „Ofen“ aus **cribanum* umgestaltet worden. Im Griechischen scheint das einfache $\chi\lambda\beta\alpha\nu\omega\varsigma$ zufälligerweise früher als $\chi\lambda\beta\alpha\nu\zeta\rho\omega\varsigma$ belegt zu sein, stellt aber wohl das entlehnte lat. *clibanum* dar. Ein unmittelbar ins Griechische aufgenommenes iran. *grīvbān* dürfte ein $\chi\beta\alpha\nu\omega\varsigma$ ergeben haben, zumal hier ein $\chi\beta\alpha\nu\omega\varsigma$ „Ofen“ neben $\chi\lambda\beta\alpha\nu\omega\varsigma$ steht.

Dabei haben wir also *clibanarius* als eine Ableitung auf *-ārius* ge deutet, d. h. „ein mit *grīvbān* versehener Mann“. Nun äusserte jedoch LAGARDE, der lat. *clibanus* (sic) mit np. *girēbān* zusammengestellt hat (oben S. 48): „ob *clibanarius* eine persische Bildungssylbe hat muss ich dahingestellt lassen“. Es dürfte aber möglich sein, das ganze Wort als entlehnt zu betrachten, und zwar so, dass wir *clibanarius* auf mitteliran. *grīvbān-var-* aus älterem **grīva-pāna-bar-* „Träger eines Panzerhemdes“ zurückführen. Dann läge in *grīvbānvar-* > *grīvbānar* dissimilatorischer Schwund des zweiten *v* nach *vb* oder *vβ* vor, worauf *grīvbānar*, *grīvbānar* sich zu **cribānar-ius* und dann zu *clibanarius* mit demselben Silbenmass wie bei *clibanarius* „Bäcker“ entwickelte¹.

Was dann die semasiologische Seite betrifft, so hat die Entwicklung „Nackenschützer“, „Halsberge“ zu „Panzerhemd“, „Kürass“ nichts Auffälliges. Man vergleiche die Wörter $\alpha\kappa\pi'$ $\alpha\psi\chi\acute{e}\nu\omega\varsigma$ bei Heliodor (oben S. 34) sowie $\alpha\psi\chi\acute{e}\nu\omega\varsigma$ eine Art tunica bei Antiphanes Fragment 315 (KOCK). Wörter, die „Nacken“ bezeichnen, können außerdem zuweilen den Sinn von „Person, Seele, selbst“ annehmen. Aus dem Semitischen sei hier ein Beispiel aufgegriffen. Das arab. *raqabat*, Pl. *riqāb*, bedeutet „Nacken“, aber es kann ebenfalls die ganze Person oder Sache bezeichnen. Von Fällen wie *danbuhu fi ragabatihi* „seine Sünde komme über ihn selbst“ aus konnte man auch sagen *'a'taqā'llāhu raqabatahu* „möge Gott ihn (seine Person) freigeben“ und *lana riqābu'l-ardī* „uns

übrigens nicht mit NYBERG in erster Linie np. *garīv(ah)* zu vergleichen (weil *garīvah* mehr zu Pehlv. *grīvak* „Hügel“ gehört und es wohl ein *garīv* nicht gibt), sondern np. *girēbān* „Hals, Nacken“.

¹ Zu np. *girībān* gehört auch arab. *ȝiribbān*, *ȝirbān*, *ȝurubbān*, *ȝurbān*, wie schon LANE, An Arabic–English Lexicon S. 403 gesehen hat, vgl. LAGARDE, Ges. Abhandl. S. 202.

gehört das Land selbst“, vgl. LANE, An Arabic-English Lexicon S. 1133 b-c. Ein derartiger Bedeutungswandel lässt sich nun auch für das mitteliranische *grīv* „Nacken“ feststellen. Im Pehlevi kommt zwar *grīv* als „Person, selbst“ nur äusserst selten vor, diese Bedeutung lässt sich hier jedoch belegen, vgl. R. C. ZAEHNER, Zurvan (1955) S. 371–72. In dem sog. manichäischen Sogdischen heisst *grīv* dagegen gewöhnlich „selbst“, „Seele“, „Körper“, *γρyw* „Seele, Körper, selbst“, *pš* — *γρyw* „after-self, deputy“ (vgl. I. GERSCHEVITCH, A Grammar of Manichean Sogdian, 1954, §§ 207, 1143). In den von GAUTHIOT-BENVENISTE bearbeiteten Texten findet sich *yr'yw* „personne, forme corporelle“, d. h. etwa *γ'rev* (Essai de grammaire sogdienne I-II, 1914–1929, I S. 46 und S. 97), als Feminin in „z'tčh βγ'n'yk yr'ywh“ „corps noble, divin“ (II S. 87), vgl. auch SWRH (ČWRH) im Sinne von „Körper“ bei BENVENISTE, Textes Sogdiennes (1940) 2, 533–37 sowie *yr'ywh* als Reflexivum im sogd. Vessāntara Jātaka (ed. BENVENISTE, 1946, 329).

Nun wissen wir u. a. durch das Zeugnis des Rufus Festus, des Eutropius und der Notitia dignitatum (vgl. oben S. 37), dass die Parther die *clibanarii* verwendeten. Im Hinblick darauf ist es von Bedeutung zu beachten, dass in den von MARY BOYCE herausgegebenen parthischen Texten *gryw* nur als „Seele“ und dann wohl auch als „Leben“ belegt ist, während „Körper“ hier *tn* oder *tnb'r* lautet (The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian, 1954, Glossary S. 188, 195 f.). Demzufolge dürfte sich das hinter dem lateinisch-griechischen *clibanum* steckende *grīv-pān*, *grīvβān* ohne Schwierigkeit auch als „Person-schützend“, „Körper-Schutz“, „Leben-Schutz“ auffassen lassen, genau wie aram. *tannūrā*, wenn aus iran. *tan-vār* „Körper-Schutz“ entstanden, vgl. oben S. 46.

Fassen wir jetzt die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen. Was zunächst das im Thesaurus gebotene *clibanus* „Panzerhemd“ anbetrifft, so soll dieses Wort richtiger *clibanum* lauten, wie das im Griechischen entsprechende Wort *χλιβανόν*, *χλιβάνιον* heisst. Wo trotzdem ein *clibanus* in diesem Sinne sich findet, beruht dies auf einer Vermischung mit *clibanus* „Ofen“¹. Sowohl *clibanum*, *χλιβανόν* als auch die davon abgeleiteten Formen *clibanarius*, *χλιβανάριος* sind auf mitteliran. *grīv-pān*, *grīv-βān* zurückzuführen und von *clibanus* „Ofen“ *clibanarius* „Bäcker“ gänzlich zu trennen. Dabei ist *clibanarius* entweder als eine durch *-ārius* abgeleitete Bildung zu einem **cribān* < *grīvbān*

¹ DU CANGE, Glossarium II S. 371 bietet *clibanus vel clibanum = thorax ferreus*.

(*grīvβān*) zu verstehen, oder es reflektiert als Ganzes ein iran. *grīvβān-var + ius*. Das Wort *clibanarius* als einen mit dem doppelsinnigen aram. *tannūrā* in Verbindung stehenden Fall von sog. Sprach-Abklatsch (calque) aufzufassen, empfiehlt sich nicht¹. Im aram. *tannūrā* sind ebenfalls zwei verschiedene Wörter zusammengefallen, und zwar 1) ein iran. Lehnwort < **tan-vär* „Körperschutz“ 2) ein altes Wanderwort **tanūr-* „Ofen“. Damit haben jedoch die betreffenden lat. und griech. Wörter offenbar nichts zu schaffen. Das *clibanum* und der *clibanarius* mögen den Römern schon während der parthischen Zeit sehr wohl bekannt gewesen sein, das Wort *clibanarius* ist uns aber erst seit Aelius Lampridius und Ammian belegt.

Im Anschluss an die oben gegebenen Ausführungen über Begriffe wie *clibanum*, *grīv-bān*, *tannūrā*, *tarbāngā* und dgl. sei es mir jetzt erlaubt, auch einige Worte über das altsyr. *gurmānqā* oder *qurmānqā* „vestimenti genus“ zu sagen². Der Schluss -ānqā deutet auf eine iran. Herkunft des Wortes hin. BROCKELMANN hat es aber ohne Etymologie aufgenommen, vgl. Lexicon Syriaeum² s. v. Neuerdings hat nun H. W. BAILEY dem osset. *kurät* „man's undergarment“ eine Untersuchung gewidmet, Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum, 1954, S. 7 ff. Dieses *kurät* stellt er zu dem awest. *kūris* „Halsberge“, „*grīv-bān*“, zu einem **kurit-*, indem er ein altiran. Wort **kur-* „Nacken“ ansetzt. Zu demselben **kur-* gehört nach BAILEY ferner np. *kurtäh* „eine Art Jacke“, ein Wort, das sich zu vielen Sprachen verbreitet hat. Ausser den von BAILEY erwähnten Entlehnungen seien hier besonders altsyr. *qurṭā* „tunica“, arab. *qurṭaq*, türk. *kürtä(k)* hervorgehoben. Wenn nun *qurṭā* aus iran. *kurtak* entstanden ist, dürfte es kaum abwegig sein, in altsyr. *qurmānqā* ein **qur-bānqā* < **kur-pānak* „Nackenschützer“ zu sehen. Zum Übergang des *b* (< *p*) zu *m* sei auf Ge'ez *dərmānəq*, *dar-mānəq*, Plur. *dərmānəqāt* „feminalia, σαρόβαρος“ verwiesen, das einen Ausläufer des altsyr. *tarbāngā* < **tanpānāk* darstellt (vgl. oben S. 46). Letzten Endes gehört hierher auch das seltene arab. ظرفانة, — nach

¹ Schwyzer, Griechische Grammatik I S. 39.

² NÖLDEKE, Mand. Grammatik S. 40 N. 3 hat — aus Bar Ali — *kurmānqā* „ein gefüttertes Kleid“, woraus PAYNE-SMITH, Thesaurus 1834 die falsche Form *kurmānšā* gemacht haben. Die Form *qwrm̥yq'*, *qurm̥iqā*, das sich bei Bar Bahlul, Lexicon 1451, findet (vgl. PAYNE-SMITH 3567) ist offenbar aus *qwrm̥nq'* entstellt worden, da *y* und *n* sehr leicht verwechselt werden können. Eine weitere Entstellung findet sich in *gʷarw̥m̥nāyā* bei PAYNE-SMITH, eine Kreuzung zwischen dem unrichtigen *qwrm̥yq'* und dem richtigen *qwrm̥nq'*. Die korrekten Formen *gurmānqā*, *qurmānqā* hat Bar Ali 4006 a, vgl. Bar Bahlul, Lexicon 768.

Dozy, Dictionnaire des noms des vêtements s. v. *zurmānaqat* — zu lesen, vgl. FRAENKEL, Die aram. Fremdwörter S. 289.

Demzufolge liegt in *qurmānqā* < **kur-pānak* ungefähr derselbe Bedeutungswandel wie in *griv-bān* vor. In diesem **kurpānak* sehe ich das mitteliran. Gegenstück zu dem neubabylon. *subālú-ra-pa-nu*, *ku-ú-ra-pa-du*, das WIDENGREN neuerdings in einem schönen Aufsatz einleuchtend als *ku-ú-ra-pa-nu*, d. h. altpers. *kūr(a)-pāna-* gelesen und gedeutet hat, Orientalia Suecana 5/1956 S. 149 ff.; über das iran. Lehnwort *kūrpāsa-* im Altind. vergleiche man BAILEY, op. cit. S. 10 f.¹

II. Lat. *zanca*, aram. *barzanqā*, griech. μουτζάκιον, μόκιον und Verwandtes

Anlässlich der von G. ROHLFS, Sermo vulgaris Latinus (1951) S. 62², erwähnten Glosse *caligas zancas* hat E. SCHWENTNER zum lat. *zanca* „eine Art parthischer Schuh“ einige Notizen veröffentlicht, KZ 72 (1955) S. 241 ff. Dabei werden die folgenden Varianten des Wortes erwähnt: *zancha*, *zanga*, *tzanga* sowie die griech. Formen τζάγγα, τζάγγαι, τζάγγια, τζαγγία. In einem Nachtrag, KZ 74/1956 S. 235 glaubt SCHWENTNER ferner durch WALDE-HOFMANN, Lat. etymolog. Wörterbuch³ II (1954) S. 850, auf Hesych „σαγγάριος“ σκutεύς“ aufmerksam geworden zu sein. Die Notiz bei WALDE-HOFMANN ist jedoch ein wenig irreführend, und SCHWENTNER hat offenbar bei Hesych nicht nachgeschlagen, wo wir vielmehr unter σκυτεύς die Erklärung σαγγάριος καὶ καλιγάριος finden. In einem Papyrus des 6. Jahrhunderts aus Antinoopolis steht ferner zu lesen εμου δε εργαζομενο την το τζαγκαριο τεχην, wo sich also die Variante τζαγκαριο belegen lässt, offenbar ein lat. *zancarius*⁴ reflektierend, vgl. Greek Papyri in the British Museum V (1917) ed. H. J. BELL 1708, 89 S. 122. Noch eine andere Form, [τ]σανγάριν, bietet eine Inschrift aus Uzunca-Bure-Diokaisareia in Kappadokien, also Nom. *τσανγάρις⁴, vgl. Monumenta Asiae Minoris antiqua

¹ A. SALONEN, Hippologica Accadica, 1956, S. 141, hat sowohl THIEME als auch BAILEY schwer missverstanden, indem er u. a. Thieme eine Herleitung des *kūrpāsa-* aus *grivbān* zuschreibt, wie er auch **kṛp-pāssa-* als das mitteliran. Äquivalent zu iran. **kur-pā-* betrachtet.

² Vgl. Corpus glossariorum Latinorum V (1894) S. 563.

³ M. W. nicht belegt.

⁴ So die Herausgeber. LIDDELL-SCOTT-JONES s. v. bieten [τ]σανγάριος. Die Form τσανγάρις entspricht wohl der späteren Schreibung τζαγκάρης.

III (1931) ed. J. KEIL und A. WILHELM¹. Weil das Wort *zanca* von WALDE-HOFMANN recht mangelhaft behandelt worden ist, folgt unten eine ergänzende Untersuchung dieses Wortes und seiner Verwandten.

Dieses *zanca* ist nun auch in verschiedenen romanischen Sprachen verbreitet, und SCHWENTNER lehnt mit Recht die bei DIEZ vorkommende Zusammenstellung mit mhd. *zanke* „Zacke, Gipfel“ oder ags. *scanca* „Schenkel, Bein“ ab, indem er sich mit MEYER-LÜBKE für eine iranische Etymologie ausspricht, vgl. die Literatur bei SCHWENTNER a. a. O. SCHWENTNER betrachtet lat. *zanca* als ein latinisiertes „partisch-persisches“ Wort, d. h. mit awest. *zanga-* „Fussknöchel“, mitteliran. *zang*, osset. *zängä* verwandt, alle zu ai. *jáṅghā* „unteres Bein, Unterschenkel“. Dieser Deutung können wir getrost unsere Zustimmung schenken. Sie ist jedoch nicht neu, sondern schon vor neunzig Jahren von LAGARDE gefunden worden (vgl. unten). Der erste — ebenfalls von LAGARDE erwähnte — Beleg findet sich bei Trebellius Pollio, Divus Claudius (d. h. Claudius Gothicus 268–70) 17 270) 17 in der epistola Gallieni: *misi autem ad eum . . . paragaudem² triuncem*

¹ Eine spätere bekannte Belegstelle ist Pseudo-Kodin (Kuropalates), De Officiis S. 31 ed. I. BEKKER ἔστι δὲ καὶ ἔτερον εἴδος ὑποδημάτων ἡ καλοῦνται τζαγγία . . . ἔτινα καὶ φορεῖ ὁ βασιλεὺς εἰς τέ τούς περιπάτους καὶ τὰς προκύψεις. καὶ ὁ ταῦτα ποιῶν οὐ τζαγγάριος, ὃς οἱ ἔτεροι, ἀλλὰ τζαγγάς ὄνομάζεται. Die *zancae* wurden in den sog. *τζαγγάρια* „officinae sutoriae“ hergestellt; zur Form vgl. *clibanaria* oben S. 38, vgl. den Kommentar von GRETHERUS und GOAR in BEKKERS Ausgabe S. 252 f. sowie DU CANTE, Glossarium mediae et infimae graecitatis s. v.

² Schon von BUXTORF mit jüd.-aram. *pargōdā*, *parg^ēdā* zusammengestellt. LAGRDE hat hierher auch armen. *paregōt*, d. h. *paregaut γιτόν* gezogen, das er als *pari + gōtī = gauti* „Umgegürteltes“ deutete, Gesammelte Abhandl. S. 209 f; Armen. Stud. Nr. 1863. Das syr. *pargawdīn* ist zunächst über das griech. Diminutiv *παραγαύδι(o)v* gegangen, und das mand. *br gwd'* stellt eine volksetymologische Umdeutung dar, NÖLDEKE, Mand. Grammatik S. 47 N. 2. Schon Tarafa hat *bur-gud*, FRAENKEL, Die aram. Fremdwörter S. 45 f. Übrigens scheint der jüd.-aram. Plural *parg^ēdāyōt* auf ein griech. *paragōdi(o)n*, *paragauidis* zu deuten, wie auch DALMAN die jüd.-aram. Formen überhaupt durch das Griechische passieren lässt (Aram.-neuhebr. Handwörterbuch s. v.). Das von WIDENGREN (Arctica S. 253, vgl. unten) angeführte iran. *pargoð* gibt es m. W. nicht, und seine Konstruktion eines awest. **pairi-gauda-* ist unbegründet. Man dürfte hier am besten an ein altpers. *pariy-gauda-* zu *gaud-* „verhehlen“ denken, wobei **par-gaud/gōd* als eine südl. Form für **par-gauz/gōs-* zu deuten wäre. Dann musste es aber im Partischen (vgl. Hesych s. *παραγωγάς*) ein südl. Lehnwort darstellen, vgl. auch WIKANDER, MO 36/1946 S. 6 ff. (Sonderdruck), wo ebenfalls von *gaud-* „couvrir, vêtir“ ausgegangen wird sowie sogd. *pt-yuwd* = *āvaraya*, BENVENISTE, Textes sogdiens

unam, zancas de nostris Parthicas paria tria . . . , Scriptores Historiae Augustae ed. E. HOHL II (1927) S. 148, vgl. für andere Beispiele SCHWENTNER a. a. O. Der Umstand, dass *zanca* hier als „parthisch“ bezeichnet wird, braucht aber nicht unbedingt zu bedeuten, dass dieses Wort während der parthischen Zeit zu den Römern gekommen ist. Wahrscheinlicher scheint die Annahme zu sein, es sei erst in der sassanidischen Periode entlehnt worden. Die Nebenform *zanga* sowie die griech. Formen passen zu Pehlv. *zang* gut, und die späte Zeit der griechischen Belege spricht in Verbindung mit dem erstmaligen Auftauchen des Wortes bei Trebellius Pollio für eine derartige Annahme.

Eng mit dem schon erwähnten ossetischen *zängü* „Unterschenkel“ zusammen gehört nun auch ostosset. *zängoi*, westosset. *zängoinü* „Lederstrumpf“, deren Plural *zängäitä* wohl das ältere -ü in *zängü* bewahrt hat, vgl. Grundriss der iran. Philologie I, 2 Anhang (MILLER) S. 41¹. Die Zusammenstellung von lat. *zanca* „partischer Schuh“ mit osset. *zängoi(nä)* erhält dadurch ein erhöhtes Interesse, dass WIDENGREN neuerdings die Möglichkeit erörtert hat, *zängoi(nä)* als „Schuh“ aufzufassen, Arctica, Essays presented to Å. Campbell, 1956, S. 231 f. Weil die Osseten als die Nachkommen der Skythen betrachtet werden, möchte man gerne etwas mehr über die skythische Sprache wissen. Unser Wissen auf diesem Gebiet muss aber notwendigerweise auch in Zukunft recht bescheiden bleiben, obwohl dann und wann aus den antiken Glossen etwas Gold hervorgeholt worden ist. In dem eben erwähnten Aufsatz hat nun WIDENGREN einen angeblich skythischen Schuhnamen konstruiert (S. 230). Nach WIDENGREN soll es nämlich in einer skythischen Sprache ein **xšumaka* „half-boot or shoe“ gegeben haben, das er im Grundriss der iran. Philologie I, 2 S. 88 zu finden glaubt. Nun kann ein **xšumaka* nie ein neopers. *šum* oder kurd. *šim* ergeben. WIDENGREN hat hier den Grundriss missverstanden. Hier wird nämlich ein Personename 'Οξύμαχος angeführt, woraus WIDENGREN einerseits ein ὀξύμαχος macht, andererseits auch ein ξύμαχος abstrahiert, das „Schuh“ bedeuten soll. Dieser Personenname lautet aber richtiger 'Οξύμαχος und wird von JUSTI versuchsweise als ein skyth. **hu-xšuma-ka* εὐπέδιλος gedeutet, woraus JUSTI ein **xšuma*

S. 213. Somit lässt sich ein altiran. **pari-gauza-*, altpers. **pariy-gauda-*, awest. **pairi-gaoza-* ansetzen, weil altpers. *gaud-* ziemlich allgemein zu ai. *gāhati* gestellt wird.

¹ Vgl. S. 20, wo aber *zängoi* pluralisch als „Lederstrümpfe“ gegeben wird, während S. 41 der Plural *zängäitä* lautet.

„Schuh“ abstrahierte (Altiran. Namenbuch S. 233. 500)¹. Was für ein Wort dieses von JUSTI konstruierte **xšuma* — wenn zu neupers. *šum* „Riemenschuh der Bauern“ — eigentlich darstellt, ist unbekannt. Dass aber lat. *zanca* und osset. *zängoi(nä)* etymologisch zusammengehören, scheint ausser Zweifel zu stehen. Weil ie. *g* > awest. *z*, altpers. *d* im Nordwestiranischen ein *z* ergeben soll, scheint hier alles auf *zang-* „Unterschenkel“ zu deuten, vgl. P. TEDESCO, MO 15/1921 S. 189².

Steht es somit fest, dass *zanca* ein mitteliranisches Lehnwort darstellt, sollen wir es nicht versäumen, im Aramäischen weiter zu suchen. Die älteren aram. Dialekte bergen bekanntlich erhebliche Schätze von iranischen Lehnwörtern, die bei aller bisher geleisteten Arbeit jedoch bei weitem noch nicht genügend behandelt und gesichtet sind. Besonders seit parthischer und sassanidischer Zeit wird das Aramäische von solchem Lehngut überflutet, und zwar ganz besonders von Wörtern, die Waffen, Kleider und allerlei Geräte bezeichnen. So finden wir im Altsyrischen das mitteliran. *zang* „Bein“ in dem schon in der P^ešittā vorkommenden Wort *barzānqā* „Beinharnisch, Beinschiene“, vgl. 1 Samuel 17,6 *w^e-barzānqē da-nhāšā b^e-reḡlaw* „und Beinschienen aus Kupfer an seinen Beinen“, wofür die LXX καὶ κνημῖδες χαλκαῖ ἐπάνω

¹ In diesem Zusammenhang sei auch auf einen anderen von WIDENGREN konstruierten altpers. ? Schuhnamen, **pakša-*, hingewiesen, das er in einer griech. Transkription, „παξα“, gefunden zu haben meint (Arctica S. 240). Eine derartige Form gibt es jedoch m. W. nicht, und der Vergleich mit einem angeblich bei Suidas sich findenden πάξ trifft nicht zu, insofern ein solches Wort bei Suidas nicht zu entdecken ist. Eine Form πάξ bietet hingegen Hesych, der es mit ὑπόδημα εὐπόδητον glossiert, ohne jedoch über die iran. Herkunft des Wortes etwas zu sagen. Mit diesem πάξ stellen aber einige Gelehrten das seit Plautus belegte *baxeia* „eine leichte Art Sandalen für Frauen“ zusammen, vgl. WALDEHOFMANN, Lat. etym. Wörterbuch³ s. v., wo über eine etwaige iranische Etymologie nichts mitgeteilt wird.

² Rein formal könnte in dem allerdings unsicheren np. *dāngādāng* u. a. „Knie an Knie“ ein südl. *dāng* „Bein“ stecken, das dann im Neupers. den Bedeutungswandel zu „Knie“ durchgemacht hätte (S. FEIST stellte armen. *cung-* „Knie“ mit awest. *zanga-* zusammen, Vergl. Wörterbuch der got. Sprache³, 1939, S. 182). Dieses *dāng* lässt sich jedenfalls nicht unmittelbar mit neupers. *zānū* „Knie“ (< Pehlv. *zānūk*), z. B. in *zānū bā-zānū = dāngādāng* (wonach die Osmanen *diz dize* gebildet haben) zusammenbringen. Bedeutet aber *dāng* wirklich ursprünglich „Knie“, wäre vielleicht an eine um *g* vermehrte Form wie armen. *cung-* im Plural *cung-k'* zu *cunr* „Knie“ zu denken, also etwa **gen-g* > südwestl. **dāng* „Knie“. In der Bedeutung „eng verbunden“ kann *dāngādāng* von dem gleichlautenden *tāngātāng* zu *tāng* „eng“ beeinflusst sein, ist wohl aber nicht aus diesem Ausdruck entstanden, vgl. jedoch J. A. VULLERS, Lexicon Persico-Latinum s. v.

τῶν σκελῶν αὐτοῦ, der Textus Masoreticus *ū-mišat n̄hošat 'al-raqlāw*, der Targum *w-tryqlylyn d-n̄ḥš' l ryglwhy* und schliesslich die Vulgata *et ocreas aereas habebat in cruribus* bieten. Hieraus erhalten wir die gesicherte Gleichung *barzangā* = κυρμίς = *ocrea*. Demgemäss können wir vorläufig ein aram. Nomen *zanqā* „Bein“ abstrahieren, zumal auch *bar zanqā* getrennt geschrieben wird; das *-ā* stellt den aram. Artikel dar.

In dem altsyrischen Lexikon des um 950 schreibenden Abū 'l-Hasan Bar Bahlūl aus dem Dorfe Awānā¹ nicht weit von der Stadt Tagrīt im Bezirk Ṭirhān finden wir nun sowohl *barzangā* als auch *zanqāyā* „Beinschiene“. Da die beiden in Frage kommenden Stellen u. a. besonders gut geeignet sind, den Sprachforschern von dem Wert dieses Lexikons eine Vorstellung zu geben, seien sie hier an ihrer Stelle in extenso angeführt. Nur sei daran erinnert, dass dieses Werk von späteren Glossen stark durchsetzt ist, was die Übersetzung bisweilen ein wenig erschwert². Ich transkribiere den Text und bezeichne arab. Glossen als (arab.: . . .).

Im Kol. 428 Z. 13 ff. finden wir dann zunächst³: *barzangā m̄sānā rabbā* (arab.: *ğurmūqun sāqāni min ḥadidin'aw sufrin wa-za'ama 'l-Marwazīyu*⁴ *'annahu 'l-iṣābatu 'llatī yušaddu bi-hā 'l-ra'su*). *w-*⁵*a(y)k bar srw* (= Bar S^erōsway)⁵ *barzangā da-n̄ḥāšā 'a(y)k tassē ḡlilē da-'bīdīn wa-mdabb^eqīn* (oder *w-*⁶*madb^eqīn*) *'am h̄dādē wa-mkassēn l̄-sāqē 'a(y)k mūqē* (arab.: *ğawšanun-i 'l-sāqāni min-a 'l-silāhi sāqāni min nuhāsin huffun rānun*). „*barzangā* (bedeutet) *m̄sānā rabbā* (= grosser Schuh)⁶, (arab.: *ğurmūq* (Stiefel), zwei *sāq* (Beinschiene) aus Eisen oder Kupfer und al-Marwazī ist der Auffassung, es sei die *iṣāba* (eine Art Turban), mit der das Haupt umwickelt wird). Und nach Bar S^erōsway ist ein *barzangā da-n̄ḥāšā* (kupferne Beinschiene) wie runde Platten (Schuppen),

¹ Mit dem altsyris. *'awwānā* oder *'āwānā* „domicilium“, jüd.-aram. *'awwānā*, mand. *'w'n'* „Quartier“ identisch, vgl. NÖLDEKE, Mand. Grammatik S. 136 und TELELDI, JA 226 S. 226.

² Sogar der 1286 gestorbene Berhebraeus wird hier zitiert, vgl. LAGARDE, Gesammelte Abhandl. S. 3.

³ Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule ed. R. DUVAL.

⁴ Išō Marw^ezāyā, Verfasser eines syrischen Lexicons.

⁵ Ḥannānišō Bar S^erōsway, Bischof von Ḥērtā (9. Jahrhundert), Verfasser eines syrischen Lexicons.

⁶ *msn'* stellt das aram. Ideogramm für Pehlv. *kafš* „Schuh“ dar, das im np. *kāfš*, Māzāndārānī *kūš* (über **kāvš*) fortlebt, vgl. JUNKER, Das Frahang ī Pahlavik S. 30; Grundriss der iran. Philologie I, 2 S. 353.

die mit einander zusammengetan und zusammengefügt worden sind und welche die Beine bedecken wie *mūqē* (Schuhe, Stiefel) (arab.: *ḡawšanun*¹) (Brustpanzer) die zwei *sāq* (eig. Bein) von Waffen stellen zwei *sāq* aus Eisen dar, *ḥuff* (eine Art Stiefel), *rān* (Gamasche).“

Hier finden wir also *barzangā* als „grosser Schuh“, „Beinschiene“ gedeutet. Auf die Angabe al-Marwazi's sowie auf die iran. Lehnwörter *mūqā* „Schuh“ und *rān* „Gamasche“ kommen wir später zurück. Auf diese Stelle bei Bar Bahlūl hat nun schon LAGARDE aufmerksam gemacht, und zwar lange, ehe dieses Lexikon noch herausgegeben worden war. Er deutete *barzangā* als np. *bär* + Pehlv. *zang* „Bein“, also etwa „über das Bein“ (Gesammelte Abhandlungen, 1866, S. 24). Dabei hat er auch ai. *jánjhā-*, avest. *zanga-* verglichen und lat. *anca* der Scriptores Hist. Aug. hierher gestellt. Ausserdem hat er mit Recht armen. *zankapan* „Beinschutz“ herangezogen. Auch später ist LAGARDE auf dieses Thema zurückgekommen, und zwar in den „Armenischen Studien“ (1877) Nr. 752, wo er noch einmal lat. *anca* als iran. Lehnwort bezeichnete sowie die armen. Formen *zankapan*, *zangapan* als aus einem iran. **zanga-bān* „Bein-schützend“ entstanden deutete². In einer Miszelle, in welcher er die Gleichsetzung von altsyri. *bar* mit armen. *ver* = np. *bär* zu stützen suchte, trägt er so noch einmal die Deutung von *barzangā* als iran. *bar* + *zang(a)* vor (Mitteilungen 4, 1891 S. 17).

Hierzu bleibt nun zunächst Folgendes zu bemerken. Zu der Zeit (d. h. wenigstens vor dem 5. Jahrhundert), als *barzangā* ins Altsyrische entlehnt worden ist, wäre nicht ein np. *bär*, sondern die ältere Form *äbär* oder noch besser mitteliran. *apar* + *zang* > **parzang* > *barzangā* anzusetzen. Nun scheint es jedoch nicht notwendig, in einem Wort wie *barzangā* ein rein iran. *bar* < *apar* zu ai. *upari* zu erblicken. Das Altsyrische kennt eine Menge mit *bar* „Sohn“ zusammengesetzte Wörter, in denen *bar* nicht aber mehr als „Sohn“ verstanden wird. Dieses Wort hat nämlich hier nicht selten die Funktion der Nisbeendung -āy übernommen, vgl. z. B. *bar-baytā* „familiaris“ = *baytāyā* (Verf., Eranos 55, 1957, S. 151). So bildet man in Übereinstimmung hiermit

¹ Für dieses Wort vgl. LAGARDE, Armen. Stud. Nr. 1389.

² NYBERG schreibt *zankapan* und übersetzt „Beinkleider“ (MO 25 S. 180 N. 1), wie auch WIDENGREN mit *zankapan(ak)* nach dem Vorgang Maclers für die Bedeutung „trousers“ eintritt (Arctica S. 253 f.). NYBERGS Etymologie *zankapan* < altiran. **zānuka-pāna-* „Knieschutz“ ist unrichtig; LAGARDES **zanga-pāna* und HÜBSCHMANN'S **zangō-pāna-* (Armen. Grammatik S. 149) müssen beibehalten werden. Für die Möglichkeit eines nördl. **zang*, südl. **dang* „Knie“ siehe S. 55 N. 2.

die mit einander zusammengetan und zusammengefügt worden sind und welche die Beine bedecken wie *mūqē* (Schuhe, Stiefel) (arab.: *ḡawšanun*¹ (Brustpanzer) die zwei *sāq* (eig. Bein) von Waffen stellen zwei *sāq* aus Eisen dar, *ḥuff* (eine Art Stiefel), *rān* (Gamasche).“

Hier finden wir also *barzangā* als „grosser Schuh“, „Beinschiene“ gedeutet. Auf die Angabe al-Marwāzī's sowie auf die iran. Lehnwörter *mūqā* „Schuh“ und *rān* „Gamasche“ kommen wir später zurück. Auf diese Stelle bei Bar Bahlūl hat nun schon LAGARDE aufmerksam gemacht, und zwar lange, ehe dieses Lexikon noch herausgegeben worden war. Er deutete *barzangā* als np. *bär* + Pehlv. *zang* „Bein“, also etwa „über das Bein“ (Gesammelte Abhandlungen, 1866, S. 24). Dabei hat er auch ai. *jáñjhā-*, avest. *zanga-* verglichen und lat. *anca* der Scriptores Hist. Aug. hierher gestellt. Außerdem hat er mit Recht armen. *zankapan* „Beinschutz“ herangezogen. Auch später ist LAGARDE auf dieses Thema zurückgekommen, und zwar in den „Armenischen Studien“ (1877) Nr. 752, wo er noch einmal lat. *anca* als iran. Lehnwort bezeichnete sowie die armen. Formen *zankapan*, *zangapan* als aus einem iran. **zanga-bān* „Bein-schützend“ entstanden deutete². In einer Misselle, in welcher er die Gleichsetzung von altsyris. *bar* mit armen. *ver* = np. *bär* zu stützen suchte, trägt er so noch einmal die Deutung von *barzangā* als iran. *bar* + *zang(a)* vor (Mitteilungen 4, 1891 S. 17).

Hierzu bleibt nun zunächst Folgendes zu bemerken. Zu der Zeit (d. h. wenigstens vor dem 5. Jahrhundert), als *barzangā* ins Altsyrische entlehnt worden ist, wäre nicht ein np. *bär*, sondern die ältere Form *äbär* oder noch besser mitteliran. *apar* + *zang* > **parzang* > *barzangā* anzusetzen. Nun scheint es jedoch nicht notwendig, in einem Wort wie *barzangā* ein rein iran. *bar* < *apar* zu ai. *upari* zu erblicken. Das Altsyrische kennt eine Menge mit *bar* „Sohn“ zusammengesetzte Wörter, in denen *bar* nicht aber mehr als „Sohn“ verstanden wird. Dieses Wort hat nämlich hier nicht selten die Funktion der Nisbeendung -āy übernommen, vgl. z. B. *bar-baytā* „familiaris“ = *baytāyā* (Verf., Eranos 55, 1957, S. 151). So bildet man in Übereinstimmung hiermit

¹ Für dieses Wort vgl. LAGARDE, Armen. Stud. Nr. 1389.

² NYBERG schreibt *zankapan* und übersetzt „Beinkleider“ (MO 25 S. 180 N. 1), wie auch WIDENGREN mit *zankapan(ak)* nach dem Vorgang Maclers für die Bedeutung „trousers“ eintritt (Arctica S. 253 f.). NYBERGS Etymologie *zankapan* < altiran. **zānuka-pāna-* „Knieschutz“ ist unrichtig; LAGARDES **zanga-pāna* und HÜBSCHMANNS **zangō-pāna-* (Armen. Grammatik S. 149) müssen beibehalten werden. Für die Möglichkeit eines nördl. **zang*, südl. **dang* „Knie“ siehe S. 55 N. 2.

τῶν σκελῶν αὐτοῦ, der Textus Masoreticus *ū-mišhaṭ n̄hošæṭ ‘al-raḡlāw*, der Targūm *w-tryqllyn d-n̄ḥš* ‘l ryglwy und schliesslich die Vulgata *et ocreas aereas habebat in cruribus* bieten. Hieraus erhalten wir die gesicherte Gleichung *barzanqā* = κυνημίς = *ocrea*. Demgemäss können wir vorläufig ein aram. Nomen *zanqā* „Bein“ abstrahieren, zumal auch *bar zanqā* getrennt geschrieben wird; das *-ā* stellt den aram. Artikel dar.

In dem altsyrischen Lexikon des um 950 schreibenden Abū ’l-Hasan Bar Bahlūl aus dem Dorfe Awānā¹ nicht weit von der Stadt Tagrīt im Bezirk Ṭirhān finden wir nun sowohl *barzanqā* als auch *zanqāyā* „Beinschiene“. Da die beiden in Frage kommenden Stellen u. a. besonders gut geeignet sind, den Sprachforschern von dem Wert dieses Lexikons eine Vorstellung zu geben, seien sie hier an ihrer Stelle in extenso angeführt. Nur sei daran erinnert, dass dieses Werk von späteren Glossen stark durchsetzt ist, was die Übersetzung bisweilen ein wenig erschwert². Ich transkribiere den Text und bezeichne arab. Glossen als (arab.: . . .).

Im Kol. 428 Z. 13 ff. finden wir dann zunächst³: *barzānqā m̄sānā rabbā* (arab.: ḡurmūqun sāqāni min ḥadidin’aw ṣufriñ wa-za’ama ’l-Marwazīyū⁴ ’annahu ’l-iṣābatu ’llatī yušaddu bi-hā ’l-ra’su). *w^e-a(y)k bar srw* (= Bar S^erōšway)⁵ *barzanqā da-nhāšā ’a(y)k tassē g^elilē da-’bīdīn wa-mdabb^eqīn* (oder *w^e-madb^eqīn*) ‘am h^edādē wa-mkassēn l^e-šāqē ’a(y)k mīqē (arab.: ḡawṣanun-i ’l-sāqāni min-a ’l-silāhi sāqāni min nuhāsin ḥuffun rānun). „barzanqā“ (bedeutet) *m̄sānā rabbā* (= grosser Schuh)⁶, (arab.: ḡurmūq (Stiefel), zwei *sāq* (Beinschiene) aus Eisen oder Kupfer und al-Marwazī ist der Auffassung, es sei die *iṣāba* (eine Art Turban), mit der das Haupt umwickelt wird). Und nach Bar S^erōšway ist ein *barzanqā da-nhāšā* (kupferne Beinschiene) wie runde Platten (Schuppen),

¹ Mit dem altsyr. ’awwānā oder ’āwānā „domicilium“, jüd.-aram. ’awwānā, mand. ’w’n‘ „Quartier“ identisch, vgl. NÖLDEKE, Mand. Grammatik S. 136 und TELELDI, JA 226 S. 226.

² Sogar der 1286 gestorbene Berhebraeus wird hier zitiert, vgl. LAGARDE, Gesammelte Abhandl. S. 3.

³ Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule ed. R. DUVAL.

⁴ Īśō Marw^ezāyā, Verfasser eines syrischen Lexicons.

⁵ Hannānišō Bar S^erōšway, Bischof von Ḥērtā (9. Jahrhundert), Verfasser eines syrischen Lexicons.

⁶ *msn'* stellt das aram. Ideogramm für Pehlv. *kafš* „Schuh“ dar, das im np. *kafš*, Māzāndārānī *kuš* (über **kavš*) fortlebt, vgl. JUNKER, Das Frahang ī Pahlavīk S. 30; Grundriss der iran. Philologie I, 2 S. 353.

auch z. B. *bar ḥadyā „περιστήθιον“* (Exodus 28, 4), *bar-dunbā „Schwanzriemen“, bar-lebbā „Brustriemen“*, vgl. LAGARDE, Mitteilungen 4 S. 17), wo also *bar-lebbā* nicht mehr als „Sohn der Brust, des Herzens“ zu deuten ist, indem es einem **lebbāyā „zur Brust gehörig“* gleichkommt. Wie schon oben erwähnt, findet sich neben *bar-zanqā* ebenfalls die Form *zanqāyā* eigentl. „zum *zanqā* ‘Bein’ gehörig“ > „Beinschiene“.

Ich führe nun die zweite Stelle aus dem Lexikon von Bar Bahlūl an, Kol. 695 Z. 3 ff.: *zanqyā* (= *zanqāyā*) *yw* (d. h. hier offenbar Yohannān Bar Serāpion)¹ *m̄sānā mūqē ī* (= *hū*) *bar zdñqē bar zanqē w̄-ṭarp̄nāsē. hāy d̄-ba-Šmū'ēl 'a(y)k tassē h̄šilē. zanqāyā dēn kad p̄tīhā ū* (= *zay*) *wa-ṭhēt zanqē* (arab.: *al-jababu wa-'aqūlu ra'su 'l-lihyati*). „*zanqāyā* (nach) Yohannān *m̄sānē* (Schuhe), *mūqē* (Schuhe), d. h. *barzdñqē*, *bar zanqē* und *ṭarp̄nāsē* (eine Art Panzer), das, was bei Samuel (d. h. 1. Sam. 17,6) als *tassē h̄šilē* (geformte Platten) erscheint. *zanqāyā* ferner mit kurzem *a* des *ū* und *t̄hēt zanqē* ist der Bart und m. E. die Spitze des Barts“. Hier findet sich neben *zanqāyā* „Beinschiene“ auch ein *zanqāyā* bzw. *t̄hēt zanqē*, das offenbar zu einem anderen *zanqā* gehört, auch dies übrigens ein iranisches Lehnwort, nämlich aus einem **zanaqā* zu np. *zänäz* „Kinn“ und dem allerdings etwas unsicheren avest. *zānu-* (vgl. BARTHOLOMAE, Altiran. Wörterbuch 1689), γένυ, lat. *gena*, was alles sowie armen. *cnaut* auf **gēn-* deutet, daher ai. *hánu-* (eigentl. **ghen-*) wohl schon früh umgebildet worden ist. Dieses *zanqā* bedeutet „Kinn“ und *zanqāyā* somit „zum Kinn gehörig“ > „Bart“, und *t̄hēt zanqē* „was unter dem Kinn ist“ = „Bart“. Dieses andere *zanqāyā* ist also genau so wie *zanqāyā* „Beinschiene“, „Schuh“ gebildet.

PAYNE-SMITH, Thesaurus Syriacus (1868–97) bietet nun neben *zanqāyā* auch ein *zanqā* = *ocrea*, *zanga*, ζάγη, das sie — weil in der Literatur nicht zu belegen — offenbar aus dem Lexikon von Bar 'Alī (um 880) geschöpft haben. Nach dem oben Ausgeführten besteht aber kein Grund, die Echtheit der Form *zanqā* „ocrea“ zu bezweifeln, zumal sie mit lat. *anca* identisch ist.

Die von LAGARDE gegebene Erklärung des altsyr. *barzanqā* ist in der Folgezeit nicht unbeanstandet geblieben. Nach NÖLDEKE wäre nämlich die Bedeutung „Beinschiene“ sekundär, indem ein ursprünglicherer Sinn im mandäischen *bwrzynq'*, d. h. *burzingā* „Kopfbinde“ vorliegen würde. Dieses *burzingā* ist es offenbar gewesen, das al-Marwazī vorgeschwobt hat, als er *barzanqā* mit arab. *'isāba* „Turban“

¹ Arzt (9. Jahrhundert), Verfasser medizinischer Schriften.

glossierte (vgl. oben S. 56). NÖLDEKE nahm eine Grundbedeutung „Umwicklung“, „Binde“ an, Mand. Grammatik, 1875, S. 20 N. 2. Daselbe Wort fand er im talmudischen *burzinqā*, wo es sich offenbar um ein Stück Zeug handeln muss, obwohl der Glossator die Stelle falsch verstanden hat. Wenn das Altsyrische statt *bur-* ein *bar-* aufweist, könnte dies nach NÖLDEKE auf Umbildung volksetymologischer Art deuten, und zwar in der Weise, dass es als ein *bar*-Kompositum aufgefasst worden wäre. LAGARDES Etymologie *bar-zang* „über das Bein“ lehnte er ab (a. a. O.), dies — wie wir sahen — nicht ganz mit Recht. Denn ebensowenig wie LAGARDE hat NÖLDEKE die Formen *zangā*, *zangāyā* berücksichtigt. Die Annahme einer Grundbedeutung „Umwicklung, Binde“ für *barzangā* suchte dann auch S. FRAENKEL durch Heranziehung des np. *garzan*, *girzin* „Krone“ zu stützen (ZA 9, 1894, S. 2), Wörter, die hier fernzuhalten sind.

Man soll nämlich unser *barzangā* „Beinschiene“ von *zangā* zu mitteliran. *zang* „Bein“ von dem mand. und jüd.-aram. *burzinqā* „Kopfbinde“ trennen, weil das letztgenannte Wort vermutlich ein akkadisches Lehnwort darstellt, d. h.akk. *barsigu*, *paršigu* „Kopfbinde“¹. Etwas irreführend sind daher die folgenden Wörter H. ZIMMERNs: „akk. *barsigu*, *pārsigu*, *paršigu* Binde, auch spez. Kopfbinde: > wohl syr. *bar zānqā* (wohl mit Volksetymologie), jüd.-aram. und mand. *burzinqā* Binde, Kopfbinde, Beinschiene“ (Akkad. Fremdwörter als Beweis für babylon. Kultureinfluss, 1915 S. 36, vgl. auch ZIMMERN bei M. LIDZBARSKI, Das Johannesbuch der Mandäer, 1915, II S. 30 N. 2). Denn abgesehen davon, dass auch ZIMMERN die Formen *zangā*, *zangāyā* oder lat. *anca* nicht beachtete, bedeutet altsyris. *barzangā* nie „Kopfbinde“ und jüd.-aram. oder mand. *burzinqā* nie „Beinschiene, Schuhe, Stiefel“, vgl. HENNING, Sogdica S. 42.

Somit tritt neben lat. *anca* auch ein aram. *zangā* „Schuh, Stiefel, Beinschiene“, zu mitteliran. *zang* „Bein“, sowie das armen. *zank/gapan* und osset. *zängoinä*. Auf Grund des ai. *jáñghā* „unteres Bein“ lässt sich ein indogerm. **ȝengh-* ansetzen. Dass ein Wort, das eigentlich einen Körperteil bezeichnet, auch Kleidungsstücke, die den betreffenden Körperteil bedecken, ausdrücken kann, hat bekanntlich nichts Auffälliges. So fanden wir oben das arab. *sāq* „Bein“ auch als „Stiefel“ verwendet, und arab. *rān* im Sinne von „Gamasche“, obwohl es ursprünglich nur „Bein“ bedeutete. Es handelt sich nämlich um das

¹ Nach LANDSBERGER aus sumer. *bar* „weben“ + *sig* „Wolle“, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 26/1912 S. 130 N. 3.

iran. *rān*, vgl. np. *rān* „Schenkel“, armen. *eran*, Pehlv. *rān-βān* „Beinschiene“, awest. *rāna-* „Oberschenkel“, *rāna-pō*¹.

Ein **gengh-* im Sinne „unteres Bein“ scheint spezifisch indo-iranisch zu sein. Im Germanischen gehören hierher wahrscheinlich z. B. got. *guggan*, schwed. *gånga* „gehen“, im Litauischen *žengiù* „schreite“. Ob dieses **gengh-* letzten Endes auch in dem bisher unerklärten finnischen *kenkä*, Gen. *kengän* „Schnürstiefel“ steckt, das dann zunächst aus einem **gengä* entstanden wäre, entscheide ich nicht. Wenn dem so wäre, läge es wohl am nächsten, an ein got. **gagga-* od. dgl. „Stiefel, Schuh“ zu denken. Jedoch wird für finn. *kenkä* eine Grundform **kemkä* angesetzt, wohl mit Rücksicht auf lappisches *gāmā*, Gen. *gabmāj*, vgl. V. THOMSEN, Samlede Afhandlinger 2 (1920) S. 92.

Es ist oben (S. 56) das altsyr. *mūqā* „calceus“ erwähnt worden, das uns seit Afrēm (gest. 373 n. Chr.) belegt ist. Dieses *mūqā* stellt ein besonders schönes Beispiel eines wandernden Kulturwortes dar. Damit, dass es im Altsyrischen im 4. Jahrhundert auftaucht, steht die Lautform in bestem Einklang. Es stellt ein partisches *mōk* „Schuh“ dar, vgl. Pehl. *mōk* zu ai. *muc-*, awest. *paitišmuxta-* „beschuhrt“². Schon LAGARDE stellte zu *mōk* ein griech. **βαυκίς* (Ges. Abhandl. S. 24 N. 4; Armen. Studien Nr. 1517), eine Etymologie, die auch in den Grundriss der iran. Philologie I, 2 S. 91 Eingang gefunden hat. Sie ist aber bisher völlig unbegründet geblieben, und man sollte gewiss zunächst das griech. Wort etwas untersuchen, ehe man zur Annahme einer iran. Herkunft greift. Ausserdem ist eine Form *βαυκίς* nicht zu belegen, lässt sich jedoch aus dem allein sich findenden Plural *βαυκίδες* abstrahieren.

Die *βαυκίδες* stellten zunächst eine Art Frauenschuhe dar, und das Wort findet sich bei Aristophanes, Fragment 342 sowie beim Komiker Alexis Fragment 98, 7 (*βαυκίσιν*), ausserdem bei Herondas 7,58 (*βαυκίδ[ες]*), vgl. Hesych *βαυκίδες· εἰδος ὑποδήματος γυναικείου* Pollux, 7,94 (ed. BETHE) *αἱ δὲ βαυκίδες καὶ βαυκίδια ἐλέγοντο· πολυτελές δ' ἦν ὑπόδημα κροκοειδές* Etymologicum Magnum 192,17 *βαυκίδες ὑποδήματα Ιωνικὰ πολυτελῆ καὶ βαυκισμὸς ὅρχησις*. Nirgends wird jedoch — soweit ich sehe — etwas über eine iranische Herkunft dieses Wortes ausgesagt. Auch ist in der wissenschaftlichen Etymologie von heute von einer Zusammenstellung der *βαυκίδες* mit dem iran. *mōk*, *mōčak* keine Rede. So stellt FRISK die *βαυκίδες* zu *βαυκός* „geziert, affektiert“, das er als „familiäres Wort ohne Etymo-

¹ Nach P. THIEME falsch für *rānapānō*, ZDMG 91/1937 S. 93.

² BARTHOLOMÆ, Altiran. Wörterbuch 837 f.

logie“ bezeichnet, Griech. etym. Wörterbuch s. v. *βαυκός*. Hierher wird ferner der lat. Eigenname *Baucis* gestellt, wozu ebenfalls das entsprechende *Βαυκίς* bei Erinna zu fügen wäre¹. Es ist also — wie man sieht — den griechischen Tatsachen auch nicht die geringste Andeutung über eine etwaige iranische Herkunft der *βαυκίδες* zu entnehmen.

Nach WIDENGREN, der diese Tatsachen offenbar nicht zuerst festgestellt hat, wäre nun aber „At least one Old Persian word for ‘shoe’ (or possibly also boot) . . . , as often, only in a Greek transcription or loanword *βαυκίς*“ erhalten (Arctica S. 240).

Wenn die *βαυκίδες* wirklich zu iran. *mōk* u. s. w. gehören — was aber nichts weniger als sicher ist —, so können wir jedoch auf Grund der griechischen Form für das 5. Jahrhundert höchstens ein **bauk-* > *mauk(a)-* (vgl. unten) ansetzen, weil uns ein gräzisiertes Nomen auf *-is*, *-idos* selbstverständlich nicht an sich berechtigt, für das Altpersische ein **maukiš* aufzustellen (vgl. oben S. 53 N. 2), wie WIDENGREN versucht hat (a. a. O.)². Handelte es sich hier um ein iran. *i*-Stamm, wäre eher ein **mauči-* zu erwarten, vgl. KENT, Old Persian Grammar S. 35 f. WIDENGRENS Behauptung, HORN habe im Grundriss der

¹ Fragment 1 B, 18. 30. 48. 54. (Anthologia lyrica ed. DIEHL).

² Fremdwörter werden im Griechischen häufig den Mustern der einheimischen Wörter angeglichen (formale interpretatio Graeca), was zu einer gewissen Vorsicht bei Rückschlüssen auf die Morphologie der gebenden Sprachen mahnen sollte. Ein iran. Wort kann ferner bisweilen erst über das Griechische ins Aramäische gelangt sein, wie aus dem bald zu erwähnenden jüd.-aram. סְקָרֶת zu sehen ist. Ein anderes Beispiel kann jüd.-aram. *gōnakkā* „Filzdecke (DALMAN, Aram. neuhebr. Handwb.) darstellen, wie auch FRAENKEL (ZA 17 S. 86) altsyr. *gawn^ekā* unmittelbar aus γαυνάκης kommen lässt, was bei TELELDI (JA 226 S. 236) nachzutragen ist. Mit Rücksicht darauf, dass Pollux, der übrigens seinerseits schon auf Aristophanes, Wespen 1137 hingewiesen hat, Onomasticon 7,60 Βζβύλωνίων δέ ἐστιν ὁ καυνάκης anführt, liesse sich aber die Aussprache *gōnakkā* — wenn handschriftlich gesichert — statt des zu erwartenden *gōn^ekā* durch die Annahme einer Entlehnung des spätbabylon. *gu-nak-ku* klären, vgl. The Chicago Assyrian Dictionary 5 S. 134. Das spätbabylon. *gunakku* dürfte aus dem Achämeniden-Iranischen stammen, wenn SCHÄEDERS Vermutung zu Recht besteht, der Grosskönig trage auf einem goldenen Dareikos den Mantel, der als *gaunaka* zu bezeichnen ist, vgl. hierüber WIDENGREN, Arctica S. 239. Was das iran. *gau-naka-* betrifft, so stellte es LAGARDE mit ai. *goṇī* „Sack“ und russ. *gúnya* zusammen (bei VASMER, Russ. etym. Wb. S. 321 f. nachzutragen), nachdem schon BUXTORF talm. *gwenk'* zu Varros *gaunaca* gezogen hatte, vgl. LAGARDE, Gesammelte Abhandl. S. 205 f. Über die jetzige Herleitung von awest. *gaona-* „Haar“ vergleiche man u. a. WALDE-HOFMANN, Lat. etym. Wb.³ S. 586 und auch WIDENGREN, Arctica S. 239.

iran. Philologie I, 2 S. 91 eben für *βαυκίς eine altpers. Grundform *mauča- angesetzt, beruht auf einem Missverständnis, indem a. a. O. wegen der Pehlevi-Form *mōčak* ein *mauča- aufgestellt worden ist. Befriedigender wäre jedoch *mauka- > *mōk*, wobei *mōčak* entweder auf eine Nebenform *maučaka- zurückginge oder ein *mōk* > *mōč* + *ak* oder auch altes *mauča- (mit *k* > č wegen eines älteren palatalen Vokals) > *mōč* + *ak* darstellte. Eine besondere Schwierigkeit bietet ferner die Annahme eines *mauk- > *bauk, denn die Entwicklung *m* > *b* ist hier natürlich mit einem Hinweis auf mitteltürk. *büküm* nicht zu stützen, wie WIDENGREN meint (Arctea S. 240 N. 11). Nach Maḥmūd al-Kāšḡarī, *Dīwān Lugāt al-Turk* (übersetzt von BESIM ATALAY) I S. 395 f. steht im Dialekt der Oğuz ein *büküm* = *büküm ätük* „kadin pabucu“ einem *mükim* oder *mükin* der anderen Türken gegenüber. Dabei ist er selbst der Auffassung, das *m* sei aus *b*, das *n* aus *m* entstanden. Weil aber das Wort nach al-Kāšḡarī nicht türkisch ist, wäre eher mit einer Dissimilation *m* > *b* in *mükim* zu *büküm* zu rechnen, indem *mükim* ein *mük* < **mük* (< *mōk*) + Formans -*m* darstellte, vgl. z. B. *yaðim* „Teppich“, BROCKELMANN, Osttürkische Grammatik S. 124. Ein solches *mük-i-m* könnte dann im Qipčakischen sehr wohl zu *mükin* progressiv dissimiliert geworden sein; nach BROCKELMANN ist die Grundform dieser Wörter jedoch nicht mehr festzustellen, Osttürkische Grammatik S. 27¹. Demzufolge erscheint es angebracht, in diesem Zusammenhang die βαυκίδες jedenfalls vorläufig als etymologisch unklar beiseite zu lassen.

Auch das Jüdisch-Aramäische kennt nun dieses *mōk*, und zwar in der Form *mōq* oder *mōqā*, Plur. *mōqīn* „Halbstiefel“. Ausserdem gibt es hier eine Nebenform *mōq^(e)sīn*, *mōq^(e)sōt* (Plurale) „Beinkleider“, die nicht auf ein iran. **mōkas* < altpers. *maukaça = altiran. *mauka-θra- zurückzuführen ist, wie NYBERG (mit ?) vermutet hat (MO 25 S. 184), sondern einfach ein gräzisiertes *mōkas*, *mōkos* darstellt. DALMAN setzt ein *mōqos* = μωκός an, obwohl ein μωκός „Beinkleid“ m. W. nicht zu belegen ist (Aram.-Neuhebr. Handwb. S. 250). Nun belegt aber H. STEPHANUS, Thesaurus ein μωκίον (sic) „sarabarum, vestis genus, chlamys, pallium“. Dabei wird aber aus einem Scholion die folgende interessante Notize mitgeteilt: τινὲς σαράβαρα εἰρήκασι τὰ μὲν παρὰ τῶν πολλῶν λεγόμενα μώκια. Hier handelt es sich um dasselbe σαράβαρα wie bei Hesych σαράβαρα τὰ περὶ τὰς κνημῖδας ἐνδύματα, d. h. ein iran. *šara-vāra- „Bein-Bedeckung“, vgl. np. šālvār zu šāl „Bein“. Hierzu passt

¹ Vgl. auch BROCKELMANN, Mitteltürkischer Wortschatz, 1928, S. 47. 123.

volontiers solitaire, et le guerrier d'armée, chevaleresque, officier-né; les deux derniers, les dieux jumeaux Açvins, sont les beaux et humbles serviteurs de leurs aînés, comme, dans la société, les *vaiçya* ont pour devoir général l'obéissance dévouée aux *brâhmaṇa* et aux *kshatriya*. »¹

Mais aussi le fait que les cinq frères Pâñdava ont une épouse en commun s'explique à partir d'un fond mythique ancien. Cette polyandrie, si choquante du point de vue indien et qui a causé tant de difficultés aux commentateurs anciens et modernes, ne fait que traduire dans les termes du récit épique la multivalence du modèle divin : la princesse Kṛṣṇā-Draupadî représente la déesse, aux noms différents, qui dans la mythologie indo-iranienne, même si elle a des attaches spéciales avec les dieux de la troisième fonction, se situe également dans les deux autres fonctions.²

Mais une grande difficulté reste à élucider. Les jumeaux épiques, *Nakula* et *Sahadeva*, sont bien différenciés dans leurs caractères et leurs occupations. Fils des Açvins, ils ressemblent pourtant moins à leurs pères divins que les trois premiers des Pâñdava. Mais aussi les représentants des dioscures indo-iraniens, que nous représentent les textes iraniens, *Haurvatât-Amérâtât*³ et *Luhrâsp-Gushtâsp*⁴, sont des figures nettement différenciées et non des jumeaux presque identiques comme les Açvins.

Il est donc important, avant de traiter la question des dioscures indo-iraniens, de discuter plus en détail la divergence frappante entre les jumeaux héroïques du *Mahâbhârata* et les jumeaux divins du *Rigveda*.

Les deux plus jeunes des Pâñdava sont les moins prestigieux. Ils entrent bien moins souvent en scène que leurs aînés et aucun grand exploit, aucune action décisive ne sont liés à leurs noms. Presque jamais ils n'opèrent seuls; ils sont surtout les auxiliaires de leurs frères et leur plus grand mérite est d'obéir ponctuellement aux ordres de ceux-ci. Cette situation se reflète dans leurs épithètes : presque toutes sont communes à leurs aînés ou aux autres personnes de l'épopée; parmi celles qui leur sont propres on remarque d'abord ceux qui expriment la docilité et la serviabilité.

¹ G. DUMÉZIL, Studi e Materiali di Storia delle Religioni XXVIII (1957) p. 6 suiv.

² DUMÉZIL, Tarpeia p. 56 suiv.; Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-européens (1956) pp. 29, 71 suiv.

³ DUMÉZIL, Naissance d'archanges (1945) pp. 91 suiv., 157 suiv.

⁴ WIKANDER, La Nouvelle Clio VII (1950) p. 317 suiv.

Ces épithètes nous donnent pourtant moyen de les étudier : en l'absence d'actions typiques, c'est par elles qu'on peut le mieux préciser leurs caractères, aussi bien par rapport à leurs frères qu'en eux-mêmes. Quant à leurs rapports avec leurs pères mythiques, les Açvins, la considération de ces épithètes et de certaines différences qu'elles révèlent, complique, au contraire, le problème, mais, on va le voir, d'une manière féconde.

Nakula et Sahadeva n'ont pas la même mère que les trois premiers Pāñdava : ils sont fils de Mādrī et des Açvins. Avec de tels pères, ils ne pourraient être que des jumeaux : ils le sont en effet, et les textes les appellent fréquemment « les jumeaux » (*yamau*) ou les « fils de jumeaux » (*yamajau*).

Dans son *Epic Mythology* (1915), HOPKINS a souligné l'analogie entre les jumeaux princiers et les jumeaux divins : il paraît même ne considérer les premiers que comme une réplique de seconds — esquissant ainsi une thèse qu'il ne présente avec la même netteté pour aucun des autres Pāñdava : « Only when fighting is done in different places, are the two inseparables parted, to perform their allotted task, and then coalesce again as the blameless pair of heroes who reflect the blameless pair of gods. »¹ — Cette remarque est juste; dans les scènes de bataille des livres VI–IX, Nakula et Sahadeva opèrent souvent isolés, chacun pour soi, ce qui leur arrive au contraire rarement dans le reste du poème. De quelque manière qu'on conçoive leur rapport avec les Açvins, il est évident que le rôle guerrier qu'ils jouent dans ces livres ne peut se rattacher directement à l'activité des jumeaux védiques, et cela seul permet de prévoir et d'expliquer certaines divergences dont la principale est justement qu'ils y agissent séparément. Mais, paradoxalement, c'est dans ces mêmes livres (VI–IX), où leur rôle guerrier les différencie des Açvins védiques, qu'ils présentent cependant le trait extérieur qui semble être le plus caractéristique de ces dieux, à savoir d'être équivalents, identiques : tous deux combattent en char, avec les mêmes armes, sans qu'on puisse remarquer de distinction. Au contraire, c'est dans le cercle de famille des Pāñdava, tel qu'il est décrit au long des « scènes privées » des premiers et des derniers livres, c'est-à-dire là où ils apparaissent toujours ensemble, à la manière des Açvins védiques, que des différences, et des différences considérables, se remarquent dans leurs deux caractères, dans leurs deux

¹ HOPKINS, *Epic Mythology* p. 167, § 110.

comportements et jusque dans leurs épithètes. Il y a là un trait frappant et qui sera le pivot de notre étude.

On sait que, dans les textes védiques, les Açvins présentent l'originalité de constituer un véritable couple de doublets, incarnant en deux exemplaires la même représentation mythique : originalité tout à fait singulière — les dioscures grecs p. ex. présentant pourtant des différences bien marquées — sur laquelle nous reviendrons : elle s'exprime linguistiquement par le fait que leur nom est presque toujours au duel, (sous réserve de quelques passages qui seront discutés plus loin) même dans les cas où d'autres noms sont employés pour rendre la notion « Açvin ». Qu'ils agissent ou qu'on les invoque, ils sont toujours ensemble. Il y a ainsi accord complet entre la conception théologique d'un couple de jumeaux indifférenciés, les scènes mythologiques où ils paraissent et l'expression linguistique qui les désigne.

La situation n'est pas la même pour les jumeaux princiers de l'épopée. D'abord parce qu'ils ont chacun un nom et qu'ils sont appelés le plus souvent « Nakula et Sahadeva » — il est fort rare que ces noms se composent au duel¹, usage fréquent, au contraire, quand il s'agit de Bhîma, d'Arjuna et d'autres héros conçus en couples, soit comme amis, soit comme ennemis; le duel n'apparaît que dans leur désignation comme *yamau, yamajau* « jumeaux, nés de jumeaux », entraînant bien entendu le duel pour les épithètes.

Ces épithètes, que nous allons considérer, forment cinq groupes : 1. certaines leur sont communes et ne se rencontrent qu'au duel; 2. d'autres se rencontrent aussi bien au duel qu'au singulier et, dans ce dernier cas, qualifient aussi bien l'un que l'autre; 3. d'autres ne se rencontrent qu'au singulier mais qualifiant aussi bien l'un que l'autre, forment, pour ainsi dire, des épithètes gémiellaires quant au fond, sinon quant à la forme; 4. d'autres, tout en s'employant au duel pour qualifier le couple ne s'appliquent au singulier qu'à l'un des deux à l'exclusion de l'autre, révélant une différence de caractères qui s'exprime plus clairement encore dans : 5. les épithètes qui, ne s'employant qu'au singulier, appartiennent exclusivement les unes à Nakula, les autres à Sahadeva.

1:er groupe : Alors que toutes les épithètes des Açvins sont mises au duel, ce n'est le cas que pour certaines des épithètes de Nakula-Sahadeva. Il s'agit d'abord de termes qui soulignent leur ressemblance avec

¹ *Nakulasahadevau* I, 95, 3816, XII, 167, 6231. (On a utilisé l'édition de Calcutta.)

les Açvins, notamment quant à la beauté et « l'éclat » : ils sont « doués de beauté » (*rūpasampannau* I, 63, 2445) « d'une beauté sans pareille sur la terre » (*rūpenāpratibhau bhuvī* I, 67, 2746 = I, 124, 4851), « rayonnants » (*yaçasvinau* V, 140, 4791), « ravissant l'âme de tous les êtres » (*sarvabhūtamanoharau* I, 67, 2747). — D'autres mettent en valeur leur docilité et leur servabilité : ils sont « obéissants envers leur maître » (*guruvartinau* III, 179, 12432, XV, 17, 481, *guruçuqrūshāne ratau* I, 63, 2445); on comparera les passages où il est question de la discipline des jumeaux (*yamayor vinaya* I, 1, 124, XII, 2, 52) ou de leur « obéissance envers le maître » (*guruçuqrūshā yamayoḥ* II, 69, 2448).

2:me groupe : Certains adjectifs au contraire apparaissent tantôt au duel tantôt au singulier, mais appliqués indifféremment à l'un et à l'autre des jumeaux. On les rencontre surtout dans les récits de bataille des livres VI-IX, où les épithètes du premier groupe manquent complètement. Il s'agit de mots comme *çūra*, « brave, héroïque », employé à la fois au duel¹ et au singulier en parlant de Nakula² et de Sahadeva³. Dans les mêmes contextes on trouve *mahāratha* « au grand char de guerre », employé au duel⁴ et au singulier en parlant de Nakula⁵ et de Sahadeva⁶, et, semble-t-il, aussi souvent pour l'un que pour l'autre. Mais ces qualifications n'ont rien de caractéristique : elles sont le bien commun de la plupart des héros et si, dans les descriptions des batailles, elles s'appliquent aussi à Nakula-Sahadeva, c'est qu'ils y sont présentés comme des guerriers au même titre et avec les mêmes attributs que les autres personnages. Elles ne reflètent donc absolument pas un trait hérité des Açvins védiques, comme c'était le cas pour les formes au duel du groupe précédent.

3:me groupe : un groupe mal défini est formé par les adjectifs qui, employés uniquement au singulier, le sont aussi bien à propos de Nakula que de Sahadeva. — Dans certains cas, pour le sens, ils rejoignent les adjectifs du premier groupe : quand Nakula est dit *çuqrūshur anahāmkrīta* (XVII, v. 55) et Sahadeva *çuqrūshu* (V, 89, 3154, 3166) cela n'en dit

¹ III, 35, 1401, VIII, 56, 2703.

² II, 27, 1020, IV, 3, 61, VI, 72, 3168; III, 5104, VIII, 61, 3103, IX, 15, 764; 22, 1158, XVII, 2.

³ V, 56, 2253; 89, 3164, VI, 117, 5401.

⁴ IV, 71, 2294, VIII, 54, 2624.

⁵ V, 89, 3169, VI, 72, 3282.

⁶ VII, 165, 7362.

pas plus que certaines épithètes au duel précédemment signalées (1:er groupe). Cependant il semble qu'il y a une distinction significative quand on voit Nakula ne recevoir qu'une ou deux fois les qualifications de *dhīmān*, « sage » (VII, 154, 6650) et de *pratāpavān*, « brillant » (VII, 14, 526, IX, 10, 489), alors que Sahadeva les reçoit fréquemment.¹ Certes, bien d'autre personnages du MBh sont ainsi qualifiés; mais il est remarquable que, quand il s'agit des jumeaux, Sahadeva en ait presque le monopole. Aussi, compte tenu de cette proportion, ces mots rejoignent, pour la valeur, le 4:me et le 5:me groupe, dont il nous reste à parler.

4:me groupe : Un petit nombre d'épithètes sont employées à la fois au duel, qualifiant les deux frères, et au singulier, qualifiant régulièrement Nakula. Ce sont des épithètes guerrières : les jumeaux sont dits « furieux dans le combat » (*yuddhadurmadau* III, 51, 1971, *rabhasau yuddhe* VIII, 56, 2704), et Nakula seul reçoit les deux mêmes épithètes (*yuddhadurmada* IX, 10, 468, 22, 1157, *rabhasām yuddhe* VIII, 24, 915). Se trouvant dans les « livres de batailles » elles sont peut-être moins significatives. Il n'en est pas moins remarquable que Sahadeva, qui combat dans ces livres au même titre que son frère, ne les reçoive jamais pour son compte personnel. L'enseignement de ce groupe coïncide avec celui du suivant :

5:me groupe : Certains adjectifs, uniquement employés au singulier, sont la propriété exclusive les unes de Nakula, les autres de Sahadeva. — A priori, c'est ce groupe qui doit être le plus instructif. Il apparaît que Nakula a le monopole des épithètes qui le caractérisent comme guerrier et comme beau : côté belliqueux, il est dit « spécialiste de guerre » (*sarvayuddhaviçāra* VII, 165, 7364, *kuçalam yuddhe* VII, 98, 3976). Son épithète la plus usuelle est *citrayodhin* « habile à guerroyer »² mais d'autres exaltent sa force (*viryavān* III, 144, 10990) ou son armement (*atiratha* I, 132, 5271). Quant à la beauté, on a vu que, dans certains passages, les deux jumeaux sont dits « beaux », mais Nakula est seul à bénéficier d'un adjectif qui exprime cette qualité : il n'est pas seulement « beau » (*darçanīya* III, 27, 1020, IV, 3, 61, V, 49,

¹ Il est *dhīmān* II, 13, 524; 30, 1109, III, 270, 15702–12; 271, 15726 — *pratāpavān* II, 30, 1115; 31, 1125; 36, 1335; 75, 2550, IV, 33, 1100, VI, 117, 5401, VIII, 13, 496; 23, 900; IX, 22, 1154; 29, 1502, 1531. — *Açvineyāḥ pratāpavān* II, 30, 1115 suffit, à ce qu'il semble, pour désigner Sahadeva.

² I, 139, 5533, V, 47, 1832; 49, 1996; 89, 3168, VIII, 76, 3814, IX, 10, 477.

1996) mais « le plus beau des héros » (*darçanīyatamo nṛṇām* II, 75, 2555) « le plus beau du monde » (*darçanīyatamo loke* II, 78, 2625), « le beau Pāñdava » (V, 89, 3167). — Quant à Sahadeva, il reçoit très sporadiquement des épithètes qui le désignent aussi comme guerrier : *amitavikrama* « au courage immense » (XIV, 66, 1954, par ailleurs qualifiant constamment Bhîma) et *samitiçobhana* « brillant dans les réunions » (V, 89, 3164), — encore que ces deux dernières épithètes mettent plus vraisemblablement en valeur sa capacité de briller parmi les guerriers par son intelligence et par son éloquence, auquel cas elles seraient à joindre aux suivantes.

Le groupe de loin le plus nombreux d'épithètes qualifiant Sahadeva et rarement appliquées à d'autres personnages du MBh (sous certaines réserves qui seront faites ci-dessous) le désignent comme :

a) « intelligent » et « sage » : *vidvān* XVII, 2, 54, *prājña* XVII, 2, 56, *buddhimān* XIV, 72, 2103¹, *pāñdita* II, 63, 2155, *matimān* III, 269, 15710, *nipuṇa* V, 49, 1838, *cakshushin* VI, 75, 3282.

b) « modeste, correct, obéissant, patient, pudique » etc. : *nūtimān* I, 139, 5532, *sahishnu* V, 25, 763, *kalyāñavṛta* V, 89, 3165, *dayāvān* ibid. 3163, *hrīnisheva* V, 49, 1838, *satyavādin* ibid., *vacanakāraka* XVII, 2, 60.

(Pour ce qui est des relations des jumeaux avec le *dharma*, ils y ont part tous deux, peut-être cependant avec une différence : Nakula est *sarvadharmārthaviniçcayajña* (V, 89, 15708) et *akshatadharma* (XVII, 2, 60), Sahadeva *priyamkaro dharmasu* (III, 269, 15710) *sarvadharmapapanna* (V, 49, 1838). Mais les autres héros, eux aussi, et de bien de manières, sont en relation avec le *dharma*, en sorte que de simples épithètes ne peuvent donner ici d'enseignement clair.)²

À en juger par les épithètes seulement, et en supposant que les épithètes soient aussi importantes pour l'analyse des jumeaux épiques que pour l'analyse des divinités védiques — ce qui reste à voir — on arrive donc à la conclusion suivante :

Les épithètes caractérisant le bellâtre et le guerrier s'appliquent en partie exclusivement à Nakula (*darçanīya*, *atiratha*, *sarvayuddhaviçārada* etc.), en partie à Nakula et aux jumeaux (*yuddhadurmada*, *rabhasaḥ yuddhe*), en partie aux jumeaux (*rūpasampannau*, *yaçasvinau* etc.), mais jamais à Sahadeva seul.

Au contraire, les épithètes qui caractérisent Sahadeva à l'exclusion de

¹ *buddhyā samo yasya naro na vidyate* Mbh III, 269, 15711.

² Cf. la distinction de DUMÉZIL JMQ IV, p. 74.

Nakula se meuvent dans un domaine sémantique précis auquel Nakula n'a pas de part : si la qualité de docilité et de discipline leur est commune, les nombreux adjectifs qui expriment la sagesse, l'intelligence, la bonté et la pudeur de Sahadeva ne s'appliquent jamais, non plus que leurs synonymes, à Nakula, encore moins les trouve-t-on au duel pour caractériser solidairement le couple uni. On rencontre en revanche certains de ces qualificatifs parmi les épithètes soit de Yudhishthira soit de Draupadī, dans des conditions que nous considérerons par la suite.

Cette observation oriente notre recherche dans une direction bien définie : si d'anciennes distinctions ont été effacées entre ces deux figures, soit par convergence, soit par influence prédominante de l'une sur l'autre, ce doit être plutôt de Nakula que proviennent les changements : ce sont ses épithètes spécifiques qui, parfois, s'appliquent au couple, jamais celles de Sahadeva.

Si, après ce recensement des épithètes, nous considérons le contenu des textes, nous notons bien entendu certains épisodes où Nakula et Sahadeva sont présentés comme équivalents, avant tout au point de vue de la discipline et de l'obéissance (*vinaya*, *çucrūshā* etc.). C'est comme tels qu'ils sont chargés d'accueillir les hôtes des Pāñdava¹, d'aller chercher de l'eau ou du feu pour leurs aînés² qui, dans les scènes de ce genre, trouvent tout naturel de les employer comme des domestiques. Mais la plupart des épisodes où ils figurent leur prétent des caractères et des occupations différentes.

C'est peut-être dans les énumérations et présentations collectives des cinq Pāñdava, que cette distinction apparaît le plus nettement : il n'y a que trois passages qui les présentent comme équivalents (I, 1, 124, II, 69, 2448, XII, 2); partout ailleurs, Nakula est opposé, comme brave et beau, à l'intelligent et pieux Sahadeva. Un des passages les plus significatifs à cet égard est la scène finale du livre XVII où tous les frères meurent successivement dans l'ascension de la montagne, et où la mort de chacun est interprétée comme le châtiment d'une variété d'hybris qu'ils ont commise pendant leur vie : or la faute de Nakula est d'avoir prétendu être plus beau que tous les autres hommes (XVII, 2, 62), celle de Sahadeva d'avoir prétendu d'être le plus sage (*prājña*, XVII, 2, 56). — Au cours de la grande scène de jeu, Yudhishthira en personne caractérise de même les deux jumeaux : Nakula est un « brun et jeune

¹ II, 34, 1294.

² Nakula va chercher de l'eau III, 311, Sahadeva du feu II, 66, 2256.

héros, aux yeux de flamme, aux épaules de lion, aux longs bras »¹ (*mahābhūja*), alors que Sahadeva « enseigne la justice (*dharma*) ; il est réputé pour un savant dans ce monde »². Ainsi Nakula s'oppose par sa beauté et par sa force à Sahadeva défini par sa sagesse et sa justice (*mahābhūja* « aux longs bras » est une épithète typique d'Arjuna et de Bhīma, les Pāṇḍava guerriers).

Cette constatation nous autorise sans doute à déceler un contraste dans plusieurs passages où Nakula et Sahadeva ne sont pas expressément opposés, mais juxtaposés avec des épithètes distinctes. En effet, la différence que suggèrent ces épithètes semble toujours aller dans le même sens que celle que nous venons de noter. C'est ainsi, par exemple, que dans un même çloka, Nakula est dit *mahāratha* « au grand char » mais Sahadeva *cakshushin* « clairvoyant » (VI, 75, 3282) ; ou encore Nakula *citrayodhin* « habile à guerroyer » mais Sahadeva *nītimān* « vertueux » (I, 139, 5532). Il est extrêmement rare que le rapport s'établisse en sens inverse, Nakula p. ex. étant dit *dhīmān* « pieux » et Sahadeva *durjaya* « difficile à vaincre » (VII, 154, 6650).

Dans le développement de l'action épique, Nakula et Sahadeva jouent, nous l'avons remarqué en commençant, un rôle très subordonné. Mais les quelques scènes où ils ont du relief, établissent la même différence. Nakula, par sa beauté, fait impression sur les femmes et, généralement, se soucie des femmes : au moment où les Pāṇḍava quittent le palais pour l'exil définitif, Sahadeva se barbouille le visage pour n'être pas reconnu, mais Nakula se défigure « parce qu'il craint d'entraîner le cœur des femmes » (II, 78, 2634, 2637). — De même, c'est Nakula qui, en une circonstance, prend la main de Draupadī quand elle s'est évanouie (III, 144, 10990), et c'est encore lui qui, après la fin de la grande bataille, est chargé d'aller chercher Draupadī à Upaplavya ; il la ramène alors sur « un char brillant comme le soleil » (*rathenādityavarcasā* X, 11, 577)³, expression qui rappelle de près celle qu'emploie le Rigveda pour dire que les Aṣvins viennent avec une déesse sur « un char semblable au soleil » (*rāthena sūryatvacā* RV VIII, 8, 2). L'hymne ne nomme pas la déesse, mais il s'agit vraisemblablement de celle qui, en sa qualité d'épouse des Aṣvins, voyage dans leur char et que d'autres textes appellent *Sūryā* ou *Sūryasya duhitā*.

¹ II, 63, 2152, cf. RENOU, Anthologie sanskrite p. 78.

² II, 63, 2155, cf. RENOU, Anthologie sanskrite p. 79.

³ Il est vrai que Kṛṣṇa aussi emploie un char qualifié de la même façon, MBh III, 22, 896 : *rathenādityavarcasa*.

Pendant les préparatifs du sacrifice du Cheval (*açvamedha*, XIV^e livre), Yudhishtira fait retraite et confie le gouvernement à trois de ses frères : Bhîma et Nakula auront à défendre le royaume (en qualité de *puraguptau*), tandis que Sahadeva s'occupera des affaires domestiques (*kutumbatantra*) : on retrouve ici l'opposition de l'héroïque Nakula, qui s'associe à Bhîma et du plus pacifique Sahadeva (XIV, 72).

L'affinité de Bhîma et de Nakula, que nous avions déjà notée à propos de l'épithète *mahâbhûja*, se manifeste encore d'une autre manière. Nous avons dit plus haut que, dans les descriptions de batailles des livres VI-IX, les deux jumeaux ne se distinguent pas, en gros, par leur comportement, agissent de la même manière que les autres combattants : ils emploient toutes sortes d'armes, arc, épée, lance, mais spécifiquement, différemment l'épée¹; ils sont souvent nommés ensemble, mais sans la différence qui s'observe dans les livres antérieurs et postérieurs. Il y a néanmoins un trait frappant : quand les Pâñdava sont en difficulté et doivent se prêter une aide mutuelle, c'est Bhîma et Nakula qu'on voit se rapprocher; ils combattent côté à côté dans VIII, 13 et VIII, 84-85; deux fois Nakula a ses chevaux tués et se réfugie sur le char de Bhîma (III, 270, 15758, 84, 4298); une troisième fois, c'est Bhîma dont le char est brisé et qui monte sur celui de Nakula (VII, 189, 8596). Symétriquement, Yudhishtira et Sahadeva s'associent : plusieurs fois le premier se réfugie sur le char du second (III, 270, 15730, VI, 105, 4011-4012, VIII, 63, 3207-08, IX, 22, 1154). Une seule fois c'est au char de Nakula que le roi donne la préférence (VI, 87, 3702).

Il peut sembler excessif de tirer des conséquences de ces associations, peut-être fortuites, extraites de la masse confuse des descriptions des batailles : il s'agit, dira-t-on, de rencontres de pur hasard. Mais on ne doit pas oublier que, même en dehors des descriptions de batailles, Nakula s'associe à Bhîma et que cette affinité est confirmée par les épithètes guerrières de l'un et de l'autre; et que, symétriquement, dans son comportement et dans ses qualifications, Sahadeva présente plus d'un trait qui le rangent du côté de Yudhishtira : nous avons relevé les épithètes qu'il a en commun avec lui et qui mettent en valeur les concepts de sagesse (*buddhi*), de modestie (*hrî*), et de science (*vidyâ*) et qui les caractérisent seuls parmi les cinq Pâñdava; quant au *dharma*, qui est certes la principale spécialité de Yudhishtira, il ne s'accorde pas moins avec la figure spirituelle de Sahadeva, seul héros dont il soit dit

¹ Cf. DUMÉZIL, Studi e Materiali di Storia delle Religioni XXVII (1957) p. 7 suiv.

qu'il « enseigne le dharma »¹; il arrive certes parfois que Nakula et Arjuna soient aussi en rapport avec *dharma*, mais ce n'est jamais le cas pour Bhima et cela paraît bien dessiner une ligne de démarcation morale. Dans ces conditions, il semble qu'on soit fondé à attribuer de l'importance, même dans les scènes guerrières, aux associations Yudhishthira-Sahadeva, Bhīma-Nakula : elles expriment simplement d'une autre manière les mêmes affinités idéologiques.

À propos des trois premiers Pāṇḍava, les passages les plus importants et les plus significatifs sont, au livre IV (*Virāṭaparvan*), ceux qui décrivent leurs déguisements lors de leur séjour chez le roi Virāṭa : il semble que cette mascarade dévoile mieux que tout autre épisode leurs qualités essentielles.

La distinction est nette entre Nakula et Sahadeva. Ils jouent là les rôles assez effacés de palefrenier et de bouvier, ce qui n'est certes pas en contradiction avec la protection des chevaux et du bétail que les Véadas attribuent conjointement aux deux Aśvins. Mais les jumeaux princiers sont spécialisés : Nakula n'est que palefrenier; il sait dresser les chevaux et soigner leurs maladies, comme il le dit lui-même III, 3, 62–65 et 12, 318. Sahadeva, lui, parle avec une certaine emphase de sa préférence et de sa compétence pour le gros bétail (IV, 3, 67–72; 10, 288–293); il sait aussi en éloigner les maladies (10, 292) mais, à serrer le texte, on voit que c'est Nakula, et lui seul, qui est directement présenté comme guérisseur : par deux fois, nous lisons qu'il est maître de l'art vétérinaire (*aśvacikitsanam* 3, 63; *kṛtsnam cikitsitam* 12, 318).

Nous voici de nouveau devant la même question : cette divergence est-elle fortuite, est-elle l'invention des techniciens de l'épopée? — Il n'est pas douteux, cependant, qu'elle est de même sens que les oppositions de caractère, d'épithètes et d'affinités que nous avons précédemment relevées entre les jumeaux : du simple point de vue psychologique, il est tout à fait normal qu'un cavalier ou un amateur de chevaux soit plus joli et plus coquet, et aussi plus héroïque dans son comportement, que son frère, qui s'en tient toujours à la pacifique fréquentation des vaches. Mais il est nécessaire et il est possible de poser ici la question dans toute son ampleur.

Si l'on considère la matière du MBh comme une action originellement épique, humaine, dont les personnages ont été successivement et superficiellement mythisés d'après des figures de dieux védiques, il peut sembler que, en faveur de cette thèse, ce sont justement nos deux ju-

¹ II, 63, 2155, cf. II, 12, 524.

meaux princiers qui fournissent le meilleur argument et même la preuve décisive : n'est-il pas évident, dira-t-on, que les passages où Nakula et Sahadeva sont présentés comme équivalents et, comme tels, comparés aux Açvins, appartiennent à une deuxième version, à une rédaction « mythisée » du poème, alors que les passages où leurs deux caractères se distinguent nettement doivent prolonger une forme première du récit, antérieure à toute influence de la mythologie sur des personnages proprement et originellement humains ? N'est-il pas impossible de s'expliquer la genèse de deux figures distinctes, si bien dessinées, si on les considère comme le démarquage épique de prototypes mythiques ? Comment le couple indifférencié des Açvins aurait-il donné naissance à deux types humains tellement différents ?

Cette question porte, croyons nous, sur le point cardinal de l'étude d'ensemble du MBh. En effet, la réponse qu'elle recevra, permettra de montrer, en dépit des apparences, que la prétendue évidence d'une trame d'abord épique, ensuite mythisée, est une illusion et que la seule thèse pensable est au contraire celle de l'origine mythique de la matière épique.

Il est vrai que les qualités communes à Nakula et à Sahadeva se retrouvent chez les Açvins. On peut donc les citer comme exemples d'une mythisation secondaire. Mais on comprend difficilement pourquoi presque toutes les qualités que l'épopée répartit différemment entre les deux héros se retrouvent, elles aussi, chez les deux Açvins comme qualités communes. Quand il s'agit des noms individuels que reçoivent les Açvins dans les textes post-védiques, à savoir *Nāsatya* et *Dasra*, on les explique comme dérivés des épithètes au duel, *nāsatyau* et *dasrau*, communes aux Açvins védiques, desquelles la tradition postérieure aurait tiré arbitrairement deux noms individuels. On pourrait accepter cette explication, si nous n'avions pas eu que ce problème isolé à discuter. Mais si toute une série de qualités sont communes aux Açvins mais réparties sur les deux jumeaux épiques et si ces derniers n'ont pas de qualités spécifiques qui ne se retrouvent pas chez le couple védique, on se demande en vain pourquoi s'est opérée cette distinction radicale. La distinction serait conditionnée par la nature humaine de deux figures épiques, individuellement différencierées — mais tous les éléments de cette différenciation se retrouvent déjà chez les modèles mythiques ! Voici en bref le problème que nous posent les jumeaux princiers du MBh. On ne saurait le résoudre sans reprendre au moins certains aspects de la question des jumeaux divins de la tradition védique.

Le problème du sens mythique du couple des Açvins est loin d'être résolu. La plupart des chercheurs admettent que les quelques traces d'une ancienne distinction qui se laissent déceler dans le Rigveda conservent la conception primitive. Mais, qu'ils aient ou non raison, la difficulté subsiste : il est paradoxal qu'une seule et même fonction s'exprime dans deux divinités absolument équivalentes.

Nous nous dispensons de discuter les diverses explications de l'école naturaliste. Mais il y en a d'autres qui méritent de retenir notre attention.

RENEL retrouvait dans les Açvins l'élément liquide et l'élément igné du sacrifice : « l'influence créatrice du langage » qui disposait du duel pour souligner une ressemblance et la pousser jusqu'à l'identité, suffisait pour expliquer le mythe des jumeaux.¹

Pour OTTO, le couple des Açvins recouvre un autre couple plus ancien, celui des buffles (*kakuhā*) : « das Buckelrind als Gespanntier ist ein Paar, so muss auch sein Urtypus ein Dual sein ». Les cavaliers d'une époque plus récente ont substitué leur animal favori au buffle de la plus ancienne civilisation indienne.² Mais cette hypothèse renverse plutôt le développement qu'indiquent les textes : les passages rigvediques que nous allons discuter montrent clairement que c'est justement comme *açvinau*, dieux à cheval, que les deux dieux sont le plus unis, et que leur distinction se justifiait plutôt dans une forme antérieure de leur histoire. Loin d'être une survivance, l'équivalence est bien, dans le Rigveda, la dernière étape d'une évolution, quelque chose qui s'affirme et qui se superpose, semble-t-il, à une conception plus ancienne.

CORNELIUS voyait dans les Açvins le cocher et le guerrier noble sur le char de guerre hypostasiés en divinités — l'équipage d'un char consiste de deux personnes, mais de rang différent. Ceci expliquerait et l'équivalence des Açvins et leur différence³ (voir plus bas). — Mais, sans parler des passages qui semblent indiquer qu'il y avait à l'origine *deux* chars des Açvins⁴, les différences qu'on peut déceler entre les deux divinités ne rentrent pas dans le cadre de cette explication, qui pourtant est la moins artificielle qu'on ait proposée jusqu'à présent.

Il semble qu'on ne puisse plus avancer sur ce terrain difficile sans une analyse nouvelle et précise des textes.

¹ RENEL, L'évolution d'un mythe p. 63 suiv.

² RUD. OTTO, Das Gefühl des Überweltlichen, p. 103.

³ FR. CORNELIUS, Indogermanische Religionsgeschichte, p. 65.

⁴ BERGAINNE, La religion védique II, p. 509.

Nous prenons comme point de départ une remarque de Geldner concernant RV I 181, 4, passage qui indique le plus nettement une distinction entre les dieux jumeaux :

*iheha jātā sám avāvaçitām arepásā tanvā nāmabhiḥ svaiḥ
jishṇūr vām anyāḥ súmakhasya sūrīr divó anyāḥ subhágah putrá ūhe*

« Nés en des lieux divers, les purs sans défaut s'accordaient quant à leurs corps et quant à leurs noms. L'un d'eux, c'est le riche seigneur, vainqueur de Sumakha (ou : le seigneur riche et vainqueur, fils de S.), l'autre est considéré comme le fils heureux (bien partagé) du Ciel. »

Il n'est pas douteux que le premier de ces dieux, par les mots *jishṇu*, *sūri* et peut-être *sumakha*, se rapproche de la sphère d'Indra : aussi BERGAIGNE mentionne-t-il ce passage parmi ceux qui prouvent un étroit rapport entre les couples Indra-Agni et Açvinau.¹ GELDNER veut surtout utiliser ce passage pour y retrouver la distinction qu'établissent les textes post-védiques entre les noms propres individuels *Nāsatya* et *Dasra*, distinction qu'on explique généralement comme la disjonction arbitraire de deux épithètes communes aux jumeaux.² Mais GELDNER fait remonter plus haut cette différenciation : « Kombiniert man mit der obigen Stelle die Str. I 184, 1, so folgt, dass in I 184, 1 die Worte *nāsatyā* — *divó nápātā* zerlegter Dvandva sind = der *Nāsatya* und der Sohn des Himmels, und dass *nāsatyā* und auch *dasrā* als Epitheta der Açvin überall Ekaçesha's sein müssen, die sich gegenseitig ergänzen. Der in I 184, 4 c charakterisierte Açvin wäre nach I 184, 4 der *Nāsatya*, folglich der andere, der Himmelsohn der *Dasra*. »³

GELDNER a sans doute tort de dire que les épithètes *nāsatyā* et *dasrā* sont partout des *ekaçesha*'s : elles ne sont presque jamais réunies et, quand elles se trouvent dans le même vers, elles se présentent souvent dans l'ordre inverse, *dasrā-nāsatyā*. Néanmoins, la thèse de GELDNER a des chances d'être juste; elle demande seulement certains compléments, notamment en ce qui concerne les problèmes mythologiques, qui intéressaient très peu cet auteur. Nous avons remarqué qu'avec les mots *sūri*, *jishṇu* et *sumakha*, nous touchons à une sphère de qualités guerrières, naturellement appréciées dans le culte d'Indra. On sait que les seules dieux mâles avec lesquelles les Açvins ont des relations dans les

¹ BERGAIGNE, II, pp. 297, 494 suiv., 506 suiv. (*iheha jātā* est à rapprocher de *yamav ihehamātarau* qualifiant le couple Indra-Agni RV VI 59, 2, ibid. 506 suiv.).

² RENEL, L'évolution d'un mythe, pp. 25, 242, 271 suiv.

³ GELDNER-PISCHEL, Vedische Studien III, 72.

hymnes védiques sont Indra et son entourage, Vāyu, les Maruts.¹ C'est ainsi qu'ils aident Indra (RV X 131, 4. 5), montent sur son char (avec Vāyu VIII 9, 12)², portent des épithètes comme *indratañmā* « très indraïques » et *maruttamā* « très semblables aux Maruts » (I 182, 2) ainsi que *vrtrahantamā*, superlatif de la plus ordinaire des épithètes d'Indra (VIII 8, 22). Il existe aussi une forme composée *indranāsatyā* (VIII 26, 8) qu'on a interprétée comme signifiant « Indra avec les deux Nā-satya ». Mais il existe aussi un Nāsatya singulier (RV IV 3, 6) et si le premier des Aṣvins a eu surtout des relations avec Indra, on est en droit de se demander si ce n'est pas le *jishṇuh sūriḥ* de RV I 181, 4, et non le couple, qui est ici associé dans un composé avec Indra.

Ces faits nous permettraient deux nouveaux rapprochements. D'abord avec un trait de l'épopée : les Aṣvins montent dans le char d'Indra. Mais le Nakula de l'épopée monte souvent, comme nous l'avons remarqué, dans le char de Bhīma, et, plus généralement, il se comporte par opposition à son frère cadet comme guerrier et l'ami de Bhīma. Si la tradition védique a connu un « Aṣvin aîné » aux qualités guerrières, il offre, par ce trait caractéristique, une certaine ressemblance avec l'aîné des jumeaux Pāṇḍava.

L'autre rapprochement concerne l'Iran. L'Avesta, et l'Avesta seulement, fournit une réplique exacte du Nāsatya singulier du RV IV 3, 6, dans un démon *Nāhaithya*, cité deux fois dans le Vendidad (10, 9, et 19, 43). Or, dans ces deux passages, le démon en question est précédé, à quelque distance, par un autre démon qui n'est aucun autre que l'Indra védique sous forme iranienne (*Indara* ou *Andara*). Il est clair que cette liste des êtres démoniaques, qui contient d'anciennes divinités indo-iraniennes, est d'une très grande importance pour définir indirectement le caractère et les tendances du zoroastrisme. Il est facile de comprendre pourquoi Indra a été condamné : le caractère guerrier de ce dieu était tout ce qu'il y a de plus opposé à l'idéologie des Gāthās et du Vendidad. Il est moins facile de saisir pourquoi un nom ou une épithète des Aṣvins, dont il ne reste aucune autre trace dans l'Avesta, a été englobé dans la même condamnation. Nous entrevoyons pourtant une solution à ce problème : s'il existe un lien étroit entre Indra et le premier (l'aîné) du couple des Aṣvins, lien fondé sur une communauté d'épithètes et de relations mythiques et rituelles, il est naturel qu'Indra ait entraîné

¹ Cf. p. ex. MUIR, Original Sanskrit Texts V, p. 248 suiv., HOPKINS, Epic Mythology, p. 124.

² Un écho probable MBh VII, 84, 2991.

dans sa chute l'Açvin guerrier. C'est en vertu d'une solidarité et pour suivre son maître que Nāsatya (et non l'autre des Açvin) se trouve nommé après lui dans les listes du Vendidad comme dans le composé *indranāsatya*. Ajoutons aussi que ces deux noms apparaissent aussi dans le traité de Boğazköi, Indra représentant seul la deuxième et Nāsatya (comme duel) seul la troisième fonction.¹

Or, selon GELDNER, la notion de « fils du Ciel » est opposée à celle de Nāsatya. Ce premier terme doit se référer à une liaison spéciale du second Açvin avec les divinités célestes du type de Mitra-Varuṇa. Dans le langage de la mythologie structurale, le premier Açvin aurait donc des attaches avec les divinités de la seconde fonction, le second avec celles de la première fonction. Par là, ils sont tout proches des jumeaux épiques, dont le premier ressemble à Arjuna et à Bhīma en collaborant avec le dernier, et dont le second s'unit, dans ses qualités et souvent par son action, au Pāndava royal, à Yudhishthīra.

Pour ce qui concerne les termes *nāsatya* et *dasra*, on n'observe nulle part, dans les textes védiques, une relation claire entre les deux, ni d'opposition ni d'autre sorte. Notons aussi que le premier a résisté jusqu'à présent à tous les essais d'étymologie et que l'autre, qui signifie « habile, capable de miracle » (« Meister » traduit GELDNER) se réfère peut-être à l'activité des Açvins en tant que guérisseurs, mais n'a pas de sens bien caractéristique.

Açvinau, que nous employons comme le nom propre du couple, n'est pas moins vague : on se demande même ce que veut dire au juste une telle épithète, puisque : 1) le soin des chevaux est loin d'être l'occupation unique ou même principale des Açvins, et que 2) bien d'autres dieux ont aussi, comme les Açvins, un char et des chevaux, sans porter ce nom ou une qualification semblable. Il y a là une difficulté qu'on n'a pas assez prise en considération en discutant les noms et la nature des Dioscures indiens. Or, ce nom s'explique sans difficulté s'il est proprement, lui aussi, un nom du premier des jumeaux divins, appliqué secondairement au couple entier.

Des faits de plusieurs ordres recommandent cette solution.

Nous enregistrons d'abord une opposition purement formelle entre les termes *açvin* et *dasra*. Dans le RV, ce dernier s'emploie presqu'exclusivement comme épithète des Açvins (au duel, ensemble 44 fois); 20 fois, on trouve *açvinā* et *dasrā* dans la même strophe (y compris I, 46 où *açvinā* se trouve dans la première et *dasrā* dans la seconde strophe, mais

¹ Cf. DUMÉZIL, Naissance d'archanges, notamment, p. 39 suiv.

rapprochés, et I 180, 4–5). Sur ces 20 passages, 14 placent *açvinā* avant *dasrā*, 6 ont l'ordre inverse. On pourrait se servir de cette statistique pour appuyer la thèse de GELDNER : elle mettrait en évidence un nouvel exemple d'un dvandva dissocié, remontant à un *açvinā-dasrā*.

Encore plus claire est l'alternance entre *açvinā* et *vṛshṇā* (« taureaux ») : sur les 8 fois où ces épithètes se trouvent dans la même strophe, *açvinā* est 7 fois en tête, *vṛshṇā* une fois seulement : dans RV I 112, 24, on peut même déceler une opposition entre *açvinā* d'un côté, et de l'autre *dasrā vṛshṇā*.

Pour revenir encore une fois à la thèse de Geldner, qui opposait les termes *nāsatya* et *divō nápāt*, nous pouvons la confirmer en observant que ce dernier terme s'oppose aussi à *açvin* comme nom du premier des jumeaux. Certes, nous ne pouvons pas d'abord tirer grand chose des deux passages qui nomment, l'un *açvinā-divō nápātā* (IV, 44, 2), l'autre *divō nápātā-açvinā* (X, 61, 4). Mais deux autres fois, *divō nápātā* s'oppose à une mention des jumeaux divins impliquant leur protection spéciale des chevaux — c'est à dire la qualité qui justifierait le nom *açvināu*. I 182, 1 ed donne une série de duels :

dhiyamjinvā dhishnyā viçpálāvasū / divō nápātā sukýte çúcivratā

Donc le premier *pāda* les nomme comme protecteurs de la jument *Viçpalā*, légende connue de plusieurs passages du RV, le deuxième comme « Fils du Ciel ». Dans un autre hymne I, 117, strophe 11 les dit « *nāsatyā*, guérisseurs de *Viçpalā* », la strophe suivante (12) « les Fils du Ciel, les taureaux » (*divō nápātā vṛshṇā*). Ceci ne montre pas avec nécessité une opposition entre les protecteurs du cheval et les associés du taureau. Mais cette répartition des fonctions entre deux dieux originellement différenciés expliquerait peut-être le fait suivant : *divō nápātā* se trouve partout en second lieu, nommé après un autre terme qui selon notre hypothèse de travail désignerait l'activité du premier des jumeaux divins — excepté X, 61, 4 : mais dans cette strophe, les deux épithètes sont précédées par une mention des vaches :

kṛshṇā yád góshv aruñíshu sídad divō nápātāçvinā huve vām c d

Cette mention des vaches aurait donc attiré dans sa proximité le terme désignant les protecteurs du bétail et renversé l'ordre usuel.

Résumons dans un tableau les correspondances qui nous semblent indiquer une différenciation des fonctions des *Açvins* :

<i>jishṇú</i> etc.	<i>divó nápātā</i>	I 184, 4
<i>násatyā</i>	<i>divó nápātā</i>	I 184, 1
(les protecteurs de la jument)	<i>divó nápātā</i>	I 182, 1
<i>násatyā</i> (protecteurs de la jument)	<i>divó nápātā</i>	I 117, 11-12
<i>násatyā</i>	<i>vṛshāṇā</i> « taureaux »	
<i>açvīnā</i>	<i>dasrá</i> (partout opposés, selon Geldner)	
<i>açvīnā</i>	<i>dasrá vṛshāṇā</i> « taureaux »	I 112, 24
<i>divó nápātā</i>	<i>divó nápātā</i>	IV 44, 2
(associés aux vaches)	(Ordre inverse :)	
	<i>açvinā</i>	X 61, 4

(Nous ne comptons pas des cas comme VIII, 69, 3 où la séquence *svaçvā-dasrā* se laisse pourtant interpréter dans le même sens. Et nous laissons de côté l'hymne VIII 22 qui contient, à ce qu'il semble, une alternance systématique des épithètes *açvinā* et *vṛshāṇā*.)

Ici, on objectera peut-être, comme à toutes les distinctions qu'on peut déceler entre les jumeaux divins, que c'est là une distinction artificielle, aussi artificielle que le sera plus tard, dans les textes épiques, la division du couple en deux personnages, Nāsatya et Dasra. Le scepticisme prétend dévaloriser chaque cas particulier comme s'il était isolé, oubliant que les cas s'ajoutent et s'appuient les uns et les autres; nous n'espérons donc en venir à bout qu'en notant exactement les nuances des distinctions et en soulignant qu'elles sont toutes comme des variantes d'une seule et même distinction fondamentale.

Mais nous devons revenir maintenant, pour de nouvelles comparaisons, aux faits apparentés que fournissent l'épopée indienne et les textes iraniens.

Nous avons vu quels sont les métiers choisis par les plus jeunes des Pāñdava à la cour du roi Virāṭa : Nakula devient palefrenier et Sahadeva bouvier. C'est la seule fois, dans toute l'épopée, qu'il est parlé de capacités spéciales de chacun des frères, et l'on est un peu étonné de voir à cette occasion que tous, sauf Yudhishthira, connaissent bien des métiers, mais des métiers très différents, et qui d'ailleurs conviennent parfaitement à leurs différents caractères et aux épithètes de nature qui leur sont données au cours du récit épique. Pas un mot n'est dit de ces talents pacifiques dans la grande section où est retracée leur éduca-

tion, et où on les voit au contraire formés comme doivent l'être des princes indiens, c'est à dire entraînés essentiellement à tous les exercices militaires. Ce sont ces qualités qu'ils montrent en effet ensuite dans l'action politique et militaire de l'épopée.

Chez Virāṭa donc, parmi les deux jumeaux, c'est l'aîné, le beau, le guerrier, Nakula, ami de Bhīma, qui s'occupe des chevaux, et c'est le cadet, le sage, le pacifique Sahadeva, favori de Yudhishthira, qui s'occupe du bétail. Si nous ne savons presque rien sur la différence que les auteurs des textes épiques mettaient entre Nāsatya et Dasra, (excepté que leurs noms sont énoncés dans cet ordre), il est impossible en revanche de méconnaître que cette différence entre les deux jumeaux princiers coïncide pour l'essentiel avec les distinctions que le langage de la poésie védique marque entre le premier et le second des jumeaux divins. Tout se passe comme si la tradition épique avait conservé, de deux façons différentes, le souvenir d'une ancienne opposition à l'intérieur du couple des jumeaux divins : la mythologie garde deux noms individuels — Nāsatya et Dasra — avec un ordre traditionnel; le récit héroïque présente deux figures destinées à reproduire sur le plan épique, humain, une différence de fonctions entre ces mêmes jumeaux. Et, en même temps, on ne doit pas oublier que les rapprochements constants que fait l'épopée entre les deux jumeaux princiers en tant que couple et les Aṣvins védiques tels que la plupart des hymnes rigvédiques les dépeignent, c'est à dire comme deux figures absolument identiques, donnent une image différente : nous avons en somme, dans le MBh, suivant les passages, deux représentations du couple Nakula-Sahadeva : d'une part une « mythisation » tendant à l'identité, en rapport direct avec le gros des textes védiques; d'autre part, un diptyque de deux images différencierées, qui peut être plus archaïque que l'autre. Mais, quant à ce dernier point, on ne saurait trop souligner que les traces de différences entre les Aṣvins, que nous avons décelées dans certains textes rigvédiques, sont trop vagues pour avoir pu influencer, à plus forte raison, inspirer les images différencierées de Nakula et Sahadeva. — On sait que le peu de fois qu'apparaissent, dans le MBh, les Aṣvins du mythe, ils sont invoquées ou décrits comme le couple identique.¹

Nous retournant vers l'Iran, nous devons chercher si cette conception de deux jumeaux divins, l'un protecteur du cheval et l'autre du bétail, s'y reflète dans les données religieuses et mythologiques. Dans l'Avesta, nous retrouvons, parmi les dieux transformés en démons, le Nāsatya

¹ MBh I, 3, 122 suiv.

singulier, mais aucune trace de l'autre Aṣvin. Si nous demandons d'où vient cette condamnation de Nāsatya et d'autres divinités, d'Indra notamment, la réponse est certaine : il s'agit de dieux violents et guerriers, de représentants de la deuxième fonction, incompatibles avec un idéal nouveau. Cet idéal nouveau a apporté, nous l'avons déjà remarqué, des changements considérables : dans le rituel comme dans les mythes et dans les traditions légendaires, il donne une place dominante au taureau et à la vache à l'exclusion du cheval. La seule forme de sacrifice de chevaux qu'enregistre l'Avesta se trouve dans les invocations des Yashts 9 et 5 : ils forment avec le Yasht 15 un résidu, pas encore tout à fait éliminé, de traditions pré-zoroastriennes, qui ont été acceptées avec difficulté par le zoroastrisme et qui ont été écartées par la suite ; aussi plusieurs notions religieuses de ces textes sont-elles identiques ou apparentées aux notions que le zoroastrisme orthodoxe condamne comme démoniaques.¹ Le cheval et tout ce qui se rapporte à son culte a fini par disparaître assez tôt de la vie religieuse du zoroastrisme.² Il est donc parfaitement naturel qu'on ait condamné et rélegué parmi les démons d'une part Indra, l'adversaire le plus opposé à l'idéal du message gāthique, et d'autre part, l'aîné des Aṣvins, ami d'Indra, guerrier lui-même et protecteur du cheval.

Mais s'il en est ainsi, qu'est devenu l'autre des Aṣvins, le paisible protecteur du bétail? Il devrait avoir gardé sa place, lui, dans la mythologie zoroastrienne. Il l'a gardé, en effet, mais pour le retrouver, il nous faut entrer plus profondément dans le domaine iranien.

Le sens d'avestique *yazu* est assuré surtout par Yasna 31, 8 où il s'oppose comme « le dernier » à *paourvya* « le premier » et par Yasna 53, 3 où il est question de Pouručishtā, la plus « jeune », *yeyivī*, des filles de Zoroastre : selon les sources pehlevi, elle était la plus jeune de ses trois filles. Moins claire est l'expression *yazush puthro* qui désigne Ātar, le feu, en tant que fils d'Ahura Mazdāh (Vishtāsp yasht 26, Frahang-i-oīm 4 g). Car Ahura Mazdāh n'a pas si grande famille. Nous savons que Spēntā Armaiti est sa fille, selon Yasna 45, 4 — comme Anāhit dans certaines traditions armeniennes et syriaques³ — ainsi qu'Ashi, Yasht 17, 2⁴,

¹ WIKANDER, Feuerpriester, pp. 98 suiv., 117 suiv.

² Sur le cheval et la deuxième fonction voir DUMÉZIL, « Bellator eqvos » dans Rituels indo-européens à Rome (1954), pp. 73 suiv.

³ Cf. WIKANDER, Feuerpriester, pp. 96 suiv., 232 suiv.

⁴ On ne sait pas quelle est la fille d'Ahura Mazdāh qui est nommée dans une énumération de divinités entre Vāta et les Fravashis, Vendidad 19, 13, et qui reçoit

mais nous ne lui connaissons pas d'autre fils : « le plus jeune fils » n'est donc pas ici une expression tout à fait satisfaisante.

Le mot sanskrit *yahu* doit être identique. Il se trouve 8 fois dans le Rigveda : une fois comme épithète d'Indra (VIII, 4, 5), les sept autres dans une périphrase qui ne s'emploie que pour désigner Agni. Ce dieu est appelé *sáhasas yahúḥ*, ce qui est évidemment synonyme des deux autres formules *sáhaso sūnúḥ* et *sáhasas putráḥ*¹, qui elles aussi ne s'emploient qu'à propos d'Agni. Il est donc naturel que la tradition indienne comprenne ce mot comme un synonyme de *putra* (traduction constante de *Sāyaṇa*).

On comprend cependant qu'un mot signifiant à peu près « le dernier, le moins important, le plus petit » ait été employé au sens d'*« enfant »* comme petit en français dans les expressions « mon petit, le petit » etc.² Il est donc possible qu'il faille partir de ce sens qui convient aussi bien à la combinaison *sáhasas yahúḥ* qu'à l'usage du mot en avestique. On a d'ailleurs l'impression qu'Ātar est en vérité l'enfant cheri, gâté d'Ahura Mazdāh, puisqu'il reçoit presque toujours une des épithètes *puthra*, *frya* « cher » ou, quand on s'adresse à Ahura Mazdah, *thwa* « ton » Ātar. Pour ce qui est d'Agni, il est bien le fils de *sahas*, mais, comme cette notion abstraite n'a pas d'autre enfant, *putra* est donc pris ici dans un sens hypocoristique. Personne n'attachera d'importance au fait que Sahadeva soit le plus jeune des Pāñdava si cette simple constatation n'était accompagnée d'autres qualifications frappantes qui rapprochent ce personnage surtout de l'Ātar avestique, mais aussi de l'Agni védique.

Sahadeva n'est pas seulement l'ami intime de Yudhishtīra, il est aussi le plus populaire, le plus aimé des Pāñdava. Nakula est nommé deux fois « aimé (*priya*) par les frères Pāñdava », mais c'est pour Sahadeva seul que l'épithète *priya* est caractéristique. Il est l'aimé de tous les Pāñdava (*Pāñdavānām priyah* III, 269, 15711), mais il est surtout le favori de Kuntī. Quand les Pāñdava partent pour la forêt, elle ne s'apitoie que sur lui (et sur la femme, Draupadī), et ceci dans deux répliques consécutives (II, 77) où elle l'appelle « mon aimé » (*me priyah*

là les épithètes de *spenta* et de *srīra* (sic! formes masculines). Il peut s'agir d'Armaiti, comme le veut Air Wb 748, ou d'Anāhitā.

¹ Cf. aussi *sáhasah sūnárah* RV X, 115, 7, *sáhaso yuvan* RV I, 141, 10.

² Dans le langage védique, l'emploi de *priya* correspond parfois à ce développement sémantique : ainsi, la déesse de l'aube, Ushas, est appelée RV I, 46, 1 *priyā divāḥ* au lieu de *divo duhitā* qui est la paraphrase courante.

2611) et dit qu'il est son fils (*me putrah*). Cette insistance est étonnante, car Sahadeva n'est pas le fils de Kuntī mais de Mādrī qui est morte en même temps que Pāṇḍu. Il n'est pas interdit évidemment d'aimer le fils d'une co-épouse, mais il est curieux que Kuntī n'ait de tendresse que pour Sahadeva, au préjudice de ses propres fils. Elle parle souvent de son aimé (*me priyah* aussi IV, 19, 594, V, 89, 3136), du dévouement qu'il lui témoigne ainsi qu'à Yudhishthira (*mām anurakta ... XV, 16, 450*). Les autres disent aussi que c'est lui que Kuntī aime le plus (III, 269, 15713, XV, 38, 1075). Et nous avons vu que c'est Sahadeva qui essaie de la sauver de la forêt brûlante.

Cette préférence de Yudhishthira et de Kuntī pour le plus jeune des Pāṇḍava ne laisse pas de nous étonner pour une autre raison. On parle souvent de sa jeunesse mais il n'est pas tellement jeune. Il est naturel que des parents, qu'un frère aîné aiment par préférence et gâtent un cadet, né peut-être beaucoup plus tard que les autres enfants. Mais ce n'est nullement le cas de Sahadeva. S'il faut prendre à la lettre le texte du MBh, il n'y aurait même que 4 ans entre lui et Yudhishthira.¹ Or le poète se le représente comme un vrai Benjamin, jeune, faible, gentil et, par suite, le favori de tout le monde.

Nous avons vu qu'Ātar dans l'Avesta est l'aimé d'Ahura *Mazdāh*, que c'est même là une épithète de nature, *frya*, c'est-à-dire le même mot que *priya*; aussi qu'ils est son plus jeune fils, *yazush puthra*. Ajoutons qu'il est domestique et casanier comme Sahadeva, qui gère les affaires domestiques et reste toujours près du roi. Ātar est « maître de maison » *nmānopaiti*, le premier mot dans une échelle progressive de termes signifiant les chefs de certaines unités sociales de plus en plus larges, et appliquées à certaines divinités. Mais si Haoma parcourt toute la série, étant « maître de maison, maître de clan (*vispaiti*) maître de clan (?*zantupaiti*) et maître du pays, roi (*dahyupaiti*), et si Mithra est *vispaiti* et *dahyupaiti*, Ātar, lui, reste à la maison, n'est que *nmānopaiti*. Il est vrai que le zoroastrisme postérieur connaît plusieurs feux avec des indications sociales plus larges, mais le Feu, curieusement mythologique, de l'Avesta n'est que « maître de maison ». Car c'est encore ici un point par lequel l'Ātar avestique se distingue du Feu sacré dans le culte postérieur : il est un personnage bien vivant, alors que l'*Ādhur* ou *Ātash* des âges plus avancés n'est que le feu du sacrifice, matériellement, sans traits anthropomorphiques.

Quant au Feu védique, l'épithète *yahu* le rapproche directement de

¹ Mbh I, 124, 4856.

l'Ātar avestique, que ce mot veuille dire « le plus jeune » ou tout simplement « le fils ». S'il n'est pas, parmi les dieux védiques, aussi exclusivement détenteur des qualifications de *priya* et de *putra*, c'est lui néanmoins qui est le plus caractérisé par ces mots et par une série d'expressions synonymes. Nous venons de mentionner les périphrases *sáhasas putráḥ* et *sáhasah sūnūḥ* : on rencontre des expressions analogues pour d'autres divinités (*çavasah sūnūḥ* ou *putráḥ* pour Indra, *ūrjaḥ putráḥ*, *satyasya sūnūḥ* etc.), mais elles sont rares, tandis que les expressions que nous considérons sont tout à fait caractéristiques d'Agni. Il est aussi « le plus jeune » (d'entre qui?) : si d'autres dieux sont *yuvan* « jeune », lui seul est « le plus jeune » *yavishṭha* : quarante et une fois sur quarantedeux, *yavishṭha* s'applique à Agni, *yavishṭhya* lui appartient exclusivement.

Il est d'autre part le plus populaire, le plus aimé, des dieux rigvédiques, que ce privilège soit exprimé par l'adjectif *priya*, le superlatif *presṛ̥tha*, ou par des composés comme *purupriya* « très aimé », *priyajāta* « aimé dès sa naissance », ou encore par des synonymes comme *mandra*, parfois joint à *priya* (I, 26, 7, VII, 1, 6), à *purupriya* (VIII, 44, 31) *sakhā* « ami » etc.

Parfois les ressemblances entre le vocabulaire d'Agni et les épithètes de Sahadeva sont étonnantes. Il existe un mot védique *madhuvacas* « à la voix agréable » qui ne se trouve que deux fois dans le RV, et comme épithète d'Agni : il y a dans le MBh un mot de même sens, *madhuravāc*, que Draupadī emploie dans son éloge de Sahadeva. Elle l'appelle *hrī-nishevo madhuravāk dhārmikaçca priyaçca me* (IV, 19, 593) — « modeste, à la voix douce, dévoué au devoir, mon aimé ». Or les deux passages rigvédiques qui emploient *madhuvacas* l'incorporent à la même séquence : *Agnir mandro madhuvacā ṛtāvā* (IV, 6, 5 b = VII, 7, 4 d) « Agni le bien-aimé, à la voix douce, conforme à l'*ṛta* ». Si l'on se rappelle que *mandra* est presque un synonyme de *priya*, parfois joint à ce mot, et que *dharma*, dans la langue épique, correspond à l'*ṛta* védique, on conviendra qu'il est difficile de mieux traduire cette phrase védique en sanskrit épique.¹

¹ Il y aurait beaucoup de remarques de détail à faire en ce sens. Il semble bien que certaines épithètes qui conviennent à Sahadeva, s'expliqueraient par les épithètes d'Agni sans que le cas soit toujours aussi clair que celui que nous venons de citer. Ainsi, le Sahadeva « actif, rapide », *tarasvin*, rappelle les qualifications d'Agni comme *taraṇi*, *mitadru*. *Samitiçobhana*, « brillant dans les assemblées », convient assez mal à la figure modeste et effacée de Sahadeva, mais rend très bien un trait constant dans les descriptions d'Agni, cf. p. ex. *Agnir dūdāya mānushīshu vikshu*, RV IV, 7, 8; *vaktā satsu* « éloquent parmi les véridiques », MBh III, 269, 15711, doit signifier à peu près la même chose que *samitiçobhana*.

De telles ressemblances sont frappantes. Mais que signifient vraiment ces épithètes? Pour commencer par Agni, nous savons maintenant, grâce à une étude remarquable de M. DUMÉZIL, de qui il est le fils : *sahas* désigne une forme de force et de supériorité qui s'oppose à la force brutale (p. ex. *ojas*) et qui convient plutôt à la première qu'à la deuxième fonction.¹ Sa qualité de « père » semble donc refléter une relation d'Agni à cette fonction : il est p. ex., en tant que *hotā jātavedās*, accouplé à Varuṇa RV X 83, 2. De même dans l'Avesta, *hazah*, c'est à dire le même mot, « est la chose du premier archange, de Vohu Manah, qu'on a montré avoir été substitué à l'un des deux dieux souverains, Mitra ».²

En comparant, sur le point qui nous occupe, Ātar et Agni, on ne devra pas perdre de vue la différence fondamentale du védisme et du zoroastrisme : dans celui-ci, Ahura Mazdāh domine le système triparti, a été extrait de la première fonction qui est représentée, au-dessous de lui, par Vohu Manah et par Asha Vahishta car, dans cet essai d'une conception monothéiste, les Amēsha Spēntas représentent surtout les activités diverses du dieux suprême. Or, si l'essence d'Ātar semble définie par sa qualité de fils bien-aimé du dieu suprême, son activité se déroule en compagnie des Amēsha Spēntas de la première fonction : deux fois, il se bat, l'une (Yasht 13, 77 suiv.) aux côtés de Vohu Manah contre Ahriman, l'autre (Yasht 19, 46) aux côtés de Vohu Manah et d'Asha Vahishta contre Azhi Dahāka.

Tout se tient donc, d'un côté comme de l'autre, dans les deux systèmes homologues; et cela en dépit de différences sur des points importants. Au caractère vague et peu personnel de l'Agni védique correspond le fait qu'il est « fils » d'une abstraction comme *sahas* : aux traits plus personnels de l'Ātar avestique correspondent sa filiation, à partir d'un dieu personnel, et aussi les commencements d'une activité guerrière (ce qui, à vrai dire, ne manque pas non plus chez Agni quand il est présenté comme compagnon d'Indra).

Ce développement a trouvé son aboutissement, pourrait-on dire, dans le personnage de Sahadeva : nous avons ici un héros parfait, une anthropomorphisation complète du Feu sacré indo-iranien. Il se tient près de Yudhishṭhira dans la paix comme dans la guerre, comme Ātar se tient près des Amēsha Spēntas de la première fonction. Son nom semble le mettre directement en relation avec le « fils du *sahas* » du Rigveda. (Il existe même, dans le MBh, une notice isolée sur *Saha* comme l'un des

¹ DUMÉZIL, JMQ IV, p. 106 suiv.

² JMQ IV, p. 108.

noms d’Agni, III, 220, 14208.) Comme Agni, il est aimé de tous, mais spécialement de Yudhishthira et de Kuntī. Or, la vraie mère de Sahadeva est Mādrī, mais c'est Kuntī qui, en fait, joue auprès de lui le rôle de mère et cela, comme nous l'avons remarqué, au détriment de ses fils selon la chair. Nous notons ici encore une des nombreuses bizarreries du MBh qui ne trouvent pas leur explication dans le récit même, et qui sont pourtant racontées comme les choses les plus naturelles du monde. Or, les relations familiales de l’Agni védique sont des plus confuses : il est dit, entre autres choses plus ou moins claires, qu'il avait deux mères, *dvi-mātar*¹, ce qui s'expliquerait, dans la langage rituel au moins, par la naissance du feu des deux *aranyī* (pièces de bois qui produisent le feu par friction); il y a même peut-être des passages qui indiquent qu'il était spécialement aimé par ses mères. Telle est justement la condition singulière de Sahadeva, qui, grâce à l'amour exclusive de Kuntī, serait en droit de dire qu'il a, lui aussi, deux mères.

Si nous avons raison, c'est là un bel exemple de la transformation d'un fait rituel et d'un des plus concrets, en un motif légendaire. Mais, plus que cette combinaison peut-être fragile, un dernier point de rencontre doit être souligné : pourquoi Sahadeva est-il le plus jeune? Nous avons remarqué que l'interprétation de cette qualification rencontre des difficultés dans chacune des trois figures que nous étudions simultanément. Agni est le fils du *sahas*, mais il est, à ce qu'il semble, son seul fils, ce n'est donc pas comme tel qu'il est le « plus jeune » : par rapport à qui l'est-il? Ātar est le plus jeune fils d’Ahura Mazdāh, mais Ahura Mazdāh non plus n'a pas d'autre fils : serait-il le plus jeune simplement par rapport à Spēntā Armaiti, sa sœur? Quant à Sahadeva, si nous sommes en droit de le rapprocher d’Agni et d’Ātar, il est le seul dont la qualité de « plus jeune » soit motivée par la présence de quatre « aînés »; mais il n'en subsiste pas moins des difficultés. Nous avons observé qu'il est bien plus différencié de ses frères que ne le demande l'économie et la vraisemblance du récit épique et qu'il est à vrai dire plutôt traité par Yudhishthira comme son fils que comme un cadet de seulement 4 ans.

Toutes ces incongruences se comprennent et s'expliquent de la façon la plus naturelle si les divers termes de parenté appliqués à Agni-Ātar-Sahadeva ne sont que des rationalisations secondaires, destinées à exprimer sous forme anthropomorphique, généalogique, un fait fondamental dans la présentation rituelle, hiérarchique du Feu sacré des Indo-

¹ Ce mot se trouve 3 fois dans le RV : il désigne sans doute Agni I, 31, 2 et III, 55, 6–7, peut-être aussi I, 112, 4 (c'est l'opinion de Sāyaṇa).

Iraniens. Car on sait¹ qu’Agni et Ātar ont ceci en commun qu’ils figurent, l’un dans le Rigveda, l’autre dans l’Avesta, comme divinités finales, comme « dieux serre-filles », en conclusion de certains hymnes qui énoncent une série de divinités fonctionnelles dans un ordre qui n’est pas absolument constant mais qui les représente néanmoins assez clairement groupées selon les trois fonctions. Or, dans ce qui précède, nous avons fait deux observations qui rejoignent ce fait. Nous avons vu que, dans les descriptions de Nakula et de Sahadeva, il y a certaines reminiscences verbales des hymnes védiques qui font intervenir les Aṣvins et Agni. Nous avons observé de plus le grand rôle que jouent, dans le MBh, les passages qui énumèrent les cinq Pāṇḍava ensemble (parfois en y ajoutant Draupadi, Dhaumya, ou d’autres personnages), et cela avec des caractérisations individuelles ou des éloges détaillés de chacun.² L’ordre des Pāṇḍava dans ces énumérations est bien plus fixe que ne l’est l’ordre des divinités dans les hymnes védiques auxquels il vient d’être fait allusion. Néanmoins, la grande place qu’occupent ces énumérations nous engage à nous demander si elles ne seraient pas, dans l’épopée, des formes dérivées, laïcisées d’un certain type de liturgies.

Or, le dieu du Feu est nommé le dernier, après les dieux fonctionnels, bien séparé d’eux et, dans une certaine mesure, subordonné.

Quand l’anthropomorphisation des dieux a commencé, cette situation hiérarchique, ordinaire, a trouvé comme traduction humaine toute indiquée le fait d’être « le plus jeune ». L’anthropomorphisation se développant davantage, plusieurs possibilités s’offraient pour préciser les rapports des divinités entre elles : on pouvait se les représenter comme époux, comme parents et fils, comme frères etc. Dans le cas du Feu personnifié, comme à propos d’autres figures mythiques, nous sommes maintenant en état de comprendre comment les diverses traditions indo-iranienne ont élaboré de façons diverses la donnée première et commune, qui reste aussi la principale : à savoir la position séparée et subordonnée de ce dieu par rapport aux grands dieux fonctionnels.

Si, comme nous l’avons fait souvent, nous comparons directement l’Avesta et le MBh, en faisant abstraction des Védas, nous pourrons dire que la famille des Pāṇḍava, réalisée pleinement dans le second, commence à se constituer le premier : Ātar fils d’Ahura Mazdāh et Spēntā Armaiti sa fille, c’est l’amorce d’un groupement voisin de celui qui, articulé un peu différemment, constitue la famille des Pāṇḍava.

¹ Cf. DUMÉZIL, Tarpeia, pp. 66 suiv., 76 suiv.

² Les passages principaux sont : III, 269, V, 47, V, 89.

La principale originalité du système épique indien c'est la jonction du second des jumeaux avec le Feu.

Si maintenant nous confrontons cet état de choses avec les données védiques, nous noterons des différences considérables dans l'articulation des mythes. Le Feu, *Agni*, est bien plus important, plus souvent invoqué, possède un vocabulaire d'épithètes plus riche qu'Ātar, son correspondant iranien. Mais la formule des Aṣvins « identiques » s'est constituée — nous l'avons vu — aux dépens du second de ces jumeaux et, pour l'essentiel, les Aṣvins sont caractérisés dans les catégories initialement propres au premier des jumeaux. Or, si les relations entre le second des jumeaux et le Feu est vraiment un ancien fait, tout se passe comme si, dans le Rigveda, en même temps que le second des jumeaux disparaissait, ou presque, de la scène, le Feu, compensatoirement, par contre-coup, prenait de l'importance : l'interdépendance de ces deux figures était si étroite, semble-t-il, que ces échanges mutuels se réalisaient facilement quand, pour une raison ou pour une autre, s'amorçait un regroupement de la structure mythique.

Nous avons reconnu dans Sahadeva la variante la plus représentative du type du second des jumeaux. Si notre idée concernant ces échanges et ces compensations est juste, nous devons nous attendre à voir ce héros assurer aussi dans une certaine mesure les tâches propres à un héros du type du Feu sacré. Il est vrai qu'il existe, dans le MBh, un authentique « fils du Feu » : c'est Dhṛṣṭadyumna, né dans le feu du sacrifice¹ qu'il rejoint lors de sa mort.² Mais il ne semble pas s'occuper spécialement du feu, ce que fait au contraire Sahadeva dans certains passages que nous allons considérer.

Notons d'abord que le MBh nomme plusieurs fois des héros appelés Sahadeva qui ne doivent pas être identiques au Pāṇḍava. Ce sont des noms isolés dans des énumérations qui ne nous disent rien.³ Une seule fois quelques lignes sont consacrées à un roi Sahadeva, de la famille de Bharata : il y est dit qu'il était très pieux, qu'il adorait les Feux (*agnayah Sahadevena pūjītāḥ*) et que son *tīrtha* s'appelait *Agniçiras* (tête de feu).⁴ Si notre interprétation de la figure de Sahadeva est juste, de telles observations ne sont pas sans intérêt : des traditions aberrantes ont pu utiliser autrement que la légende des Pāṇḍava ce nom avec ses symbolismes « agniques ».

Dans la scène de jeu, quand Yudhishtira a tout risqué et tout perdu, même Draupadī, Bhīma n'y tient plus, se révolte contre l'autorité de son

¹ I, 167, 6393. ² XVIII, 5, 167. ³ II, 7, 297; 8, 328. ⁴ III, 90, 8375 suiv.

frère et réclame du feu pour lui brûler les deux bras. Arjuna réussit à le calmer.¹ La scène est racontée avec une grande brièveté et, dans sa bizarrerie, reflète peut-être un rite archaïque.² Nous nous bornons ici à noter que c'est à Sahadeva que fait appel Bhîma pour apporter le feu, comme si c'était son office habituel.³

Dans le grand éloge qu'elle fait de tous les Pâñdava, Draupadî dit que Sahadeva est tellement vertueux qu'il « quitterait la vie et entrerait dans le feu plutôt que de rien faire contre le devoir ».⁴

Mais le texte le plus important est le suivant :

Avant de célébrer la cérémonie du couronnement, le *râjasûya*, Yudhishtîra envoie ses frères à la conquête du monde entier. Sahadeva qui a reçu le Midi pour sa part, s'y rend et fait des conquêtes, faciles pour la plupart (II, 30). Il ne rencontre que deux fois un adversaire qui lui soit égal : ce sont d'abord les deux rois des singes, Mainda et Dvivida, qui lui résistent, mais consentent par bienveillance à payer tribut et à reconnaître la souveraineté de Yudhishtîra. Immédiatement après, l'armée est de nouveau arrêtée par le Feu sacré qui réside dans Mahishmatî, capitale du roi Nîla, et qui enveloppe et effraye quiconque l'attaque. Mais Sahadeva se met à célébrer le Feu dans un hymne⁵ et le Feu se laisse toucher. Il explique à Sahadeva qu'il doit, selon sa promesse, défendre la famille de Nîla, mais recommande d'autre part à celui-ci de se montrer courtois envers le visiteur. Nîla se conforme à ce conseil et Sahadeva peut continuer sa marche victorieuse. Mais nous apprenons dans cette occasion pourquoi le Feu a promis de résider à Mahishmatî et de protéger cette ville. Il était devenu amoureux de la jeune fille du roi qui veillait sur le Feu (tantôt représenté comme l'élément matériel, sacrificiel, tantôt comme une personne divine) et l'avait reçue comme épouse en échange de la promesse de rester toujours là et de garantir la sûreté de la ville et de la famille de Nîla.

Or, dans une autre partie du MBh (XIII, 2), le même récit est donné avec une suite : ce que nous venons de résumer n'est cette fois que l'introduction d'une autre histoire, celle de la naissance d'un saint homme, Sudarçana, qui par son ascétisme parvient à vaincre la Mort. Il était né de l'union du Feu et de la fille du roi de Mahishmatî, qui s'appelle ici Duryodhana. Cette version est donc identique à la première, sauf

¹ II, 66. ² Cf. DUMÉZIL, JMQ IV, p. 81 suiv.

³ *Sahadevâgnim ânaya* II, 66, 2256. ⁴ III, 269, 15712.

⁵ II, 30, 1145–53. Ce morceau imite en sanskrit épique les hymnes védiques à Agni.

quant au nom du roi (et à sa généalogie qui est ici tracée jusqu'à Manu Prajāpati) et le texte fait aussi allusion à l'expédition de Sahadeva (vers 116).

Est-ce un hasard si Sahadeva ne rencontre de résistance insurmontable que dans ces deux cas? Je ne le crois pas. Car c'est une sorte de formule ou de loi structurale qui gouverne le MBh tout entier, que d'opposer comme adversaires des héros qui sont liés l'un à l'autre par une ressemblance ou une affinité spéciale : la même origine, la même éducation, les mêmes dons surnaturels rendent alors la lutte difficile et l'issue incertaine. C'est ainsi que nous voyons Arjuna en difficultés dans son duel avec Babhruvāhana et avec Karṇa, qui est en vérité son demi-frère et son aîné. Mais c'est surtout sur le couple d'ennemis Bhīma — Duryodhana que nous voyons se multiplier ce type d'oppositions.

Dans le cas présent, Sahadeva est donc deux fois mis en échec, une fois devant les rois-singes jumeaux et une autre fois devant le Feu sacré. Le premier épisode rappelle immédiatement que Bhīma, lui aussi, rencontre un roi-singe qui lui barre le chemin : c'est le seul adversaire contre lequel ses forces immenses ne suffisent pas. Le roi-singe lui révèle son nom et son origine . il s'appelle Hanumān et il est, comme Bhīma, fils de Vāyu. Il a donc les mêmes forces surhumaines, et la rencontre se conclut amicalement (III, 146 suiv.). Or, le Rāmāyana, qui connaît aussi le couple Mainda-Dvivida dit expressément qu'ils étaient fils des Aṣvins (I, 17, 14). Il semble donc que notre petit récit sur Mainda-Dvivida (MBh II, 30) forme la contrepartie, sur une plus modeste échelle, et au profit de Sahadeva, de l'aventure de Bhīma, contre-partie qui repose sur la même idée, à savoir que les héros qui ont la même ascendance divine sont également forts et ne sauraient se vaincre l'un l'autre.

Dès lors, peut-on ne pas expliquer d'une façon parallèle l'échec de Sahadeva devant le Feu du roi Nīla?

Mainda, Dvivida et Nīla se trouvent presque toujours associés dans les textes épiques. Mainda et Dvivida font presque toujours couple, et, en tout cas, quand ils sont nommés ensemble, ils se suivent régulièrement dans cet ordre. Comme couple, ils figurent 4 fois dans la section du MBh qui raconte l'histoire de Rāma (Rāmopākhyāna) et 3 fois leur nom est associé, dans la même strophe; dans le Rāmāyana lui-même, ce couple se trouve 5 fois et est 4 fois associé à Nīla. Le premier passage est celui que nous venons de nommer : il y est dit d'abord que ce sont les Aṣvins qui ont engendré Mainda-Dvivida, et puis que Pāvaka (= Agni, le feu) est le père de Nīla (Rāmāyana I, 17, 14).

Cette dernière indication est en contradiction avec les deux récits du MBh qui font de Nila non le fils mais le beau-père d’Agni. Encore faut-il remarquer que la généalogie de MBh XIII, 2 contient peut-être, à elle seule, une autre contradiction encore plus flagrante. Il y est dit que le père de Duryodhana s’appelait Sudurjaya ou Durjaya, mais en même temps Duryodhana est appelé « semblable aux Açvins par son éclat » (*açvisamadyuti*). Or les épithètes de ce genre sont presque toujours appliqués aux heureux descendants des dieux : ainsi, dans le passage précédent du Rāmāyana, Nila, le fils d’Agni, est appelé *agnisadṛṣṭaprabha* « semblable à Agni par son éclat », Dhṛṣṭadyumna, l’autre fils d’Agni, est appelé *pāvakopama* « semblable au feu » (I, 184, 6933) — pour ne pas parler des Pāṇḍava, qui sont toujours assimilés à leurs pères divins. Duryodhana n’aurait il pas été dès lors un « fils des Açvins »? (Cf. aussi ce que nous avons remarqué plus haut sur *durjaya* comme épithète de Sahadeva!)

Que signifie cette contradiction? Il se peut qu’il n’y ait pas eu de place dans le MBh pour un second « fils du Feu », puisque cette place était déjà occupée par Dhṛṣṭadyumna. Il se peut aussi que la filiation du Rāmāyana résulte d’un remaniement secondaire. Mais un tel remaniement n’eût pas été possible s’il n’y avait pas eu des rapports certains entre Nila et Agni. Si une tradition le présente comme fils des Açvins ou d’un Açvin, une autre pouvait aussi le présenter comme fils du feu tout en expliquant la relation rituelle avec les jumeaux par une autre combinaison généalogique. Car la vraie explication des différentes contradictions, c’est que nous saisissions ici la légende dans une forme qui est loin d’avoir le même degré de fixité que la pseudo-histoire : le nom même du beau-père d’Agni est tout à fait différent dans les deux versions du MBh. Mais ce qui se retrouve partout, ce qui ne s’altère pas, c’est la relation qu’expriment les énumérations d’exploits : dans la légende de Rāma, Nila accompagne les jumeaux Mainda-Dvivida et, dans MBh II, 30, l’épisode de Nila suit immédiatement l’épisode de Mainda et Dvivida — tout comme Agni et Ātar dans les listes des dieux fonctionnelles suivent les jumeaux divins.

Dans cette première variante du MBh, Sahadeva a donc à combattre et les jumeaux et le feu. Si notre hypothèse concernant Duryodhana est juste, Sahadeva, dans la seconde version, aurait combattu un roi qui réunissait dans sa seule personne les deux formules evhémérissées qui ont été imaginées pour exprimer l’interdépendance du second des jumeaux divins et du Feu sacré : alliance avec le Feu, descendance des

Açvins. Mais, de toute façon, comme nous venons de le remarquer, dans les cas de ce genre, l'essence des adversaires révèle l'essence des héros. Or, les deux versions expriment de façons diverses la même chose : elles confirment toutes deux, en caractérisant ses adversaires, le fait que Sahadeva remplit bien les deux rôles de « second Açvin » et de « héros d'Agni » que d'autres considérations ont déjà engagé à lui reconnaître.

CARL GUSTAV DIEHL

Puṇyāhavācana

Among the *samskāra*, the rites marking the different stages of life among Hindus¹, sometimes called sacraments in Western writings², the *nāmakaraya* (name-giving) is generally observed even today in India. The *puṇyāhavācana* (usually translated as ‘declaring the day, *ahan*, auspicious, *puṇya*’) forms an important part of it as an item of ritual patterns generally followed on all auspicious occasions.³ Its importance has reached a pitch in this connection and caused the whole function of *nāmakaraya* to be named after it. Relatives and friends are invited to the *puṇyāhavācana* ceremony simply. Mr. M. S. NAGASUNDARA SARMA, a Saivite Brahmin teacher of Madurai, S. India, has given a description of the ceremonies as they actually took place in his home on December the 14th 1956. His account, written in English, is given verbatim here below, only the Indian words have been transliterated in conformity with common conventions.⁴

I

The narration by Mr. M. S. Nagasundara Sarma:

“Now I come to the *puṇyāhavācana* done on the 11th day⁵ in my house on 14-12-56. For want of space let me be short, but the several stages are given hereunder without any omission. *Puṇyāhavācana* means declaring the day auspicious (Vide your book page 100).⁶

¹ See A. HILLEBRANDT, Rituallitteratur, Vedische Opfer und Zauber, Strassburg, 1897, pp. 41 ff.

² HILLEBRANDT, op. cit. p. 41.

³ PANDURANG VAMAN KANE, History of Dharmaśāstra, II, Part 1, p. 212 and Vaikhānasasmṛtaśūtram, The domestic rules and sacred laws of the Vaikhānasa school belonging to the Black Yajurveda, translated by W. CALAND, Calcutta, 1929, p. 13.

⁴ Here Sanskrit is italicized, Tamil written in capitals.

⁵ M. STEVENSON, The Rites of the Twiceborn, London, 1920, p. 13 and also CALAND, op. cit. p. 91 note 1.

⁶ C. G. DIEHL, Instrument and Purpose, Lund, 1956.

1. The mother and the child were brought to my house from the hospital at 9 a.m. and were given oil bath.¹

2. I took my ordinary bath, changed my old thread (*yajñopavīta dhāraṇa*, in Tamil PUTU PŪNŪL PŌTTUK KONTU)² and finished my daily *anuṣṭhāna*.³

3. Myself, my wife with the new born child were seated facing east in the place where the ceremony was to take place. Then after finishing the *ācamana*⁴, I took the *anujñā*⁵ (permission) from the *purohita*⁵ by uttering the usual *mantras*.

4. After getting the permission, *saṅgraha vighneśa pūjā*⁶ was done,

¹ The getting up of the mother from childbed, *Utthāna*, CALAND, op. cit. p. 90. The day on which the name is given is the same as the day when the mother gets up, HILLEBRANDT, op. cit. p. 47.

² STEVENSON, op. cit. p. 170, note 1 says: "The thread has to be changed and the old one thrown away after any defilement has been contracted." It is to be renewed at least once a year on Full Moon Day of *śrāvana* (July–August). Cp. M. M. UNDERHILL, The Hindu religious year, Calcutta, 1921, p. 144. For a full description of the ceremony see STEVENSON, op. cit. p. 307 f. KANE, op. cit. II, 1, p. 297, note 702, counts with renewal, "because the one worn is lost or cut etc.". The verses RV X, 9, 1–3 should be repeated three times and the *gāyatrī* read ten times at the change of the thread. RV X, 9, 1 appears in this ritual for *punyā-havācana* under item 7.

³ Religious practice as ceremonial sipping of water, bathing, devotional observances at the turning points of the day, *sandhyā*. See for examples from *grhya sūtras* CALAND, op. cit. pp. 3–13, from āgamie tradition DIEHL, op. cit. pp. 67–95 and ep. K. RANGACHARI, The Sri Vaishnava Brahmins, Madras, 1931, pp. 48–98.

⁴ Ceremonial sipping of water. Cp. CALAND, op. cit. p. 3 and DIEHL op. cit. p. 72. "All rites begin with *ācamana* by the performer", KANE, op. cit. II, 1, p. 212.

⁵ The *purohita* is the "ceremonial priest, who serves as a domestic chaplain to all the families of the village", MONIER WILLIAMS, Brahmanism and Hinduism, London, 1891, p. 352. Even in temple rituals permission is formally asked of the *brāhmaṇas* by the performer, the *arcaka*. (RANGACHARI, op. cit. p. 115.) Permission is needed both because of the position held by the *purohita* (ep. MONIER WILLIAMS, op. cit. p. 457), and because he knows (and controls) the astrological data and the necessary prerequisites. Cp. also BERRIEDALE KEITH, Priest, Priesthood (Hindu) ERE, vol. X, p. 317.

⁶ By this is meant worship of *gaṇeśa*, the lord of obstacles (*vighneśvara*) for control and protection. KANE says: "The *gaṇapati-pūjana* consists in the performer repeating the *mantra* RV II, 23, 1 as a prayer and then bowing to *gaṇeśa* with the words: 'Salutations to the great *gaṇapati*, make (this rite) free from obstacles'", Op. cit. II, 1, p. 216. In this case the worship of *gaṇeśa*, which forms the beginning to all undertakings of some importance, aims at the removal of any danger in the constellations prevailing at the time. Only after the moment has been fixed with regard to lunar day, *tithi*, weekday, *vāra*, and lunar mansion,

substituting an idol of *vighneśvara* with saffron powder mixed with water — the idol being in the shape of a cone — for the permission and protection of the *karma* to be done at that time.

5. The *puṇyāhavācana saṅkalpa*¹ was done with the usual *mantras* (i.e. saying *tithi*, *vāra*, *nakṣatra* etc.). Then the *vighneśvara yathāsthāna*² was done.

6. *Puṇyāhavācana kumbha pūjā*: A silver CEMPU (KŪJĀ)³ filled with water was decorated with mango leaves, coconut, *kūrca*⁴, sandal and *kuṇkuma*⁵ etc. by the ācārya⁶ as said in your book in many places. Then the *kumbha* was placed in the northern side on the bed where nine sorts of grains are spread one above the other by putting plantain leaves in between the grains as mentioned in your book.⁷

7. Then God *varuṇa*, Master of Holy Waters, was invoked to be present in the *kumbha* with the following *mantra*: *imam me varuṇa* etc.⁸

nakṣatra, as Mr. SARMA says under item 5 of the ritual, is *gaṇeśa* requested to withdraw to his place through the ceremony of *yathāsthāna*.

The word *saṅgraha* has a technical meaning of collecting mud (to represent *vighneśvara*): “*pratiṣṭhā-karma-siddhyartham mṛt saṅgraham karisye*”, K. RANGACHARI, op. cit. p. 116.

¹ “All rites begin with . . . a *saṅkalpa* (a declaration of what rite he is performing and for what purpose)”, KANE, op. cit., II, 1, p. 212. Cp. DIEHL, op. cit. pp. 84–85. With special reference to the *puṇyāhavācana* Caland says: “He utters solemnly: ‘I effect a thoroughly lucky day’, lit. ‘make good *puṇyāha*’, *supuṇyāham karmi*”, op. cit. p. 13.

² See note 6 on p. 98.

³ *Kumbha*, CEMPU and KŪJĀ are different kinds of vessels. Cp. Vaikh. I, 6 where the pot is called *karaka*, which is the common term in South India when used for ritual purpose. The waterpot represents the god. See item 7. *Kumbha* is a technical word especially as a component as e.g. *kumbhābhiseka*, a ceremony chiefly held at the dedication of temples and idols.

⁴ A numerical unit of the sacrificial grass, *darbha*, as e.g. made up of 2, 3 or 12 blades, RANGACHARI, op. cit. p. 118. Cp. DIEHL op. cit. p. 108, note 2.

⁵ Saffron.

⁶ The ācārya is the leader of the performance. He knows the *veda*. He is a śrotriya (cp. Vaikh. I, 6). He may be selected among the *brāhmaṇas* present (RANGACHARI, op. cit. p. 115). Cp. STEVENSON op. cit. p. 21. The relationship between a *purohita* and an ācārya is not quite clear. See KANE, op. cit. II, 1, pp. 40, 363, and 324–25. Cp. note 5 on p. 98 above.

⁷ The same ritual was followed at prayers for rain in the *mīnākṣi* temple at Madurai, South India, on August the 6th 1952. See DIEHL op. cit. pp. 263–264.

⁸ RV I, 25, 19 a and TS 2, 1, 11, 6 a, translated by B. KEITH, Veda of the Black Yajus School, I, p. 146:

— Then the sixteen sorts of *pūjā*¹ were done by putting *akṣata* (raw rice pasted with saffron) in the place of the respective things and not as in temples with the original ones.

Then the *varuṇa japa*² was done nearly for 20 minutes by the *purohita* and his associates³ with the chanting of the following *mantras*:

Āpoḥiṣṭheti . . . (three Rigs), Yajur IV, 1, 5.⁴

Hiranyavarṇāḥ śucayah pāvakāḥ ityādayah⁵ (three Rigs), Yajur V, 6.

Pavamānaḥ suvarjanāḥ⁶ ityārabhya-jātavedā morjayantyā punāntu
ityantam-63 vākyāni . . . Taittirīya Yajur Brāhmaṇa: 1, 4, 8.

8. Then *varuṇa* is made to go to his original place by uttering the usual *mantra* (i.e. *yathāsthānam* CEYTU).⁷

9. Then the mixing of *pañcagavya* (pages 108–118)⁸ with the *saṅkalpa* was done in a silver tumbler uttering *mantras*. *Pañcagavya* was prepared and distributed by the ācārya first to the parents and to the child, and then to others. Then the *varuṇa tīrtha*⁹ also was distrib-

“Hear my cry, O Varuna,
And be merciful this day.
Seeking for help I call on thee.”

Cp. K. F. GELDNER, Der Rig-Veda, 1951: I, 25, 19 a “Erhör, O Varuna, diesen Ruf von mir und sei heut barmherzig.”

¹ See KANE op. cit. II, 2, pp. 705–740 and for the sixteen kinds of worship p. 729. It means inviting a deity, bathing the idol, dressing it and offering perfumes, flowers and food with many ritual details.

² Cp. note 7 on p. 99.

³ Āpastamba Dharma Sūtra II, 6, 15, 12. Cp. Vaikh., I, 6 “having invited five learned brāhmaṇas”.

⁴ Black Yajur Veda IV, 1, 5. Translated by KEITH, The Veda of the Black Yajus School, vol. 2, p. 296: “Ye waters are healing, further us to strength.” Taken without change from RV X: 9, 1: “Ihr Gewässer seid ja labend, verhelfet ihr uns zur Kraft” (Geldner).

⁵ Black Yajur Veda V, 6. “Golden of colour, pure, purifying . . . may these waters be gentle and kindly to us”, KEITH, op. cit. 2, p. 453–454. This verse is found in AV I, 33, 1, a, translated by Whitney, Atharva Veda Samhitā, p. 33: “Of golden colour, clean, purifying . . . let those waters be weal, pleasant to us.”

⁶ Taittirīya Brāhmaṇa 1, 4, 8, 1 “Purified born in heaven . . .”. The *mantras* contained in this (the 8th) *anuvāra* effect purity (*śuddhihetavāḥ*, TB *bhāṣya* 1, 4, 8, 1).

⁷ See note 6 on p. 98 the end.

⁸ DIEHL, op. cit. pp. 108 ff. *Pañcagavya* consists of the five products of the cow, viz. urine, dung, milk, curd and ghee. According to Vaitika Tarma Varttini, a modern magazine for keeping up the Hindu *dharma* in general and the Brahmin religious-ethic culture in particular (Madras, 1947 ff), vol. 5, no. 3, p. 41 a little *darbha*-(grass-)water should be added.

⁹ *Tīrtha* stands for holy water whether in sacred rivers or consecrated as here.

uted. A. The taking in of *pañcagavya* is for the following effects. Just as the fuel put on the fire burns completely things that are put into it, so also taking in of *pañcagavya* burns sins connected with skin, bone etc., and of the whole body. B. Taking in of *varuṇa tīrtha* will destroy premature death, all sorts of diseases—mental and physical—of the humans, and all sorts of sins. Then the whole body is purified.

10. Then the *purohita* sprinkles the *varuṇa* holy *tīrtha* through all the houses, vessels, places, furniture in the house and those who are present and purifies everything.

11. Presents and Blessings:

My wife's brother asked the *purohita* to present the following things to me, to my wife and the child: one pair of dhotie with four annas to me, one sari and a blouse to my wife, and a silk blouse to the child. We wore it immediately and took our seats in the original place.

12. Then the relatives and friends gave their various kinds of presents through the *purohita* to the child. The *ācārya* blessed the couple and the child [wishing them] prosperity, long life, health, wealth, affinity etc. for five minutes.

13. *Bijadāna*, i.e. giving of paddy with coins, betel leaves and [areca-] nuts with a plantain to all those present for the ceremony, beginning from the *purohita* to the youngest child present. The value of the coin according to the will of the performer. The *ācārya* and his associates, who were engaged in chanting *mantras*, were duly presented with money, each getting nearly Rs. 1 $\frac{1}{2}$. Then the *purohita* handed over the horoscope of the child for [to] me and got the remuneration for that too.

14. General Pansupari [betel] distribution was done to all. The *ārati* taking was done by two *sumāngalīs* (i.e. married women whose husbands are alive) for averting the effects of the evil eyes. (*Ārati* is mixing saffron powder and chunam [lime] with water and kept [carrying it] in a brass tray and waving it thrice before the couple and the child. The water is then thrown out in front of the main door in the street.) Then the ceremony ended. (Duration of the ceremony from 9.30 a.m. to 12.00 noon.) In the evening at 5.00 p.m. TOTTL-ĒRRAM¹ and KĀPPU² ceremony was done as mentioned by you in your

¹ The laying in the cradle. According to the almanac it should take place on the 10, 12, 16, 24, 32nd day under auspicious signs. The time 5 p.m. was probably chosen accordingly.

² Lit. protection. Signifies the tying of a piece of thread around the wrist to "mark off" a person for a certain ceremony or period. Cp. DIEHL, op. cit. p. 252 f.

book. The child is named as *Saundarya Nāyakī*¹ being the name of our family Goddess.”

II

The ritual presented by Mr. Sarma under the heading *pūṇyāhavācana* comprises several parts of a common ritual pattern. One notices that the various parts have become subordinated to the *pūṇyāhavācana* as the chief ceremony. This is an obvious conclusion from the description given above. The reason why the *pūṇyāhavācana* has become of such importance as to make it dominate the ritual of *nāmakaṇṭha*, or shall we say the day for its performance, is a point for investigation. A reference to ancient custom will reveal a change in its character. Kane explains the rite as follows:² “*Pūṇyāhavācana* . . . was originally in ancient times a very simple and brief rite. The āpastamba dharma sūtra I: 4, 13, 8 says that in ordinary life in all auspicious rites³ (such as marriage) all sentences begin with ‘*Om*’ as in saying ‘*pūṇyāḥ*’, ‘*svasti*’, and ‘*rddhi*’.”

The performer of a religious rite honours⁴ the assembled *brāhmaṇas* with *gandha* (sandalwood paste), flowers and *tāmbūla* (betel leaves) and requests with folded hands: “May you declare the day to be auspicious for such and such a ceremony.” The *brāhmaṇas* respond by saying: ‘*Om pūṇyāḥam*’.⁵

Kane hints at a development of the rite but merely speaks of a more elaborate ritual without indicating any change in its character.

¹ “The beautiful Lady”, a name of *pārvatī* as the partner of *śiva* as *somasundara* at Madurai. For rules about name-giving in the *grhya sūtras* see e. g. Vaikh. III, 19; HG. II, 1, 4, 12–14 and Gobh. G. II, 8, 12–16, and cp. HILLEBRANDT, op. cit. p. 47 and STEVENSON, op. cit. pp. 13 ff. — “The second name should be a *nakṣatra* name”, HG. II, 1, 4, 13. Calling a child after the family goddess is a different tradition.

² KANE, op. cit. II, 1, pp. 216–217.

³ Acc. to G. BÜHLER it precedes every *grhya* ceremony (āpastamba, SBE, II, p. 49).

⁴ Acc. to RANGACHARI op. cit. p. 115 this is done even when the performer is a *brāhmaṇa* temple priest, *arcaka*. Cp. above note 5 on p. 98.

⁵ KANE quotes from a manual *saṃskāraratnamālā*, Poona, year unknown, p. 29. See KANE II, 1, pp. 216–217. The *sūtra* runs in BÜHLER’s translation: “And in common life, at the occasion of ceremonies for the sake of welfare, the sentences shall be headed by this word, as, for instance, ‘(*Om*) an auspicious day’, ‘(*Om*) welfare’, ‘(*Om*) prosperity’”, SBE vol. II, p. 49. It is a common formula.

In the *vaikhānasa sūtra* which “is, doubtless, the latest of all the ritualistic *sūtras* known to us”¹, the ritual has a setting which is an indication of the course of its later development. The *hiranyakesin grhya sūtra* which is considered to be “an offshoot of the *āpastambas*”² has the *āpastamba* formula in a number of places: I, 1, 6; 1, 2, 7, 25; 1, 2, 8, 7 et passim. It has become a monotonous repetition before and after a ceremony without reference to auspicious signs, the careful calculation of which is expressly enjoined, e.g. 1, 1, 5, and 1, 8, 27, 1.³

Before we take this up for consideration a word may be said about the translation ‘auspicious day’.

Monier Williams gives the following possible renderings of *punya*: “Auspicious, propitious, fair, pleasant, good, right, virtuous, meritorious, pure, holy, sacred”. The combination *punya* and *ahan* naturally entails the rendering auspicious. There is a danger, however, in tying down this expression to a rather conventional implication. ‘Auspicious’ carries a meaning which all readers having Latin-based connotations of the word give to it. The word *punya* is likely, though, to have much more in it of the other possible meanings viz. propitious, virtuous, meritorious. The predominance of such shades of meaning may have caused the change of its character.

When Kane says *punyāhavācana* occurs in all auspicious rites, the word auspicious comes very near to mean “pertaining to luck and welfare”. It has no place in *śrāddha* and other obsequial rites.⁴

Kane also says that with certain exceptions all rites take place on auspicious times. This is a well known fact and would strictly speaking make the “declaring of the day auspicious” superfluous. It is in itself an indication that *punyāhavācana* has either a wider connotation or a specific implication which does not warrant the translation auspicious for the word *punya*. For an example one can turn to Vaikh. III: 3 *punyāhānte* which Caland translates ‘at the end of the benediction’ which suits the occasion (marriage), when the time is carefully calculated to be auspicious anyhow.

It is observed, however, that on a *nāmakaraya* day the conven-

¹ CALAND, op. cit. XIX. Even so it dates from the fourth century A. D. (CALAND, ibm). Noteworthy are also CALAND’s words about a South Indian origin for Vaikh. (ib. XIV).

² A. A. MACDONELL, A history of Sanskrit literature, 1928, p. 246.

³ Cp. below.

⁴ But ep. Vaikh. I, 6 “*pretake*” = “at an obsequial rite”.

tional translation would fit in very well, since it is an exception in the sense that it cannot be held according to astrological calculations about auspicious time or *tithi*, *vāra*, *nakṣatra*. It is fixed for the 10, 11 or 12th day from the date of birth which is unpredictable.¹ In those circumstances a powerful declaration that the day shall anyhow be auspicious is very much in its place. It is reasonable to accept such an explanation, but just reasonable and no more. It has too much of ratiocination to cover the whole field even in ancient times. Moreover usage contradicts the argument. In the *grhya sūtra* of *hiranyakeśin* I, 8, 27, 1 all possible calculations have been made for the lucky hour for beginning to build a house, and still the function begins by the *brāhmaṇas* saying: “An auspicious day! Hail! Good luck!”²

The vaikhānasa says: “When the blessing (*puṇyāhe*) has been performed (*kṛte*), this day shall be a lucky one (*tad ahaḥ puṇyam bhatvī*). Through the blessing (*puṇyāhenā*), either at the beginning or after the completion (of a religious act), all the rites become lucky (*puṇyāḥ* and complete).”³

It is to be noted that Caland on the one hand translates *puṇyāha* and *puṇya* in various ways, and on the other uses ‘auspicious’ in rendering different words in Sanskrit; *puṇyāham śivam* is rendered ‘welfare’. Above *puṇyāham* is given as ‘blessing’ (proclaimed by the *brāhmaṇas*), earlier in the *sāṅkalpa*: ‘I effect a thoroughly ‘lucky day’ (*supuṇyāham karomi*)’, and likewise *puṇyam* above: “This day shall be a lucky one”.⁴

For ‘auspicious’ in Caland’s translation the original has *śiva* or *bhadra* and not *puṇya*: “Auspicious the seasons may be, auspicious the stars (*śivā ṛtavaḥ santu, śivāni nakṣatrāṇi bhavantu*)”, “auspicious with the ears (*bhadram karnibhiḥ*)”.⁴

Instead of being declared auspicious, the *brāhmaṇas* replying: “*Om puṇyāham*”, the lucky day is made (*kr*). The emphasis has shifted to a more instrumental aspect, and the instrument is readily found. It is the water. The Vaikh. says:⁵ “The *ācārya* having filled with water a small pot . . . utters solemnly . . . his intention: ‘I effect a thoroughly lucky day’; sprinkles the place . . . With the *mantra*: ‘May hor-

¹ For the efforts to arrange auspicious birth dates see DIEHL op. cit. p. 206.

² SBE, XXX, p. 204.

³ Vaikh. I, 7. CALAND op. cit., pp. 15–16.

⁴ Ib. and Vaikh. I, 6.

⁵ I: 6.

ror¹ cease, may evil cease, may sickness cease, may happiness increase', he pours some water . . . (With the water from the vessel) he makes them (the *brāhmaṇas*) sprinkle him with the *mantras*: 'Ye waters are wonderful', 'Golden of colour', 'The purifying heavenly one'.² 'When the blessing has been performed, this day shall be a lucky one' etc.".

In the ritual followed in Mr. Sarma's house there is no declaration by *brāhmaṇas* as in the *āpastamba* and *vaikhānasa*. *Vighneśa pūjā* has taken its place. It is to the power of *gaṇeśa* the performer resorts for assurance of success. Although the *puṇyāhavācana saṅkalpa* is not narrated in detail, its main features have been pointed out: "i.e. saying *tithi*, *vāra* and *nakṣatra*". This belongs to every *saṅkalpa*, which precedes all ritual performances.³ Here it is *gaṇeśa* that makes the time auspicious as well as the whole performance successful. The word *puṇyāhavācana* is, however, retained as a fixed attribute to the instruments in use, the *mantras* and, above all, the water. It is a ritual of holy water that forms the main part of the function, items 6–10, beginning significantly enough with the incongruous composition *puṇyāhavācana kumbha pūjā*, "worship of the waterpot of the declaring the day auspicious", as it literally would mean.

Consequent upon this development Mr. K. Rangachari speaks frequently of *puṇyāham* water.⁴ It is used for purification: "... *saṅkalpa*, which when freely translated is as follows: 'I am determined to do *pūṇyāha* in order to purify the *garbhagrha*' etc.".⁵

The climax of the ritual in Mr. Sarma's house is item 10: "Then the *purohita* sprinkles the *varuṇa* holy *tīrtha* through all the houses, vessels, places, furniture in the house and those who are present and purifies everything."

In the Saivite temple ritual for PARĀRTTA PŪCAI (worship for the benefit of the public) the word *puṇyāhavācana* occurs under MAṄKALA-

¹ Suggested alternate rendering: »May the magic spells be appeased (or destroyed).» Cp. Monier-Williams, Lexicon, sub *ghora*.

² These three verses are the same as those read in Mr. Sarma's house, which speaks for a common tradition.

³ Vaitika Tarma Varttini, 1953, vol. 5 no. 7 p. 121. "It consists of fixing year, season, month, date, day" etc.

⁴ "Puṇyāham is done and with this holy *puṇyāham* water" RANGACHARI, op. cit. 150. "After sprinkling of the *puṇyāham* water", ib. 116.

⁵ RANGACHARI, op. cit. p. 115.

VĀLTTU¹, which means benediction, but there is no declaration from the *brāhmaṇas*. The rite consists in controlling the divine powers and keeping disturbances away through acts of purification.²

The *kāmikāgama*: *nālādisthāpanavidhipaṭalah*, 6, has *puṇyāham vācayed astrāmbunāthavā proksya*. (cause *puṇyāha* to be said or sprinkling with “missile water” [i.e. water with a warding off-effect] . . .), equalling the effect of the declaration and of the water.

Thus it becomes clear why the South Indian tradition does not know the meaning auspicious for *punya*. The Tamil Lexicon calls *puṇyāhavācana* a ‘purificatory ceremony’. Winslow’s Tamil Lexicon says: “1. An appeasing or propitious ceremony, a peace offering. 2. Purification of a house from any ceremonial defilement, ĀCŪCANIVĀRAṄAM”, and adds “Sanskrit differs”. But that is perhaps questionable. Sanskrit might not differ as much as it appears to do. A more comprehensive meaning of propitiation, purification and efficacy given to the expression *puṇyāhavācana* will do more justice to its instrumental character even in ancient usage.

‘Purificatory’ is not a satisfactory translation of *punya* either. Again the immediate association has taken the lead. The predominance of the water ritual has brought with it a simple idea of cleansing—purification. The water does more than that. It removes evil and sin, it keeps evil powers at bay and effects benevolence from the deities and brings fertility and prosperity.³ Through the ritual consecration it becomes an efficacious means for success.⁴

¹ Cp. Mhb. I: 5332 *vācayāmāsa maingalam* equal to *puṇyāhaghoṣasya puṇyasya* on the next line.

² DIEHL, op. cit. p. 100.

³ RV X: 9 of which the first three verses are so frequently “read”, contains all the aspects.

⁴ Docent G. LIEBERT, Lund, has very kindly drawn my attention to the uncertainty prevailing regarding the etymology of the word *punya*. Indian grammarians (Cp. Un. V, 15, acc. MONIER-WILLIAMS, Lexicon, p. 632) connect it with *pū* “purify, cleanse”. This derivation may gain support from the South Indian usage “purificatory”, which would then be older than the meaning “auspicious” and, perhaps, indicate a South Indian connection. The remark in BÖTHLINGK-ROTH, Wörterbuch ad locum: “Fehlt in der ältesten Sprache”, is noteworthy.

BERTIL LUNDMAN

Blutgruppen und Stammeskunde der Juden¹

Der nach Ländern, ja Städten ungemein wechselnde aber doch im grossen ganzen immer ziemlich ähnliche Volkstypus der Juden hat zu immer neuen Deutungen gelockt — besonders über den durch Mischungen mit anderen Völkern allmählich entstandenen Teil nichtjüdischen Blutes.

Die Blutgruppenforschung — übrigens von den Juden Landsteiner und Hirschfeld gegründet — wird hierbei immer mehr behilflich. Leider hat bisher niemand das ganze veröffentlichte Material zusammengestellt und mit den geschichtlich bekannten Wanderungen der verschiedenen Judengruppen verglichen. Hier soll ein kleiner Beitrag geliefert werden. Leider kann hierbei nur das zuerst entdeckte AB0-System benutzt werden, die Verteilung der übrigen Systeme ist sehr ungenügend oder meist gar nicht bekannt. Ich habe versucht, alle Angaben hier zu geben, die ich aus der Literatur kenne (wobei mir die Herren Professoren Mourant in London und Dreyfuss und Gurevitch in Jeru-

¹ Jeder Mensch gehört (das ganze Leben lang) zu einer der sogenannten Blutgruppen, von denen es vier gibt: 0, A, B und AB. Streng erblich, sind sie zwar bei allen Rassen und Völkern (der alten Welt; die Indianer haben fast nur 0) vorkommend, aber oft verschieden stark verbreitet. (Von den Schweden gehören z. B. etwa 40 % zur 0-Gruppe, 45 % zur A, 10 % zur B und 5 % zur AB-Gruppe; von den Nordindiern dagegen bzw. etwa 30 %, 25 %, 35 % und 10 %.) Diese Gruppeneinteilung ist von besonderen Erblichkeitseinheiten bestimmt, sogenannte Allele (früher, *hier unrichtig*, Gene genannt) von denen jede Zelle eines Menschen *zwei* besitzt (die eine vom Vater, die andere von der Mutter). Hat ein Mensch zwei r-Allele, gehört er zur Gruppe 0, zwei p-Allele: zu A, zwei q-Allele: zu B, p-Allele + q-Allele: zu AB. Durch sogenannte Dominanz gilt $p+r$: A und $q+r$: B. Die Anzahl dieser drei Allele im Verhältnis zu einander wird dann leicht aus den Prozentsätzen der obengenannten Blutgruppen ausgerechnet und selbst auch in Prozentsätzen ermittelt. (So sind die Blutgruppenallele bei den Schweden bis etwa 63 % r-Allel, 30 % p und 7 % q, bei den Nordindiern dagegen bzw. 55 % r, 20 % p und 25 % q). Weltkarten über die Allelverteilungen findet man in den meisten modernen Lehr- und Handbüchern über Erblichkeitslehre und Rassenkunde (die allermeisten Karten sind nach denjenigen in meiner Arbeit „Umriss der Rassenkunde“ Kopenhagen 1952, ververtigt).

salem durch Zusendungen von Sonderabdrucken besonders gute Dienste erwiesen haben). Das Material ist jedoch ziemlich lückenhaft. Aus fast ganz Westeuropa (Italien, Spanien, Portugal, Frankreich, Belgien, England — z. T. doch Ländern mit sehr wenigen Juden) ist mir nichts bekannt. Auch aus Ungarn und der eigentlichen Balkanhalbinsel (ausser Saloniki) habe ich nichts erfahren. Deutschland hat nur eine einzige Serie geliefert, Rumänien und Polen je zwei, Russland mit Kaukasus und Turkestan dagegen so viele, dass von den aller kleinsten abgesehen werden kann. Im Orient sind viele Tausende Juden auf Blutgruppen verteilt, besonders durch Anregung von stammeskundlich interessierten Archäologen, zuletzt auch in Israel. Hier, wo die meisten Judengruppen wenigstens einige Repräsentanten stellen, haben jüdische Forscher begonnen, mit den modernsten Methoden eine serologische Bestandsaufnahme des ganzen Judenvolkes vorzunehmen — nicht zuletzt von den eigenartigen südarabischen und indischen Gruppen. Auch aus Nordafrika habe ich einige Serien. Ausserdem habe ich zwei Gruppen aus New York mitgenommen, übrigens nicht besonders nach Angaben über die spät zusammengewürfelten und daher für uns ziemlich uninteressanten neuentstandenen Gruppen, in der Übersee gesucht (in Canada ist z. B. n. Mourant 1954 nicht wenig eingesammelt).

Dann habe ich für jede Judengruppe entsprechende Zahlen für die anwohnenden Nicht-Juden herausgesucht. Auf Grund der Notwendigkeit ist dies ziemlich mechanisch geschehen — sodass damit die jeweilige Umgebung gemeint ist — ohne Rücksicht auf die Dauer und den Ursprung der jüdischen Niederlassung. (Zuletzt habe ich Angaben über ein paar andere, hier wichtige Menschengruppen gegeben.)

Zuerst wirkte diese Zusammenstellung der verschiedensten Judengruppen (und ihre Umwelten) völlig chaotisch — allmählich aber zeigte sich eine oft sogar verblüffende Regelmässigkeit mit Rücksicht auf die früheren Wanderungen (und die dabei, trotz jeder sozialen Absonderung, unvermeidlichen allmählichen Mischungen) der verschiedenen Gruppen. Merkwürdig ist es dass überall der q % der verschiedenen Judengruppen etwas niedriger ist als derjenige ihrer Umwelt.

Das Mittel für sämtliche Juden (vor dem 2. Weltkriege und mit einer gewissen Unterrepräsentation der in den letzten Jahrhunderten so enorm angewachsenen polnisch-russischen) ergab Blutgruppenzahlen, die denen der *sesshaften* arabo-berberischen Bevölkerung im jetzigen Syrien und Nordafrika sehr nahe kommt — und wohl auch denjenigen der Urjuden, wenn man annimmt, dass sich die dann eingetretenen

so verschiedenartigen Mischungen in den verschiedenen Ländern einigermassen aufgewogen haben!

Jetzt zu den verschiedenen Gruppen: die jetzigen nordafrikanischen Juden stehen sehr genau zwischen diesen gemein- (oder gar „ur-“) jüdischen Zahlen und denen der jetzigen dortigen arabo-berberischen (*sesshaften*) Bevölkerung. Wenig Ähnlichkeit besteht dagegen mit dem übrigens nicht einheitlichen Spanien, wo ja im Mittelalter die Vorfahren einiger dieser Gruppen viele Jahrhunderte lebten. Die von Spanien um 1500 nach Saloniki geflohenen Juden haben noch fast (bis auf ein Zehntelprozent) dieselben Zahlen wie die nordafrikanischen (obwohl die nichtjüdische Umgebung hier andere Zahlen hat!). Dasselbe gilt auch noch für die grosse Kolonie nordafrikanischer Juden in Aleppo wo jedoch die arabische Umgebung viel mehr ähnliche Zahlen hat.

Die niederländischen Juden (vor dem 2. Weltkrieg), die aus spanischen und deutschen (s. u.) Juden entstanden waren, ähnelten beiden — und den Holländern (offenbar durch viele, wohl meistens ziemlich späte Mischungen).

Andere Juden erreichten schon im ersten Jahrtausend n. Chr. Süddeutschland, von wo viele im Spätmittelalter nach dem westlichen Polen vertrieben wurden. Hier hatten sie, nach Angaben über ihre in New York und Israel befindlichen Nachkommen, Blutprozente, die zwischen den „Urzjuden“ und den jetzigen Süddeutschen (etwa p = 29, q = 8, r = 63) liegen — weniger nahe denjenigen der Polen.

Im südlichsten Polen stossen diese deutschen Juden mit einer anderen Einwanderungsgruppe zusammen, die über Nordmesopotamien und Kleinasiens um Chr. Geb. die Küstenländer des schwarzen Meeres erreicht hatten. Ihre Blutgruppen (und ihr Typus) zeigen Ähnlichkeit mit der alten vorderasiatischen Bevölkerung, jetzt am besten in den sozial lange abgeschlossen lebenden Armeniern veranschaulicht. Noch sind Bluteigenschaften (und Typus) vieler Juden in den Karpatengegenden dieser Mischgruppe sehr ähnlich, wobei man sich jedoch vergegenwärtigen muss, dass in der übrigen Bevölkerung u. a. kleinasiatische Rasseneinschläge vorkommen, vermutlich durch sehr frühe Einwanderungen (schon zur Bronzezeit?) kleinasiaischer Bergleute. Die ostpolnisch-ukrainischen Juden sind eine Mischung beider Judengruppen (und der einheimischen Bevölkerung). Die Juden der Krim haben ungefähr dieselbe eigenartige Mischung kleinasiatischer und tatarischer Bestandteile, wie die übrige (n. b. alteingesessene) Bevölkerung — die eigenartigen südrussischen Karaiten haben dagegen völlig

„zentralasiatische“ Blutzahlen — was mit der Überlieferung übereinstimmt, dass sie ursprünglich keine Juden, sondern zum Judentum übergegangene mongolische Chazaren waren. (Die Juden von Odessa und Jassy, in geringerem Grade auch die dortigen Nicht-Juden, überraschen durch ziemlich niedrige Q-Zahlen — Ursache unbekannt). Die wenigen untersuchten Gruppen der Kaukasusländer (und Kurdistan) haben dieselben „armenischen“ Zahlen, ähneln also blutmässig gar nicht den serologisch völlig verschiedenen alten Kaukasusvölkern (auch nicht viel den Kurden).

Die südarabischen und indischen Juden sind dagegen mit ihrer Umgebung offenbar fast völlig verschmolzen. (Nur einige in aristokratischer Abgeschlossenheit lebende alte Rabbinerfamilien haben mehr von dem alten Blutserbe — aber wenn überhaupt darin aufgenommen, verschwinden sie völlig in serologischen Mittelzahlen.)

Wir kehren aber zur grossen Masse der Juden zurück, die nach unseren (n. b. gar nicht als endgültig betrachteten — sie sind noch sehr vorläufig) Ausführungen aus drei Strömen zusammengesetzt sind: aus dem südmitteläisch-arabischen, dem römisch-süddeutschen und dem kleinasiatisch-polnischen Strom. Alle haben offenbar im Laufe der Zeit viel fremdes Blut aufgenommen. Wie viel? Eine schwierige, ja eitle Frage, wenigstens bei dem „jetzigen Stand der Wissenschaft“ (n. b. hier Serologie). Aber meine (sehr) groben Überschlagsberechnungen ergeben, dass dies für die noch gesetzestreuen Juden wohl fast nirgends die Hälfte (oder gar darüber) ausmachen dürfte, vielleicht aber öfters ein Drittel übersteigt. Ähnliche Zahlen habe ich und viele andere hiervon völlig unabhängig nach den morphologischen Charakteren gewonnen — ohne dass mit dergleichen sehr rohen Schätzungen viel gewonnen sei. Wichtiger ist dagegen, dass sich aus den serologischen Serien, mehr oder weniger, oft sogar sehr deutlich, die wichtigsten Wanderungswege der grösseren jüdischen Gruppen aufzeigen, und das ist schon nicht wenig. Zu erhoffen ist, dass die in Israel so gut begonnene moderne Blutgruppenuntersuchung auf ein immer grösseres Material ausgedehnt wird und auch auf die vielen, hier aus Platz- und besonders Materialmangel gar nicht berührten, anderen „Blutgruppensysteme“ — welche eine ausgezeichnete, ja unerlässliche Kontrolle auf die nur durch das „alte klassische“ AB0-System gewonnenen und schon deshalb etwas unsicheren Schlüsse ausüben können. Erst dann kann man von wirklich sicheren Bausteinen zu einer auch biologischen Stammeskunde des merkwürdig zähen Judenvolkes sprechen.

Literatur.

- BIASUTTI, R.: Le Razze e i Popoli della Terra. I, II. 2. Ed. Turin 1953, 54.
- BOYD, W. C.: Blood Groups. Tabulae Biologicae, Bd. 17:1-4. Amsterdam 1939. (Vorbildliche Materialpublikation!)
- COON, C. S.: The Races of Europe. New York 1938. (Späteres Neudrucke unverändert.)
- FEIST, S.: Stammeskunde der Juden. Leipzig 1925.
- FISHBERG, M.: Die Rassenmerkmale der Juden. München 1913. (Zu negativ!)
- GÜNTHER, H.: Rassenkunde des jüdischen Volkes. München 1930.
- GUREVITCH, J.: (Blutgruppen und Bluttransfusion in Theorie und Praxis; neuhebräisch ohne anderssprachige Zusammenfassung). Jerusalem 1940.
- The Jewish People*. Ed. Central Yiddish Cultural Organisation I. New York 1946. (Sammelwerk mit guten Artikeln v. W. F. Albright und anderen.)
- LUNDMAN, B.: Umriss der Rassenkunde des Menschen in geschichtlicher Zeit. Kopenhagen 1952.
- Einige kritische Bemerkungen zur Anthropologie Vorderasiens. Orientalia suecana, Bd. 4, 1955.
 (Ausserdem ein paar kleinere schwedische Aufsätze von Lundman: eine in Finsk Tidskrift, Åbo (Finnland), Bd. 145, 1949 und zwei in Religion och Kultur, Stockholm, Bd. 27, 1956, und Bd. 28, 1957, alle über jüdische Stammeskunde.)
- MEEK, TH. J.: Hebrew Origins. Rev. Ed. New York 1950.
- MOURANT, A. E.: The Distribution of Human Blood Groups. Oxford 1954.
 (Vollständige Bibliographie der neueren Blutgruppenliteratur.)
- ROTH, C.: A short History of the Jewish People. London 1948.
- RUPPIN, A.: Soziologie der Juden. (Nach Vorlesungen an der hebräischen Universität Jerusalems) I. Berlin 1930. (Der erste Abschnitt, Herkunft und Rasse der Juden, ist vermutlich das Beste, das je hierüber geschrieben ist.)
- SAUTER, M.: Les races brachycephales du Proche-Orient des origines à nos jours. Arch. suisses d'anthrop. gener., Bd. 11. Genf 1945. (Sehr vollständige Bibliographie.)
- SAYCE, A. H.: The Races of the Old Testament. New Ed. London 1925.
 (Veraltert, aber gute Bilder.)
- STRENG, O.: Die Blutgruppenforschung in der Anthropologie (Klassische Darstellung.)
- WAGENSEIL, F.: Beiträge zur physischen Anthropologie der spaniolischen Juden und zur jüdischen Rassenfrage. Z. f. Morph. u. Anthropol., Bd. 23, 1925.
- Ausserdem mehrere neuere Aufsätze über Blutgruppen von F. DREYFUSS, J. GUREVITCH, A. E. MOURANT und anderen.

Tab. I. Blutgruppen von Ostjuden in Europa (einschl. späte Emigranten)

Nr.	Gebiet	Juden				Umweltgruppen				Dr
		N	p	q	r	Gebiet	Nationalität	N	p	
(1)	Dublin	78	e. 38	e. 13	e. 49	Dublin	Irländer	12 840	18,6	7,8
2	Niederlande	705	25,2	9,5	65,3	Niederlande	Holländer	14 000	26,1	5,9
3	Berlin	230	26,5	8,7	64,8	Berlin	Deutsche	39 000	28,5	11,0
4	Pressburg	535	24,8	16,3	58,9	Vgl. Deutschland	Deutsche	172 000	28,3	9,1
						Tschechen				+ 2,2
5	Polen	818	28,9	13,6	57,5	Polen	Slowaken	1 184	34,7	8,1
6	Minsk	351	29,4	12,2	58,4	Minsk	Ungarn	5 757	25,2	14,6
7	Moskau	371	25,0	16,0	59,0	Moskau	Polen	21 200	27,2	11,6
8	Sibirien	217	29,0	14,9	56,3	Sibirien	Weissrussen	3 700	26,1	14,8
9	Homel	297	29,7	13,7	56,6	Homel	Grossrussen	5 000	25,9	16,4
10	Charkow	626	28,7	15,7	55,6	Charkow	Grossrussen	3 200	24,2	17,0
11	Cherson	322	26,1	13,8	60,1	Cherson	Russen	426	31,9	14,7
12	Odessa	1 475	27,9	11,5	60,6	Odessa	Kleinrussen	2 075	27,5	16,4
13	Umgegd v. O.	529	33,4	10,0	56,6	Nicht untersucht	Russen	1 500	24,9	14,2
14	Galizien	1 237	32,5	16,1	51,5	O. Galizien	Rutenen	3 950	26,2	14,4
15	Maramaros (Rum.)	211	31,4	18,6	50,0	(Karpatorutenien)	Kleinrussen	—	—	—
16	Jassy	1 135	25,6	12,3	62,1	Jassy	Rumänen	400	34,3	22,2
17	Bukarest	2 266	32,5	15,0	52,5	Wallachei	Rumänen	1 525	27,4	11,8
18	New York	500	26,5	12,1	61,4	New York	„Weisse“	1 250	28,3	14,3
19	Brooklyn	500	26,6	12,4	61,0	Brooklyn	„Weisse“	10 000	23,1	9,4
20	Jerusalem, Aschk., ältere Einw.	626	26,5	12,5	61,0			3 300	24,4	10,1
21	ib. jüngere Einw.		2 662	27,0	12,5					- 8,6
22	Tell Aviv, Aschk.	1 500	28,3	13,9	58,3					- 4,7

Bem.: Dr = Diff. zw. Juden und Nicht-Juden betr. r-Allel (in %)

Tab. II. Blutgruppen von West- und Südjuden

Nr.	Gebiet	Juden				Gebiet	Nationalität	Umweltgruppen				Dr
		N	p	q	r			N	p	q	r	
1	Marokko	890	24,5	15,5	60,0	Marokko	Berber u. Araber	6 466	22,4	11,8	65,8	-5,8
2	Tunis	200	22,2	12,4	65,4	Tunis	ib.	700	19,7	11,3	69,0	-3,6
3	Tripolis	200	21,2	17,0	61,7	Tripolis	ib.	2 915	21,3	11,7	67,0	-5,3
4	Saloniki	500	21,7	15,6	62,7	(Griechenland)	Griechen	3 796	26,5	12,0	61,5	+1,2)
5	Jerusalem, „Sefardim“	1 107	23,5	15,2	62,3	—	—	—	—	—	—	—
6	Aleppo	170	23,6	15,0	61,4	Aleppo	Araber	252	25,2	15,5	59,3	+2,1
7	Tell Aviv „Sefardim“	400	23,5	18,5	58,0	—	—	—	—	—	—	—
8	Persien	431	23,5	18,6	57,9	Iran	Perser	10 600	22,4	15,7	62,0	-4,1
9	Kurd.-mesopot. Jud.	400	24,8	17,8	57,4	(zu ungenau zusammengeschlagene Gruppe)	—	—	—	—	—	—
10	Mesopotamien	371	27,8	18,1	54,2	Mesopotamien	Araber	493	21,4	19,5	59,3	-5,1
11	Beirut	181	27,4	17,3	55,3	Beirut	Christliche Araber	2 091	28,5	9,6	62,0	—
						ib.	Muhammed., ib.	1 777	25,8	14,7	59,2	—
						ib.	Druesen u. Metualis	330	28,1	13,8	58,2	—
						ib.	Alle Nicht-Juden (etwa)	—	c. 28	c. 12,5	c. 55	± 0
12	Kurdistan	526	32,5	13,9	52,6	Kurdistan	Kurden	1 342	23,2	16,5	60,3	-7,7
13	Tiflis	1 983	30,8	17,7	51,5	Tiflis	Georgier	1 838	17,5	6,0	76,5	-25,0
14	Krim	500	28,1	26,9	45,0	Krim	Russen	1 631	33,7	21,6	44,7	(+ 0,3)
15	Buchara	1 135	23,7	20,3	56,0	Buchara	Tadschiken u. Usbeken	730	27,6	20,2	52,2	-3,8
16	Samarkand	500	23,1	23,9	53,0	Samarkand	ib.	695	26,6	20,3	53,0	± 0
17	Jemen	1 604	17,5	10,0	72,5	Jemen	Araber	268	17,8	6,9	75,2	-2,7
18	Kotschin, Indien	275	10,0	16,5	73,5	Kotschin	Dravida	c. 1 000	c. 19	c. 15	c. 69	+4,5
19	Karaiten in S. Russland	1 316	17,5	21,0	61,6	(Vgl. Turkestan Kirgisen	3 576	19,3	23,2	57,5	—	—

Tab. III. Zusammenfassung

Gruppe	N	P	q	r
Typ. Aschkenasim, W.-Gruppe	—	26,5	12,5	61,0
ib. O.-Gruppe	—	28,5	15,0	56,5
Typ. Sefardim, W.-Gruppe	—	23,0	15,5	61,5
ib. , S. O.-Gruppe	—	27,5	17,5	55,0
ib. , N. O.-Gruppe	—	32,5	17,5	50,0
Alle Juden (um 1800, berechnet)	—	27,0	14,5	58,5
„Urjuden“ (sehr hypothetisch!!)	—	26,5	16,5	57,0
Vergleichgruppen: Araber, Palästina	347	27,8	15,5	56,8
Christliche „Assyrer“	149	31,1	12,6	56,3
Beduinen (etwa!)	c. 300	c. 20	c. 5	c. 75
Armenier	6 365	35,3	11,6	53,1
Zigeuner (in S. O. Europa)	1 045	19,1	22,2	58,3
davon „reine“	385	15,0	26,1	58,9
Ägyptier	—	c. 27	c. 22	c. 51
Ganze Pyrenäerhalbinsel	—	30,3	7,4	62,4
Russen	85 000	25,8	16,7	57,5
Deutsche	173 000	28,3	9,1	62,6
Mohammed. N. W. Afrikaner	—	21,5	11,5	67,0

Works received

- Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. 38 (1957): P. 1–2. Poona 1958. 159 pp.
- Journal of the University of Bombay. Vol. 26 (New Series), P. 1 (July 1957). [History, Economics and Sociology: No. 51.] Fort-Bombay, The University of Bombay, 1957. IV, 71 pp.
- Literature East & West. The Newsletter of the Conference on Oriental-Western Literary Relations of the Modern Language Association of America. Vol. 3 (1956/57), No. 4; Vol. 4 (1957/58), No. 1, 2/3. New York, New York University, 1957. Pp. 49–68; 48 pp.
- Ethiopian Itineraries circa 1400–1524, including those collected by Alessandro Zorzi at Venice in the years 1519–24. Ed. by O. G. S. Crawford. Cambridge, Univ. Press, 1958. XXIX, 232 pp. ill., 2 pl., 2 maps. (Works issued by the Hakluyt Society, Ser. 2: No. 109.) Sh. 30/-.
- The Padārthatattvanirūpaṇam of Raghunātha Śiromaṇi. (A Demonstration of the True Nature of the Things to which Words Refer.) By Karl H. Potter. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1957. IX, 102 pp. (Harvard-Yenching Institute Studies, 17.) §5.
- Zajączkowski, Ananiasz, Najstarsza wersja turecka Ḥusrāv u Širin Quṭba. — La plus ancienne version turque du Ḥusrāv u Širin de Quṭb. P. 1: Texte. Warszawa 1958. 304 pp., 11 pl. (Polska Akademia nauk. Komitet orientalistyczny.)

Contents

	Page
DIEHL, CARL GUSTAV: <i>Puṇyāhavācana</i>	97
LARSEN, HJALMAR: Eine eigenartige Tongefäss-Scherbe aus Merimde .	3
LEWIN, BERNHARD: <i>Job d'Edesse et son Livre des Trésors</i>	21
LUNDMAN, BERTIL: Blutgruppen und Stammeskunde der Juden	107
RUNDGREN, FRITHIOF: Über einige iranische Lehnwörter im Latei- nischen und Griechischen	31
WIKANDER, STIG: <i>Nakula et Sahadeva</i>	66
WÄNGSTEDT, STEN V.: Aus der demotischen Ostrakonsammlung zu Uppsala II	9

CONTENTS

HJALMAR LARSEN: Eine eigenartige Tongefäss-Scherbe aus Me-	3
rimde	
STEN V. WÅNGSTEDT: Aus der demotischen Ostrakonsammlung	9
zu Uppsala. II	
BERNHARD LEWIN: Job d'Edesse et son Livre des Trésors . .	21
FRITHIOF RUNDGREN: Über einige iranische Lehnwörter im La-	
teinischen und Griechischen	31
STIG WIKANDER: Nakula et Sahadeva	66
CARL GUSTAV DIEHL: Punyahavacana	97
BERTIL LUNDMAN: Blutgruppen und Stammeskunde der Juden	107

EDITOR: ERIK GREN

Universitetsbiblioteket, Uppsala

Subscription Price: 20 Sw. Crowns
