

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

Vol. IV

U P P S A L A 1 9 5 5

Trottilineer
Ref. ex.

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

Edenda curavit

ERIK GREN

Vol. IV

U P P S A L A 1 9 5 5

Editorial board:

SVEN DEDERING

ALFRED HALDAR

CARL JOHAN LAMM

TORGNY SÄVE-SÖDERBERGH

STIG WIKANDER

IVAN ENGNELL

STURE LAGERCRANTZ

BERNHARD LEWIN

GEO WIDENGREN

The editor's address:

Universitetsbiblioteket, Uppsala

Printed in Sweden by

Almqvist & Wiksell

BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG

UPPSALA

H. W. BAILEY

Ariana

Dress and Equipment

This is a small *drōn* (the offering of the Zoroastrians) to Professor NYBERG as a token of gratitude for the lightening of the difficulties which beset all tyros in Zoroastrian Pahlavi before we had the Hilfsbuch. On one occasion¹ he instructed us on certain matters of Iranian dress. I hope the present notes will interest him as much as his interested us.

I. The Horse

The importance of the nomad Iranian tribes in the development of horse-riding and especially the military use in cavalry, and of the equipment² which they evolved for the more settled parts of the world is well known. For China we can refer to the article of W. P. YETTS³ who traced the introduction of the western Asiatic horse. The Sarmatians later influenced with their heavy equipment the development of the Roman forces.⁴

Riding is little mentioned in the Rigveda, as in the Homeric poems.⁵ For the Mycenaean period there has recently been found a toy horse with rider, in Mycenae.⁶

In the language of the Saka people who settled in Khotan a long

¹ Le monde oriental 25 (1931) 178 ff.

² The *udicya-vesa-* 'northern dress' was noted, see below, p. 14.

³ The Horse: a factor in early Chinese history, in *Eurasia septentrionalis antiqua* IX 231 ff. G. HALOUN, Zur Üe-tṣi-Frage, *ZDMG* 91 (1937) 311, 317, commented upon the western attacks upon China.

⁴ I. A. RICHMOND, The Sarmatae, in *Roman Studies* 35 (1945) 17; R. SYME, *Classical Quarterly* 23 (1929), The Argonautica of Valerius Flaccus; M. ROSTOV-TZEFF, Iranians and Greeks in South Russia 121.

⁵ ANANDA COOMARASWAMY, *JAOS* 62. 139–140; ED. DELEBECQUE, Le Cheval dans l'Iliade, 1951; J. WIESNER, Fahren und Reiten im Alteuropa und im alten Orient, 1939.

⁶ Illustrated London News, Nov. 1. 1952.

Buddhist poem has been found.¹ In this text the poet had occasion to describe the seven precious things of the Cakravartin ruler and among them was the *aśva-ratna*, the horse treasure. After studying (as it seems) his Indian hippological books,² the poet devoted twelve lines to his description of the king's horse. Now that most of the difficulties of the interpretation of these verses have been overcome, it is time to treat them again. They read (23.145–150):

<i>aśśī kide tcarsū müstä</i>	<i>uskyālsto kamalī vändi</i>
<i>bṛhaṇa käde hvāhā pātauñā</i>	<i>phajsai käde uysnäta balysga</i>
<i>vanda gguva pārrai vande</i>	<i>strähä dumei bilsahai mulysga</i>
<i>tcaṃjsi kädä mulysgä brīra bulysa</i>	<i>sahai tcarṣuva styūda</i>
<i>kāhyänai ggūnina rruštū</i>	<i>kho ye tcārbina härna nimalsdä</i>
<i>hamatā kädä tsāṣṭä hudqndi</i>	<i>jseiñu āspīḍä bräyūnu</i>
<i>ttamdvī yi butte se ma ju ssando</i>	<i>skauyāte pāyau jsa</i>
<i>cvi ssando ssānye puve byaure</i>	<i>rraysgu parstā kho bātä</i>
<i>bajsu vitī isā ništā</i>	<i>buñū väta ysānū vīri</i>
<i>ssājsano vätä huto vīri</i>	<i>ggälserai ssūjäte vaṣṭa</i>
<i>tceimanī harśāni dätäna</i>	<i>uspurrai dandā eha</i>
<i>hamye bruī kvī rre bvaittā</i>	<i>kari jaṃbutīvī bade</i>

Before this is translated it is necessary to justify the interpretation of several words occurring here.

1. The Indian books on the horse describe the most approved types, bestowing epithets upon the various limbs, long, short, round, broad, narrow, slender. The Khotanese imitates them.

2. *bṛha-* 'back' is attested as a translation of *prṣṭha*,³ and the back approved is *vipula* 'broad'.⁴

3. *phajsai* 'his rump', from the context. The word occurs only here. An etymological connexion with Rigvedic *sphigya-* was attempted earlier.⁵ In the Indian texts the equivalent is then *kaṭi*, for which the Aśva-cikitsita 6.4 has *susthūlā vipulā kaṭi* and the Aśva-vaidyaka 3.26 *suṛttā caiva pīnā ca kaṭibh.*

¹ E. LEUMANN, Das nordarische (sakische) Lehrgedicht des Buddhismus, cited as E. For the Saka as riders, note J. SCHEFTELOWITZ, Acta Orientalia 11.316.

² Sanskrit books on the horse (see M. WINTERNITZ, Gesch. d. ind. Litteratur III 532) are well known. They were attributed to a sage Śālihotra. In the Tibetan Tanjur there is a translation of a Śālihotriya-aśvāyur-veda-saṃhitā, see P. CORDIER, Catalogue du fonds tibétain III 501. The Śālihotra of Bhoja, with bibliography, was edited by E. D. KULKARNI, 1953.

³ Jīvaka-pustaka (Khotanese Texts I 137, 143) 49 v 4; 52 r 5.

⁴ Aśva-cikitsita 6.3. ⁵ BSOAS 12.325.

4. *gguva* ‘ears’, small, as Aśva-vaidyaka 3.18 *hrasvatā karṇayoś caiva*; Aśva-cikitsita 6.5 *karnau laghutarau*; Varāha-mihira, Br̥hatsamhitā 66.1 *hrasva-karṇa-*. The horse of the Bodhisattva when he leaves the palace is depicted by Aśvaghoṣa in Buddha-carita 5.73:

*pratata-trika-puccha-mūla-pārṣṇim
nibṛ̥ta-hrasva-tanūja-puccha-karṇam
vinatonnata-prṣṭha-kukṣi-pārṣvam
vipula-protha-lalāṭa-kaṭy-uraskam*

This is evidently the poet’s idea of the best marks of a horse.¹

5. *pārrai* ‘his heels’. The Sansk. *pārṣṇi-* ‘heel’ in the mark of the Great Man āyata-pāda-pārṣṇi² is rendered by Khotan. *pārrye* in N 120.21.³ The later spelling⁴ *pāra-* ‘heel’ occurs in the Siddhasāra 141 r 5 *pāri vī qna* ‘from the heel’, Tib. *rtiñ-pa-nas*, and loc. plur. 129 r 1 *pārvā*, Tib. *rtiñ-pa*. Then *pārra-* ‘heel’ corresponds to Avestan *pāšna-* and Sansk. *pārṣṇi-* with -ārr- from -ārṣn-.

The *pārṣṇi-* of a horse is given in the list of parts by Jayadatta (Aśva-vaidyaka 2.24), explained as the *khurasya pārsve* ‘the two sides of the hoof’. It occurs also in Buddha-carita 5.73 cited above, where JOHNSTON translated ‘fetlocks’.

6. *bilsahai* occurs only here. It contains *bilsa-* ‘hair’, OIran. *vrsa-* in Av. *vərəsa-*, NPers. *gurs* (beside *varsə-* in Av. *varəsa-*, Sogd. *wrs-th*, plur.), with suffix -aha-. Hence the horse’s ‘feathers’, hair above the hoof.

7. *tcamjsi* ‘hair’ is frequent in the medical texts (as in the Siddhasāra 7 v 2, Tib. *skra*) and elsewhere.

8. *kāhyānai* has already been several times considered. E. LEUMANN and STEN KONOW compared Sansk. *kaṇṣa-* ‘bell metal’, and rendered ‘made of brass’.⁵ Recently I tried to connect the word *kuṇha-*, *kāṇha-* ‘hemp’.⁶ Another possibility which has since occurred to me, and in this context preferable, is to connect *kāhya-* with Avestan *kadrva-*,

¹ Ed. E. H. JOHNSTON, who discusses some variants.

² Mahāvyutpatti 266.

³ STEN KONOW at first found ‘heel’ in this present passage (Saka Studies, p. 166), but later changed to ‘feathers’ as a rendering of *vṛṣṇapau* (NTS 11.63).

⁴ Similarly the Old Khotan. *kārra-* ‘deaf’ occurs later as *kāra-*, as in Suvarṇabhāṣa 71 v 3, Khotanese Texts I, p. 247.

⁵ To the present passage, and in Saka Studies.

⁶ Transactions of the Philological Society, 1952, 64. The absence of -m- makes it doubtful.

Old Ind. *kadrú-* ‘brown’, NPers. *kahar* ‘light brown’. From **kādya-* could come *kāhya-* ‘brown colour’, whence the adjective *kāhyānaa-* ‘possessing brown colour’. This would agree with and itself support the long vowel in Avestan *zāri-* ‘yellow’.

9. *īsā* ‘whirlpool; curl of hair’. This translates Sansk. *āvarta-* in the same two meanings. Much space is given to the *āvarta-* on the horse’s body in Indian texts. Some were approved, others not. Thus in the Horse Chapter of the Agni-purāṇa 289.6 there are ten good *āvarta-*: *āvartāḥ śubhā daśa*. In the meaning ‘whirlpool’ *īsā* occurs in hendiadys in P 4099.56¹ *āvartta īse* (plur.) in the ocean of *samsāra*-transmigration.

10. Four words occur only here: *bajsu*, *buñū*, *śśājsano*, and *huto*. In *bajsu* possibly ‘groin’ may be attested, but the meaning is suggested only by an etymology: if *bajsa-* is compared with *phajsa-*, see above, a base **yeig-* could be traced in it, from which N. High Germ. *weichen* ‘groin’ comes. No related Iranian or Indian word has yet been recognised.

In *buñū* I would now² trace the translation of Sansk. *vr̥ṣṇau* which are mentioned in the Indian texts (Aśva-vaidyaka 2.28 *muṣkau*). Then *buñū* could be traced to an Old Iran. *vr̥ṣn-* with the suffix *-uka-*. That is the NPers. *gušn*, Zor. Pahl. *gv̥šn* ‘male’, Avestan *varəšni-*. That is to assume that *-r̥šn-* passed to *-žn-* and thence to *-n-* or *-η-*³ whereas in *pārra* ‘heel’ -ārr- arose from *-āršn-*. The distinction of *-n-* and *-η-* seems not to be essential, since we find both *ysānū* and *ysāñū*. For the suffix *-uka-* note *puva-* ‘pace’ from **paduka-* which associated the words with parts of the body with inherited *-u-ka*: *ysānuva-* ‘knee’, *bāysuva-* ‘arm’ and *paysaṇu*, *paysaṇvakya-* ‘side of cheek’.⁴

For *śśājsano* I have found no connexion. From its position in the verse between ‘knee’ and ‘thigh’ (see below) the part may be the ‘hock’.

In *huto* I propose to see a form of Old Iran. *haxti-* ‘thigh’, Sansk. *sakthi-*, Ossetic *ayd* ‘hip, loins’. The *-i* stem has passed as usually to an *-ā* stem, from which *-o* is acc. singular. That assumes replacement of *-axt-* by *-uxt-* at some stage. As a partial parallel can be mentioned *hyštü* ‘spear’ in two Hedin texts, compared with older *hälštü*, Avestan *aršti-*, Old Pers. (*a)r̥sti-, Old Ind. *r̥ṣti-*.*

¹ Khotanese Buddhist Texts 115.

² With the discovery of the meaning of *īsā*, it was clear that only external parts of the body were here concerned, and the connexion with *būñe* ‘intestines’ (Tib. *lon-ga*, Sansk. *yakna-*) cannot be maintained, see BSOS 8.121.

³ As **raušna-* became *rrūna-* in *rrūndātā-* ‘light’.

⁴ Siddhasāra 146 r 5; P 2025.68, from an Old Iran. **zanu-*, NPers *zanax*, Old Ind. *hanu-*, with *pati-*.

11. *ggälserai* 'on his neck'. This is the loc. sing. in *-era* from *-āra-*. The later form *gesārā* occurs in Siddhasāra 20 v 5, and *gīsārā* in 103 r 4.

With this as preamble it is possible to offer the following translation: -

His horse is most splendid and large, his head erect and small. The back is very broad and strong. His rump is greatly raised and high. The ears are small, his heels small, his tail stiff, his feathers are short. His hair is very short, the mane long, his hoofs bright and firm. He shines with a light brown colour when one rubs him with fat. Of himself he is very quiet, well tamed, lightly he steps, delightfully. One only thing he knows: he would not touch the earth with his feet. If they would grasp his foot as it touches the earth, he escapes swiftly like the wind. There is no curl of hair on his groin, on his members, on his knee, on his hock (?); they are continuous on his neck. His eyes are brilliant to look upon. His teeth are complete in his mouth. In the same morning when the king mounts him, he carries him around Jambudvīpa'.

II. Equipment

From the Saka languages found in Khotan and Tumshuq we can get somewhat nearer to understanding the culture of the Indo-Scythians and thence further back to the Indo-Iranian period.

1. *aśabāra* 'rider' can be set beside the same compound in Old Pers. *asabāra-*, Zor. Pahl. *aspafārak* and *asaβār*,¹ NPers. *suvār*, Kro-rayina *aśpavara*. With this belongs the loan-word in Sanskrit *aśvavāra-*.² The word *bar-* 'be borne' is used for 'ride' in Khotanese as in Avestan. In Sogdian occurs the compound *wrtn-β'r* **wartan-βār* 'riding in a chariot'.³

2. From Khotanese we know the verb *ā-ysän- : ā-ysäta-* 'adorn, equip'.⁴ This gives the verb *zay- : zi-*. The Avesta has *zaya-* 'tool, weapon',

¹ Zoroastrian Problems, p. 99.

² P. THIEME, ZDMG 91.89 (who remarked that riding was in the older period a military art rather of the Persians than among the Indians); H. LÜDERS, Acta Orientalia 18.38-9.

³ Paris text 13.16.

⁴ The words *āyśira-* 'equipment, covering' and *āyśärūṇa-* 'id.' are better taken from the base *zar-* 'cover' discussed below, p. 12.

zaēna- ‘weapon’, and the adj. *zayan-* ‘armed’. In Sogdian¹ *mzyn *mazēn* has been explained as *hama-zaina-* ‘panoply’. In Zor. Pahlavī *zēn* ‘equipment’ is frequent, also *zēn aþzār* is found. Derivatives are *zēnik* ‘armed’ in the Bahman Yašt² *zēnikān gund ut spāh* ‘troop and army of armed men’; and in the Dātastān ī dēnik occurs *zēn’ōmand apar ō a-zēn* ‘the armed man against the unarmed’.³ In the inscription of Śāhpuhr I there is (Parth. 24) *zynpty *zēnpat-* ‘armourer’, in the Greek, 58, *zēnipit*. The word *zēn* passed to Armenian in the same general sense of ‘equipment, weapon’; in *aspazēn* ‘horse-armour’. In NPersian the word was limited to a part of the equipment, the saddle. From the Iranian the word came to Sanskrit as *jayana-* ‘equipment’. It is used by Bāṇa in his Harṣa-carita.⁴ In the description of Dadhīca’s horse we find the epithet *śinjāna-śātakaumbha-jayana-śobhin-* ‘adorned with tinkling trappings of gold’. R. SCHMIDT could quote *jayana-śālā* ‘armoury’, and from Hemacandra the Prakrit *jayaṇam haya-kavacam* ‘trappings, horse-armour’.⁵ It has already been recognised as Iranian.⁶ The problem remains as to the form in which the Iranian word reached India. Either **zayana-* or **zaina-* could have been introduced into Sanskrit, since the equivalence of *-aya-* and *-ai-* with Prakrit *-e-* was familiar.

3. Khotanese *byāna-* ‘bridle’ corresponds to Avestan *aiwiðāna-*, Sogd. (VJ 1419) *þyð’n*, Ossetic Digor *üidonä*, *idonä*, Iron *üidon*, *idon* (with *üi-*, *i-* here from *abi-*). To those words Pašto adds *mlūna*, Wazīrī *wlīna*, and Wanetsī *awlān*; Yidḡa *awlān*, and Sarīkoli *viðān*. In Zor. Pahlavī occurs (DkM 701.21) *’dv’nn* which may be read **aðvān* with *-ðv-* from *-þð-*, or taken as an older spelling for *’bd’n*.⁷

With the same *dāna-* we find Avestan *paiti-dāna-* ‘protective armour under the cuirass (*zrēh*)’. Šūyñi has *bəðān* (with *b-* as in *b̄ištūn* ‘thigh’ from *pati-śtāna-*), Wakhī *pōðn* ‘saddle’ from the same compound. In Sanskrit occurs *paryāna-* ‘saddle’ in the Harṣa-carita *paryāṇa-*

¹ E. BENVENISTE, JA 1936.1.229: *rty ’nyt’k mz’yn ptm’wytk γ’y* ‘il serait revêtu d’une armure complète’.

² K 20, 138 v 16, ed. ANKLESARIA 7.10.

³ 36.54.

⁴ Nirnaya-Sāgara Press, ed. 4, p. 23.

⁵ Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch.

⁶ A. WEBER, Über den Pārasāprakāśa, p. 7.

⁷ For the metathesis *-þð-* to *-ðþ-* see W. B. HENNING, Trans. Phil. Soc. 1944, 110. If the reading is *’bd’n*, we have the *dn* conjunct for *bd* as in *gyv’k* for **giyāk* ‘place’ *dn* for *yy*.

patta-sliṣṭa-hasta- ‘with hands grasping the saddle-cloth’ of the two attendants of prince Dadhīca as he rode on his great horse.¹ This word has had a large fortune in Indo-Aryan: Sansk. *paryāṇa-*, *palyāṇa-*, *paryayaṇa-*, *palyayana-*; Prak. *pallāṇa-*, *padāyana-*; Śinā *palōn*; Panjābī *palāṇ* Hindī *palāṇ*, Oṛiyā *palāṇa-*.² From Buddhist Sanskrit we have *pallāṇati* ‘harnesses’. The source is the Iranian *pari-dāna-* which survives in Persian *pālāṇ*, *pilāṇ*, ‘pack-saddle’, Parācī *pālāṇ*, Yidya *palāṇ*.³ The *-l-* arises from the secondary contact of *-r-d-* as in NPers. *sālār* ‘chief’ beside *sardār*, Mid. Pers. *s'r'r.*⁴ The Sogdian (P 13.6) *pyrōn-* is the same word.⁵

4. Ossetic *kurät*, Iron *kürät*⁶ ‘undergarment (man's)’, distinct from the *xädon*, Digor *xädonä* ‘shirt’.⁷ The word and its cognates have already been several times discussed,⁸ but they still await clarification.

I wish now⁹ to find in this word an Old Iran. *kur-* ‘neck’. With suffixes *kur-* was used to refer to a covering originally protecting the neck, but later extended to reach up over the head to make a hat, or to extend downwards to protect the upper part of the body. The warrior at Hattusas¹⁰ shows the neck-covering extending up over the head and covering also the cheeks. The well-known Scythian hat on the Kul Oba vase¹¹ rises similarly. Xenophon wrote of the στέγασμα which was brought up from the cuirass to cover the neck.¹² The English meanings of *cap*, *cape* and *cope* show what changes are possible.¹³

¹ Ibid., p. 23, transl. p. 18. Also p. 206, transl. 202.

² For some of these forms I am indebted to R. L. TURNER.

³ G. MORGENTIERNE, IIFL I 279; II 28; W. B. HENNING, JRAS 1944.140.

⁴ The *-rd-* of NPers. *pārdum* ‘crupper’ has been maintained; Sogd. *p'rōwph*.

⁵ W. B. HENNING, JRAS 1944.140.

⁶ Iron *-ū-* represents *uī*, and is now written in Cyrillic ў. The older *-u-* was kept in Iron after *k*, *k'*, *g*, *q* but modified towards *i*.

⁷ To this Ossetic word *xädonä* corresponds the Qabard *xədan* (cited in N. Jakovlev, Slovar' Primerov, no. 22) which shows an earlier *-an*. Swanetian has *fatan*, *p'atan* ‘shirt’ (possibly *f-* has replaced *x-*). Ultimately the connexion is with Greek γιτών. In translating John 19.23 the Iron has the Russian *xiton* in the text with *xädon* in a footnote.

⁸ Zoroastrian Problems 8, note 2; 225; BSOAS 11.794; E. BENVENISTE, JA 1936.1.224 on Sogd. *qrty*; and 1948.185-8; G. MORGENTIERNE, IIFL I 26.

⁹ So abandoning the earlier inadequate attempt to trace it to the Avestan *kərəti-*.

¹⁰ Reproduced in the Jahrb. f. kleinasiat. Forsch. I, plate V.

¹¹ See E. H. MINNS, Scythians and Greeks, p. 201.

¹² De re equestris, ed. M. M. MORGAN, p. 151; ED. DELEBECQUE, xii 2, p. 101.

¹³ On these words and Zor. Pahl. *kapāh*, see Trans. Phil. Soc. 1954.

The oldest form in Iranian texts is Avestan *kūris*, nom. sing. to a word *kurit*,¹ for which the commentator has preserved the meaning *grīv-pān ān i hač targ apāč ō zrēh bast ēstēt* ‘protection for the neck, that which is fastened from the helmet back to the cuirass’. This *kurit*- is the eighth in the list of the twelve pieces of equipment of the Zoroastrian warrior. The suffix expresses relationship or possession.²

In medical texts Sansk. *kora-* is used for ‘movable joint’.³ Thus Suśruta⁴ has *teṣāṁ anguli-maṇibandha-gulpha-jānu-kūrparesu korāḥ san-dhayah* ‘the kora- are the joints of finger, wrist, ankle, knee and elbow’. This *kora-* represents an older **kaura-*.

The corresponding adjective occurs in Khotanese *kura-* ‘crooked’. In the Siddhasāra 20 v 5 *kurā gesārā* means ‘crooked neck’, in the Tibetan *mjiñ-pa yo-ba*. For this *kura-* either **kura* or **kaura-* would suffice.⁵ Ossetic Digor *qur*, Iron *qür* means the ‘throat’, but in the compound *qur-bädtän* ‘neck-cloth’, it means the ‘neck’. Possibly a derivative of *gar-* ‘swallow’ has been contaminated with *kur-* ‘neck’.

In Ossetic *kurät* it is possible to recognise an older **kuraθa-* with -θ- passed to -t- (the usual result of intervocalic -θ-), unless some irregularity has supervened and -ata- has become -ät.⁶

From Hesychius DE LAGARDE quoted κόρτη as a Parthian word for ‘dress’.⁷

To this form without further suffix are to be traced the East Caucasian words: Lakk *kkurttu* ‘undergarment (beshmet)⁸ Tabasaran *kkurtt* ‘shirt’, and with g- Avar *gorde*, *gurde* ‘shirt’.⁹ In the Udi language

¹ Or possibly *kuriθ-*. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, BSOS 9.866 wished to read **kauris* and assume a suffix -id-.

² See K. BRUGMANN, Grundriss II², 2, 422 ff., and note Greek μέλιτ. Hittite *milit-* and Goth. *miliþ* ‘honey’.

³ Cited also by DUCHESNE, loc. cit.

⁴ Āyurveda, ed. M. GUPTA, p. 340, 17–18.

⁵ A different Khotanese word *kūri*, equivalent to Zor. Pahlavī and NPers. *kīr* occurs in the Siddhasāra 19 r 3. In a Hedin text 17.12 *kuri* occurs beside *hurā-* ‘thigh’. With the -ka suffix we find in the Sudhana story (Khotanese Buddhist Texts, p. 34, 67) *kaurka spalīyi* ‘the kaurka quivered’, in parallel texts *aga* ‘limbs’, ibid. p. 25, 116, similar to the context in Gr. *Bundahišn* 105. 6–7.

⁶ For the adjectival suffix -ata- see BSOAS 13.933.

⁷ Gesammelte Abhandlungen 208.

⁸ A description of the *beshmet* can be seen in J. F. BADDELEY, Rugged Flanks of Caucasus I 126.

⁹ Other forms are cited by N. TRUBETSKOJ, Mélanges . . . van Ginneken 117–8. K. BOUDA (Das Tabassaranische, p. 7) has *kkurt* ‘shirt’, and Kürin *k'urt* ‘beshmet’.

gurat' with two syllables is quoted.¹ The details of the loss of the *-a-* of the second syllable are at present uncertain.

In Georgian, *k'uart'-i* 'shirt'² has either developed *-ua-* from *-o-* (a usual change) or has anticipated the *-a-* in the first syllable.

Buddhist Sanskrit has preserved *kuratu* 'shirt', explained by the Chinese 袍 *san*.³

With the meaning 'hat' we have to put here Parāčī *kūr* 'hat' with *-r-t-* passed to *-r-*.⁴ From the Zāzā of Kor K. HADANK could quote *kur* 'hat'.⁵

This evidence makes it possible to offer an interpretation of the rare Armenian word *grat* 'military cloak'. It was confused with other words by scribal writings with *d-* for *g-* and *-ast* for *-at*. But if it is recalled that Armen. *gos* 'drum' corresponds as a loan-word to Khotan. *kūsa-* and NPers. *kōs* 'drum', the word *grat* can be traced to older **gurat-* from an Iran. *kurat*.⁶ The Udi (which shows many loan-words from Armenian) has, as noted above, *gurat'* 'shirt'.

In addition to the simple derivative *kurät*, there are enlarged forms with the common suffix *-aka-* (and loss of *-a-*). Sogdian (Christ.) has *zyrn-wfč qwrty* 'gold-woven garment'⁷ in which the *-y* is from older *-aka-*. Manichaean Sogdian has *kwrð'k* 'shirt'.⁸

Georgian *k'urt'ak'-i* 'camisole, vêtement aux manches' (ČUBINAŠVILI, *Dict.* ed. 1), *jač'v-k'urt'ak'-i* 'cuirass' has preserved a Mid. Iran. form **kurtak*. In the 12th century *Vepxis T'qaosani* 542 occurs *jač'vi mecva*

¹ A. SCHIEFNER, Versuch über die Sprache der Uden, p. 87, whence it has come into R. VON ERCKERT, Die Sprachen des kaukasischen Stammes, p. 81.

² D. ČUBINAŠVILI, Georgian-Russian Dict. ed. 2, explained by *perangi an žuba*, Russ. *rubaška* 'shirt'. The word corresponds in the legend of the *k'var'i saup'loy* to Greek χιτών (which it translates in John 19.23), in Armen. *patmučan tearn*, see N. MARR in the volume presented to Baron Rosen, Al-Muzaffariya, 1897.

³ Sanskrit-Chinese Lexicon, ed. P. BAGCHI, p. 99.

⁴ G. MORGENSTIERNE, IIFL I 26. The form is ambiguous since Old Iran. *-r-* also passes to *-ur-*, but the meaning supports the connexion here proposed with *kur-*.

⁵ Mundarten der Zāzā, p. 292.

⁶ This means that the Armen. loan-word *gusan* 'musician' does not prove that NPers. *kws'n* was to be read *gōsān*, see JRAS 1934.514: it should rather be *kōsān*. Georgian *mgosan-i* will then come from Armenian.

⁷ See E. BENVENISTE, JA 1936.1.224. With *zyrn-wfč* compare the Armenian loan-word *zařna-wuxt* 'silken'.

⁸ I. GERSHEVITCH, Grammar of Manichaean Sogdian, 992.

sak'urt'ak'e 'my coat of chain-mail protected me'.¹ Russian has the loan-word *kurtka* 'jacket'.

In the Pamirs Šuynī has *kurta*, *kurtī*, *korče* 'jacket' which represent NPers. *kurtah*, *kurtī*, of which the *-t-*, if compared to the *-t-* of *ātaš* 'fire' and *gītī* 'world', may have replaced an older *-θ-*, but may otherwise represent an unexpected retention after *-r-* of an older *-t-* in secondary contact (*-rt-* is regularly *-rd-*).²

In Zor. Pahlavī³ and NPers. *kulāh* 'hat' we should recognise a "dialectal" form with *-l-* of *kur-*, as attested in Zaza *kur* 'hat'. The word occurs in older spelling in the Kartir inscription at the Ka'bah i Zartušt⁴ in the form *kwl'py* 'hat'. This indicates **kulāf-*, in which the *-f-* may represent either an Old Iran. *-f-*, or be archaising for *-h-* from older *-θ-*.

Two other words seem to contain the same *kur-* 'neck'. In Sanskrit occurs the word *kūrpāsa-* 'jacket, cuirass'. A leather jacket is mentioned in a tale of the Vasudeva-hīndī:⁵ *cammakuppāsaya-*. The *kur-pāsa-* is cited among items of defensive armour in the Kautiliya Arthaśāstra.⁶

Two recent attempts have been made to claim this word as Iranian. P. THIEME⁷ approved of a proposal by W. B. HENNING to find a Mid. Iranian form of **kṛp-pāṣa-* 'protection of the body' in *kūrpāsa-*. I should prefer to find a less general meaning than *kṛp-* 'body' in a name for a specific piece of armour.

In the first part we should, I think, see *kur-* 'neck'. The second component is less easy. If the word were Indo-Aryan, *pāṣa-* could be traced to the base *pā-* 'protect' with the *-s-* suffix attested in many present bases, as in *śroṣa* and *bhakṣa* (thus in a compound *vāyu-*

¹ So translated by M. WARDROP. The translation of P. PETRENKO has *v kol'čugu oblačennyj*; and Š. NUCUBIDZE gave *byl mne kstati pancyr' moj*.

² Ossetic *kärcä*, Iron *kärc* 'fur coat', quoted in Zoroastrian Problems p. 8, and BSOAS 11.794, must be kept distinct, and be traced to an older **kṛti-*, as *ūārdcā*, *ūārcā*, Iron *ūārc* 'quail' comes from **varti-*, and *acc* 'duck' from *āti-*, see BSOAS 13.932. The *-cc-*, and *-c-* from *-ti-* I hope to discuss elsewhere. The tense palatalisation of the *-t-* has produced *-č-* whence came *-ts-*; it is not necessary to posit *-t-č-*.

³ Bahman Yašt, ed. ANKLESARIA 6.3 = K 20, 137 r 3 *kwl'h.*

⁴ M. SPRENGLING, Third Century Iran, p. 46, line 4.

⁵ I 147.1, quoted in ZDMG 89.281.

⁶ Ed. J. JOLLY, p. 61, quoted by P. THIEME, ZDMG 91.90.

⁷ ZDMG 92.52, where he gave up his earlier proposal in ZDMG 91.91 to trace Avestan *xvara-* 'wound' in the first component.

bhakṣa- ‘eating the wind’). That would give quite simply ‘neck-protection’, in meaning like *kurit-*. The *pā-s-* is supported by Avestan which has the corresponding reduced grade *piš* ‘observe’.¹ If however the word is Iranian, which the presence of *kur-* seems to make probable, the *pāsa-* could be explained in two ways: either to trace *pāsa-* to the peculiarly Persian form *pāssa-* ‘protection’ from *pāθra-* with -*ss-* from -*θr-*, or, more likely, to see in it the different base *pas-* ‘to bind’. Avestan has *pas-:fš-* ‘to bind’, participle *paxšta-* (with secondary -*x-*), Zor. Pahl. *pašt* ‘binding, agreement’.² A compound like the Pašto *yar-wandai* ‘neck-binding’ for ‘collar’ from *garta-* (or *garda-*) *bandaka-* shows that an explanation by *kur-pāsa-* ‘neck-binding’ would be possible.

An Iranian word *pāsa-* is attested in Khotanese. In the Jātaka-stava 19 v 4³ occurs *utcīnai garkhā pāsä* ‘great mass of water’, where the *pāsa-* has the meaning which is common for Sansk. *jāla-* ‘net; mass’, which *pāsa-* here very probably translates. In P 2022.12 occurs:

*ttraiṣṇījsai bīrā jsä pāsa ttū mauñadā
qysmū ñūṣṭārā tcāñnā gūsttya nā byaihidā*

‘thus the fastenings with the leash⁴ of desire bind the mind so that they cannot reach deliverance’ shows *pāsa-* ‘bond’ as (less specialised) equivalent to Sansk. *pāsa-* ‘noose’.

If *kurpāsa-* is thus assumed to belong to the Iranian area, it becomes of interest to ask if the Old Persian name for the Median hat in Greek *κυρβαστή* is connected.⁵ Evidently with some, not difficult, assumptions this could be done. Thus we should need to take -*basi-* or -*basiā-* as a derivative of *pas-* with the -*b-* changed from -*p-* in a compound.⁶ If this is adopted there is little doubt that in *kurpāsa-* the second component is from *pas-*.

It is nowadays possible to go back much earlier in Indo-Iranian

¹ This is the usual alternation, as in Avestan *sāh-*: *siš-* and Old Ind. *śās-* : *śiś-*.

² C. BARTHOLOMAE, Zum sasanidischen Recht I 7. Perhaps also Sogd. *šþy*, se W. B. HENNING, BSOAS 11.720.

³ Khotanese Texts I 208.

⁴ *bīra-* is still of uncertain meaning, but is translated here as the likely equivalent of Pāli *taṇhā-gaddula-*, or *taṇhā-samyojana-*.

⁵ See J. MARKWART, Caucasica 10.37; E. HERZFELD, AMI 4.11; 9.104.

⁶ Between vowels this is accepted in such names as Μεγαβάτης beside Βαγαπάτης, see A. H. STONECIPHER, Graeco-Persian Names, p. 77. Similarly the Anatolian name Καρβασυανδη beside Καρπασυανδευς cited in the J. Hellenic Studies 73 (1953), 21.

studies, as far back as about 1800 b. c., thanks to the rapid increase in knowledge of Mesopotamian history of that period. The Kassites, Hittites and Hurrians have emerged into the light. Among these peoples certain words closely connected with the later familiar Indo-Iranian languages have been pointed out. Many proper names have been found. The technical terms of horse-training are well known from the treatise of the Hurrian Kikkuliš. Such a compound as *aika-vartana*—‘one turn’ is unmistakable. The social class of feudal nobles called *maryanni* have an Indo-Iranian name.¹

Among the words of Hurrian origin in Hittite and Akkadian is one which from the meaning probably contains as first component *kur*—‘neck’. It cannot therefore be passed over here.

C.-G. VON BRANDENSTEIN pointed out *gur-zi-pa-a-an*, adj. to *gur-zib*, *gurbizu*, *kurbizu*, perhaps ‘cuirass’, as part of a description of the storm-god.² Fuller details were given by E. A. SPEISER.³ From Nuzi comes *gur-pi-(iz)-zu*, part of protective armour used for men and horses, made of bronze or leather; Hurrian of Cappadocia has *gur-pi-ši*, Amarna Akkad. *gur-zi-pi*, *gur-si-pi*, Neo-Babyl. *gur-sip-pi*, Assyr. *gur-pi-si*, Hittite *kurpiši*.⁴

A connexion with *kurpāsa-* and *kurit-* seems very possible. The second component *-piš-*, *-pis-*, *-piz-* could have its *-i-* either from a following *-i-* or *-ya-* suffix,⁵ and so be traced to *pas-* ‘bind’, or perhaps less likely represent the verb *piš-* ‘protect’ attested in Avestan.

5. Protective armour is called in the Avesta *zrāda-* ‘cuirass’. The group of words to which it belongs needs to be treated in detail.

A verbal base Old Iran. *zar-*, Old Ind. *har-* ‘grasp, enclose, cover’ is preserved in certain derivatives.⁶ A word Old Ind. *harma-* is given in *harmyā-* ‘house’ and Bud. Sansk. *harmikā* ‘small edifice upon a

¹ Recent literature includes H. A. POTRATZ, Das Pferd in der Frühzeit, 1938 (not accessible to me); P. E. DUMONT, Indo-Aryan Names from Mitanni, Nuzi and Syrian Documents in JAOS 67, 1947; W. BRANDENSTEIN, Die alten Inder in Vorderasien und die Chronologie des Rigweda, 1948; I. J. GELB, P. M. PURVES, A. A. MACRAE, Nuzi Proper Names, 1943; R. T. O'CALLAGHAN, Jahrb. f. kleinasiat. Forschungen I 309 ff.; G. DUMÉZIL, Revue hitt. et asianique 11 (1950), 18–37.

² Mitteil. Vorderasiat. Aegypt. Gesellsch. 46, 1943, 103.

³ JAOS 70, 1950: On some articles of armour and their names.

⁴ J. FRIEDRICH, Hethitisches Wörterbuch 118, ‘Teil des Helmes’.

⁵ As Achaemenid *ākaufačiya* is Akkad. *a-ku-ū-pi-iš*.

⁶ Verbal use in Old Ind. *hárati* and Oscan *her-* ‘take’, see WALDE-POKORNY, Vergl. Wörterbuch, I 603. Latin *cohors* ‘enclosed place’ is connected.

stūpa'.¹ If *gharmyeshā* is the same word as *harmyeshā*, then the *gh-* has replaced *h-* under influence of *gharma-* 'hot'. The Pali word is *hammiya-*. This *harma-* meant then 'enclosure, covering'. With it may be connected the word *harmuṭa* 'tortoise' quoted only from a lexicon, with probably a "popular" suffix *-uṭa-*. The two suffixes *-m-ya-* can be seen also in *pári-takmya-* and Avestan *vahmya-*. The word *harmuṭa-* will then not be associated with Greek χέλυς.²

The Avestan has *zarmya-* attested in two compounds and two derivatives. The *zairimyanura-* is an epithet of the tortoise 'whose limbs are enclosed', and it was by bad speakers called *zairimyāka-*.³ In the tale of the Bodhisattva in the Khotanese Jātaka-stava 30 v 4 the *kürma-* 'tortoise' has an *āysīra-* 'covering, armour', which illustrates how the Indians (Buddhists) and Iranians thought of the tortoise's shell. In this *āysīra-* and *āysärūṇa-* 'armour' are traceable *ā-zarya- and *ā-zarauna- from this same base *zar-*. The 'armed forces' in Kaśmir are called *hīna āysīrāmjā*.⁴ Avestan *zrāda-* 'armour' is from *zar*: *zr-* by the suffix *-ād-*, which can be clearly seen in Avestan γžar- and its derivative γzrād- 'flow'. A Mid. Iranian form has survived in the Armenian loan-word *zrah-*.⁵ NPersian has *zirih*, and with that agrees Zor. Pahl. *zryh*, probably to be read *zrēh*. The Syriac *zrd-* gave the Arabs *zarad-*, but Semitic forms are unreliable for the length of vowels which may be rearranged into Semitic nominal forms. From *zirih* however a form **zrada-* could be deduced, if we assume that *-ada-* gave *-ēh* and *-ih*; but it is better to assume **zradah-* with the *-ah-* (Old Ind. *-as-*) suffix which would pass by **zrayah-* to *zrēh*, as Avestan *zrayah-* 'sea' has passed to Mid. Pers. *zrēh*.

For 'armour' Pašto has *zyara*, Ossetic Iron *äzyär*, *zyär*, Digor *äsqär*. If Old Ind. *ksám-* 'earth', gen. sing. *jmás*, Avestan *zam-*, Greek χθόνιος,

¹ L. RENOU, La maison védique, in JA 1939, 2, 498; G. COMBAZ, Mélanges chinois et bouddhiques, 3 (1935) 98 (*harmikā* in the Divyāvadāna); L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Staupikam, Harvard J. Asiat. Studies, 1937. F. EDGERTON, Dictionary of Buddhist Hybrid Sanskrit: *-ikā* replacing *-ya-* through *-iya-*. If the *-ikā* is Old Indian, note L. RENOU, Grammaire sanskrète, p. 245.

² Doubtfully proposed in WALDE-POKORNY, Vergl. Wörterbuch I 631. It is absent from J. POKORNY, Indogerm. Etym. Wb 435.

³ See E. BENVENISTE, Festgabe W. Geiger, 1931, 223.

⁴ Khotanese Texts II, no. 14 a, 15, and earlier Acta Orientalia 14.266. Thus not tracing *āysīra-* to *ā-ysā-* 'adorn'. The *-ā-* of *āysärūṇa-* has replaced *-a-* as in *hvatāna* 'Khotan'.

⁵ H. HÜBSCHMANN, Armen. Gram., p. 152.

χαραῖ are compared with *kṣ-*, *j-*, *z-*, *χθ-*, *χ-*, and the metathesis of Avestan *γzar-* ‘flow’ and *ȝgar-* with suffix *γzrād-*, Old Ind. *kṣar-*, *nirjhara-*, then the *zyar-* of Pašto and Ossetic may be from *γzar-* beside the present *zar-* ‘cover’.

A new problem is set by the Hurrian vocabulary. If Hittite *kurpiši* is connected with Iran. *kur-*, then another piece of armour may also have an Indo-Iranian name. From Nuzi is cited *za-ri-(a)-am* ‘coat of mail’, which came into the Amarna texts as KUŠ *sa-ri-am*, and into Hittite as *ša-ri-ya-an-ni*, *šar-ya-ni*, Egypt. *trjn*, Neo-Bab. *šir'anu* and Heb. *širyōn*, *siryōn*.

If we recall that the Indo-Iranian *marya-* ‘warrior’ became the frequent Mitanni title of nobility of the chariot-warrior, called *ma-ri-ya-an-ni*, *mar-ya-an-ni*¹ (also with *-nu* and *-na*), Egypt. *maryana* and Ugaritic *mrym-m* (plur.), it is evident that in *za-ri-a-am*, *za-ri-am*² and the longer form *šaryanni* we could trace an Iran. **zarya-* from the base *zar-* ‘cover with armour’, to be set beside the Avestan *zrāda-* and *zarmya-*, and Khotan. *āysīra-*.

It will be noted that if these words are connected, the Hurrian *za-ri-am* has the sibilant *z-*, whether for *z-* or *ts-*, as in the later Iranian. If it is desired to take the word from Indo-Aryan it will be necessary to assume the stage **jh-* earlier than the Old Indian *h-*. It will be remembered that the Kāfirī dialects have *j-*, *ž-* and *z-*.³

6. Krorayina Kharoštī *somstamni* ‘trousers’, plural in *-i* for older *-e* of an *-a* stem. This garment was indispensable for the nomad horseman, and was therefore adopted from them by their neighbours, as in China, and in the Roman forces. Similarly in India ‘trousers’ were foreign. The description by Varāhamihira of the foreign ‘trousers’ of the northerners (the *udīcyā-kāmboja-śakāḥ* of the Mahābhārata) is well known: it was a garment reaching from foot to breast.⁴

¹ According to A. GÖTZE, Revue hitt. et asianique 12 (1952) 4 *-anni* contains the Hurrian suffix *-an-* and article *-ni*.

² C.-G. VON BRANDENSTEIN proposed to explain the *-an-ni* as from *-am-ni*, see Zeits. f. Assyr. 46, 1940, 103 f. Was the form **zaryam* an Indo-Iranian word **zaryam* with neuter ending *-m*? Or was there possibly a metathesis from *zarmya-* to *zaryam*?

³ G. MORGENTIERNE, Report on a linguistic mission to Afghanistan and NTS 13.231.

⁴ Br̥hatsaṃhitā 58.46, *kuryād udīcyā-veṣam gūḍham pādād uro yāvat*, quoted in J. SCHEFTLOWITZ, Acta Orientalia 11.320. For ‘trousers’, see SCHRADER-NEHRING, Reallexikon, s.v. *Hosen*. The Celts in Britain had none.

The meaning of the word *somstamni* was given by STEN KONOW.¹ No form of the word has yet been traced in an Iranian language, but it is widely spread in Indo-Aryan. The following selection will suffice to indicate the basic forms. In a Bud. Sanskrit text from Khotan *sūthamna* is rendered by Khotan. *kaumadai*. The Tibetan-Sanskrit Lexicon² offers the form *sunthānam* translated by Tibetan *dor-ma* 'trousers'. Similarly the Mahāvyutpatti 5849 has *sunthaṇā*. With these spellings belongs also *tsanthaya* (if read as *sunthaṇa*) in the Sanskrit-Chinese Lexicon of LI-YEN³ rendered by Chinese 裤 k'u 'trousers'. The New Indo-Aryan knows the word in several closely connected forms. The following will indicate the types:⁴ Tirāhī *sətān*, Pašai *sūtan*, Phalūra *suthān*, -ṇ, Sindhī *suthaṇ* (fem.), West Panjābī *sutthan*, Multānī *sūtthan*, Hindī *sūthan*, *suthnā*, *suthnī*. From Kāfirī is quoted Aśkun *ṣātū* and *ṣāṭū*.⁵

The word has been transmitted only within Indo-Aryan but no explanation of it has been found there. The evidence of Aśkun *ṣ-* indicates that the word began with *śr-*. The Krorayina *somstamni* allows one further to conclude that the word is a compound. The only adequate base for the word which I have so far been able to reach is an Iranian *srauni-starana- 'a covering for the loins'. The *srauni- (Old Ind. śroni-, Khowar šrōn; Avestan sraoni-, Khotan. ṣṣūñi) then passed to *ṣoni- and as first component to *ṣom-.⁶ From the second component starana- 'spreading, coverlet' (well known in the compounds āstarana- and upastarana-) there was a secondary starna attested in Krorayina *vastarna*⁷ (with -rn-, not -rṇ-) beside *vastaramna*. From this secondary form it is necessary to admit the further shift to *stamna-*, as we find Krorayina 501.4 *vamna* 'colour' from *varṇa-* and 318 *peta-vamnidāga* from *pīta-varṇitaka-*; and similarly the Indo-Aryan loan-word in Khotanese *svamna-gīrai* and *svana-gīrai* 'ochre'⁸

¹ See BSOS 9.532; and BSOAS 11.793.

² Ed. J. BACOT, 81 b 1, cited BSOAS 11.793.

³ Ed. P. BAGCHI Fan-yu tsa ming I 308, 50 a 3.

⁴ R. L. TURNER has kindly given me forms from his collection; see also G. MORGENSTIERNE, Acta Orientalia 12.187.

⁵ NTS 7.108; 2.279 (the two forms confirmed by letter). The Aśkun -ū replaces either -āna- or -ūna-.

⁶ In Old Khotanese the vowel at the juncture in compounds was lost: *bīś-paḍā* 'best of all', *dumberrā* 'tail feathers', *hamrraṣṭu* 'quite right', *aśpara-* 'lucerne'.

⁷ H. LÜDERS, Textilien im alten Turkistan, p. 32.

⁸ Siddhasāra 146 r 3; 137 v 1, translating Bud. Sansk. *kāncanagairika*, Tib. *béag*.

corresponding to Pāli *suvanṇa-geruka-* and Sansk. *svarṇa-gairika-*. A *starana-* replaced by *stana-* has also been conjectured in Oss. *listän*, *lystän* ‘straw bed’ from **fra-starana-*, and in Yidγa *yistōn* ‘felt’ from from **vi-starana-*.¹

There remains in *somstamni* a difficulty in the initial *s-* where the North-western Prakrit would have had *ś-* (from Iran. *sr-* or Ind. *sr-*, as in fact Aśkun has). It could be conjectured that an Iranian **srauni-starana-* was brought by the Kuśāns to India where the word became *somstamna-*, and that thence it was brought to Krorayina. The archaic character of the *-st-* of *somstamna-* must not be given too much importance, since as the use of *kulasta-*² for Sansk. *kulattha-* in Khota-nese medical texts shows the speakers of the North-western Prakrit could adapt words to their dialect, putting *-st-* for *-th-*. Here for example *hasta-* survived where other Prakrits had developed *hattha-*.

To introduce this word from the colloquial language into Sanskrit literary texts attempts were made to give it an older form. Among the many brilliant passages of the courtier Bāṇa’s story of Harṣa, the Harṣa-carita, there is one³ depicting the gathering of the attendant chiefs (*rājan-*) to wait upon King Harṣa at the moment of his setting out on the march. Of the riders we learn that they were *uccitra-netra-sukumāra-svasthāna-sthagita-janghā-kāṇḍa-*. This was translated by ‘their shanks were covered with their proper covering of delicate tinted silk’.⁴

The word *svasthāna-* is accompanied by a variant *svasthagana-* in which the obscure *-sthāna-* has been replaced by a plausible word meaning ‘covering’. The commentator Śankara⁵ explained by *svasthānam svasthāneti yasyāḥ prasiddhiḥ*, that is ‘the *svasthānam* of which the well known form is *svasthānā*’, hence a feminine instead of the neuter.⁶ The evident unfamiliarity on the part of the Sanskrit writer with the original form of the word supports the theory of foreign origin.

¹ G. MORGENTIERNE, NTS 12.268, (quoted in Trans. Phil. Soc. 1945, 34) and IIFL 2.273.

² Jīvaka-pustaka 56 r 4, Sanskrit text *kūlatha*; and Siddhasāra 9 r 4.

³ Chapter 7, p. 206.

⁴ E. B. COWELL and F. W. THOMAS, The Harṣa-carita of Bāṇa, 1897, p. 202.

⁵ Ed. A. A. FÜHRER, 1909, p. 579.

⁶ That not ‘proper covering’ but ‘trousers’ is the meaning of the word here was recognised by V. S. AGRAWALA, Indian Historical Quarterly 27, (1951), p. 16.

E. BENVENISTE

Avestica

āfant-

Le mot avestique *āfant-* est depuis BARTHOLOMAE considéré comme un adjectif « wasserreich ». Ce sens est celui de la trad. pehlevie *āpō-mand*, commenté par: *ku āp i vēh hačadar*, et BARTHOLOMAE l'a suivi, en l'appuyant d'une étymologie par *āp-* qui sera examinée plus loin. Il faut voir d'abord si ce sens convient bien aux emplois de *āfant-*.

Assurément quand on lit: *garayō bərəzantō pouru.vāstrājyō āfəntō* (Yt X 14, XIII 9), rien apparemment n'empêche de traduire en effet: «montagnes aux nombreux pâturages, riches en eaux». Mais l'impression change en présence d'un autre exemple, également formulaire et métrique, décrivant le voyage de Tištrya (Yt VIII 35):

*yō avaðāt̄ fravazāite
.....
duraē.urvaēsəm paiti pantqm
bayō.baxtəm paiti yaonəm
fraθwaršəm paiti āfəntəm*

Il y en a un autre exemple, à peu près identique, que BARTHOLOMAE a omis de citer, où il s'agit des Eaux célestes qui s'élancent (Yt XIII 54):

*at̄ tā nūrəm fratačinti
mazdaðātəm paiti pantqm
bayō.baxtəm paiti yaonəm
fraθwaršəm paiti āfəntəm*

ce qu'il traduit dans les deux cas: « auf dem Weg, (des) Wende fern liegt, auf der von den Göttern bestimmten Stätte, auf der vorge-schriebenen wasserreichen » (BARTHOLOMAE-WOLFF; de même LOMMEL). La bizarrerie du sens et de la construction aurait dû avertir qu'on faisait fausse route. Les deux passages se rapportent à des divinités des eaux, soit Tištrya, soit les Eaux elles-mêmes: ces divinités devront donc apporter leurs bienfaits à des régions déjà « riches en eaux »?

Quand on lit sans prévention étymologique les séquences citées, il

sauta aux yeux que nous avons trois vers construits identiquement; la symétrie des trois expressions régies par *paiti* est complète, et celle-ci exige donc que *āfəntəm*, parallèle à *pantqm* et à *yaonəm*, soit un substantif et de même sens. Le *āfant-*, qualifié de « prescrit » (*fraθwaršta-*), doit signifier à peu près « région, parcours » et s'applique au territoire où les divinités en question manifestent leur apparition. Nous traduirons alors:

Yt VIII 35

(Tištrya) qui de là s'avance
sur le chemin au large détour,
sur le séjour destiné par les dieux,
sur le *parcours* prescrit.

Yt XIII 54

(Les Eaux) qui maintenant s'élancent
sur le chemin créé par Mazdāh,
sur le séjour destiné par les dieux,
sur le *parcours* prescrit.

S'il restait un doute sur cette conclusion que *āfant-* est nécessairement substantif, il suffirait de comparer à ces deux passages un troisième texte, où la même séquence se développe, mais avec une variante intéressante. Un peu après l'endroit cité du Yast XIII, on célèbre les Fravartis pour la croissance heureuse qu'elles assurent aux plantes restées jusqu'alors chétives (XIII 56):

āat tâ nūrəm fravaxšayeinti
mazdaðātəm paiti pantqm
bayō.baxtəm paiti yaonəm
fraθwarštəm paiti zrvānəm

Mais elles (les plantes) vont croissant
maintenant
sur le chemin créé par Mazdāh,
sur le séjour destiné par les dieux,
au *moment* prescrit.

La série *pantqm* — *yaonəm* — *zrvānəm* est parallèle à la série *pantqm* — *yaonəm* — *āfəntəm*, d'où il suit que *āfant-* est un substantif, comme *zrvan-*. Quant à la variation entre *zrvan-* et *āfant-* dans la même formule, elle tient à la différence des sujets traités: ici ce sont les plantes qui ne poussaient pas, et qui maintenant croissent au *moment* fixé; là ce sont les eaux qui étaient immobilisées et qui maintenant s'élancent sur la *région* fixée. L'indication spatiale est bien requise par le contexte.

Comment faut-il alors comprendre le premier exemple, où *āfant-* semblait signifier « riche en eau »? En fait *āfant-* a la même sens ici aussi et il doit se construire comme un substantif. Il suffit de considérer *pouru.vāstrājīhō āfəntō* comme une locution nominale complète, symétrique de *garayō bərzəntō*. Le texte (Yt X 14 et aussi Yt XIII 9) se traduira alors:

yahmya garayō bərəzantō

« (le pays aryen) où les hautes montagnes,

pouru.vāstrāyhō āfəntō
***ōātairō gave *frādāyən*

les régions aux vastes pâturages,
sont nourricières (?) pour le bétail ».¹

Telle est la définition que les emplois de *āfant-* paraissent imposer. Bien entendu, le sens de « région, parcours » que nous suggérons reste approximatif. Mais pour le préciser on aurait besoin d'autres contextes — qui font défaut — ou d'une étymologie — qui manque également. Le mot *āfant-* paraît isolé en iranien.

Il résulte de ces observations que *āfant-* n'a plus rien à faire avec *āp-* « eau », ce qui rend caduque l'analyse par **āp-vant-*, d'ailleurs invraisemblable a priori. Dans les deux formes que BARTHOLOMAE y a comparées le radical est thématique comme on l'attend: skr. *apavant-* qui d'ailleurs signifie « aqueux, liquide » non « riche en eau », et pers. *āvand* « vase à eau » < **āpa-vant-*.²

Ainsi disparaît un des deux faits que BARTHOLOMAE avait allégué pour un traitement ir. **-pv-* > av. *-f-*.³ L'autre ne tient pas davantage; c'est la forme *āfənte* « ils sont atteints » (Y.LVII 29) qu'il a reconstruite, assez bizarrement, en un présent **ap-v-*. L'explication de la forme passive *āfənte* est beaucoup plus simple: *āfənte* représente *āfyantai*, présent passif régulier en *-ya-* de *āp-* ou *ā-ap-*. La graphie *-ə-* est pour *-i-*, *-ya-* devant nasale, comme dans d'autres passifs en *-ya-* tels que *vazənti* (= *vazyanti*) « ils sont transportés » (Yt V 95); *sraēšəmnō* (= *sraišyamnō*, cf. *sraēšyaiti*); *čaēšəmnō* (= *čaišyamnō*); *aēšəmnō* (= *aišyamnō*); *°pəsəmna-* (= *pisyamna-*). On trouve aussi *-ya-* noté par *-i-*, cf. *vazinti*, etc.⁴ Le traitement par *-f-* du groupe **pv-* est donc fictif. Nous ne savons pas quel eût été le sort d'un tel groupe en iranien ancien, ni même s'il a réellement existé.

xrud-

On n'a que deux exemples de la racine *xrud-* sous la forme du présent *xraoda-*, les deux fois dans les Gāthās. BARTHOLOMAE le traduit « (sich) ängstigen », et ce sens de « (se) tourmenter » a été admis depuis

¹ Texte altéré et traduction incertaine.

² Les dictionnaires persans expliquent *āvand* comme composé de *āb* et d'un mot *vand* « vase » dont je ne connais pas la réalité.

³ Grundriss I, § 171; REICHELT, Awest. Elem. §§ 45, 143, 231.

⁴ Cf. Grdr. § 268, 21 et REICHELT § 131, 2.

dans toutes les traductions.¹ A vrai dire BARTHOLOMAE ne mentionne aucune étymologie et semble avoir interprété le verbe au jugé. Ce n'est pas que ce sens soit impossible, mais la question est de savoir si nous sommes réduits ici à la conjecture. Or il y a ici un rapprochement évident : g. *xrud-* répond à véd. *krudh-* dont le sens constant est « s'irriter ».

Il n'y a aucune raison de ne pas admettre cette traduction en iranien aussi. L'interprétation des deux passages gāthiques devient plus assurée. La circonstance de l'emploi est la même, c'est l'attitude de l'âme du drugvant au moment d'affronter le passage suprême :

*yōng x̄ō̄ urvā x̄aēcā xraodat̄ daēnā
hyat̄ aibi. ḡmən yaθrā ēinvatō p̄or̄tuš* (Y.XLVI 11)

« (Les kavis et karpans) contre lesquels leur propre âme, leur propre dainā s'irritera quand ils arriveront au Pont ».

yehyā urvā xraodatī ēinvatō p̄or̄tā ākā (Y.LI 13)

« (le drugvant) dont l'âme s'irritera lors de la Rétribution, au Pont ».

Dans la littérature mazdéenne on trouve en effet le thème des récriminations de l'âme quand elle découvre son sort à ce moment, et plus particulièrement dans un texte parsi, qui cite les invectives de l'âme contre le pécheur.²

Quant à la forme, la seule différence entre la forme gāthique et celles du védique porte sur la morphologie des présents. Alors que g. *xraosa-* et v. *krośa-* se recouvrent, le védique n'a pas, en face de g. *xraoda-*, un présent **krodha-*, mais seulement *krūdhyā-* et un causatif *krodhāya-*. On ne saurait rien dire sur les formes possibles de *xrud-* qui n'est pas autrement attesté en iranien. Il faut en tout cas enregistrer cette nouvelle correspondance indo-iranienne.

iθyajah-

La correspondance entre av. *iθyajah-*, *iθyejah-* (= *θyajah-*) et véd. *tyājas-* ne procure pas seulement une dénomination indo-iranienne. Elle donne le moyen d'employer à l'interprétation du terme avestique les données plus abondantes dont on dispose du côté védique. Le sens

¹ Chez H. S. NYBERG, Religionen des Alten Iran, p. 184, la traduction est « schreien ».

² PAVRY, The Zoroastrian Doctrine of a future life, p. 26.

de « danger » attribué depuis BARTHOLOMAE à av. *iθyajah-* est vague et inexact. Pour le rectifier, on peut profiter des remarques faites par OLDENBERG sur v. *tyájas*.¹

En védique, le sens de *tyájas-* est assuré grâce à la comparaison d'un groupe de dérivés et tout d'abord par le verbe *tyaj-* qui signifie « abandonner » (non « lancer » comme on traduit parfois): *yás tityája sacivídam sákhāyam* « celui qui a abandonné son ami fidèle » (RV.X 71,6); il y a un nom verbal *tyāgá-* « abandon (de la vie) » IV 24,3, un composé tel que *tanū-tyaj-* « qui fait abandon de sa vie » (X 4,6; 154,3). De fait *tyájas-* doit se traduire partout « abandon » : *pítuh svasya tyájasā níbádhitam* « (celui qui se lamente au loin,) repoussé par l'abandon de son père » (I 119,8) avec équivalence entre *tyaj-* et *avāhāh* (I 116,3) ou *jahati* (IV 18,11); *kó vām mahaścit tyájaso abhíke* (IV 43,4) selon OLDENBERG: « wer (ruft) euch beide (um Schutz an) vor der grossen Verlegenheit? ». Indra est invoqué comme protecteur contre l'abandon, *tyájaso varútá* (I 169,1). Cet « abandon » soumet l'homme à l'« angoisse »; d'où la liaison *tyájas . . . áṁphas* (VI 3,1). L'homme abandonné est voué à toutes les violences; *tyájas* peut alterner avec *énas-* : cf. *mahaś cit tyájaso abhíke* IV 43,4 et *mahaś cid . . . énaso abhíke* IV 12,5. De là vient que le *tyájas* peut être employé comme un arme : les Aśvins aident le *tánaya* « avec des roues proches » *ántaraiś cakraiḥ*, mais tuent le méchant « par l'abandon lointain », *sánutyena tyájasā* VI 62,10. C'est pourquoi aussi *tyakta* « abandonné » pourra signifier exposé aux attaques d'un ennemi déterminé; ainsi ŚB. I 5, 3, 11, 12 les petits animaux et les plantes sont dits *nityakta* à l'été et à l'hiver, c'est à dire soumis sans défense aux rigueurs des saisons, jusqu'à ce que les pluies les raniment.

La description des emplois de *tyájas-* convient également à av. *iθyajah-*, qui se traduira, non « danger », mais « abandon ». La notion est indo-iranienne : l'« abandon » par les dieux, exposant l'homme à un danger mortel ou à la consomption lente. Les *iθyajāt* sont un malheur qu'on écarte, grâce à Srauša, de la maison (Y. LVII 14), et dont les Eaux préservent, comme des *ībaēśāt*, l'homme pieux (Y. LXV 8). La connexion avec le védique est plus serrée encore. La liaison v. *tyájas — áṁphas-* se répète dans av. *iθyajah- — qzah-* Yt X 22 :

miθrəm vouru.gaoyaotim . . .
yō narəm anaiwidruxtō
apa qzayhat baraiti

Miθra aux vastes pâturages
 qui, quand il n'est pas trompé,
 soustrait le héros à l'angoisse,

¹ ZDMG. 55 (1901), p. 281 sq.

apa *iθyejāyhat* baraiti
 apa *nō hača qzayhat*
 apa *hača qzayhibyō*
 miθra *barōiš anādruxtō*
le soustrait à l'abandon.
Soustrais-nous à l'angoisse,
soustrais-nous aux angoisses,
Miθra, toi qui n'es pas trompé!

L'exemple gāthique Y. XXXIV 8 :

tāiš zī [nā] šyaoθanāiš byentē yaēšu [as] pourubyō iθyejō

doit se traduire : « Car ils (sc. nos ennemis) nous effrayent par de telles actions, en lesquelles pour de nombreux hommes il y a abandon », c'est à dire : « nous redoutons les actes de ceux qui sont loin de Vahu Manah, qui exposent quantité d'hommes à perdre la protection divine ». Or la formule *byentē . . . iθyejō* est parallèle à *kahmāiciṭ qzayhqm biwivd* (Yt XIII 41), recréant la jonction *iθyajah — qzah-*.

On comprend mieux alors la nature de la calamité dénoncée à plusieurs reprises sous le nom de *iθyajō maršaonəm* ou *maršaonō*. Nous avons autrefois interprété *maršavan* comme la décrépitude.¹ On peut préciser davantage. Dans Yt XIII 130 la Fravarti de Vivahvant, père de Yama, est invoquée contre la misère créée par les daivas, contre la sécheresse des pâturages, contre le *iθyejō maršaonəm (paitištātē ainištōiš daēvō).frakarštayd haēčayhasča avāstrahe iθyajāyhasča maršaonahe)*. Comme A. CHRISTENSEN l'a observé², cette séquence est imitée de la liste des bienfaits qu'on attribue à Yama (Yt XVII 30–31; IX, 10–11) : il a éloigné de l'humanité mazdéenne faim et soif, vieillesse et mort, vents chaud et froid. Par interversion des deux dernières mentions, on obtient une équivalence entre « vieillesse et mort » et *iθyejō maršaonəm*. Proprement *iθyejō maršaonəm* est l' « abandon décrétudinal », soit l'abandon causé par la décrépitude, soit l'abandon aux maux de la décrépitude. Cette calamité devient une entité spécifique dans le Vidēvdāt (XVIII 8; XIX 1,43; Yt VI 4), d'où résulte un démon Maršavan, création de théologiens (*iθyejād maršaono* Vd. XVIII 8).

Le dérivé *iθyejahvant-* confirme le sens de « abandon ». C'est la qualification du corps dans l'Aogm. 25–28 : *tanvō iθyejāyuhāti* « ô corps soumis à l'abandon ! » et donc voué à la destruction, d'où la trad. skr. *tano vināśavati*. C'est aussi, avec son contraire *aiθyejahvant-*, l'adjectif décrivant respectivement l'existence terrestre et l'existence bienheureuse. Quand un artavant accède au paradis, il passe « d'une existence soumise à l'abandon à une existence non soumise à l'abandon »,

¹ Le Monde Oriental, 1932, p. 180.

² Essai sur la démonologie iranienne, 1941, p. 12–13.

iθyejaj(u)hatač aŋhaot aiθyejajhuntem avi ahūm (Vd. VII 52 ; XIX 31 ; H. II 16), car les dieux, Ahura, Miθra, les Aməšas Spəntas sont *aiθyejah-*. La « déreliction » propre à la condition humaine ne cesse qu'au séjour divin. Le mazdéisme donne ainsi une conclusion eschatologique à cette description du sort de l'homme que les dieux ont abandonné.

šyaoθna-

Ce sont les termes les plus communs qui attirent le moins l'attention. On penserait qu'il n'y ait aucune particularité dans un terme aussi usuel que *šyaoθna-* « action », dont ni le sens, qui est constant, ni la formation, qui est claire, ni l'étymologie, qui est certaine, ne peuvent soulever de discussion. Il reste cependant à observer ce qui est peut-être le plus intéressant.

La situation de *šyaoθna* est étrange vis-à-vis du thème verbal dont il dépend. En avestique *šav-* signifie seulement « aller » ; mais l'abstrait *šyaoθna-*, seulement « action ». Il est singulier que le terme pour « action » soit dérivé de « aller », et non d'un des verbes « faire ». En second lieu ni « aller » ni « action » ne coïncident avec le sens du thème correspondant véd. *cyav-* « ébranler ». Enfin le verbe qui fait couple avec *šyaoθna-* est tiré d'une racine tout autre, *varz-*.

Ce dernier trait est constant dans toutes les variations de la formule pensée — parole — action : *humatahe paiti manayhō hūxtahe paiti vačayhō hvarštahe paiti šyaoθnahe* (Yt XVI 6) ; *humatəmča manō hūxtəmča vačō hvarštəm šyaoθnəm* (Vr. II 5) ; *humatāiš mainimna hūxtāiš mrvatō hvarštāiš vərəzyantō* (Y. LXX 4), etc. En rection directe du verbe : *stāvištəm šyaoθnəm mašya vərəzinti* (Yt XVII 59) ; *tā šyaoθna varšta yā . . . vərəzyeti* (Vd. XV 1) ; *yā varəšā . . . šyaoθnā* (Y. L 10), etc. et le composé *šyaoθnā.varəza-* « auteur d'une action ».

A quoi est dû ce supplétisme entre *šyaoθna-* et *varz-* ? On pourrait en chercher la raison dans l'emploi de *varz-* et remarquer par exemple que la dérivation nominale de *varz-* reste pauvre ; en dehors de l'adjectif verbal *-varšta-*, l'abstrait *varšti-* n'est guère attesté, et assez faiblement, qu'en composition (*hu- duž- anu-* etc.) et d'ailleurs la formation en *-ti-* ne pouvait tenir lieu de l'abstrait en *-ah-* demandé par les parallèles *manah-* et *vačah-* ; mais un **varəzah-* n'existe pas. On pourrait noter aussi que de bonne heure le sens de *varz-* s'est spécialisé, soit pour le travail de la terre, comme en avestique déjà, soit dans d'autres sphères, comme sogd. *wrz* « miracle ». Mais ces considérations risqueraient de nous faire prendre l'effet pour la cause. Si *varz-* n'a

pas développé de dérivé nominal, c'est parce que *šyaoθna-* en tenait déjà lieu, et c'est là qu'est le problème.

Il faut ici reprendre la question à l'origine. Le rapprochement de véd. *cyav-* et de gr. *σεύω*, *λαοσσόος* etc. établit que le sens de « ébranler, mettre en mouvement » qui est celui de *cyav-* est bien ancien. Mais en iranien il s'est modifié dans des développements dialectaux qu'il faut considérer avec quelque détail. En vieux-perse *šiyav-* signifie seulement « se mettre en mouvement », dans une acception militaire qui achemine au sens d' « aller ». En avestique, l'initiale s'est réduite à *š-*, et *šav-* indique aussi « aller », mais dans des conditions un peu différentes. Alors qu'en vieux-perse le thème *šiyav-* est le seul attesté et qu'il n'a pas d'emploi avec préverbe, l'avestique n'a presque pas de présent *šav-* (une fois *šva* impér.¹, une fois *šušuyam* optatif parfait ou plus probablement opt. d'un présent à redoublement, cf. v. *cucyavat*) mais seulement le présent *šusa-* et le causatif *šāvaya-*, l'un et l'autre avec préverbe. Un seul exemple subsiste de *šusaṭ* simple (Yt XIX 35) ; autrement toutes les formes comportent des préverbes, *fra-* (avec le dérivé *frašusan-*) *vi- us- apa-*. C'est dire que l'avestique n'a pas dans *šav-* un verbe « aller », comme on l'imagine souvent. Le sens ne se définit que par un préverbe et il comporte des nuances qui le rapprochent bien plutôt de *nam-* que de *gam-* (cf. Vd. II 10 *frača šva viča nəmagha* ; *frašav-* et *franam-*). Le causatif *-šāvaya-* est encore voisin de v. *cyāvāya-* dans certaines formules : *miθrəm . . . yō arəzəm frašāvayeiti* « Miθra qui met en branle la bataille » (Yt X 36). On doit tenir compte de ces différences que l'apparente similitude du sens entre l'avestique et le vieux-perse fait souvent négliger : *šyav-* constant en perse est à peu près inexistant en avestique ; *šusa-* et *šāvaya-* constants en avestique sont inconnus du vieux-perse.

La situation est plus complexe encore, car à l'intérieur de l'avestique il n'y a pas uniformité de sens entre les formes verbales et les formes nominales de *šav-*. L'abstrait *-šuti-* et l'adjectif *-šūta-* participent non du sens intransitif de *šav-* « se mettre en mouvement », mais d'un *šav-* transitif « mouvoir » que l'avestique ne connaît pas. On le voit au sens des abstraits, assez peu attestés, *fra- ava-šūti- aipišūti* (cf. *anaipišūta*) « déplacement »² et surtout des adjectifs composés : *frašūta-*, *frašāvayamna-* « mis en mouvement » (cf. véd. *ápracyuta-* « inébranlé ») ;

¹ La forme *aiwišvat* Vd. II 10 est expliquée par *šav-* « ritzen » (Bthl.) ; « he drove on » (BAILEY, Zoroastrian Problems, p. 221).

² L'infinitif *aiwišutōit* est une correction pour *aiwiš.itī* ms.

vātō. šūta- « mû par le vent », *yaθa aurəm vātō.šūtəm* « comme un nuage mû par le vent » Y. IX 32 (non *vātō.šūt-* « im Wind sich bewegend » BARTHOLOMAE) ; *arəzō.šūta-* « (les rangs des ennemis) ébranlés par le combat » Yt X 36. Deux autres exemples de *-šūta* n'ont pas été reconnus par BARTHOLOMAE qui, sans raison visible, les rattache à *hav*.¹ Il n'est cependant pas douteux que *arəmō.šūta-* signifie « mû par le bras » et qu'il est de la même classe que *vātō.šūta*, comme le montre le synonyme véd. *bāhū-cyuta-* « mû par le bras » (*aŋśur bāhūcyuto* RV. X 17, 12), et aussi *mainyū.šūta-* litt. « mû par les esprits » (=dans l'air, comme *mainyū.tašta -hqm.tašta -stāta-*). On voit donc que les formes nominales perpétuent un emploi transitif de *šav-* et se séparent ainsi de l'emploi exclusivement intransitif des formes verbales. A cette dissociation l'évolution ultérieure apportera remède en instituant un participe intransitif m. ir. *šut* « allé » (m. p. *šut hem*).

Nous avons laissé à part l'emploi du verbe en gāthique, qui prend ici son intérêt propre. Le seul exemple certain est Y. XXXIII 8 : *frō mōi [frā] vōizdūm arəθā tā yā vohū šyavāī manayhā* que nous traduirons « soyez attentifs aux choses que je vais entreprendre par bonne pensée ».² La forme gāthique, qui est encore *šyav-* (l'av. a seulement *šav-*), a une construction transitive et signifie « entreprendre, accomplir ». Or c'est là justement un des emplois de véd. *cyav-* qui se construit pareillement : *yáni cyávam* « ce que j'entreprends » (I 165,10) ; *yá vṛtrahā parāvāti sánā návā ca cucusuvé* « les exploits anciens et nouveaux que le vainqueur de *Vṛtra* a accomplis au loin » (VIII 45,25). Le contraste est net entre *šyav-* dans les Gāthās et *šav-* en avestique.

C'est dans ce contraste même que le neutre *šyaoθna-* trouve son explication. Il est dérivé par *-θna-* de *gāth.* *šyav-* « entreprendre, accomplit », non d'av. *šav-* « se mettre en mouvement ». Le sens de *šyaoθna-* est bien « entreprise », et ici il y a encore concordance avec le védique *cyautná-*, qui est associé à *kṛta-* p. ex. VIII 16,6 *tám ic cyautnáir ḍryanti tám kṛtēhiś carṣanāyāḥ*. Il y a donc symétrie complète entre v. *cyav-*, g. *šyav-* « entreprendre » et v. *cyautná*³, g. *šyaoθna-* « entreprise ». C'est une véritable isoglosse védico-gāthique qui sépare g. *šyav-*,

¹ Cette racine *hav-* a très peu de réalité; sur la forme *x̄ anva-* que BARTHOLOMAE y a rattachée, cf. ma note dans la Festschr. F. WELLER, 1954, p. 32.

² Il ne me paraît nullement assuré que *šavaitē* dans un passage de sens et de construction obscurs (Y. 29, 3) soit, comme on l'admet partout, une forme de ce verbe. La différence entre l'initiale de *šavaitē* et celle de *šyav-* *šyaoθna-* serait déjà une raison d'en douter.

³ Le vocalisme radical long de v. *cyautná-* vient peut-être du causatif *cyāváya-*.

šyaoθna- d'av. *šav-*. Il devient alors évident qu'av. *šyaoθna-*, si largement employé, est dans l'Avesta dit récent un héritage des Gāthās, reçu avec la triade pensée-parole-action. La forme le montre déjà : alors que la forme verbale avestique est constamment *šav-* en face de g. *šyav-*, il n'y a pas **šaoθna-* qui ferait pendant à *šyaoθna-*. De plus la formation très archaïque en *-tna-* est pratiquement limitée à ce mot ; *arətō.karəθna-* « à l'exécution rituelle » n'est qu'une survivance.¹ Enfin *šyaoθna-* n'a aucune attache avec av. *šav-*, verbe de mouvement ; il ne s'explique que comme abstrait de g. *šyav-* « entreprendre ».² De fait il a une fréquence élevée (51 exemples) dans les Gāthās. C'est un terme spécifique de la prédication zoroastrienne, que la langue théologique a fixé dans des tours formulaires, mais qui n'a laissé aucune trace dans l'iranien ultérieur.

Il reste à voir pourquoi *šyaoθna-* dans les Gāthās fonctionne comme substantif de *varz-*. La raison principale doit être que *varz-*, un des termes prégnants du zoroastrisme, a dans les Gāthās sa pleine force et sa valeur « activante »; il signifie non « faire », mais « mettre en pratique, faire passer dans les actes » : Zarathustra prédit malheur à « ceux qui n'appliqueront pas » le dit qu'il va leur révéler, *yōi . . . nōit iθā mqθrəm varəšəntī* (Y. XLV 3). D'autre part le mérite se mesure à ce qu'on « accomplit », en conformité avec l'esprit d'Arta. C'est ce qui donne leur plein relief à certains composés de *šyaoθna-* : Aramati, fille d'Ahura Mazdāh, est *hu-šyaoθnā* « aux entreprises favorables » (Y. XLV 4) ; la question est posée : quels seront les accomplissements — *yā-šyaoθanā* — de celui qui établira le pouvoir de Mazdāh dans la société entière (Y. XXXI 16) ? De ce fait, *varz-* « réaliser » tendait à prendre pour régime usuel un mot indiquant spécifiquement l'entreprise, *šyaoθna-*, soulignant ainsi l'intention du réformateur et l'importance des « accomplissements », en bien ou en mal.

¹ Sur le développement de *-tna-* en perse, cf. mes remarques J. As. 1954 (à paraître).

² La seule autre forme nominale de *šyav-* est le hapax g. *šyoman-*, de même sens (Y. XXXII 3).

J. DUCHESNE-GUILLEMIN

V.-p. *θarmiš* «comble» et les noms iraniens en *-mi-*

Le regretté R. G. KENT note dans le lexique de son Old Persian (1950), p. 188, que le mot *θarmiš*, qu'il traduit dans le sens qu'avait indiqué le premier éditeur du texte, le P. SCHEIL (Mém. de la Délégation en Perse, t. XXI, p. 27), par «timber», n'a pas encore reçu d'explication étymologique plausible, malgré les tentatives de KÖNIG, de HERZFELD et de GRAY.

En effet, aucune des trois étymologies avancées respectivement par ces auteurs n'est convaincante. Tous trois ont tablé sur le sens de «cèdre», qu'il faut décidément, nous le verrons, rejeter. F. W. KÖNIG, Der Burgbau zu Susa (1930), p. 52, compare *τερμινθος*, *τρεμινθος* etc., et conclut à un emprunt asianique. — E. HERZFELD, Arch. Mitt. aus Iran, III, p. 58, part du sumérien *šurman*, babyl. *šuruēnu*, en prononciation assyrienne *surmenu*, avec changement de *s* en *θ* «prouvant que l'emprunt est au moins de date mède» (mais il faudrait prouver que v.-p. *θ* soit jamais venu d'un *s*!). — L. H. GRAY, Amer. Journ. of Philology, 53, p. 67, est seul à expliquer le mot comme indo-européen. Il le rapproche de lit. *šermūkšle* etc. «frêne de montagne», d'une racine signifiant «rouge» et qui a donné d'autre part le nom de l'hermine en germanique et celui de la belette. Outre l'écart de sens, cette hypothèse a, comme les deux autres, le grave défaut de ne tenir compte que des premières lettres du mot, sans égard à la divergence des finales.

Il faut d'abord établir le sens du mot. Le terme apparaît dans DSf (Charte de fondation du palais de Darius à Suse), ligne 30 du texte perse, dans la phrase *θarmiš hya naučaina hauv labnāna nāma kaufa hača avana abariya* «le θ. n. a été apporté de la montagne appelée Liban». Même sans la version akkadienne, on penserait tout de suite aux fameux cèdres, que mentionne déjà Quinte-Curce dans son récit de l'incendie de Persépolis par Alexandre : *Multa cedro aedificata erat regia; quae celeriter igne concepto late fudit incendium* (V. VII. 5).

Mais la version akkadienne est plus trompeuse qu'utile : ^{gīš}*erinu ša a-gan-na ip-šu' ul-tu* ^m[*lab-na-nu*] *šu-um-šu šá-du-u na-šu-nu*. On

voit tout de suite que la traduction n'est pas littérale, puisque le texte akkadien contient une proposition sans contre-partie en cet endroit de la version perse : «le cèdre qui a été travaillé ici a été apporté de la montagne appelée Liban.» Dès lors, le mot *erinu* n'est pas nécessairement l'équivalent exact de l'expression à laquelle il semblait correspondre : *θarmiš hya naučaina*. En fait, il correspond seulement à ce dernier mot, comme cela va ressortir de l'examen de celui-ci.

Naučaina est évidemment un adjectif de matière, dérivé d'un **nauča-* dont la signification est indiquée approximativement par ses représentants modernes : persan *nōz*, *nōž*, *nōj*, *nōč* «pin» (ou arbre semblable; et non «pomme de pin» comme KENT l'imprime, je pense, par erreur). *Naučaina* a donc dû signifier «en bois de pin (ou de quelque autre arbre du même genre, c'est-à-dire portant des cônes, etc.)». L'Avesta possède 17 dérivés en *-aēna-*, *ərəzataēna-* «d'argent» etc., tous clairement adjectifs de matière sauf un, qui d'ailleurs ne s'écarte pas tellement de ce sens : *hama. nafaēna-* «de même famille». Dès lors, dans notre texte, le substantif que qualifie cet adjectif de matière, à savoir *θarmiš*, doit désigner un objet, en l'occurrence une partie de l'édifice — nous verrons laquelle — fabriquée en cette matière.

Cette explication doit être préférée à celle des auteurs qui, attribuant à *θarmiš* le sens de «cèdre», en étaient réduits à voir en *naučaina*, contre la règle morphologique, non pas un adjectif de matière, mais une épithète descriptive, qu'ils traduisent par «pinienartig», donnant à l'expression complète le sens littéral soit de «pinienartige Te-rebinthe», paraphrase de «cèdre» (KÖNIG), soit de «Cedern, pinienartige» (HERZFELD). La première de ces deux traductions ne peut valoir plus que le rapprochement «asianique» qu'elle implique; quant à la seconde, on se demande pourquoi, si *θarmiš* désignait le cèdre, il était nécessaire de préciser ou de décrire autrement cet arbre, dans un texte nu de tout ornement.

Bref, nous nous trouvons ramenés dans la voie qu'avait tracée le premier déchiffreur du texte, sauf que *θarmiš* n'a rien à voir, évidemment, avec *dāru* «bois»; mais *naučaina* est bien un adjectif signifiant «en cèdre, en bois de cèdre». — Que désignait alors *θarmiš*?

Pour s'en rendre compte, il suffit de considérer un instant l'édifice dont tout notre texte relate la construction. L'architecture achéménide se caractérisait éminemment par l'emploi constructif qui y fut fait de la colonne. (On peut renvoyer à CONTENAU, Manuel d'Archéologie orientale,

tale, p. 1405.) Le palais de Suse comportait notamment, outre des salles étroites où n'était employée, selon la tradition assyrienne, que la brique crue à l'exclusion de colonnes, un local de réception, l'*apa-dāna*, vaste salle de 10.400 m² dont la toiture était supportée par 36 colonnes, et que flanquaient sur trois côtés des portiques de 12 colonnes.

Quelques colonnes subsistent; les murs étaient en brique et ont disparu; quant à la couverture, il ne fait aucun doute qu'elle fût en bois. La question a été parfaitement étudiée par PERROT et CHIPIEZ, Histoire de l'Art dans l'Antiquité, t. V, p. 480 : «Les supports sur lesquels reposaient les plafonds des salles hypostyles [à Suse comme à Persepolis et à Pasargades] sont trop écartés pour que l'on puisse admettre qu'ils aient été destinés à recevoir des poutres en pierre; vu la largeur de l'entre-colonnement, il aurait fallu donner à ces architraves une longueur démesurée. Ces supports sont d'ailleurs minces; ils se seraient brisés, si l'on avait entrepris de les charger d'un poids semblable à celui de la couverture lapidaire des édifices égyptiens. D'ailleurs, en examinant les combles figurés dans les tombes rupestres de Persépolis, on y reconnaît à première vue la copie exacte de combles en charpente. Pour couvrir de vastes espaces comme ceux des salles hypostyles, il fallait une énorme quantité de bois.»

Les grandes poutres de bois nécessaires à ce mode de couverture et sans lesquelles le type égyptien de la salle hypostyle, à couverture en dalles, n'aurait pu prendre la forme nouvelle, à plus grand écartement des colonnes, qui distingue la création achéménide, ne se trouvaient pas sur place en quantité suffisante. C'est, je pense, cette partie caractéristique de l'édifice qui est citée en tête des importations dont Darius nous donne l'impressionnante liste. Elle est mentionnée, *θarmiš*, aussitôt après le travail des fondations et la fabrication des briques, bien avant les colonnes de pierre et les murs, seuls autres organes du bâtiment qui soient nommément cités, parmi tant de matières telles que l'or, le lapis lazuli, l'argent, l'ébène (*asa dāru*, littéralement «bois de pierre» par «étymologie populaire», cf. DUCHESNE-GUILLEMIN, Bulletin of the School of Orient. Stud., X, p. 925), l'ivoire etc. On comprendra donc : «Le comble en cèdre (qui a été travaillé ici) fut apporté de la montagne appelée Liban», de même que plus loin : «Les colonnes de pierre qui ont été travaillées ici furent apportées de . . .»

Ce sens de *θarmiš* «comble» une fois fixé, l'étymologie se présente aussitôt : sanskrit *sármāṇ-* «protection, etc.» compte en effet parmi ses

sens les mieux attestés ceux d'«auvent, toit, abri, etc.». La formation est très ancienne, puisqu'on a (avec *s-* préfixé) v.-h.-a. *scirm*, *scerm*, etc.

La forme du suffixe n'est pas exactement la même dans le mot iranien, à décomposer en *θar-mi-* (avec *-š* désinence de nom. sg.), que dans le mot sanskrit. Mais cette divergence n'est pas isolée : elle appartient à un type que l'on peut définir et qui caractérise les rapports entre les formations en *-man-* et en *-mi-*, en sanskrit comme en avestique.

L'iranien a développé la formation en *-mi-* (et *-mī-*) beaucoup plus que ne l'a fait le sanskrit. En effet, alors que, par suite du peu d'étendue de nos documents iraniens, toute formation est en moyenne attestée trois fois plus abondamment en védique qu'en iranien ancien, celle en *-mī-* figure en iranien en nombre égal et même supérieur à celui de ses représentants du sanskrit : MACDONELL, Vedic Grammar, p. 129, n'a que 7 ou 8 exemples védiques à citer : *ūrmī-* «vague», *jāmī-* «parent», *bhūmī-* «terre», (*tūvi*)*kūrmī-* «travaillant (puissamment)» etc. L'avestique, outre les correspondants des trois premiers de ces mots, *varəmī-*, *zāmī-*, *būmī-* (aussi v.-p.), possède encore 5 autres termes, dont les trois qui sont clairement primaires (et non refaits secondairement comme *naēmi(rāθa-)* «demi» en face du simple *naēma-*) voisinent avec un dérivé en *-man-* ou en *-ma-* : *dāmī-* «création, créateur» / *dāman-* «création», *staomī-* «éloge» / *staoman-*, *staoma-* «id.»; *uruθmī-* «jet, pousser, plantation» / *uruθman-* «croissance, plante»; on ajoutera maintenant le couple *frāšmī-* / *frāšma-*, depuis l'interprétation qu'en a proposée H. W. BAILEY, Transactions of the Philol. Soc., 1953, p. 31.

En face de *dāmī-* / *dāman-* et de *staomī-* / *staoman-*, le skr. n'a que la formation en *-man-* : *dhāman-* «lieu de séjour, etc.», *stóman-* «éloge». On le voit, la dérivation en *-mi-* est plus développée en iranien qu'en indien et par conséquent l'opposition v.-p. *θarmī-* : skr. *śárman-* est dans la norme.

Les différences morphologiques entre l'iranien et le sanskrit sont en petit nombre, et valent d'être notées. J'en ai signalé une dans mes Composés de l'Avesta : rareté en iranien du type *dvandva*, qui a eu tant de succès dans l'Inde. Celle que nous venons de reconnaître peut s'interpréter comme suit.

On sait (MACDONELL, Vedic Grammar, p. 127) que les dérivés védiques en *-man-* sont parfois passés à la classe en *-ma-* : alors que *dhárman-* apparaît seul dans le RV., *dhárma-* figure concurremment à

lui dans les samhitās plus récentes, etc. Or, consultons les listes de GRASSMANN et de BARTHOLOMAE (à la fin de leurs dictionnaires). Nous y trouvons (approximativement) 270 dérivés en *-man-* en skr., contre 47 en avestique, proportion supérieure à la moyenne; mais 93 en *-ma-* en skr. contre 47 en iranien, proportion inférieure. On peut en conclure que la classe en *-man-* a cédé plus de terrain à la classe en *-ma-* en iranien qu'en sanskrit.

Si on fait de chaque côté l'addition des mots en *-man-* et en *-ma-*, en y ajoutant, de plus, ceux en *-mi-*, on obtient pour l'iranien $47 + 47 + 9 = 103$; pour le sanskrit, $270 + 93 + 8 = 371$: la proportion des totaux, $103/371$, est voisine de la moyenne d' $1/3$ que détermine, comme on l'a rappelé ci-dessus, la pauvreté relative de nos sources iraniennes. Dès lors, tout se passe comme si la classe en *-man-*, jadis abondante, s'était partiellement vidée, en sanskrit surtout dans la classe en *-ma-* et très peu dans celle en *-mi-*, en iranien beaucoup dans celle en *-ma-* et suffisamment dans celle en *-mi-* pour aboutir au contraste de fréquence qui explique la divergence v.-p. *θarmiš* : skr. *śármān-*.

Yašts, jours et mois

La série des yašts est disposée d'une façon extraordinairement symétrique. En voici un tableau préliminaire:

Tableau I A
(Yašts)

3	I. Œhrmazd
	II. Haptān
	III. Artvahišt
	IV. Hordat
	V. Āpān, les Eaux (ou Ardvīsūr)
4	VI. X ^v aršēt
	VII. Māh
	VIII. Tištr (ou Tir)
	IX. Druvāsp (ou Gōš)
	X. Mihr
4	XI. Srōš
	XII. Rašn
	XIII. Fravartīn
	XIV. Varhrān
	XV. Vāy, le Vent (ou Rām)
3	XVI. Dēn
	XVII. Art
	XVIII. Ěrān (ou Aštāt)
	XIX. Kayān (ou Zam, la Terre)

Ce tableau nous montre que la disposition de toute la série des yašts est déterminée surtout par la position de cinq yašts: celui du dieu médian Mihr¹ et ceux des quatre éléments divinisés Œhrmazd (le Ciel ou le Feu²), Āpān (les Eaux), Vāy (le Vent) et Zam (la Terre).

¹ A ce sujet voir CUMONT, Textes et Monuments I, p. 303; cf. WIDENGREN, Hochgottglaube, pp. 99 s.

² Le Feu se nomme Zeus dans le chant des mages chez Dion de Pruse. (BIDEZ et CUMONT, Les mages hellénisés II, pp. 142 ss.; NYBERG, Questions II, pp. 91 ss.) Chez Dion le Feu et le Ciel sont une même chose. — WIDENGREN (Hochgottglaube, pp. 236 ss.) donne beaucoup de matériaux concernant Œhrmazd conçu comme le Ciel.

Cette disposition nous donne donc déjà l'expression d'un système théologique où les quatre éléments divinisés jouent un grand rôle. Ce système avec son syncrétisme évident est certainement apparenté et au zervanisme et aux mystères de Mithras. Pour le moment nous ne nous arrêterons pourtant pas à cette affinité, et nous nous bornerons à nous poser la question suivante: quel rapport peut-il exister entre les yašts et le calendrier?

Par la juxtaposition des yašts et des jours d'un côté (Tableau I B) et celle des yašts et des mois de l'autre (Tableau I C) on constate immédiatement qu'il y a vraiment un rapport entre la série des yašts et le calendrier. Reste alors à préciser et à expliquer; c'est le but du présent petit article.

Tableau I B

(Yašts et jours)

	Jours
I. Ōhrmazd	1
II. Haptān	2-7
III. Artvahīšt	-
IV. Hordat	-
	+ 8 Daðv
	+ 9 Ātur
V. Āpān, les Eaux (ou Ardvīsūr)	10
VI. X̄aršēt	11
VII. Māh	12
VIII. Tištr (ou Tir)	13
IX. Druvāsp (ou Gōš)	14
	+ 15 Daðv
X. Mihr	16
XI. Srōš	17
XII. Rašn	18
XIII. Fravartīn	19
XIV. Varhrān	20
XV. Vāy, le Vent (ou Rām)	21
	+ 22 Vāt
	+ 23 Daðv
XVI. Dēn	24
XVII. Art	25
XVIII. Ērān (ou Aštāt)	26
	+ 27 Āsmān
XIX. Kayān (ou Zam, la Terre)	28
	+ 29 Mahraspand
	+ 30 Anayrān

Ce tableau révèle que la série des yašts équivaut à celle des jours si l'on y ajoute huit noms, en efface deux (Yt. III et IV) et compte Yt. II comme six jours.¹ Malgré ces différences, le dieu médian Mihr apparaît au centre des deux séries, c.-à-d. à la place qui lui est propre. Ce fait présuppose que les additions et les omissions ne se sont pas produites au hasard, mais à dessein: soit qu'on ait soigneusement élaboré l'une des deux séries à partir de l'autre, en ajoutant, omettant, etc., soit qu'on les ait élaborées toutes les deux au même moment, et alors créé une réciprocité entre elles. En tous cas on a pourtant produit une différence capitale entre les deux séries: les quatre éléments règlent la disposition des yašts tandis que Ōhrmazd et les trois Daðvs règlent celle des jours (en cinq catégories, c.-à-d. en $7+7+2+7+7$ jours).

Tableau I C

(Yašts et mois)

	Premiers six mois	Derniers six mois
I. Ōhrmazd		10 (Daðv)
3 { II. Haptān	2	
III. Artvahīšt	3	
IV. Hordat		+ 9 Ātur
V. Āpān, les Eaux (ou Ardvīsūr)		8
4 { VI. Xvaršēt		
VII. Māh	4	
VIII. Tištr (ou Tir)		
IX. Druvāsp (ou Gōš)	> 5 Amurdat ?	
X. Mihr		7
4 { XI. Srōš		
XII. Rašn	1	
XIII. Fravartin		
XIV. Varhrān	> 6 Šahrēvar ?	
XV. Vāy, le Vent (ou Rām)		> 11 Vohuman ?
3 { XVI. Dēn		
XVII. Art		
XVIII. Ērān (ou Aštāt)		
XIX. Kayān (ou Zam, la Terre)		> 12 Spandarmat ?

¹ On a souvent juxtaposé les yašts et les jours, dernièrement WIKANDER dans Feuerpriester in Kleinasiens und Iran, pp. 229 ss.

Pourquoi comparer la série des yašts à celle des mois? Voici la réponse:

1) Les deux yašts III et IV, dédiés à Artvahišt et à Hordat, sont tout à fait mal placés et superflus à côté de Yt. II (dédié aux amahraspands) s'ils n'ont pas une raison d'être différente de celle de Yt. II. Yt. II se rapporte au calendrier des jours comme le démontre une comparaison entre Yt. II, 1-5 et S. I, 1-7 (II, 1-7), et les deux amahraspands Artvahišt et Hordat y sont mentionnés parmi les autres. Si Artvahišt et Hordat occupent aussi deux places indépendantes dans la série des yašts, cela ne saurait être en tant que patrons de jours, mais en tant que patrons de mois. Car ces deux amahraspands forment paire exactement en qualité de patrons du deuxième et du troisième mois.

2) Yt. VIII lui-même parle de sa divinité (*Tištriya*) comme d'une divinité de mois. (Yt. VIII, 13, 16, 18.) Le passage en question indique ainsi qu'il y a un certain rapport entre les yašts et les mois.

3) Les noms des quatre premiers mois se retrouvent presque symétriquement dans la série des yašts. Il en est de même pour les mois 7, 8 et 10. Nous en concluons qu'il y a un certain rapport entre la série des yašts et celle des mois.

4) Si l'on ajoute le nom du neuvième mois (*Ātur*) à la place même où l'on a ajouté le nom du neuvième jour (*Ātur*; voir Tableau I B), les mois 7-10 de Tableau I C se présentent en bon ordre. Cela indique bien que le rapport des mois aux yašts ressemble à celui des jours aux yašts.

5) Quatre amahraspands, patrons de mois, n'ont pas de yašts qui leur soient dédiés. Mais si on les introduit dans Tableau I C au lieu des divinités dont ils sont les équivalents, la symétrie du tableau se complète. Nous en concluons qu'il y a un rapport spécial entre les yašts et les mois.

Les amahraspands sont dans ce contexte « équivalents » aux divinités ayant un rapport spécial à un élément. Ainsi nous avons la série suivante:

1. Ōhrmazd et Artvahišt, tous les deux désignant le Feu ou le Ciel.¹
2. Āpān et Hordat, toutes les deux désignant l'Eau.

¹ Au sujet des amahraspands comme éléments, voir *Bund. A*, pp. 34 ss. et DUMÉZIL, *Naissance d'archanges*, p. 88. DUMÉZIL a montré que Artvahišt a représenté la même fonction que Varuna et Ahura Mazdāh. (*Naissance d'archanges*, chap. III.)

3. Gōš et Amurdat, tous les deux ayant un rapport spécial aux Plantes.¹

4. Varhrān et Šahrēvar, tous les deux ayant un rapport spécial aux armes ou aux Métaux.²

5. Rām et Vohuman, tous les deux ayant un rapport spécial au Bétail.³

6. Zam et Spandarmat, toutes les deux désignant la Terre.

Ainsi tous les mois — sauf le premier de chaque trimestre — portent le nom d'un élément divinisé.

Jusqu'à présent nous avons fait deux constations: a) il y a vraiment un rapport entre la série des yašts et celle des jours; b) il y a aussi un rapport entre la série des yašts et celle des mois. — Maintenant il faut expliquer comment ce double rapport est possible, du côté des yašts. On ne saurait pourtant nier les difficultés qui se présentent dans ce contexte, spécialement quand il s'agit du rapport des yašts aux mois, car la série des yašts ne donne pas les noms des mois dans leur ordre habituel.

Les obstacles les plus importants disparaissent cependant si l'on se rappelle comment les iraniens se sont représenté Mithra avec les quatre éléments ou Mithra avec les signes du zodiaque, symboles des douze mois: Mithras des mystères de Mithras est très souvent entouré des quatre éléments et des signes du zodiaque. En voici la clef: toutes les divinités des yašts, des jours et des mois doivent entourer Mithra de la même façon que les figures des monuments de Mithras entourent celui-ci.

¹ DUMÉZIL a interprété Gōš-Druvāsp comme une prolongation du couple indo-iranien des Nāsatya. (Journal Asiatique 1953, p. 4.) En cela il s'appuie sur les recherches de WIKANDER dans La Nouvelle Clio VII (1950), pp. 316–319, et dans DUMÉZIL, Jupiter Mars Quirinus IV, p. 48, où WIKANDER a différencié les dieux-jumeaux indo-iraniens: l'un a un rapport spécial aux bœufs, l'autre aux chevaux. — Même Amurdat est une « déesse-jumelle ». Voir Naissance d'archanges, chap. V. — Sur le rapport du Bœuf (Gōš) aux Plantes, voir Bundahišn X, 1, p. ex.

² A ce sujet voir DUMÉZIL, Naissance d'archanges, chap. IV.

³ A l'origine Vohuman reflète la fonction du Mitra indo-iranien. Voir DUMÉZIL, Naissance d'archanges, chap. III. — Dans le calendrier Vohuman a pourtant succédé à Rām ou au bon Vāy. Cela revient de S. I, 2, comparé avec S. I, 21, et Yt. XV, 1. Cf. aussi WIKANDER, Vayu I, pp. 16 ss., où l'auteur illustre l'identification entre Vohuman et le bon Vāy par des textes. — Sur le rapport de Rām au Bétail, voir WIKANDER, Vayu I, pp. 20 s.

Pour illustrer la série des yašts dans ses rapports avec la série des jours et avec celle des mois telle qu'elle apparaît alors, nous terminerons ce petit article par trois tableaux, dont le premier concerne les yašts (II A), le deuxième les yašts et les jours (II B) et le troisième les yašts et les mois (II C).

Tableau II A

(Yašts)

I. Ōhrmazd

II. Haptān

XV. Vāy-Rām

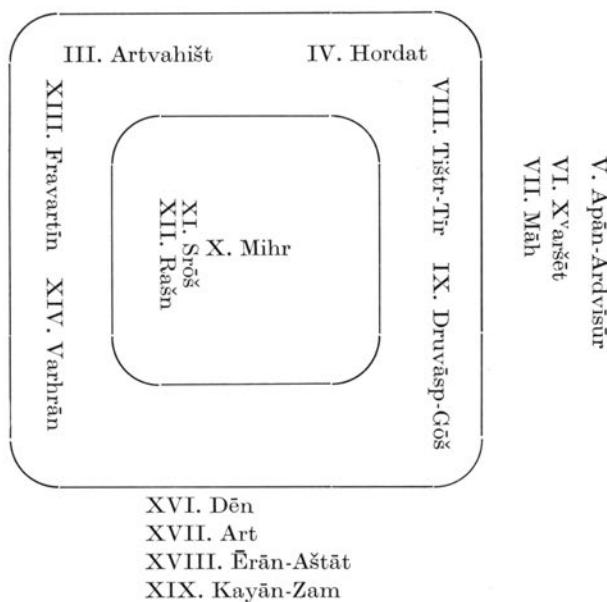


Tableau II A nous donne les divinités des yašts rangées « à deux dimensions » mais, à part cela, dans le même ordre que ci-dessus. On y discerne trois catégories: a) Les quatre éléments divinisés avec certaines divinités dont le nombre est progressif:

1 = le Vent (XV)

2 = le Feu ou le Ciel (I) + Haptān (II)

3 = les Eaux (V) + Xvaršēt (VI) + Māh (VII)

4 = la Terre (XIX) + Dēn (XVI) + Art (XVII) + Aštāt (XVIII)

Nous avons ici le phénomène qui s'appelle la (moyenne) tétractys¹ et que les Pythagoriciens ont désigné comme « la source et la racine de l'éternelle Nature ».²

b) Les divinités des six premiers mois ou leurs « prédecesseurs ».

c) Le dieu médian Mihr avec ses deux fidèles compagnons au centre du tableau. (Cf. Mithras avec Cautès et Cautopatès.)

Tableau II B³

(Yašts et jours)

I. Œhrmazd 1

II. Haptān 2–7

(III. Artvahišt)	(IV. Hordat)	VIII. (Tištr) Tir 13 IX. (Druvāsp) Gōš 14
XIII. Fravartīn 19	XIV. Vahram 20	V. Āpān (Ārdvīšūr) 10 VI. Xvaršēt 11 VII. Māh 12
XV. (Vāy) Rām 21	Dašv 15 X. Mihr 16 XI. Srōš 17 XII. Rašn 18	XVI. Dēn 24 XVII. Art 25 XVIII. (Ērān) Aštāt 26 Asmān 27 XIX. (Kayān) Zamdāt 28 Mahraspand 29 Anayrān 30
Vāt 22		
Dašv 23		

Tableau II B nous montre les noms de jours qui ne sont pas noms de yašts dans une symétrie parfaite qui se passe de commentaires.

¹ BOUCHÉ-LECLERCQ, L'astrologie grecque, p. 9 n. 3.

² DELATTE, Études, p. 250.

³ Les caractères gras marquent les noms de jours qui ne sont pas noms de yašts.

Ces noms se trouvent d'ailleurs toujours avant ou après un yašt possédant deux noms. Tout porte donc à croire que ces yašts ont reçu leur second nom au moment où l'on a créé les noms qui ne sont pas noms de yašts mais noms de jours. Cette conclusion se trouve corroborée par le fait que les jours correspondant aux yašts doués de deux noms portent le plus souvent celui des deux noms qui est manifestement secondaire: Tir Gōš, Rām, Aštāt, Zamdāt. — Il nous semble vraisemblable que celui qui a créé les noms secondaires des yašts est aussi responsable du calendrier des jours dans les Sīh rōčak.

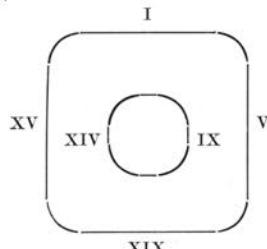
Mais l'auteur des noms secondaires des yašts est un des derniers rédacteurs des yašts, c.-à-d. celui qui a fixé le nombre actuel des yašts. Cela ressort du fait que les noms secondaires Gōš, Rām, Aštāt et Zamdāt se trouvent dans les manuscrits qui comptent 19 yašts tandis que les noms primaires Druvāsp, ⁺Vāy, Ěrān et Kayān se trouvent dans les MSS E 1 et F 1 qui par leur numérotage de Yt. XIV–XIX comme Yt. XI–XVI révèlent leur dépendance d'une tradition qui n'a connu que seize yašts. DARMESTETER¹ a vu que les dits manuscrits reflètent un temps où Yt. II–IV n'ont pas appartenu à la série des Yašts. Il faut alors conclure que le rédacteur qui crée les noms secondaires des yašts et les noms des jours introduisit aussi Yt. II–IV dans la série des yašts: L'organisateur du calendrier des jours est l'organisateur de la série actuelle des yašts.

Tableau II C contient la série restituée des mois. Elle se distingue par sa disposition qui divise les mois en deux moitiés dont la première se lit dans le sens des aiguilles d'une montre et dont la seconde se lit dans le sens inverse. On a probablement voulu marquer par là la marche annuelle du soleil.

Au sujet de la position des amahraspands² cf. Bund. A, p. 163

¹ Le Zend-Avesta II, pp. XXVII s. DARMESTETER s'appuie aussi sur une riwāyat qui compte seize yašts: « ce sont les Yashts que nous possérons, moins Haft Amshaspand, Ardibahisht et Khordad. »

² N.B. aussi la symétrie des « pré-décesseurs » des amahraspands selon les tableaux à deux dimensions:



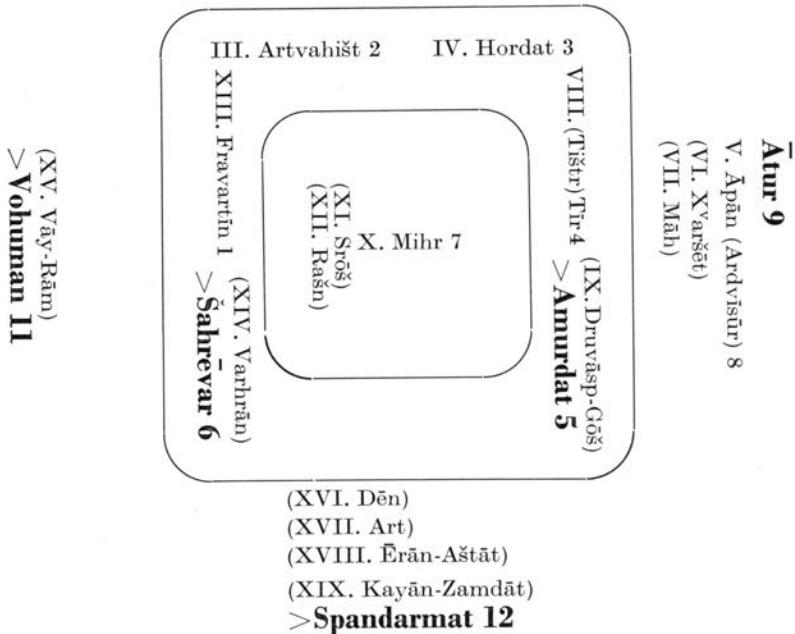
(3 s.): « Il (c.-à-d. Œhrmazd) a à sa droite Vohuman, Artvahišt et Šahrēvar; à sa gauche Spandarmat, Hordat et Amurdat. » (*uš vohuman artvahišt u +šahrēvar hač dašn spandarmat hordat amurdat hač hōy*) (Voir DARMESTETER, Le Zend-Avesta II, p. 306.)

Tableau II C¹

(Yašts et mois)

I. Öhrmazd 10

(II. Haptān)



Si notre reconstitution des mois est juste les noms de ceux-ci ont le même auteur que les noms des jours, c.-à-d. l'organisateur de la série actuelle des yašts et l'auteur de Yt. II-IV.

¹ Les caractères gras marquent les noms de mois qui ne sont pas noms de yašts.

Je tiens à remercier M^{me} Malou Höjer, Stockholm, d'avoir bien voulu corriger le français de cet article.

PAUL KAHLE

The Ben Asher Text of the Hebrew Bible

My friend Dr. MENACHEM ZULAY, of the Research Institute for Hebrew Poetry in Jerusalem, recently sent me a short article published in Ha-Aretz of 16th April 1954, entitled 'The Jerusalem Bible again' and written by HANOCH YALON, the well-known authority on Hebrew Language in Jerusalem. ZULAY commented: 'It will interest you, although it does not altogether agree with your own ideas.' The article is indeed of interest and I should like to say something in connection with it.

CASSUTO believed — YALON declares — that he could make a kind of reconstruction and publish a Hebrew Bible corresponding to the Masora of the Ben Asher family, father and son. His chief sources were the Leningrad Codex (beginning of the 11th century) and the Cairo Codex (from the end of the 9th century, according to the colophon). Some authors have doubted the genuineness of these dates. YALON declares himself not to be interested in colophons. His criticisms are based on masoretic and grammatical categories. From this point of view, the Leningrad Codex corresponds to the text known as characteristic of Ben Asher. As for the Cairo Codex, it shows some points characteristic of Ben Asher, others which contradict him, and still others which are characteristic of the system of Ben Naftali. There is a great difference between the two manuscripts.

YALON mentions that I had already drawn attention to the fact that Ahron, the son, had gone his own way and had widely diverged from Moshe, the father. YALON is even convinced that in this respect there exists no relationship between father and son. He thinks that one must deny the authorship of Moshe b. Asher in respect of the Cairo Codex and hopes to show this in a longer article.

As for CASSUTO, he considered the colophon of the Cairo Codex to be genuine and was convinced that it was written by Moshe b. Asher himself. So he preferred — as far as it goes — the Cairo Codex to the Leningrad Codex. Only where the Cairo Codex does not exist,

i.e. in the Torah and Ketubim, did he follow the Leningrad Codex. As the two Codices are clearly different, disagreements are inevitable. YALON gives only one example of a point of grammar. The Cairo Codex puts a Chatef Patah to a vowelless *Mem* which follows the *He* of the article¹, the Leningrad Codex puts a simple Shwa to the *Mem*. Both manuscripts put a Meteg to the Patah of the article.

YALON gives the citations without vowels and references. I am adding both according to the Jerusalem Bible and the manuscripts. In accordance with the Cairo manuscript, CASSUTO vocalises חַמְבָּר (1 S 4.17), וְהַמְצָבָה (Jos 6.9, 13), הַמְכָנָה (Is 40.20), הַמְצָרָבִים (2 R 7.6). When CASSUTO follows the Leningrad Codex, he puts to the *Mem* a simple Shwa. The same words are therefore vocalised with Chatef Patah in the text of the Prophets, with simple Shwa in the Torah and the Ketubim. We find in the Jerusalem Bible: חַמְבָּר (2 S 14.10; Is 52.6), but חַמְבָּה (Gn 45.12; Da 8.13), חַמְנֵשָׁה (Jos 4.12; 12.6; 13.7; 22.9, 10, 11, 21), but חַמְנֵשָׁה (Dt 3.13; 1 Chr 27.21). חַמְנֵשָׁר (2 R 10.33), but חַמְנֵשָׁר (Dt 29.6; 1 Chr 26.12). חַמְלֵה (2 S 20.12 bis; Is 62.10), לְמַסְלֵה (Jer 31.21), רְמַסְלֵות (Jud 20.31, 45), לְמַסְלֵה (Jud 20.32), but בְּמַסְלֵה (Nu 20.12). חַמְלֵאָרִים (Seph 1.19), but חַמְלֵאָרִים (Job 3.15).

YALON fears that readings of such a kind from the Cairo Codex might be introduced into Hebrew grammar on the authority of the Jerusalem Bible and cause confusion. Even if such considerations are of less importance for us, he is certainly right when he remarks that such inconsistencies are out of place in an edition of the Bible, especially in a text which has no critical apparatus whatever and is intended for the Jewish general public. It is true that such an edition must have an uniform text, as far as possible a text which was regarded as authoritative in Jewish circles during a certain period.

There can be no doubt that such a text was that prepared by Ahron b. Asher, the son, which I have edited, according to the Leningrad Codex, in R. KITTEL's Biblia Hebraica. The Leningrad Codex, was also used by CASSUTO as being such a kind of text. In addition, he used especially for it the Aleppo Codex. He was proud of having

¹ This is, according to YALON, a detail of the pronunciation of Shwa among the ancient Hebrew, and the vocaliser knew what he did. Concerning the pronunciation of the Shwa, I may refer to the book of KURT LEVY: 'Zur masoretischen Grammatik. Texte und Untersuchungen' = Bonner Orientalistische Studien, Heft 15, Stuttgart 1936. Here an Arabic text on the Shwa is published, translated and critically discussed by LEVY.

been the first scholar of modern times to be able to study this codex for several months. The publishers of the Jerusalem Bible confine themselves to declaring that the Aleppo Codex has been used; they do not indicate at all how far CASSUTO's collation went and what was the general result of his work, an omission which is particularly regrettable if the codex has now to be regarded as lost.

But, as YALON rightly shows, CASSUTO was not entirely clear about the difference existing between the two texts, that of Moshe the father and that of Ahron the son. CASSUTO wrote to me (27.12.1947):

Il mio intento è di ricostruire per quanto possibile il testo dei Ben-Asher nella sua forma definitiva, attraverso il confronto di diversi manoscritti, fra cui quello del Cairo, quello di Aleppo, quello di Leningrado, il Londinese Or 4445 e qualche frammento della stessa scuola.

As soon as I received the specimen of the new Bible, the book of Jonah, published according to the Cairo Codex, I wrote to CASSUTO that he must be aware that his edition did not contain the text which we are accustomed to call The text of Ben Asher. YALON has demonstrated to what inconsistencies the use of two different forms of text lead. And these inconsistencies would have been still greater if CASSUTO had indicated all the peculiarities of the Cairo Codex. He did not do so, as he wrote to me (in the same letter):

È chiaro che dopo le recensione rispecchiata nel manoscritto del Cairo la famiglia Ben Asher ha ancora progredito nella revisione. Basta pensare alle forme come בָּרְשָׂתָאֵל che si trovano in quel manoscritto, e che più tardo si rettengono proprie di Ben Naftali. Naturalmente io non ho seguito il codice Cairino né in questa né in altra particolarità.

CASSUTO has therefore altered some peculiarities of the former text according to the later one. Other peculiarities of the former text he has retained and altered the later text according to the former one.

On the other hand, however, we cannot contest, like YALON, the attribution of the Cairo Codex to Moshe b. Asher the father because its text does not agree with the text fixed by Ahron the son. In the colophon on p. 586 of the codex, Moshe b. Asher quite clearly declares that he has written the codex in the town of Tiberias at the end of the year 827 after the destruction of the Second Temple (i.e. A.D. 895):

...as it had been explained by the community of the prophets, the chosen of the Lord, the saints of our Lord who understand all the hidden things

and embellish the secret of wisdom, the oaks of righteousness, the men of faith. They do not conceal anything of what is given to them and do not add a word to what is transmitted to them. They have strengthened and made mighty the Scriptures, the Twenty Four Books, and have established them in their trustworthiness with sence-distinguishing accents and clearly marked pronunciation with sweet palate and beauty of speech . . .

There cannot be any doubt that this colophon was written by the same man who wrote the codex. It is written in a smaller type, but in a type which shows all the little peculiarities which we find in the text of the Bible. According to the words of the colophon quoted above, Moshe was convinced that he had written a model codex, the text of which had to be regarded as authoritative. And as such the codex was regarded by Ya'beṣ b. Shelomo who had asked Moshe to write the manuscript and was its first owner. He is proud to be able to declare, in a note written on p. 585 by Moshe the copyist, that the money which he had spent for this codex was earned by himself, by his work and the labour of his hands and the sweat of his brow. He has acquired the codex in order that he and his sons after him may study in it, so as to observe and act according to every word found in it.

In three further colophons on pages 582, 583, 588, each of which is written by a different hand, we hear that a special place for the manuscript was provided on the owner's property in Jerusalem from which it was not to be removed. The owner had consecrated the codex to the Karaites in Jerusalem in order that they might read from it the lessons on Sabbaths, New Moons and Festival days, and nobody was to be prevented from access to the codex.

When, according to a note on p. 581, written in a Hebrew cursive hand, a prominent man, the great Lord, David, son of the great Lord, Yephet, known as al-Iskenderi, bought back the codex and gave it to the Karaites in Cairo, this was done — so we hear — after its redemption (**אַחֲרֵי גָּזְלָתָךְ**), that is to say, after the release of the codex by the Crusaders, who had seized the codex, together with other valuable manuscripts, when they had taken Jerusalem in 1099. We must suppose that this restoration of the codices took place a few years after the beginning of the 12th century (see Cairo Geniza, p. 59, 60). By that time another model Codex had been created, by Ahron b. Asher, the son. The codex of Moshe b. Asher, however, still retained its value in the eyes of the Karaites on account of its con-

taining the colophons of Moshe b. Asher, the copyist, and Ya'beṣ b. Shelomo, the first owner of the codex.

The codex has now been preserved by the Karaites in their synagogue in al-Kāhira for more than 800 years.

If YALON will dispute the attribution of this Codex to Moshe b. Asher, he must prove — in spite of his aversion to colophons — that these colophons were falsified. At what time, where, by whom, for what reason could these falsifications have been made, in a codex of which the history is so well known? It would be extremely difficult to prove that these colophons are not genuine. This was also the impression of CASSUTO, who, like myself, had the opportunity of studying the codex thoroughly from good photographs.¹ The authenticity of the colophons cannot seriously be doubted by anybody who has really studied the photographs or the originals. And it is for this reason that we can understand why CASSUTO decided to prefer this codex to that of Leningrad. The Cairo Codex was written by one of the most prominent Masoretes himself, and it is the oldest dated manuscript of the Bible extant. The Leningrad Codex was only *copied* from manuscripts prepared by Ahron b. Asher, the son.

On the other hand, there is no doubt that CASSUTO made a mistake with regard to the Cairo Codex. It is well known that the authority of the Ben-Asher-Text of the Bible was recognized by Maimonides with the words:

... and the book on which we depend in these matters is the book known in Miṣrayim (Oldecairo), comprising all the Twenty Four books. It had been, many years ago, in Jerusalem, in order that the books (of the Bible) might be corrected in accordance with it. On this book everybody depends, because its text was corrected and fixed in every detail by Ben Asher. He has corrected it many times, so we hear. I depended on it in book of the Torah which I copied myself.²

¹ With regard to the article published by J. L. TEICHER in his Journal of Jewish Studies, vol. II, No. 1, CASSUTO writes to me (6. 12. 1950): Non sono per niente persuaso dei ragionamenti del Dr. Teicher nell'ultimo fascicolo del Journal of Jewish Studies (11. 5. 51): Sono lieto di apprendere che Ella è d'accordo con me nel ritenere che il Dr. Teicher non abbia affatto provato ciò che si era proposto di provare circa i manoscritti della Scuola dei Ben Asher. Dal Vetus Testamentum è giunta qui fino ad ora sola il primo fascicolo, ed io non ho ancora veduto il fascicolo con la sua risposta al Dr. Teicher. (31. 8. 51): Tornato a Gerusalemme dopo due settimane di vacanza ho trovato il Suo estratto dal Vetus Testamentum in replica all' articolo del Dr. Teicher, e La ringrazio vivamente per il gentile invio. Sono pienamente d'accordo con Lei.

² *Jad ha-hazaqa*, Hilkot Sefer Tora, Kap. 8, § 4.

It was generally assumed that it was the Aleppo Codex to which Maimonides here refers, and the high esteem in which that codex is held derives from this fact . . . CASSUTO, however, declares that by studying the codex he had become somewhat doubtful whether this assumption is correct. The oldest confirmation for the fact that the codex was brought from Egypt to Aleppo is from the second half of the 15th century (see my Cairo Geniza, p. 58). We cannot, it is true, prove with certainty on external grounds that the old tradition which connects the Aleppo Codex with Maimonides is correct, but it remains very likely that it is so.

CASSUTO tries to show that the codex seen by Maimonides was the Cairo Codex when it still contained the other two parts of the Bible, the Torah and the Ketubim. Here, however, CASSUTO certainly errs.

(1) Maimonides studied a codex of the Twenty Four books, i.e. a copy of the whole Bible. The Cairo Codex however is mentioned already by Ya'beş b. Shelomo, the first owner of the manuscript who had ordered the copy, as the *Codex of the Eight Prophets* (i.e. Jos Jud Sam Reg Is Jer Ez Minor Prophets) in the colophon on p. 583, and it is mentioned as the *Codex of the Prophets* in the colophons on pp. 582 and 581. We never hear that this codex was part of a complete Bible. I may add that among more than a hundred codices of the Babylonian Bible of which fragments are known to me I have not seen a single specimen of which we can say that it belonged to a manuscript that contained more than one, or parts of one, of the three parts of the Bible. The famous Codex Babylonicus of A.D. 916 contains the later Prophets only. Manuscripts of the whole Bible, like the Aleppo Codex and the Leningrad Codex, must have been a great exception at that time.

(2) Maimonides says that he studied the Ben Asher Codex in *Miṣrayim* i.e. Old Cairo, Fustāṭ, whereas the Cairo Codex was given by David b. Yephet to the synagogue of the Karaites in *al-Kāhira* i.e. the town founded by the Fāṭimides, and there the codex still is to-day.

(3) The Masorete responsible for the form of text called *Ben Asher text* was Ahron, the son, to whom is ascribed the *Dikdūk̄e ha-Te'amim*, a compendium leading from the Masora to grammatical rules as observed in the text of the Bible prepared by him. This compendium is to be found, for instance, in the Leningrad Codex on fol 479–486 and has been printed according to a copy due to CHWOLSON by

GINSBURG in his "Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible", London, 1897, p. 983–999. Only one of the 42 paragraphs (§ 2) is to be found in the Cairo Codex, on p. 583. This paragraph must therefore have been known to Moshe b. Asher and may have been composed by him. It is a poetical characterisation of the three parts of the Bible, headed by *Seder na-Mikra*, but it has no masoretic or grammatical comments.¹

(4) Mishael b. Uzziel who composed his book on the Differences between Ben Asher and Ben Naftali shortly after the death of the two Masoretes and still in the 10th century, enumerates, after some general rules, about 800 passages of the Bible in which the two Masoretes differ from each other in minute details. The details given as characteristic of the text of Ben Asher are nearly all to be found in the Leningrad Codex, scarcely ever in the Cairo Codex. This shows that these details of readings were fixed by the son, not by the father. Mishael reports that Ben Asher and also Ben Naftali sometimes fixed a reading which they later altered. When Maimonides states that he had heard that Ben Asher had corrected his text several times, his source may have been such remarks in the book of Mishael. Mishael never refers in his book to a reading of Moshe b. Asher, the father.

(5) I should like to draw attention to an experience of mine in Oxford which I have mentioned in the Cairo Geniza, p. 77: Dr. DAVID HERZOG, former Chief Rabbi in Graz and Professor at the University there, was studying a grammatical treatise of Abraham b. Ezra in a Bodleian manuscript. He asked me once whether I could explain to him why Ibn Ezra's quotations from the Bible never correspond exactly to the text of his Hebrew Bible — he used the Letteris Bible. I said to him: you cannot expect Ibn Ezra, an author of the 12th century, to quote a text of the Bible which was not fixed before the 15th century. Compare the Ben-Asher-Text! I then gave him my copy of the text published by me according to the Leningrad manuscript. He made the comparison and after a few days told me that he had found the quotations in the Bodleian manuscript in complete agreement with the text edited by me — the text fixed by Ahron b. Asher.

The *book on which everybody depends*, seen by Maimonides at Miṣra-

¹ This paragraph has been discussed by B. KLAR in *Tarbiz*, vol. XV, 1944, p. 41 f. Concerning the *Dikdūkē ha-Te'āmīm* . . . von S. BAER and H. L. STRACK, (Leipzig, 1879) I may refer to my remarks in Cairo Geniza, p. 65 ff.

yim-Fostat, certainly contained the same text as that used by Ibn Ezra, as the text of the Leningrad Manuscript, the text of the Aleppo Codex (as far as we know), and the text of the London Ms Or 4445 on the margins of which *the great master Ben Asher* is mentioned several times. It was the text generally used by Jewish authors during the 10th and the following centuries.

We cannot therefore regard, with CASSUTO, the Cairo Codex of Moshe b. Asher as a source for the *Ben Asher Text* fixed by Ahron b. Asher, but we have to regard the text fixed by Moshe as a valuable step, preserved for us only on account of the high reputation of the masorete who had written it and who was convinced of having created a model Codex. His model codex had, however, a short life and was soon replaced by another model codex, that fixed by Ahron the son. This model Codex had a great reputation and was regarded as the authoritative text for several centuries until it came to be replaced more and more by the *textus receptus*, which was edited, decorated with masoretical notes collected from various sources, by Jakob b. Chayim in the Second Rabbinic Bible of Bomberg at Venice in the years 1524/5. This text was the new model text predominant during the following centuries up to the time of the Hebrew Bibles published by CHRISTIAN D. GINSBURG in his editions of 1894 and 1908–26.

When RUDOLF KITTEL, in 1926, asked me what kind of Hebrew text he should publish in the new edition of his *Biblia Hebraica*, I proposed the Ben Asher text for which I had found reliable sources. He agreed and so I published in the *Biblia Hebraica* from 1926 onwards the text fixed by Ahron b. Asher according to the Leningrad manuscript, the oldest dated manuscript of the whole Bible extant, and added in the margins the masoretic notes found in the manuscript, in order to replace the masoretic notes collected from various different manuscripts and corrected by Jakob b. Chayim.

CASSUTO, in his edition, followed me in publishing the Ben Asher text, but he tried to combine the readings of two different model editions created by members of the Ben Asher Family, which he partly adapted to each other in the way described above.

The achievement of Ahron b. Asher, who became the great masoretic authority, can be seen from a comparison of his model text with the text of his father. But we must use an exact copy of the Cairo text. With a text as altered by CASSUTO nothing can be done.

Such a comparison is now being carried out in the Instituto Arias Montano in Madrid.

It is much more difficult to form an idea of the work done by Moshe b. Asher and his predecessors, of whom the names are mentioned in the treatise on the Shwa, edited by KURT LEVY (*Zur masoretischen Grammatik*, p.* 8 f). For such a task we need texts which are older than the Cairo Codex. It will, however, be difficult to find such older texts provided with Tiberian punctuation. We must realise that the Cairo Codex of which we know the history for about 1000 years has to be regarded as a great exception.

The chief material for this purpose which is at our disposal consists of the various texts with Palestinian punctuation, which after having been lost for centuries, came to light in the Cairo Geniza. This material is now being carefully investigated by Dr. A. MURTONEN at Helsinki. We have no information at all at what time and by which of the predecessors of Moshe b. Asher the transformation of the punctuation may have been made.

At the same time we have also to take into account the material from Babylonia. This material also had been completely lost for centuries and was also rediscovered chiefly in the Cairo Geniza. The large number of fragments of the most different kinds enables us to study in detail the development of the masoretic text from its beginnings in a land which played a part of the utmost importance in the history of the Jews, at the time when the Jewish Academies were flourishing. And this material was not restricted to Babylonia, but retained its importance and made its influence felt in Spain, when this country succeeded Babylonia as the Centre of Jewish Studies. Amongst the material brought over to Spain from Babylonia were Babylonian manuscripts of the Bible, and such manuscripts, although partly misunderstood, were still at the disposal of the scholars who prepared the Hebrew text of the Complutensian Polyglot at the beginning of the 16th century. This material disappeared from Spain in the course of the 18th century.¹

¹ I may refer here to my two articles: "The Hebrew Text of the Complutensian Polyglot", published in "Homenaje a Millás Vallicrosa", Vol. 1, Barcelona 1954, p. 741–751. Further, "Zwei durch Humanisten besorgte, dem Papst gewidmete Ausgaben der hebräischen Bibel", published in "Essays presented to Leo Baeck on the occasion of his eightieth birthday", East & West Library, London 1954, S. 50–74.

yim-Fostat, certainly contained the same text as that used by Ibn Ezra, as the text of the Leningrad Manuscript, the text of the Aleppo Codex (as far as we know), and the text of the London Ms Or 4445 on the margins of which *the great master Ben Asher* is mentioned several times. It was the text generally used by Jewish authors during the 10th and the following centuries.

We cannot therefore regard, with CASSUTO, the Cairo Codex of Moshe b. Asher as a source for the *Ben Asher Text* fixed by Ahron b. Asher, but we have to regard the text fixed by Moshe as a valuable step, preserved for us only on account of the high reputation of the masorete who had written it and who was convinced of having created a model Codex. His model codex had, however, a short life and was soon replaced by another model codex, that fixed by Ahron the son. This model Codex had a great reputation and was regarded as the authoritative text for several centuries until it came to be replaced more and more by the *textus receptus*, which was edited, decorated with masoretical notes collected from various sources, by Jakob b. Chayim in the Second Rabbinic Bible of Bomberg at Venice in the years 1524/5. This text was the new model text predominant during the following centuries up to the time of the Hebrew Bibles published by CHRISTIAN D. GINSBURG in his editions of 1894 and 1908–26.

When RUDOLF KITTEL, in 1926, asked me what kind of Hebrew text he should publish in the new edition of his *Biblia Hebraica*, I proposed the Ben Asher text for which I had found reliable sources. He agreed and so I published in the *Biblia Hebraica* from 1926 onwards the text fixed by Ahron b. Asher according to the Leningrad manuscript, the oldest dated manuscript of the whole Bible extant, and added in the margins the masoretic notes found in the manuscript, in order to replace the masoretic notes collected from various different manuscripts and corrected by Jakob b. Chayim.

CASSUTO, in his edition, followed me in publishing the Ben Asher text, but he tried to combine the readings of two different model editions created by members of the Ben Asher Family, which he partly adapted to each other in the way described above.

The achievement of Ahron b. Asher, who became the great masoretic authority, can be seen from a comparison of his model text with the text of his father. But we must use an exact copy of the Cairo text. With a text as altered by CASSUTO nothing can be done.

Such a comparison is now being carried out in the Instituto Arias Montano in Madrid.

It is much more difficult to form an idea of the work done by Moshe b. Asher and his predecessors, of whom the names are mentioned in the treatise on the Shwa, edited by KURT LEVY (*Zur masoretischen Grammatik*, p.* 8 f). For such a task we need texts which are older than the Cairo Codex. It will, however, be difficult to find such older texts provided with Tiberian punctuation. We must realise that the Cairo Codex of which we know the history for about 1000 years has to be regarded as a great exception.

The chief material for this purpose which is at our disposal consists of the various texts with Palestinian punctuation, which after having been lost for centuries, came to light in the Cairo Geniza. This material is now being carefully investigated by Dr. A. MURTONEN at Helsinki. We have no information at all at what time and by which of the predecessors of Moshe b. Asher the transformation of the punctuation may have been made.

At the same time we have also to take into account the material from Babylonia. This material also had been completely lost for centuries and was also rediscovered chiefly in the Cairo Geniza. The large number of fragments of the most different kinds enables us to study in detail the development of the masoretic text from its beginnings in a land which played a part of the utmost importance in the history of the Jews, at the time when the Jewish Academies were flourishing. And this material was not restricted to Babylonia, but retained its importance and made its influence felt in Spain, when this country succeeded Babylonia as the Centre of Jewish Studies. Amongst the material brought over to Spain from Babylonia were Babylonian manuscripts of the Bible, and such manuscripts, although partly misunderstood, were still at the disposal of the scholars who prepared the Hebrew text of the Complutensian Polyglot at the beginning of the 16th century. This material disappeared from Spain in the course of the 18th century.¹

¹ I may refer here to my two articles: "The Hebrew Text of the Complutensian Polyglot", published in "Homenaje a Millás Vallicrosa", Vol. 1, Barcelona 1954, p. 741-751. Further, "Zwei durch Humanisten besorgte, dem Papst gewidmete Ausgaben der hebräischen Bibel", published in "Essays presented to Leo Baeck on the occasion of his eightieth birthday", East & West Library, London 1954, S. 50-74.

As the earliest masoretical material worked out by Jewish scholars, the Babylonian text of the Bible must be regarded as a text of special interest. We have to reckon with the fact that such texts circulated among the members of the Babylonian Academies some centuries before the *Ben Asher* text was fixed by the Masoretes of Tiberias.

The largest Babylonian manuscript preserved to us is the Berlin Ms or qu 680 (94 folios) of which there have been found 7 more folios in the Library of the Jewish Theological Seminary of America (Glaser Collection). The difficulty presented by the manuscript is the fact that it has been systematically worked over by a Yemenite hand.¹ The difficult task of bringing out the original reading and preparing the manuscript for publication has been done by Rev. L. JOHNSTON, professor at Ushaw College, Durham. The whole text of the manuscript will be edited in Spain in the very near future and the other texts of the Babylonian Bible will follow, either in an edition or in facsimile. Professor ALEJANDRO DIEZ MACHO of Barcelona University writes to me, that he has recently found a great number of Babylonian Bible Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary of America in New York. Cf. the list in *Sefarad*, vol. XIV (1954), p. 216–8. The texts are of great interest and of considerable value. They come partly from the Enelow Memorial Collection, partly from the late ELKAN N. ADLER.

¹ See my books: *Der Masoretische Text des Alten Testaments nach der Überlieferung der babylonischen Juden*, Leipzig 1902. *Masoreten des Ostens*, Leipzig 1913, *passim*.

OSCAR LÖFGREN

Zur Charakteristik des „vormasoretischen“ Jesajatextes

Die Entdeckung und Ausbeutung der Rumpelkammer (Geniza) der Ezrasynagoge von Altkairo, welche um die letzte Jahrhundertwende stattfand und in erster Linie der unermüdlichen Tätigkeit von S. SCHECHTER¹ zu verdanken ist, bezeichnet einen wichtigen Meilenstein in der Erforschung der spätjüdischen Literaturgeschichte. Den Umfang des Genizamateriales und die Mannigfaltigkeit der damit zusammenhängenden Probleme erörtert zuerst zusammenfassend PAUL KAHLE in der Arbeit *The Cairo Geniza*². Wir müssen dem Altmeister der alttestamentlichen Textforschung für seine reich dokumentierte Darstellung dankbar sein. In seinen glänzenden „Masoreten“-Arbeiten³ hatte er dem spröden Materiale wichtige Ergebnisse abgewonnen, die uns zum ersten Male ermöglichen, die Wirksamkeit der älteren babylonischen und palästinischen Masoretenschulen für einen Zeitabschnitt zu verfolgen, ehe noch ihre einfacheren, supralinearen Systeme im Laufe des 9. Jahrhunderts durch die kompliziertere tiberische Punktierung verdrängt wurden. Die in späteren Handschriften arg vernachlässigte Randmasora konnte dank der Arbeit KAHLES in ihrer ursprünglichen Gestaltung festgelegt werden, und anstatt des Bombergschen *Textus receptus* des Ben Chajjim lesen wir nunmehr die *Biblia Hebraica* in der etwa 700 Jahre älteren Rezension der Masoretenfamilie Ben Ascher⁴.

So interessant und wertvoll die Aufschlüsse über die textkonservatorische Wirksamkeit der jüdischen Gelehrten des 8. und 9. Jahrhunderts auch sind, so ist es doch klar, dass ihre Bedeutung fast

¹ NORMAN BENTWICH, Solomon Schechter, a Biography. Philadelphia 1940.
Vgl. SCHECHTERS Reisebericht in seinen *Studies in Judaism*, II, 1908.

² The Schweich Lectures of the British Academy, 1941. London 1947.

³ P. KAHLE, Der masoretische Text des AT nach der Überlieferung der babylonischen Juden (1902); ders., *Masoreten des Ostens* (1913); ders., *Masoreten des Westens I* (1927), II (1930).

⁴ Vgl. *The Cairo Geniza*, S. 55–78, und KAHLE, *The Hebrew Ben Asher Bible MSS (Vetus Testamentum I*, 161 ff.).



gänzlich auf formale Dinge und Minuzien beschränkt ist. Das Genizamaterial genügt uns noch nicht, um die Frage nach der Entstehung der masoretischen Punktierung zu beantworten. KAHLE hat versucht, die arabischen Koranleser als Urheber der Vokalisierung auch der jüdischen heiligen Schrift hinzustellen¹. Ein wirklicher Nachweis ist ihm aber nicht gelungen. Das als Stütze der Hypothese herangezogene Zitat aus dem arabischen Korankommentator al-Farrā' ist nicht beweiskräftig, dazu ist es zu allgemein und konventionell abgefasst. Weit wahrscheinlicher, aber vorläufig ebenfalls nicht zu beweisen ist die von KAHLE² besprochene Möglichkeit, dass ein organischer Zusammenhang zwischen den einander ähnlichen Systemen der Ostsyrer und der babylonischen Masoreten bestehe. Die christlichen Syrer könnten sehr gut sowohl Juden als Arabern den Weg zur Vokalisierung des biblischen Konsonantentextes gezeigt haben.

Den Anstrengungen KAHLES ist es unzweifelhaft gelungen, jenseits der tiberischen Aussprache zu gelangen, welche früher „stood before us as a ‚bolt from the blue‘“. Die Datierung der Genizafragmente älterer Bibelhandschriften wird aber durch die Spärlichkeit der paläographischen Kriterien erschwert. Da die christliche Kirche von St. Michael im Jahre 882 an die Juden verkauft wurde, kann das Material frühestens im Laufe des 10. Jahrhunderts in die Geniza gelangt sein. KAHLE selbst datiert die Fragmente mit primitiver palästinischer Punktierung „before and after A.D. 700 and 750“, was ja recht unbestimmt ist. Die ältere babylonische Vokalbezeichnung sei mit dem ostsyrischen System gleichzeitig, vielleicht noch etwas älter, was uns jenseits des Jahres 700 bringen würde. Ob man berechtigt ist, mit KAHLE die genannten Texte als „vormasoretisch“ (pre-Masoretic) zu bezeichnen, erscheint mir etwas fraglich. Die Voraussetzung ist, dass man den Begriff „Masoreten“ auf die Schule von Tiberias beschränkt. Wenn man aber den babylonischen und den älteren palästinischen Schulen den Namen Masoreten beilegt — und das geschieht ja häufig —, ist jene Bezeichnung irreführend. Auch die ältesten Genizafragmente bieten, mit wenigen, inhaltlich unwesentlichen Ausnahmen, denselben Konsonanten- text, den man durch die Vokalisation und die Masora in jeder Einzelheit vor Änderungen schützen wollte. Auch mit Hilfe der unzweifelhaft vormasoretischen Bruchstücke der zweiten Kolumne der Hexapla ist es nicht gelungen, hinter den „eisernen Vorhang“ des uniformen AT-

¹ The Cairo Geniza, S. 78 ff.

² Ibid. S. 48.

lichen Konsonantentextes zu gelangen. Höchstens können wir uns eine Vorstellung von einer älteren Aussprachetradition des Hebräischen machen. Ob diese der lebendigen hebräischen Aussprache näher steht als die den Eindruck grösserer Künstlichkeit und sekundärer Konstruktion machende tiberische oder nur summarischer ist, bleibt ebenfalls dahingestellt.

Nach dem Gesagten könnte man die Behauptung wagen, dass der grösste reale Gewinn, den wir der Geniza verdanken, auf dem ausserkanonischen und nichtbiblischen Gebiete liegt. Ich denke dabei nicht nur an die Fragmente des hebräischen Jesus Sirach¹, welche in den neunziger Jahren die Aufmerksamkeit auf die Geniza richteten, sondern ebenso sehr an die Reste liturgischer jüdischer Poesie² und an die Blätter der „Damaskusschrift“³, deren Veröffentlichung durch SCHECHTER im Jahre 1910 eine lebhafte wissenschaftliche Diskussion hervorrief, während sie erst in den letzten Jahren dank der Entdeckung des „Manual of Discipline“ in einen grösseren Zusammenhang eingefügt werden konnten.

KAHLES „Schweich Lectures“ über die Geniza wurden im Jahre 1941 gehalten und im Jahre 1947 publiziert. Rund fünfzig Jahre waren damals seit der endlichen Erschliessung der Rumpelkammer durch SCHECHTER verflossen. Ein Kapitel der Erforschung des spätjüdischen Schrifttums war vorläufig beendet. In ebendemselben Jahre 1947 wurde durch einen sonderbaren Zufall eine neue Epoche in der Erforschung des ATlichen Grundtextes und der spätjüdischen Literatur- und Religionsgeschichte eingeleitet, und zwar durch die Entdeckung der ersten Handschriftendeposition im Qumrängebiet nordwestlich vom Toten Meere⁴. Die Bedeutung der zutage gekommenen Texte liegt erstens in ihrem hohen Alter, zweitens darin, dass mehrere Texte voll-

¹ COWLEY u. NEUBAUER, The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus (1897); SCHECHTER u. TAYLOR, The Wisdom of Ben Sira (1899); Gesamtausgabe der Fragmente: R. SMEND, Die Weisheit des Jesus Sirach, I-III (1906/7).

² Siehe The Cairo Geniza, S. 20 ff.

³ SCHECHTER, Fragments of a Zadokite Work (Documents of Jewish Sectaries, Vol. 1); beste Edition von L. ROST, Die Damaskusschrift (1933) (Kleine Texte, Nr. 167); vorzügliche Diskussion des Problems und Zusammenstellung der Literatur bei H. H. ROWLEY, The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls (1952).

⁴ E. L. SUKENIK, *Megillot gnuzot*, I (1948), II (1950); P. KAHLE, Die hebräischen Hss. aus der Höhle (1951); A. DUPONT-SOMMER, Aperçus préliminaires sur les MSS. de la Mer Morte (1950); ders., Nouveaux aperçus sur les MSS. de la Mer Morte (1953); zur weiteren Literatur siehe ROWLEY, *op. cit.*

ständig oder doch beinahe vollständig erhalten sind, drittens darin, dass die ausserbiblischen Texte bisher entweder gar nicht oder sehr unvollständig bekannt waren.

Über das Alter der Qumrāntexte ist viel gestritten worden. Dass sie wesentlich älter sind als die ältesten Genizafragmente ist ohne weiteres klar. Die Annahme, dass die Deposition in der Höhle um 70 n. Chr., also während des grossen jüdisch-römischen Krieges oder kurz nachher, stattgefunden habe, steht sowohl mit dem paläographischen als mit dem archäologischen Befund in guter Übereinstimmung. Früher vorgebrachte keramologische Kriterien für eine ca. hundert Jahre frühere Verbergung haben sich als voreilig erwiesen. Demnach gehören die jüngsten Texte der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, die ältesten mit Quadratschrift geschriebenen dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert an¹.

In die letztgenannte Kategorie gehört das Prachtstück des Fundes: die vollständige Jesajarolle. Wir besitzen also nunmehr ein umfangreiches Bibelbuch, dazu eins der schönsten, wichtigsten und sprachlich bedeutendsten, in der Gestalt, die es vor mehr als zwei Jahrtausenden hatte. Dass diese nicht die einzige oder alleinherrschende war, dafür sprechen unten näher zu behandelnde Umstände. Jedenfalls sind wir mit diesem Textzeugen höchstens drei Jahrhunderte von der Kodifizierung des Jesajabuches in seiner traditionellen Gestalt entfernt. Über die Anzahl der dazwischen liegenden Abschriften kann man nur Vermutungen wagen; dass sie sehr klein sein kann, liegt auf der Hand.

Aber damit nicht genug! Unter dem in jüdischen Besitz übergegangenen Material aus der Höhle befinden sich ansehnliche Bruchstücke einer zweiten Jesajahandschrift, die aus paläographischen Gründen als etwas jünger betrachtet werden muss. Der Unterschied im Schrifttypus könnte sehr wohl einen zeitlichen Abstand von rund hundert Jahren rechtfertigen. Von diesem Text wurden bisher nur zwei Bruchstücke von SUKENIK abgedruckt². Die vollständige Erstaus-

¹ Zum paläographischen Problem siehe noch J. TREVER, A palaeographic study of the Jerusalem scrolls (BASOR 113, 1949, 6–23); S. A. Birnbaum, The date of the Isaiah scroll (ib. 33 ff.), und mehrere Aufsätze in BASOR 115, 118, JBL 1949, 1951, VT 1951; zuletzt ders., The Qumrān (Dead Sea) Scrolls and Palaeography (1952). Vgl. E. WÜRTHWEIN, Der Text des AT (1952), S. 29 f.

² *M'gillot g'nūzōt* II, 81–84, sowie Tafel XVI u. XVII; vgl. WÜRTHWEIN, *op. cit.* 108 f. und unten.

gabe sämtlicher an die hebräische Universität gekommener Fragmente wird soeben angezeigt, ist mir aber noch nicht unter die Augen gekommen.

Beide Jesajatexte aus der Höhle sind unzweifelhaft „vormasoretisch“, insofern als sie um fünf bis sieben Jahrhunderte den ersten Ansätzen einer Vokalisierung des Bibeltextes vorausliegen. Ob und inwieweit diese Texte nicht nur chronologisch, sondern auch nach der Textform die Bezeichnung „vormasoretisch“ bzw. „nichtmasoretisch“ verdienen — zur Klärung dieses Problems möchte dieser Aufsatz einen bescheidenen Beitrag liefern. Er wurde im Jahre 1950 begonnen, als die *Editio princeps*¹ der Amerikaner soeben erschienen war, und zwar als eine Vorarbeit zur näheren Untersuchung der Jesajatexte. Meiner Darstellung liegen eigene Kollationen der Kapitel 1–20 und 34–55 sowie einzelner Stellen der vollständigen Rolle zu grunde. Auf eine Auseinandersetzung mit der unaufhörlich wachsenden Literatur habe ich aus praktischen Gründen meist verzichten müssen.

Paläographisch interessiert uns vor allem Jesaja I. Angesichts der umfangreichen Literatur zum Thema gebe ich hier nur die allerwichtigsten Tatsachen. He hat eine sehr typische Form, die eine Verwechslung mit Het beinahe ganz ausschliesst. Waw und Jod weisen grundsätzlich verschiedene Formen auf, werden aber leider in grossem Umfang promiscue gebraucht, was die Herausgeber manchmal irregeleitet hat. Kaf hat eine eigenartige Gestalt und kann nicht leicht verwechselt werden, weder mit Bet, wie in der späteren Quadratschrift, noch mit Pe, dessen Form wiederum von der späteren erheblich abweicht. Die auffallendste Form hat Samek, mit Öffnung unten und dem gewöhnlichen Mem recht ähnlich. Ich erinnere daran, dass JOH. FISCHER in seiner Untersuchung *Das Alphabet der LXX-Vorlage im Pentateuch* (1924) auf kombinatorischem Wege zu eben dieser Samek-Form gelangt ist². Allgemein kann gesagt werden, dass die Schriftform der Jesajarolle teils andere, teils weniger zahlreiche Homographie ergibt als die spätere Quadratschrift, damit auch etwas verschiedene Ausgangspunkte für die Beurteilung textkritischer Einzelprobleme.

Von erheblichem prinzipiellem Gewicht ist die Tatsache, dass die einzelnen Wörter regelmässig durch Zwischenräume von der Breite

¹ *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. I: The Isaiah MS. and the Habakkuk Commentary*, ed. by MILLAR BURROWS (1950).

² Siehe auch J. FISCHER, In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor? (1930) (Beihefte zur ZAW, 56).

eines halben bis anderthalben Buchstabens getrennt sind. Es galt unter den Exegeten als ein Axiom, dass der ATliche Text in älterer Zeit *Scriptio continua* benutzt hat, ganz wie die phönizischen Inschriften und nach phönizischem Vorbild griechische und lateinische Handschriften bis in die Zeit um 1000 nach Christus. Manche dunkle Textstelle konnte erst durch Annahme von *Scriptio continua* verstanden und erklärt werden. Anderseits hat nun aber die kananäische Tradition — vom Meschastein ab über die Schiloahinschrift und weiterhin — einen Punkt als Worttrenner benutzt. Falls dieser Punkt nicht unmittelbar von dem leeren Raum abgelöst wurde, könnte man versucht sein, die Jahrhunderte unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil als eine Übergangszeit mit fortlaufender Schreibung anzusetzen. Natürlich kann es auch verschiedene lokale Systeme gegeben haben. Wie dem auch sei, dürfte es ratsam sein, sich künftighin auf die *Scriptio continua* als textkritisches Kriterium mit grösserer Vorsicht zu berufen.

Der hebräische Konsonantentext des AT ist bekanntlich sehr einheitlich und fest. Alte und wesentliche Varianten fehlen fast durchweg. Die grosse Materialsammlung von KENNICOTT¹ ist daher für die Textkritik wenig ergiebig. Um diese *Unitas masoretica* zu erklären, haben die Bibelforscher verschiedene Theorien versucht, da es den meisten als undenkbar vorkam, dass diese Einheitlichkeit den ursprünglichen Text darstellen könne. Schon im Jahre 1834 hat ROSEN-MÜLLER die These aufgestellt, sämtliche Handschriften des AT gingen auf einen einzigen Archetyp des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zurück. Diese Hypothese wurde dreissig Jahre später von DE LAGARDE aufgenommen und durch seine Autorität gestützt. Der grosse Septuagintaforcher wusste offenbar den gewaltigen Kontrast zwischen der Variantenfülle der Septuagintaüberlieferung und der Einheitlichkeit des Grundtextes nur durch die Annahme eines textlichen Notbehelfs der bedrängten jüdischen Gemeinde zu erklären. Dass die Hypothese schon *a priori* wenig wahrscheinlich ist, braucht nicht besonders betont zu werden.

Auch nach der Ansicht von KAHLE² geht unser masoretischer Konsonantentext in die Zeit um 100 n. Chr. zurück. „Der Text wurde mit Hilfe von altem handschriftlichem Material festgestellt, das man zur Verfügung hatte, und macht gegenüber den Vulgärtexten . . .

¹ *Vetus Testamentum Hebraice cum variis lectionibus* (Oxford 1776/80).

² Zitiert von WÜRTHWEIN, *op. cit.* 18.

einen altertümlicheren und besseren Eindruck.“ Diesem massgebenden Text seien die vorhandenen Handschriften durch Korrekturen angeglichen worden. Gegen diese Annahme erheben sich aber schwere Bedenken, sowohl vom philologischen als psychologischen Gesichtspunkt aus. Für ein modernes Denken mag die Annahme einer jüdischen „Bibelkommission“ zur Fixierung des ATlichen Textes auf Grund zugänglicher Manuskripte verlockend sein — kennen wir ja sogar die Namen einiger besonders angesehener Musterhandschriften aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. In Wirklichkeit bedeutet aber diese Hypothese ein Verkennen der unbeschränkten Ehrfurcht vor dem Buchstaben der Heiligen Schrift, die zu allen Zeiten das jüdische Schriftstudium kennzeichnete. Der Gedanke, dass Männer wie Rabbi 'Aqiba, der Märtyrer des Jahres 135, oder der in demselben Jahre geborene Rabbi Jehuda, Schöpfer der Mischna, sich hingesetzt hätten, um die Thora und andere Bibelbücher zu korrigieren und zu verbessern, kommt mir genauer betrachtet absurd, ja geradezu blasphemisch vor.

Von der luftigen Höhe ähnlicher Theorien versetzt uns der Höhlenfund auf den festen Boden der Wirklichkeit. Während von der Thora bisher nur kleine Bruchstücke aufgefunden wurden, die kaum genügen, um ein klares Bild zu geben, wissen wir nunmehr, wie Handschriften des Jesajabuches im Zeitraum von etwa 200 v. Chr. bis zur Zeitwende aussahen. Damit sollte theoretisch das Problem des vormasoretischen Bibeltextes gelöst sein. Die auseinandergehenden und unbestimmten Urteile der Forscher beleuchten aber die Schwierigkeit, in textkritischen Dingen Klarheit zu schaffen, ja die Unmöglichkeit, zu einer einfachen formelhaften Lösung zu kommen.

Der vollständigen Jesajarolle (hier „Jesaja I“ bzw. J₁ genannt) entnehmen wir, dass der Umfang dieses Prophetenbuches im zweiten Jahrhundert vor Christus genau derselbe war wie später. Einige grössere Auslassungen z.B. 4:5f., 16:8f., 38:21f., sind einfach als Verschen infolge Homoioteletons zu erklären und wurden teilweise von späterer Hand ergänzt. Das Fehlen einer grösseren Rubrik oder eines Intervalls vor Kapitel 40 beweist jedenfalls, dass das Jesajabuch den damaligen Lesern als literarische Einheit erschien.

Betrachten wir den J₁-Text etwas näher. Wenn man vom beinahe variantenlosen MT zum Studium seines vorchristlichen Vorgängers übergeht, ist der erste Eindruck fast überwältigend. Beinahe in jedem Vers kommen Abweichungen vor. Sie betreffen aber, genauer besehen,

zum überwiegenden Teil das Formale: Orthographie und Morphologie. Vokalzeichen fehlen selbstverständlich; befinden wir uns doch neun Jahrhunderte vor dem Aufkommen der ältesten Punktierung. Zur Bezeichnung langer Vokale macht MT bekanntlich fleissigen, aber sehr inkonsequenter Gebrauch von „Ruhebuchstaben“ (Matres lectionis), vor allem werden Waw und Jod für *ū/ō* und *ī/ē* verwendet. In *J₁* sowie anderen Texten aus der Höhle ist solche Verwendung, besonders von Waw, viel häufiger, und zwar auch zur Bezeichnung eines kurzen u-haltigen Vokals¹, ja sogar dort, wo die Masoreten Ḥaṭef Qames schreiben. Einige Beispiele: **לְאַרְמִים** (*l'ummim*), **חֲדָשִׁים** (*ḥadšēkām*), **אַזְנָאָו** (*aznāw*), **רוֹלָד** (*jullad*), **לְהָלֵלִי** (*ləħəl̑li*). Wir bekommen dadurch wichtige Andeutungen über die damalige Aussprache, welche nicht selten von der masoretischen abweicht. Ich erwähne nur die zahlreichen Fälle von Imperfekt- und Imperativformen mit o statt Schwa im Kontext, z. B. **דָּרְשָׁוּ**, **אָכְרָלּוּ**, **רַמְשָׁרוּנָה**, **שְׁפִיטָוָנָה**. Aus defekter Schreibung allein kann also kein sicherer Schluss auf die Aussprache gezogen werden.

Ein etymologisch unberechtigtes Alef „otiosum“ (nach arabischer Terminologie) oder „metatheticum“ (MILLAR BURROWS) wird in *J₁* oft am Wortende gesetzt. So meist **כַּרְאָא**, **מַרְאָא**, aber auch bei Suffixen: **נַפְשִׁיָּא** (*nafši*), **וְדַעֲתִיאָא**, **אַנְנָא**, **(לְ= לְוָא)**, **לִיָּא**, **בָּמָה** (*bām*). Typisch ist das He am Ende vieler Pronominal- und Suffixformen, die also einst mit auslautendem ā gesprochen wurden. So meist **כָּה** im Suffix der 2. Pers. masc. (aber **ך** oder **כִּי** in der 2. Pers. fem.), im Plural oft **הַמִּתְהָה**, **בַּמְהָה**, ja sogar für *bām*. Während die ältere Form **אַתָּה** (<*anti*) im MT als Ketib vorkommt, sind die Schreibungen **הַרְאָה**, **הַוְאָה**, soviel ich weiß, in *J₁* zuerst belegt. Für weiteres Material verweise ich auf den Aufsatz von MILLAR BURROWS Orthography, morphology, and syntax of the St. Mark's Isaiah Manuscript (JBL LXVIII/1949, 195–211).

Hier will ich nur die eigenartige Orthographie der Eigennamen etwas näher berühren. Die mit der Kurzform *-jāh* oder *-jāhū* gebildeten Personennamen bieten in *J₁* fast durchweg die kürzere Form: **רִישְׁעִיהָ** (nur I: I hat **רִישְׁעִיחָו** wie immer in MT, wo von dem Propheten die Rede ist), weiter **חַלְקִיהָ**, **עַזְזִיהָ**. Neben den masoretischen Varianten **חַזְקִיהָ** und (selten) **יְחַזְקִיהָ** kommt in *J₁* wiederholt die seltsame Schreibung **(ר)חַזְקְוִיהָ** vor, also mit u, was in der Editio princeps nicht notiert wird. Sonstige Fälle unerwarteter u-haltiger Vokalisation sind: **(ר)וּמְלִיהָ** (Ra-

¹ Solche Fälle kommen bekanntlich auch in MT vor, aber viel spärlicher.

malja), שָׁרְבָנָא (Sebna), הַוּרָתָן (Ararat, vgl. Urartu). Ähnlich werden Sodom und Gomorra, in näherem Anschluss an die Orthographie der LXX (Σοδόμα, Γομορρά), mit Waw nach dem ersten Konsonanten geschrieben: סָדָם, גּוֹמָרָה.¹ Überhaupt erfordert die Behandlung der *qutl/qutul*-Formen von J₁ eine nähere Untersuchung. Man vergleiche 5: 23 מִחְדָּד (für šoħad) und die Varr. נָאָמֵן/נָאָרֶם (so J₁ regelmässig; < *nu'm?), מִזְאָד (ח) = מִזְאָב.

Die oben angedeuteten formalen Abweichungen von MT, die wie Archaismen oder Dialektformen aussehen, in Verbindung mit zahlreichen Minuzien (z. B. Wechsel zwischen Sing. und Plural (Dual), Setzung oder Auslassung des bestimmten Artikels und der Konjunktion „und“) bilden gewiss mehr als die Hälfte sämtlicher Varianten. Für die Textkritik sind sie nur ausnahmsweise von Belang.²

Um eine vorläufige Auffassung von der textlichen Eigenart der J₁-Rezension zu bekommen und ihre textkritische Nützlichkeit beleuchten zu können, habe ich den Apparat der KITTELSchen Biblia Hebraica zum Ausgangspunkt genommen, was natürlich methodisch nicht einwandfrei ist, da die Auswahl des dort gegebenen Materials recht subjektiv ist. Die Methode hatte anderseits praktische Vorteile. Ich habe demnach sämtliche Jesajastellen, an denen bei KITTEL eine Textänderung vorgeschlagen wird, mit dem J₁-Text verglichen. Im ganzen handelt es sich um 345 einigermassen deutliche Fälle. Davon geben 278 Stellen, oder ca. 80 Prozent, negativen Ausschlag, während 67 Fälle, oder 20 Prozent, positiv sind. Diese Übereinstimmungen zwischen J₁ und der von KITTEL vermuteten Textgestalt beanspruchen ein besonderes Interesse, da von vornherein eine grosse Wahrscheinlichkeit vorliegt, dass wir hier einen ursprünglicheren Text vor uns haben. In nicht wenigen Fällen wird die Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit. Zur Veranschaulichung will ich unten einige Beispiele besonders der letztgenannten Kategorie geben.

Kap. 2: 20 MT *lahpor perōt* hat keinen Sinn. J₁, לְהַפְּרִירִים; ähnl. (*la-*
ḥ^aarpārōt) schon KITTEL und unsere KB „at mullvadar“, nach Theodotion (φαρφαρωθ). — 9: 2 MT *hirbitā ha-gōj lō* (אֲלֹ) *higdaltā ha-simḥā*, ebenso J₁, aber mit Pleneschreibung אֲלֹ, womit nach dem oben über Alef „otiosum“ Gesagten *lō* „ihm“ gemeint sein kann (vgl. KITTEL). Die Konjektur *ha-gīlā* findet in J₁ keine Stütze. — 12: 2 MT *hinnē 'ēl*

¹ Vgl. MT *Jarden* – LXX Ιορδανης.

² Siehe MILLAR BURROWS, Variant readings in the Isaiah MS (BASOR 111, 113).

j^ešū'ātī 'abtah, KB „se Gud är min frälsning, jag är trygg“, KITTEL emendiert 'al 'el. J₁ mit anderer Präposition: 'אַל אֶל ('äl 'el), was wohl ursprünglich ist (MT durch Haplographie entstanden). — 14: 4 Gegenüber MT *madhēbā* bestätigt J₁ die La. der Versionen „Bedräzung“. — 16: 4 Von den drei Konjekturen bei KITTEL *hōmes* (MT *ha-mes* nur hier), *šōded* (MT *šod*), *rōm^esīm* (MT Sg.) wird nur die erste durch J₁ חֲמִיר (= *hāmōš* Jes. 1: 17?) gestützt. — 19: 9 MT *w^eōr^egīm hōrāj* KB „så ock de som väva fina tyger“. Für das dunkle Hapaxlegomenon חָוֵרְיָה hat LXX (*βύσσον*) *hūr* gelesen. KITTEL hat die Konjektur von PINSKER u. LUZZATTO *hāwérū* (parallel m. *bōšū* in V.a) aufgenommen, und sie wird von J₁, wie es scheint endgültig, bestätigt. — 37: 27 f. MT beschädigt: *ūš^edēmā līfnē qāmā* (28) *w^ešib^ekā*; KITTEL schlägt vor: *ūš^edēfā* (so im Paralleltext 2. Kön.) *līfnē qūmāh* (28) <*l^efānaj qūm^ekā*> *w^ešib^ekā*; J₁ hat einen einwandfreien Text: *ha-nišdāf līfnē qādim* (so nach Korrektur; urspr. מְדֹם = *gādām*?) *qūm^ekā w^ešib^ekā*. Damit wird die Konjektur von THENIUS u. KLOSTERMANN *qādīm* „Ostwind“ endgültig bestätigt und eine Haplographie als Ursache des Textverderbnisses dargelegt. — 38: 14 MT *'āš^eqā lī* mit unerwarteter Vokalisation; J₁ hat שָׁקָה und stützt damit KITTELS Konjektur *'āšqā* „Bedrängnis“ (oder möglicherweise Imper. *'āškā* (m. שָׁקָה) „nimm dich meiner an“?). [J₂ hat שָׁקָה חָבָר (Vet. Test. IV, 157).] — 38: 15 MT *w^eāmar lī* KB „då han nu har talat till mig“; die Änderung in *w^eōmar* = Targ. wird von J₁ bestätigt, ob hier aber לִי (so Ed. pr.) oder לְךָ gemeint ist, kann kaum entschieden werden. — 40: 6 Der Fall ist hier ähnlich: KB „Hör, någon talar: Predika! och en annan svarar: Vad skall jag predika?“ MT *w^eāmar*, von KITTEL nach LXX Vulg. in *wā'ōmar* geändert. J₁ gesellt sich mit וְאַמְرָה *wā'ōm^erā* zu den Zeugen des ursprünglichen Textes. In demselben Vers wird die Konjektur *hāmdō* für MT *hasdō* nicht von J₁ gestützt, aber der Übergang ist aus der obengenannten Samekform leicht zu verstehen (ebenso 37: 38 aus נְסָךְ). 43: 8 MT *hōšī 'am iuwver*, aber KB „för hitut det blinda folket“ = *hōšē* (Imp.). Die andere Alternative in KITTEL *hōšī'ū* „führt hinaus“ wird durch J₁ bestätigt. [J₂ hat אַרְצָתָךְ.] — 45: 2 MT *wah^adūrīm 'ōšir* K ('a^ajaššer Q, vgl. unten) KB „backarna skall jag jämna ut“. Das Hap. leg. *hādūr* ist aus dem Stamm *hdr* „zieren, ehren“ kaum herzuleiten, daher die Konjektur *hārārīm* „die Berge“ = LXX, und so steht tatsächlich in J₁. [Vgl. J₂ וְהַרְוּם.] — 47: 14 MT *'ēn gahālāt lahmām* ohne Sinn; KB „detta är ju ingen koleld att väarma sig framför“ setzt die Vokalisation *l^ehummām* voraus, ebenso J₁ (!). — 49: 12 MT

'ärəš *Sinim* KB „sinéernas land“ (= China ?) wurde schon von MICHAELIS in 'ärəš *S'wenim* „Land der Syener“ geändert, und so (oder *Sünijim*) liest nach meiner Ansicht auch J₁ סָנִים (Ed. pr. hat "ס"). — 49: 17 MT *mih'ru bānajik* = KB „dina söner hasta fram“; die Lesung der meisten Versionen *bōnajik*, „deine Erbauer“ wird durch J₁ בָּנוֹנִיך in dankenswerter Weise bestätigt. — 51: 23 MT *w'šamtīhā b'jad mōgajik* KB „och jag sätter den (kalken) i dina plågares hand“. Nach LXX τῶν ἀδικησάντων σε καὶ τῶν ταπεινωσάντων σε wäre etwa *üb'jad mōnajik* (so KITTEL mit Zögern) hinzuzufügen. J₁ hat tatsächlich ein Plus mit demselben Sinn, aber kürzer: וְמַעֲנֵיךְ d. h. *ūm'annajik*, „u. deiner Bedrücker“. — 53: 8 f. Der Text von J₁ wies hier ursprünglich eine Lücke von etwas mehr als einer Zeile auf, wahrscheinlich infolge Beschädigung der Vorlage. Der Schreiber schloss mit dem Wort *hajjim* und setzte mit V. 9 ein gutes Stück auf die nächste Zeile hinein fort. Die vier fehlenden Worte — MT *mippāšā' ammī näga' lāmo* — sind von späterer, illiterater Hand nachgetragen, und zwar mit den Varianten *'ammō* und נָגָה. Der Passus ist also wenig beweiskräftig, stützt aber gewissermassen die Übersetzung „wegen der Missetat seines Volkes wurde er zu Tode geschlagen“ (*nugga'*); vgl. LXX οὐχθῇ εἰς θάνατον. Im folgenden Vers 9 hat J₁ gegenüber MT *wa-jitten* die erleichternde Lesart *wa-jittenū*. Den dunklen Worten des MT *w'āt 'āšir b'motāw* (KB „bland de rika kom han först när han var död“) entsprach in J₁ ursprünglich *w'im 'aširim* „und mit den Reichen“, was von einem Korrektor nach dem MT geändert worden ist, und zwar durch Tilgung von בְּ und Setzen eines Taw über בְּ (vom Alef ist nichts zu sehen). (Die Transkription der Ed. princeps ist unrichtig.) J₁ hatte also von Anfang an etwa folgende Überlieferung: „Und sie setzten sein Grab bei den Frevlern und seine *bāmā* (*bāmōt*) unter den Reichen“, was aber keine Lösung des Problems bringt. — 53: 11 MT *jir'ā jisbā'* KB „skall han se frukt och så bliva mättad“ (mit Einschub von *p'ri!*). LXX δεῖξατο τὸ φῶς hat vielmehr 'ōr gelesen, und dieser von KITTEL empfohlene Zusatz findet sich tatsächlich in J₁ [und in J₂], was ihm weitere Autorität verleiht.

Die Masoreten begnügten sich bekanntlich nicht damit, die Aussprache der Heiligen Schrift festzustellen. Sie übten auch eine gewisse Kritik am Konsonantentext aus, indem sie hin und wieder eine andere Lesung als die im Konsonantentext vorausgesetzte vorschrieben. Solche Doppellesarten, hebräisch *K'tib ū-Q're* genannt, waren für die jüdischen Schriftgelehrten die einzige Möglichkeit zum Verbessern des heiligen

Konsonantentexts, den sie in keiner Weise verändern durften. Auch für die im Apparatus der KITTELSchen BH registrierten Fälle von „Ketib und Qere“ habe ich einen Vergleich mit dem Text von J₁ gemacht und lege das Ergebnis in Kürze dar. Es sind im ganzen, wenn man die Qerē perpetua nicht berücksichtigt, rund 60 Stellen, an denen im MT Ketib contra Qerē steht. Davon weist die Mehrzahl — 35 Fälle — deutliche Übereinstimmung zwischen J₁ und der Ketib-Lesart auf, was ja von vornherein zu erwarten war.

Weit interessanter, ja eine positive Überraschung, ist die Tatsache, dass an 15 Stellen (25 Prozent der Fälle) eine deutliche Übereinstimmung mit dem Qerē, also mit der masoretischen Vokalisation, vorliegt. Das kann doch nur bedeuten, dass die masoretische Qerē-Überlieferung in sehr alte Zeit, mindestens in das dritte Jahrhundert v. Chr., zurückgehen muss. Ich glaube die wichtigen Fälle hier aufzählen zu müssen. Kap. 10: 32 K בְתַבִּית Q (*bat*) = J₁. 28: 12 K קָרְבָּא Q^{Mss} אֲבָרָא = J₁. 28: 15 K שְׁרֵט Q שְׁרֵט (š̄r̄t) = J₁. 29: 11 K חֶסֶד = J₁^{corr}; Q סְפִּיר = J₁ prima manu. 30: 33 K הַרְאָה Q הַרְאָה J₁. 32: 7 K חִיָּה = J₁. 41: 23 K וְנִרְאָה Q וְנִרְאָה J₁. 42: 24 K Q עֲנִירִים = J₁, (Ed. pr. = K). 47: 13 K הַבְּרִי Q הַבְּרִי (*hōb̄rē*) לְמִשְׁסָה Q לְמִשְׁסָה (limšissā) = J₁. 52: 5 K מִיחָלֵי Q מִיחָלֵי J₁. 54: 16 K חַנָּה Q חַנָּה = J₁. 55: 13 K וְתַחַת Q וְתַחַת J₁. 56: 10 K צְפִיר Q צְפִיר (sōfāw) = J₁. 57: 19 K אַתָּה Q אַתָּה נִיבָּה Q נִיבָּה (nīb) = J₁. 65: 4 K וּמְרָקָק Q וּמְרָקָק J₁. 66: 17 K נִיבָּה Q נִיבָּה (nīb) = J₁.

In den restlichen ca. 10 Fällen nimmt J₁ eine Sonderstellung ein, oder es herrscht Unklarheit. Ich gebe einige Beispiele auch dieser Kategorie. 37: 30 J₁ וְאַבְרָהָן K וְאַבְרָהָן Q; J₁ Q stehen also mit dem Imperativ einander am nächsten, aber unmittelbar vorher hat J₁ den Inf. abs. 45: 2 J₁ אֲוֹשֵׂר K יָאֹשֵׂר Q אֲוֹשֵׂר; ich vermute, dass das Jod über dem Waw stehen sollte, also אֲוֹשֵׂר, wobei J₁ beide Lesarten bewahrt hat (vgl. oben). 60: 21 K מַטְתֵּאָה Q מַטְתֵּאָה (matṭā'ā) J₁ מַטְתֵּאָה: das ist ja, vom Plural abgesehen, eben die Konjektur von DUHM, welche von KITTEL mit „prb“ aufgenommen wurde.

Wenn ich bisher ausschliesslich den J₁-Text berücksichtigte, so beruht das nicht nur darauf, dass dieser vollständig ist und in einer guten Edition vorliegt, während vom J₂-Text, der etwa die Hälfte des Buches umfassen soll, nur zwei Bruchstücke (48: 17–49: 7 und 50: 7–51: 8) im Druck zugänglich sind. Es hängt hauptsächlich mit der wichtigen Tatsache zusammen, dass J₂ in den genannten Abschnitten

keine wesentlichen Varianten bietet. Der J_2 -Text bietet m. a. W. einen typisch masoretischen Konsonantentext. SUKENIK¹ hat im ganzen 12 Abweichungen notiert, von denen aber nur zwei als eigentliche Varianten gelten können: 49: 4 MT J_1 יְמִינָה J_2 יְמִינָא; 49: 7 MT J_1 וַיְקֹרֶב J_2 וַיְקֹרֶב. Sonst handelt es sich um den bestimmten Artikel, oder um Plene- bzw. Defektivformen. J_1 hat in denselben Abschnitten etwa 60 Varianten, der Vergleich wird aber dadurch erschwert, dass der Text von J_2 sehr lückenhaft ist.

Zeitlich sind sowohl J_1 als J_2 Repräsentanten des „vormasoretischen“ ATlichen Textes: ihre Vorlagen dürften spätestens um 200 bzw. 100 v. Chr. entstanden sein. Beide sind also ausserdem vorchristlich, J_1 sogar vormakkabäisch. Sie liefern den Beweis dafür, dass der Jesajatext damals denselben Umfang hatte wie der offizielle MT, dass aber auch die Textgestaltung eine viel grössere Festheit besass, als man früher angenommen hat. Anderseits sind die beiden Texte nicht nur in formaler Hinsicht (Orthographie, Morphologie), sondern auch in vielen Einzelheiten realer Art voneinander verschieden. Versuchen wir eine Zusammenfassung.

Jesaja I ist der erste bekanntgewordene hebräische Zeuge einer vom MT unabhängigen Rezension. Er hat altertümliche Züge bewahrt und macht weitergehenden Gebrauch von Vokalbuchstaben, um die Qualität anzudeuten, auch bei kurzem Vokal. Dies sowie zahlreiche Berührungen mit den alten Versionen (Targum, Septuaginta und Peschitta)² legt die Annahme nahe, dass wir es mit einem nichtoffiziellen Vulgärtext von guter Durchschnittsqualität zu tun haben, der aber im Vergleich mit MT weniger fest und straff redigiert und in Einzelheiten manchmal schwankend war. Dass er eine provinzielle, ostpalästinische Rezension darstellt, die von Mitgliedern der Sekte der Essener gebraucht wurde, ist eine mögliche, aber nicht zu beweisende Hypothese. Sein hauptsächlicher textkritischer Wert liegt darin, dass er uns an nicht wenigen Stellen durch bessere Lesarten, allein oder in Verbindung mit den alten Übersetzungen, ermöglicht, den MT zu verbessern und den ursprünglichen Text zu erreichen.

Jesaja II ist in allem Wesentlichen mit dem den Masoreten vorlie-

¹ *Megillot genuzot* II, 83 f. Aus dem soeben erschienenen Aufsatz von S. LöWINGER, The variants of DSI II (Vetus Test. IV, 155–163), konnte ich meine obige Darstellung in einigen Punkten ergänzen. Das Totalbild des J_2 -Textes wird beim Studium des neu mitgeteilten Variantenmaterials nicht wesentlich verändert.

² Siehe zuletzt M. H. GOTTSSTEIN, Die Jesaja-Rolle im Lichte von Peschitta und Targum (Biblica, Vol. 53, 1954, S. 51–71).

genden Konsonantentext identisch. Er liefert also den Beweis dafür, dass dieser Konsonantentext spätestens um 100 v. Chr. in seiner für alle Zukunft normativen Fassung vorlag. Wenn dieser auf historischen und paläographischen Gründen ruhende Schluss richtig ist — und ich sehe jedenfalls keine Möglichkeit, mich ihm zu entziehen —, werden die im Vorhergehenden referierten Hypothesen verschiedener Gelehrten über die späte Entstehung des masoretischen Konsonantentexts hinfällig.

Theoretisch liegt allerdings die Möglichkeit vor, dass eine Bearbeitung und Kodifizierung des ATlichen Textes im makkabäischen Zeitalter, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, stattgefunden habe und dass J_1 und J_2 den Zustand vor und nach der Redaktion abspiegeln würden. Ich finde aber diese Annahme recht unwahrscheinlich, glaube vielmehr, dass beide Texttypen nebeneinander bestanden haben: J_1 als Repräsentant der nichtoffiziellen Vulgärrezensionen, wie sie uns schon früher aus dem Targum und den LXX bekannt sind; J_2 als ein in Einzelheiten festerer, autoritativer Text. Wo der Ursprung des Letztgenannten zu suchen ist, kann nur vermutet werden. Er wurde ja mit J_1 zusammen aufgefunden, hat also wohl derselben Bibliothek angehört. Ist es zu kühn, die Annahme zu wagen, dass wir es hier mit der Jerusalemer Rezension zu tun haben, die seit den Tagen des Ezra in der von ihm begründeten Schreiberschule des zweiten Tempels überliefert worden ist? Dann wäre leicht einzusehen, warum dieser Tempeltext — trotz offensichtlicher Schwächen und Inkonsistenzen — der künftighin dominierende und gegen jede Kritik und Änderung geschützte wurde. Seine Festheit und Unveränderlichkeit im Laufe der Jahrhunderte bis auf die endgültige Kodifizierung durch die Masoreten wäre vor allem dem eisernen Fleiss und der harten Disziplin der jüdischen Soferim zuzuschreiben.

Wie dem nun auch sei, können die früheren Ansichten der Exegeten über den verwahrlosten Zustand des ATlichen Konsonantentexts bzw. über seine starke Wandlung in den Jahrhunderten vor und nach der Zeitwende nicht mehr aufrechterhalten werden. Die auf nüchterner philologischer Anschauung ruhende Opposition gegen diese abfällige Beurteilung des MT, als deren entschiedenster und konsequenter Vorkämpfer H. S. NYBERG vor zwanzig Jahren mit seinen Studien zum Hoseabuche¹ hervortrat, hat durch die Qumrānfunde eine willkommene Unterstützung erfahren.

¹ Uppsala Universitets Årsskrift 1935: 6. Ders., Das textkritische Problem des AT am Hoseabuche demonstriert (ZAW 1934, S. 241 ff.).

SIGMUND MOWINCKEL

Die Gründung von Hebron

In Num. 13f lesen wir die Erzählung von der Aussendung der Kundschafter von Qadesh aus, von ihrem missmutigen Rapport und dem verunglückten Versuch, Kanaan vom Süden aus zu invadieren. Die Erzählung, die in ihrer vorliegenden Form aus einer Zusammenflechtung der J- (bezw. JE-) Variante und der jüngeren P-Variante besteht, ist eine reine Sage, oder wohl besser Legende, und insofern ätiologischer Art, als sie die Frage beantworten will, warum die Israeliten nicht Kanaan den kürzesten Weg von Süden her, sondern über den Umweg um das tote Meer herum angegriffen haben. Für den Historiker bietet die Antwort auf diese Frage keine Schwierigkeit; den späteren Israeliten aber, die die näheren Umstände bei der politischen Lage Vorderasiens zur Zeit der Einwanderung nicht mehr kannten, schien die Tatsache der Einwanderung vom Osten her ein Problem zu enthalten, auf das sie mehrere Antworten gegeben haben. Eine steht in Ex. 13,17f zu lesen; eine zweite bietet die Kundschaftererzählung. Mit Geschichte und geschichtlichen Erinnerungen und Traditionen hat diese Legende nichts zu tun.

Um so merkwürdiger ist die Notiz, die in 13,22b innerhalb des J(E)-Zusammenhangs steht: „Hebron war sieben Jahre vor Šo'an in Ägypten gebaut.“ Ich habe mich immer darüber gewundert, warum und wie diese chronologisch-geschichtliche Notiz in jenen rein legendarischen Zusammenhang hineingekommen ist. Die Notiz ist von einem ganz anderen Interesse heraus geprägt und überliefert, als es für die Legende charakteristisch ist. Diese gattungs-, stil- und traditionsgeschichtliche Frage wird in den Kommentaren fast nicht berührt. HOLZINGER (Numeri [KHCAT IV], Tübingen-Leipzig 1903), bemerkt nur, dass die besagte Notiz „die Eroberung von Hebron nach J (Jos. 15,14 mit Jde. 1,10 + 20) vorbereitet“. Aber warum sollte J diese Eroberung mehr „vorbereiten“ als die Eroberung von all den anderen judäischen Städten, von der er erzählt? In KAUTZSCH-BERTHOLET's Die hlg. Schrift des A. T.⁴ bemerkt H. nur, dass v. 21f ein sekundärer Einschlag im

J-Bericht ist. Das ist aber keine Erklärung. — BAENTSCH (Numeri [HKAT I 2,2] Göttingen 1903) meint, „die Kundschaftergeschichte von JE sollte das moralische Anrecht Kalebs auf das von ihm ausgekundschaftete Gebiet von Hebron im Voraus begründen“; das mag ein Nebenmotiv des Sagaschreibers gewesen sein, erklärt aber nicht jene sonderbare archäologisch-chronologische Notiz. Und wenn B. sagt: „Geschichtlichen Wert besitzt die Nachricht trotz ihrer überraschenden (aber darum gerade verdächtigen) Genauigkeit kaum“, so wundert man sich noch mehr; J sollte diese für seinen literarischen Zweck ganz unnötige Notiz einfach erfunden haben? Und würde man darauf antworten: nicht gerade erfunden, sie war ihm irgendwie überliefert, so stehen wir genau vor unserem oben gestellten Problem: woher, warum und wie? Und in Gegensatz zu BAENTSCH habe ich das Empfinden, dass jene chronologische Genauigkeit in Verbindung mit der Beziehung auf die ägyptische Stadt So'an eben eine Art von Geschichtlichkeit verbürgt. Aber welche?

W. F. ALBRIGHT bemerkt zu Num. 13,22 b: „It is impossible to separate the tradition quoted in Num. 13: 22, according to which Hebron was founded seven years before Tanis, from the Hyksos invasion of Egypt, and difficult to separate the Hyksos era of Tanis, according to which 400 years had elapsed at a time shortly before the accession of Ramesses I (1320 B.C.), from the 430 years assigned in Ex. 12: 40 for the duration of the Israelite sojourn in the district of Tanis“ (From the Stone Age to Christianity², 1946, S. 184). Auf die Frage nach der Dauer des Aufenthaltes in Goshen gehe ich hier nicht ein. ALBRIGHT scheint hier zu meinen, dass die Notiz in Num. 13,22 auf den Gebrauch einer „Tanis-Aera“ in Palästina zu schliessen erlaubt. Nun kann man darüber in Zweifel sein, ob eine „Tanis-Aera“ jemals in praktischem Gebrauch gewesen sei; es scheint mir ebenso wohl möglich, dass die von Ramses II erwähnten 400 Jahre eben nur eine bei dem Anlass der Neugründung von Tanis errechnete bedeutungsvolle Zahl gewesen sei, von der man nicht auf eine „Tanis-Aera“ schliessen darf. Jedenfalls ist mit ALBRIGHT's Bemerkung keine Antwort auf unsere oben gestellte Frage gegeben: wie hat eine eventuell geschichtlich korrekte Erinnerung von der Gründung von Hebron sich in einem so späten und ungeschichtlichen Zusammenhang wie Num. 13 f erhalten können, und wie und woher ist sie dort hineingekommen?

Dennoch enthält ALBRIGHT's Hinweis auf die Hyksoszeit etwas Wichtiges und Richtiges, die zur Aufhellung der Frage beitragen kann.

Es darf nämlich m. A. n. jetzt nicht mehr bezweifelt werden, dass So'an-Tanis mit der Hyksoshauptstadt Avaris identisch ist, und dass Ramses II's Wahl dieser Stätte zur Residenzstätte und seine Neugründung der vor 400 Jahren zerstörten Stadt zu diesem Zwecke, unter dem neuen Namen „Ramsesstadt“, aus ähnlichen politischen Erwägungen entsprungen sind, die vordem die Wahl der Hyksoskönige bestimmt hatten.¹

Nun sagt Num. 13,22, dass Hebron 7 Jahre vor So'an-Tanis-Avaris gegründet worden ist. Kann sich das auf die Neugründung durch Ramses II. beziehen? Das wäre an sich möglich. Tatsache ist aber, dass die Exodussagen die Stadt nicht unter diesem Namen So'an, sondern unter dem nur wenige Jahrhunderte im Gebrauch gewesenen neuen ramessidischen Namen Ra'amses kennen. Ich halte es nämlich mit ALBRIGHT für erwiesen, dass die „Vorratsstadt“ Ra'amses, auf der die Israeliten in Goshen zwangsweise mitbauten, die Residenzstadt Ra'amses und diese mit dem alten So'an-Tanis-Avaris identisch gewesen ist. Dass aber Ra'amses und So'an identisch gewesen sind, haben eben die Israeliten vergessen — wenn sie es jemals gewusst haben. Die Tradition über die Gründung von So'an muss sich demnach auf die Hyksosstadt beziehen.

Ehe man nun ein negatives Urteil über die Glaubwürdigkeit der Notiz fällt, wie BAENTSCH es tut, sollte man versuchen, den Inhalt und den Hintergrund derselben unter (hypothetischer) Voraussetzung ihrer Geschichtlichkeit zu eruieren.

Gesetzt vorläufig, dass sich wirkliche Tradition in der Notiz verbirgt, wie ist sie dann aufzufassen? Welcher ist ihr Hintergrund, welcher ihr geschichtlicher Inhalt? Woher stammt sie, in welchen Kreisen hat jene Tradition gelebt, und wie ist sie dem Sagaschreiber (J) zugeflossen?

Da So'an ihre politische Bedeutung und damit einen Platz in dem Bewusstsein der Nichtägypter erst als Residenzstadt der Hyksos erhalten hat, wird man vermuten dürfen, dass die in Num. 13,22 gebuchte Tradition in die Hyksoszeit zurückreicht. Soweit ist ALBRIGHT zuzustimmen.

Ferner wird man behaupten dürfen, dass es sich um eine hebroni-sche Lokaltradition handelt. Nur in Hebron und der nächsten Umgebung ist man anfänglich in der Erhaltung einer solchen Tradition interessiert gewesen.

¹ S. zur Frage ALBRIGHT in BASOR 58, Apr. 1935, S. 16 f mit Literaturangaben.

Wir dürfen ferner vermuten, dass diese Tradition ursprünglich so zu sagen „prohyksisch“ gewesen ist. Für diejenigen hebronitischen Kreise, in denen sie lebendig gewesen ist, muss es wertvoll gewesen sein, dass ihr Hebron sogar 7 Jahre älter als die berühmte Stadt Šo'an war. Das setzt ein positives Verhältnis zwischen den betreffenden Kreisen in Hebron und der Königstadt Šo'an voraus. Oder mit anderen Worten: Šo'an ist für sie die Reichshauptstadt gewesen; die leitenden Kreise in Hebron sind darauf direkt stolz gewesen, dass ihre Stadt sogar älter als die Reichshauptstadt war.

Die Notiz führt uns somit in eine Zeit zurück, in der Hebron die Stadt eines zum Hyksosreiche gehörigen und ihm gegenüber loyalen Stadtherrn, vll. eines Vasallenfürsten dieses Reiches gewesen ist. Hebron muss, so darf man vermuten, eine ähnliche Bedeutung wie Sharuhen und so viele andere südjudäische Städte als militärischer Stützpunkt der Hyksos in Südpalästina gehabt haben. Das stimmt gut zu der Tradition, dass zu der vorisraelitischen Bevölkerung in Hebron „Hettiter“ gehört haben (Gen. 23); unter den palästinischen „Hettitern“ des A. T. wird man oft „hurritische“ Elemente anzunehmen haben, und dass solche „mesopotamische“ Volkselemente unter den Hyksos vertreten gewesen sind, ist jetzt wohl sicher.

Obige Folgerung: Hebron der Sitz eines Vasallen der Hyksos und ein militärischer Stützpunkt ihrer Macht in Palästina, lässt sich nun leider nicht archäologisch erweisen, da bekanntlich keine systematischen Ausgrabungen dort vorgenommen worden sind.¹

Es lassen sich aber andere Stützen für unsere Vermutung aufbringen.

Im A. T. wird bekanntlich gesagt, dass Hebron in älteren Zeit den Namen Qirjat 'arba' führte (Gen. 23,2; 35,27; Jos. 14,14; 15,13.54; 20,7; 21,11; Jde. 1,10; Neh. 11,25). Das bedeutet und kann nichts anderes bedeuten als „Vierstadt“; der „Anaqiter 'Arba'" nach dem die Stadt benannt sein soll (Jos. 14,15; 15,13; 21,11), ist selbstverständlich nur eine Figur der genealogischen Phantasie, die aus Ortsnamen Stammvätern und Städtegründer macht. Die „Vierstadt“ kann aber nur eine aus vier Vierteln, Quartalen, bestehende Stadt sein. Das führt aber notwendig den Gedanken auf einen im alten Orient wohlbekannten Stadtypus, der sich von dort aus weit verbreitet hat, nämlich die Stadtanlage, deren Grundplan von zwei sich im Zentrum der Stadt kreuzenden Hauptstrassen, einer nord-südlich und einer öst-westlich

¹ Vgl. Artkl. „Hebron“ in K. GALLINGS Biblisches Reallexikon (BRL).

laufenden, in vier Viertel aufgeteilt wird. Der Grundplan kann zirkelförmig, aber auch mehr oder weniger genau quadratisch sein.

Von besonderem Interesse ist hier der zirkelförmige „Vierstadt“-Typus, weil hier die zu Grunde liegende kosmische Idée am deutlichsten hervortritt. Wie Prof. H. P. L'ORANGE in seinem Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World (Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie A, XXIII) Oslo, 1953, S. 9ff nachgewiesen hat, finden wir ihn vielerorts im alten Iran und Mesopotamien: das medische Ecbatana, das parthische Darabdschird, das sassanidische Firuzabad, das ursprüngliche Bagdad, „die runde Stadt“ (*al-Madina al-Mudauwara*) des Khalifen Mansur. Denselben Grundplan finden wir auch in dem assyrischen Kriegslager, so wie er auf einem Relief in Kalah hervortritt.¹ Der ursprünglich kosmische Sinn dieses Stadtplans ist deutlich und wird sowohl von Platons Beschreibung der idealen Stadt² als von der neubabylonischen Kopie einer älteren Weltkarte³ bestätigt; hier wird die runde Erdscheibe von den vier von demselben Punkte entspringenden Weltflüssen in „die vier Weltteile“ (*kibrāt arbitti*) aufgeteilt.⁴ Alle die oben genannten Städte waren befestigte Königstädte, Städte des „Königs der vier Weltquadranten“ (*šar kibrātim arba'im*), des „Königs des Alls“ (*šar kiššati*). Durch arabische Vermittelung hat sich dieser Stadttypus nach dem Westen und Norden verbreitet. „The great Danish Viking Castles Trelleborg and Aggersborg, from the 10th—11th centuries, show the same severe geometrical plan as the cosmic city of the East: a concentric system of mighty walls and ditches confine a mathematically circular area; two gate- and axis-streets intersecting each other at right angles in the centre of the circle, divide it into 4 quadrants. To the imagination of the Middle Ages the groundplan constitutes a sort of ideal city — as shown in a Norwegian 13th century design of holy Jerusalem.“⁵

Dass dieser zirkelförmige Stadtplan auch in Syrien bekannt war,

¹ S. die Abb. bei L'ORANGE, op. cit. S. 13.

² S. L'ORANGE, op. cit. S. 9.

³ S. B. MEISSNER, Babylonien und Assyrien II, 1925, S. 378; A. JEREMIAS, Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur, 1913, S. 31.

⁴ Vgl. S. MOWINCKEL, „De fire Paradiselvene“, NTT 39, 1938, S. 47 ff, s. besonders S. 54. — Zu den vier Weltecken, Weltquadranten, Weltwinden s. JEREMIAS, op. cit. S. 49 ff, der das Material gibt, dessen Datierungen und Spekulationen man aber nicht mitzumachen braucht.

⁵ L'ORANGE, op. cit. S. 14 f. Abbildungen von den genannten Stadtplänen, sowie des norw. Bildnis der heiligen Stadt bei L'ORANGE.

beweissen die Ausgrabungen in Sam'al (Sendschirli).¹ Die äussere Stadtmauer war zirkelrund. Der Vier-Viertelplan war aber nicht konsequent durchgeführt, indem der innerste Teil des Zirkels von der eliptischen, oder vielmehr birnenförmigen Burganlage aufgenommen war; diese Anordnung war durch die topographischen Verhältnisse des Terrains bedingt. Auch hatte die Stadt nicht vier, sondern nur drei Tore, die den Zirkel in drei ungefähr gleich grosse Abschnitte teilte.

Neben dem zirkelförmigen kommt häufig auch der quadratische oder der rektanguläre Stadtplan vor. Als besonders klare Beispiele sind zu nennen Asarhaddons Neuanlage von Babylon² und die Sargonsburg, Dur-Sharrukini.³ Dass auch hier das kosmische Vorbild mitbestimmend war, zeigt der Passus in dem Baubericht: „Vorn und hinten und auf beiden Seiten öffnete Sargon nach den 8 Windrichtungen 8 Tore.“⁴ Zu diesen Toren wird wohl je eine Hauptstrasse geführt haben, somit vier einander rechtwinkelig kreuzende Strassen. Das ist „ideell“ gesehen eine Verdoppelung der „Vierstadt“, die wohl aber in der Wirklichkeit in eine „Neunstadt“ resultiert haben wird. Eine wirkliche „Vierstadt“ dagegen hat Asarhaddon in Babylon beabsichtigt; seine Mitteilung, dass er dafür Sorge getragen habe, „nach den 4 Windrichtungen ihre Strassen zu öffnen“⁵, wird doch wohl so zu verstehen sein, dass zwei Hauptstrassen sich in der Mitte der Stadt kreuzten und diese in 4 Hauptviertel zerlegte.

Die rechteckige Form kommt neben der runden auch bei dem Feldlager vor.⁶ Das auf dem Balawat-Tore abgebildete assyrische Lager hatte nur zwei einander gegenüber liegende Tore, durch eine das ganze Lager durchziehende Strasse verbunden, und war somit nur in zwei Teile zerlegt. Das oben erwähnte Bild eines Rundlagers zeigt aber, dass auch die Verteilung durch zwei einander kreuzende Strassen vorkam, und dann — so wird man wohl annehmen dürfen — auch wohl bei dem rechteckigen Lager.

Nach alledem wird man behaupten können, dass der Plantypus der „Vierstadt“, sei es der runden, sei es der rechteckigen, im Mesopo-

¹ S. die Abb. in MEISSNER, Babylonien u. Assyrien I, Tafelabb. 161, 162 und vgl. S. 302.

² S. MEISSNER, op. cit. S. 298.

³ Ibid. S. 301.

⁴ Ibid. S. 302.

⁵ Ibid. S. 340.

⁶ Ibid. S. 99 und Tafelabb. 61.

tamien und Syrien wohl bekannt gewesen ist und besonders bei Königsstädten und Städten von militärischem Charakter verwendet wurde.

Nun darf man heutzutage als sicher betrachten, dass die Völkerbewegung des Hyksos von Nord-Mesopotamien und Syrien ausgegangen ist. Es finden sich in diesem Gemisch der „Fremdländer“ sowohl semitische als ḥurritische und wohl auch indoiranische Elemente.¹ Wie wir gesehen haben, stammen die meisten der oben genannten Beispiele der „Vierstadt“, besonders der Rundstadt, aus Gegenden, die stark hurritisch und indoiranisch beeinflusst gewesen sind. Es ist somit eine recht naheliegende Vermutung, dass die Hyksos diesen Typus gekannt, benutzt und weiter nach Süden verpflanzt haben, und dann besonders bei ihren militärischen Stadt- und Burgenanlagen.

In Palästina haben die topographischen Verhältnisse von jeher die mehr oder weniger runde oder ellipsoide Form der Stadt- und Burganlagen begünstigt.² Bei dem meistens sehr geringen Umfang der früh- und mittelbronzezeitlichen Stadtanlagen³ ist überhaupt kein Raum für mehr gross angelegte Stadtpläne gewesen; die „Strassen“ der meisten kanaanäischen „Königstädte“ sind nach dem archäologischen Befunde unregelmässig verlaufende kleine Gassen und Gäßchen gewesen. Auch waren hier die ideologischen und sozialen Voraussetzungen für die Vorstellung von der „kosmischen Stadt“ kaum vorhanden. Die Hyksosfürsten in Palästina haben meistens die älteren Königstädte übernommen und sich damit begnügt, sie militärisch auszubauen und zu verstärken; Beispiele sind Tell Keisan, Sichem, Lakish, Tell bet-Mirsim, Tell el-'Addschul, Jericho, Bet-ṣur u. a.⁴ Wo sie neue oder gänzlich erneuerte Festungsanlagen bauten, haben sie meistens diese nach einem rektangulären Plan angelegt.⁵

Es ist aber in Palästina wenigstens eine Stadt ausgegraben worden, die, wenn sie auch an sich älter ist⁶, doch als eine Neugründung der Hyksos betrachtet werden muss: das ist Ḥaṣor in Galiläa, jetzt Tell el-Qadāḥ in Wādi el-Waqqās.⁷ „H. besteht aus einem fast rechteckigen

¹ S. R. M. ENGBERG, The Hyksos Reconsidered, 1939. Vgl. die Übersicht über die Frage bei H. H. ROWLEY, From Joseph to Joshua, 1950, S. 24 f.

² S. z. B. den Grundplan von Tell en-Naṣbe (Miṣpa ?) in ALBRIGHT, Archaeology of Palestine, 1949, S. 42.

³ S. GALLING, Artkl. „Stadtanlage“ in BRL Sp. 496 f.

⁴ Vgl. ALBRIGHT, op. cit. S. 86 ff.

⁵ S. ALBRIGHT, op. cit. S. 86.

⁶ S. ALBRIGHT, op. cit. S. 85

⁷ S. GALLING, Artkl. „Hazor“ i BRL Sp. 273 ff, mit der Kartenskizze von dem Tell.

Lager von 500×900 m und einen sdl. gelegenen Stadthügel“ (GALLING). — Dieselbe reguläre rechteckige Form hat das Hyksos-Standlager auf Tell el-Jehūdīje in Ägypten.¹

Letzteres scheint nur ein Tor gehabt zu haben. Wie der Stadtplan von Haṣor in bezug auf Strassen und Stadttore gewesen ist, haben die Ausgrabungen bisher nicht erkennen lassen.

Die Behauptung scheint aber nach den obigen Darlegungen berechtigt, dass die Hyksos den Typus der „Vierstadt“ gekannt und ihn in Palästina bei ihren Militärgründungen eingeführt haben können. Insofern ist nichts Prinzipielles gegen die Hypothese von Hebron als einer Hyksos-Vierstadt einzuwenden.

Wie alt die städtische Siedlung in Hebron ist, weiss man z. Z. nicht, da Ausgrabungen nur auf dem benachbarten Heiligtum Rāmet el-Halil (vielleicht = Mamre) stattgefunden haben. Es liegt in der Natur der Sache, dass es für eine Grossmacht, die von Ägypten aus Palästina und Syrien beherrschen sollte und dabei seine Macht auf die feodalen Vasallfürsten und ihre Burgen und Festungsstädte stützte, notwendig war, feste militärische Stützpunkte aufzurichten. Wie Haṣor eine solche Garnisonsstadt war, so hatte man auch in Südpalästina solche nötig. Solche Hyksosburgen waren sowohl Sharuhen (Tell el-Far'a) südlichst an der Heeresstrasse der Küste entlang, als auch Tell bet-Mirsim an der Südweststrand des Judgebirges. So wird man es wohl verständlich finden, dass die Hyksos auch gewünscht haben, einen militärischen Vorposten in dem südlichen Teil des Judgebirges zu haben, der zugleich die Binnenlandstrasse, den Gebirgskamm entlang, beherrschen konnte. Dazu eignete sich vorzüglich die Lage von Hebron. „Below Hebron and Kirjath-sepher the hills of Judah drop down abruptly into relatively level plains.“² Und von Hebron aus zweigte sich die Strasse ab westwärts über Maresha und Gat nach Ashqalon.³ Hier konnte der Verkehr kontrolliert werden und einem von dem Gebirgsland kommenden Feinde Halt geboten werden, ehe er das fruchtbare und dicht besiedelte Hügelland erreichte. Daher haben die Hyksos hier ihre „Vierstadt“ gegründet. — Auch von diesem Gesichtspunkt aus ist somit nichts gegen die Vermutung von Hebron als einer militärischen Gründung der Hyksos einzuwenden. Das ist um so glaublicher, als das etwas

¹ S. die Abb. in WRIGHT-FILSON-ALBRIGHT, The Westminster Historical Atlas to the Bible, 1946, S. 28.

² ALBRIGHT in The Westminster Hist. Atlas to the Bible, S. 63.

³ S. Plate VI, S. 42 in dem Westm. Atlas.

nördlicher liegende Bet-sur sicher eine Hyksosburg gewesen ist; sie ist bei dem Fall des Reiches zerstört und in der Bronzezeit nicht wieder gebaut worden.¹

Man wird vermuten dürfen, dass die endliche Wahl der geeigneten Residenzstadt nicht zu den ersten Taten der Könige des Hyksos-Grossreiches gehört haben. Mindestens ebenso notwendig war die Errichtung von militärischen Stützpunkten in den eroberten Ländern. So ist auch gegen die Richtigkeit einer Tradition von der Gründung von Hebron sieben Jahre vor derjenigen von Ṣo'an sachlich nichts einzuwenden.

Die Erinnerung von dieser Gründung „sieben Jahre vor der Stadt des Grosskönigs“ hat natürlich der Lokalpatriotismus der hebronitischen Fürsten und Grossen lebendig erhalten können, so lange Hebron eine Hyksosburg blieb. Das kann er aber auch nach dem Verfall des Grossreiches getan haben, so lange nur die Bevölkerung und die herrschenden Schichten dieselben blieben wie in der Hyksoszeit. Und wir haben Grund zu vermuten, dass das in den meisten der kanaanäischen „Königsstädten“ der Fall war. A. ALT hat überzeugend gezeigt, dass das kanaanäische Kleinstaatsystem, das wir in der Amarna- und der Ramesidenzeit treffen, auf das feodale System wenigstens in diesem Teile des Hyksosreiches zurückgeht.

Von einer Eroberung Hebrons durch Israeliten oder Judäer redet keine alte Quelle im A. T.² Das Einzige, was wir wissen, ist dass der Stamm Kaleb sich einmal im Laufe der sogen. „Richterzeit“ in Besitz von Hebron gesetzt hat (Jos. 15,13–19 = Jdc. 1,10–15), und dass diese Stadt seitdem das Zentrum dieses Stammes gewesen ist. Zerstört ist Hebron damals anscheinend nicht geworden; die Besitznahme der Kalibbiter wird sich, wie vielerorts sonst, in der Form eines „Bundes“ mit der Stadt vollzogen haben; vgl. Sichem. Da Bet-sur nach der Verbrennung in den Schlusskämpfen des Hyksosreiches nicht wieder erbaut wurde (s. oben), so war Hebron lange Zeit die Stadt dieses Teiles des Judgegebirges. Wenn die kalibbitische Besetzung auf eine Zusammenschmelzung dieses Stammes mit der früheren Bevölkerung hinausgegangen ist, so kann man sich wohl vorstellen, dass die alten lokalpatriotischen Erinnerungen auch weiter gelebt haben.

Es entspricht den politischen Verhältnissen in Vorderasien, wenn

¹ S. SELLERS und ALBRIGHT in BASOR 43, 1931, S. 6; vgl. M. NOTH in PJB 30, 1934, S. 37f.

² S. M. NOTH in PJB 30, 1934, S. 31ff; 33, 1937, S. 22ff.

man noch lange den lokalpatriotischen Stolz durch eine Nebenstellung mit einer alten *ägyptischer* Hauptstadt lebendig hielt. Zu dieser ruhmreichen Stellung Hebrons stimmt es, wenn David sein erstes (judäisches) Reich in Hebron errichtete, indem er sich zu „Fürst von Kaleb“ (*ro's kāleb*, vgl. 2 Sam. 3,8¹) aufwarf. Auch ihm ist es wertvoll gewesen, dass er der Herrscher einer so altehrwürdigen Stadt wurde. Dessen kann man sich am Hofe der Davididen lange bewusst gewesen sein.

Damit ist aber auch der Weg aufgezeigt, auf den diese alte Erinnerung in die israelisch-judäischen Traditionen des Jahwisten Eingang gefunden hat. Zur Politik Davids gehörten auch die Übernahme der alten israelitischen Traditionen von seiten seines neuen Reiches und die Einfügung Judas in das Stammessystem und die Vorgeschichte Israels.² Der Jahwist aber ist, von einem Gesichtspunkt aus, der Historiograph der Vorgeschichte des neuen davidischen „Grossisraels“. Und so hat er die Notiz über die Gründung von Hebron in seine Saga dort hineingelegt, wo er das erste Mal in der Darstellung der Geschichte des Volkes Israel Hebron erwähnte, eben in der Erzählung von dem ersten Versuch, in Kanaan einzudringen; in den Patriarchenerzählungen war dafür nicht der geeignete Platz.

Wenn die obigen Kombinationen und Vermutungen einigermaassen stichhaltig sind, so ist die Glaubwürdigkeit der Notiz in Num. 13,22 erhärtet und das mit ihr verknüpfte woher, wie und warum erklärt.

¹ HUGO WINCKLER ist meines Wissens der Erste (und Einzige) der diese Anspielung auf David in Abners höhnischen Worten beachtet hat; s. seine Geschichte Israels I, S. 25.

² Ich mache ausdrücklich darauf aufmerksam, dass m. A. n. „Juda“ — ursprünglich eine Landschaftsname (NOTH) — vom Anfang an nichts mit Israel zu tun gehabt hat, sondern aus einer Zusammenschmelzung vieler südpalästinischer „judäischer“ Klane und Stämme entstanden und vielleicht erst durch David einheitlicher „Stamm“ geworden ist. Erst David hat Israel und Juda zusammengeführt.

H. H. ROWLEY

A Recent Theory on the Exodus

In 1948 I was invited to deliver two lectures in Uppsala, and there I dealt with problems of the Exodus and Conquest of Palestine, using some of the material which was afterwards incorporated in my Schweich Lectures,¹ which were dedicated to the Theological Faculty of the University of Uppsala. It may not be inappropriate, therefore, to return to these problems in an essay which is intended to bring homage to the distinguished Uppsala scholar, to whom the present volume is offered.

To retraverse all the ground is here impossible, or even to take account of all that has been written during the intervening years that is relevant to this question. New evidence has been found bearing on the vexed question of the date of the fall of Jericho,² and theories which were based on any of the competing dates which had been assigned to that event are today more embarrassed than the writer's. For he expressly declined to base himself on any of the rival dates for this event, but left this archaeological question to be decided by the archaeologists and interpreted in relation to the Biblical story when agreement should be reached.

It will here be possible to take account of little of the recent literature on the question of the Exodus, and all that can be attempted is to examine one completely new theory that has been advanced. This is the theory put forward by M. B. Rowton in the Palestine Exploration Quarterly in 1953.³ This may be briefly summarized as the theory that there were two separate departures from Egypt, the first being the Exodus of the Josephites *circa* 1290 B.C., and the second that of the Levites *circa* 1165 B.C. According to

¹ From Joseph to Joshua, 1950.

² Cf. K. M. KENYON, P.E.Q., 1952, pp. 4 ff., 62 ff., 1953, pp. 81 ff.; A. D. TUSHINGHAM, B.A.S.O.R., No. 127, October 1952, pp. 5 ff., and B.A., xvi, 1953, pp. 46 ff.; S. H. HORN, The Ministry (Washington), xxvii, 1954, No. 2, pp. 29 ff.

³ Cf. 'The Problem of the Exodus', in P.E.Q., 1953, pp. 46 ff.

ROWTON the Josephites left Egypt peaceably, with the help of Pharaoh, and actually with the support of chariots with which he supplied them.¹ Their religious leader was Aaron, and they were not Yahweh worshippers. They took Jericho and Bethel-Ai,² and became the leaders of an amphictyony of Israelite tribes in the land. Where the other tribes which belonged to the amphictyony came from, and what was their relationship to the Joseph tribes, we are not told; neither are we told the nature of the religious bond which united them in this amphictyony, or how they came to share a common faith.

When Pharaoh Merneptah made the attack which is commemorated in the Merneptah stele, he is thought to have taken captive some of the members of all these tribes and carried them down into Egypt. Possibly some of the Josephites had remained in Egypt, or even went down later to join their deported comrades.³ These captives, or their descendants, were set to taskwork by Rameses III, and all came to be known as Levites, though they could equally well be called by the name of their original tribe. Rowton's theory of the origin and meaning of the name Levites will appear in a moment. He holds that when Rameses III was occupied with the Philistines, these Levites made their escape from Egypt under Moses, after first making a nuisance of themselves in Egypt during a troubled period, afterwards symbolically expressing their activities in the stories of the plagues sent upon Egypt by their God.⁴ When they had made good their escape, they found it politic to remain in the wilderness for forty years, through fear of the Pharaoh. Later, after the death of Moses, they entered Palestine under the leadership of Joshua, who at Shechem made a covenant with the tribes of the amphictyony, and this was now a Yahweh covenant.⁵

The people whom Joshua led into the land could be given no territorial unity, as all the land was occupied by the tribes already in possession, so they were given certain cities, and were dispersed throughout the land. For this reason they came to be known as Levites, or those who joined the tribes in question.⁶

The Minor Judges are all thought to have been pre-Mosaic leaders, and Joshua is held to have been contemporary with Deborah and Barak. The Judges Ehud, Jephthah and Eli are placed between

¹ Ibid., pp. 52 f.

² Ibid., p. 50.

³ Ibid., p. 58.

⁴ Ibid., p. 56.

⁵ Ibid., pp. 55 f.

⁶ Ibid., p. 59.

the period of Joshua and the battle of Aphek. The period of Gideon is eliminated by the curiously simple statement that he did not become a Judge,¹ though it is not clear how this affects the chronology, or helps ROWTON to show that the period between 1125 B.C. and the Battle of Aphek is not being unduly crowded by the compression within these narrow limits of all that is recorded in most of the book of Judges, with the exception of the few verses relating to the Minor Judges. I say most of the book of Judges, because on ROWTON's view Samson is made contemporary with the childhood of Samuel, and placed after the death of Eli.²

I may now turn to outline briefly the theory which I put forward in my Schweich Lectures, since ROWTON raises two objections to it. According to my theory, the Israelite tribes entered the land in the early part of the fourteenth century, in the Amarna Age, in various groups. The tribes of Simeon and Levi reached the Shechem area, where they were guilty of an act of treachery referred to in Gen. xxxiv, as the result of which they failed to keep their hold on this area. Some of these fell back on their allies in the south, where Simeon for a time obtained some territorial standing, and where Levite settlements are known to have existed. Gen. xl ix. 7 promises that they will be scattered in Israel, and at the time when it was written it must have seemed likely that they would share a common fate. The fact that they did not indicates that this particular oracle antedated the divergence of their histories. Some of these unsuccessful tribesmen together with some from other tribes went into Egypt, where Joseph already was, but the Biblical record indicates that it was but a very small group. In the reign of Merneptah the Exodus took place, and the entry of the delivered slaves into Palestine followed after some two years. These Israelites delivered from Egypt consisted principally of the Joseph tribes, who were not already represented in Palestine, together with some Levites and other Israelite elements, whose fellow-tribesmen were already in the land. They entered across the Jordan and occupied the Central Highlands, which the earlier wave had failed to hold.

ROWTON frequently claims that archaeological evidence supports his view, but he mentions no archaeological evidence which I had failed to take into account, and his only complaints against my view are

¹ Ibid., p. 59 n.

² Ibid.

(1) that it fails to account for the absence of the mention of Egyptian control in Palestine after the Exodus, and (2) that it breaks on the attack mentioned in the Merneptah stele.¹

So far as the second count is concerned, it may be noted that on my view, just as much as on ROWTON's, there were members of the Israelite tribes in Palestine before the Exodus under Moses, and I expressly said that it was possible that the Merneptah stele referred to them.² I did not press this, however, but allowed it to be possible that the Israelites who had but recently come from Egypt were referred to. But I noted that it is improbable that Merneptah's exploit was of major importance, and that it is certain that whatever misfortune it entailed for Israel, it was of trivial significance compared with the event of the Exodus.³ There is no pretence to record every detail of history in the Bible, and if Merneptah were indeed the Pharaoh of the Exodus, he figures very amply there.

Actually, on ROWTON's view, the event recorded on the stele might with more reason have been expected to figure in the Bible. For on his view the Joseph tribes, in some unspecified way and at an unspecified time, went into Egypt and came out with great éclat in the time of Rameses II. The tribes which were led out by Moses are said to have gone down into Egypt as the result of this razzia by Merneptah. It might have been expected that this grim event would have been remembered with bitterness, instead of being replaced by the creation of a legend that they had gone into Egypt voluntarily, in search of food in the first instance and then at the invitation of the powerful Joseph. For ROWTON holds that in other respects the Levite tradition suppressed all but its own special traditions. It is surprising that it retained no memory whatever of the tradition that ROWTON here supplies.

Moreover, on his view the Egyptians were in Palestine after the settlement of the Joseph tribes longer than on my view, since he places the Exodus of the Josephites earlier than I do. He offers as the explanation of the non-mention of them in the Biblical record the suggestion that such mention was expunged by later hands.⁴ But if he assumes that the mention of the presence of Egyptian

¹ *Ibid.*, pp. 49 ff.

² *From Joseph to Joshua*, p. 137.

³ *Ibid.*, p. 31.

⁴ *P.E.Q.*, loc. cit., p. 54.

power in Palestine after the Settlement once stood in the record, he can hardly appeal to its absence from the surviving record against me. Without resort to this hypothesis, however, I can offer some explanation of the non-mention of the Egyptian power. The book of Judges is not a complete history of the period, and unless some charismatic leader figured in story as a deliverer from the Egyptians there would be no relevance in mentioning their presence. GARSTANG has presented the theory that the periods of rest mentioned in the book of Judges were really the periods of Egyptian control and establishment of order.¹ This seems to me to be unduly sceptical of the reliability of the Biblical story, but it points the way to an answer to Rowton's problem. It is quite improbable that a deliverance which was effected by Egyptian arms would have been converted into the stories of the Judges; but it is certain that the Israelites would not cherish the memory of any periods of order given them by Egyptian power with any gratitude to the Egyptians.

While I respected archaeological evidence as much as ROWTON, and do not feel that these two objections offer any serious difficulties for my view, I respected the Biblical evidence much more than ROWTON. I may therefore proceed to note some of the difficulties of his view.

On ROWTON's view the term Levite first arose after the second group had entered the land and had been dispersed, and Joshua was their leader. Yet Joshua is never called a Levite, but on the other hand, Moses, who was dead before the name arose, is always called a Levite, and never given any other tribal association. More curious still, Aaron, who on ROWTON's view was the priest of the Josephites and who lived nearly two centuries before the name Levite had been thought of, is nowhere called a Josephite but always a Levite.

He explains the association of Simeon and Levi by the suggestion that as Simeon was settled in the south, in the neighbourhood of Kadesh, before the Exodus of the Levites, they would have been near neighbours of the escaped tribes of the second Exodus during their long stay at Kadesh, and some of them may have been incorporated in the tribe of Levi.² Since members of all the other tribes were on his view incorporated in the tribe of Levi, this is not a

¹ Cf. Joshua-Judges, 1931, pp. 269 ff.

² P.E.Q., loc. cit., p. 55.

very convincing explanation of the Biblical traditions which associate these two tribes together. It is hard to see how a peaceful association in the neighbourhood of Kadesh after the Exodus could explain the tradition of partnership in violence in the neighbourhood of Shechem before the going down into Egypt, and, on ROWTON's view, long before anyone had even thought of the tribe of Levi.

Again, it is hard to see how Joshua ever gained his reputation. In the Biblical tradition his name is most firmly associated with the conquest of the centre of the land. According to ROWTON this area was already conquered before he appeared on the scene at all. He had nothing to do with either Jericho or Bethel-Ai, and it is hard to see how he could have figured in the battle of Aijalon. ROWTON makes him the contemporary of Deborah and Barak. In this case he is singularly unfortunate. For tradition has ascribed the glory of that age to others. It is hard to think that any people would have robbed a great leader of his real exploits and at the same time have attributed to him exploits in which he did not figure.

The great deliverance of the period to which Joshua is ascribed is associated in the Biblical account with Deborah and Barak. In the Song of Deborah, which is usually held to be a fine contemporary authority, Joshua is unmentioned. In Judges iv, which gives the prose account of the victory over Sisera, there is also mingled with it the account of a victory over Jabin. ROWTON puts much weight on the fact that a victory over Jabin is attributed to Joshua in Josh. xi.¹ He brings these two accounts together and claims that they provide evidence that Joshua was contemporary with Deborah and Barak. It has long been thought that, in accordance with the tendency which McFADYEN called 'telescoping history'², the name of Joshua has attracted to itself a victory in which he had no part. If, however, the victory is attributed both to him and to Barak, as by ROWTON, we have a strange position. For ROWTON says the two stories are 'simply two different episodes in the same struggle'.³ Presumably the Barak episode is then the earlier one. Its result was that Jabin was subdued, and the Israelites pressed harder and harder, until he was destroyed.⁴ Yet shortly after Joshua is supposed to

¹ Josh. xi. 1—12.

² Cf. Expository Times, xxxvi, 1924—25, pp. 103 ff.

³ P.E.Q., loc. cit., p. 57.

⁴ Judges iv. 24.

have found himself confronted by a large confederation with Jabin at its head, equipped with horses and chariots. Joshua now engaged him in battle, as the result of which Hazor was taken and Jabin put to death.¹ The supposed victory of Barak must therefore have been an empty one.

It has long been noted that in the Song of Deborah there is no mention of Jabin, and there Sisera is not the mere commander for Jabin but himself the head of the oppressors. In the victory over Jabin in Judges iv, the tribes of Zebulun and Naphtali alone figure, whereas in the Song of Deborah it is said that many of the tribes combined. Hence the two incidents are probably to be separated, and in that case there is no real evidence that Deborah and Barak had anything to do with the deliverance from Jabin. If, however, the account in Judges iv is taken at its face value, as ROWTON appears to take it, and then made an incident in the campaign which culminated in the defeat of Jabin by Joshua, then the Song of Deborah becomes a worthless document.

Again, it is hard to see why on ROWTON's theory, Joshua should have had any status to make the covenant of Shechem and to impose the worship of Yahweh on the long settled Israelite tribes. He came with a band of escaped slaves, not to conquer the land, but to join his kindred who had long conquered it. He was not able to secure any portion of the land for the people he led, but saw them scattered in little groups throughout the land. We are offered no explanation of the surprising fact that the other tribes agreed to accept his religion, or of the surprising suggestion of ROWTON that their own traditions and history were suppressed or dominated by the newcomers.

In some respects ROWTON does not hesitate to wrest the evidence to suit his purpose. I had said that the 480 years of 1 Kings vi. 1 were probably arrived at by allowing forty years each to the twelve great national leaders that bridged the period from the Exodus to Solomon, viz., Moses, Joshua, Othniel, Ehud, Deborah (with Barak), Gideon, Jephthah, Samson, Eli, Samuel, Saul, and David.² ROWTON claims to follow me in this, but claims that 1 Kings vi. 1 is evidence for a period of 330 years from the Exodus to Solomon. He achieves this result by first reducing the number to eleven, without

¹ Josh. xi. 10.

² From Joseph to Joshua, p. 98.

indicating which he omits or why, and then by reducing each to thirty years instead of forty.¹ It is a curious argument that the statement that the period was 480 years is evidence that it was 330 years. Moreover, according to ROWTON this figure of 330 years does not really carry us back to Moses, but to the Exodus of the Josephites a century and a half before Moses. On his view 1 Kings vi. 1 is completely worthless from every point of view, and the idea on which it was based was utterly false. It is hard to see how it can be held to offer the slightest 'evidence' in favour of his theory.

Again, on his view the Sojourn in Egypt lasted for about sixty years. He fails to explain how the tradition arose that it lasted for a normal four generations, and how in an exceptional case one of those who came out was in the seventh generation from one of those who went into the land.²

ROWTON's theory offers no explanation of the divergence between the Pentateuchal documents J and E as to the antiquity of Yahwism. On my view Yahwism came into the southern group of tribes from the Kenites who were associated with them, and spread by gradual permeation. Hence they had no memory of a dramatic beginning and ascribed the worship of Yahweh to the beginning of time. There would be intermarriage between the associated tribes and a Levite could have married a Kenite woman before the entry into Egypt of the Levites who failed to establish themselves. In this way a Kenite name, compounded with Yahweh could have come into a Levite family, and the name of Moses' mother, Jochebed, be explained. This in turn offers an explanation of Moses' flight to a Kenite distant kinsman, when he was forced to flee from Egypt, through which kinsman he was brought into association with the God Yahweh, in whose name he later led the Israelites out of Egypt. On ROWTON's view none of the Israelite tribes worshipped Yahweh until after the Levite Exodus. The name of Moses' mother is unexplained, and Moses' flight to Jethro is unexplained. Moses is held to have introduced the Levites to the worship of Yahweh and Joshua to have imposed this on all the tribes of the Israelite amphictyony at Shechem. None of these tribes were with Moses in the wilderness, but only the group of Levites, destined to be scattered, whom Joshua led. If Yahwism came in the same way and at the same time to

¹ P.E.Q., p. 51.

² From Joseph to Joshua, pp. 71 f.

all the tribes, it is hard to see why the Ephraimite traditions should ascribe its beginnings to the time of Moses and the southern traditions should ascribe them to a far more distant past.

We may return to ROWTON's view of the power of the Levite group to control the traditions of Israel. He thinks the Josephites came out of Egypt with the approval and support of the Egyptians, and apparently that most of the tribes were not in Egypt at all. Yet the Levites were able to suppress the other tradition in favour of their own, and to make the memory of the Egyptian bondage one of the deepest memories of all the tribes. Similarly, he holds that pre-Mosaic traditions were suppressed. The Minor Judges could have no place in a Deuteronomic history, he says, because they lived before Moses.¹ But this offers no explanation of the fact that they are placed after Moses. The only evidence offered in favour of the view that they preceded Moses is the unsupported statement of ROWTON. Neither archaeological nor Biblical evidence is adduced.

In support of his view that the Exodus of Moses and the Levites occurred in the middle of the twelfth century B.C., ROWTON says that 'when the Levites did at last reach the highlands opposite Jericho, some forty years later, the Balaam poem shows that the Philistines were believed to have only recently arrived from overseas'.² He gives no indication where he finds this reference to the Philistines in the Balaam oracles. Similarly he appeals to Exod. xv as a very ancient poem which supports the same view, since there is in it a reference to 'the inhabitants of Philistia'.³ This is very poor evidence. For the poem was clearly not written until after the building of the Temple,⁴ when the Philistines had given their name to the coastal strip of Palestine. There is no reason whatever to regard it as a contemporary poem, or as a historical source of the first importance on such a point.

The problem of the Exodus will probably long continue to be the most difficult and the most vexed question of Old Testament history and chronology. If, as ROWTON and I agree, we have in the Old Testament a conflation of traditions on which a superficial unity has been imposed, it is impossible to accept every Biblical statement

¹ P.E.Q., loc. cit., p. 54.

² Ibid., p. 58.

³ Exod. xv. 14.

⁴ Exod. xv. 17.

as chronologically unexceptionable. In the effort to disentangle the various strands of tradition everyone must discard something. As I have shown in my Schweich Lectures it is impossible to reconcile all the Biblical statements with one another, let alone with the external evidence. But as far as possible it seems to me wise to give weight to Biblical traditions where they are not in conflict with external evidence; and where they are rejected, it seems desirable to offer some reasonable explanation of their creation. The theory of Rowton leaves so many ends about that it does not seem to me to be satisfactory. On so complex a problem no treatment that is not extended can hope to deal with all the related issues; and a piecemeal treatment is bound to leave innumerable unresolved issues. If the new theory is to become established, it is incumbent on Rowton to go back much farther and to set out the whole development in the setting of known external sources, with an explanation not merely as to how the Biblical traditions have become confused, but why they were confused in this particular way.

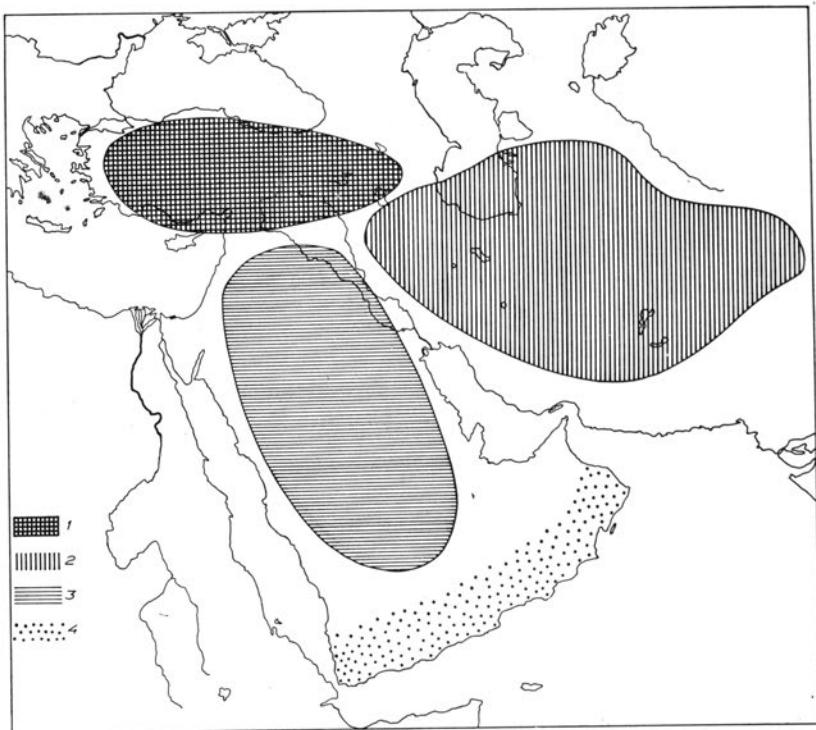
BERTIL LUNDMAN

**Einige kritische Bemerkungen zur Anthropologie
Vorderasiens**

Die ersten eingehenderen wissenschaftlichen Versuche einer Erfassung der Anthropologie Vorderasiens stammen offenbar aus dem gleichen Jahr 1889, und zwar von dem Ungarn F. von LUSCHAN (PETERSEN u. v. L. 1889) und dem Südrussen J. DENIKER (a. A. 1889), bezeichnend genug von zwei Südosteuropäern, die von Jugend auf mehr oder weniger mit den Volkstypen Vorderasiens vertraut waren, DENIKER als Bergtechniker in Turkestan, von LUSCHAN als Arzt in Wien, u. a. mit zahlreichen jüdischen und auch einigen armenischen Patienten. Letzterer machte schon früh mit einem gewissen E. PETERSEN eine, ursprünglich vorwiegend archäologische Reise nach (besonders SW) Kleinasiens, wo er einen Grundgegensatz im anthropologischen Rassenbilde zwischen einem langniederschädlichen und einem kurzhochschädlichen Typus fand, die er nach zahlreichen Messungen in einem stattlichen, reich bebilderten, jedoch gemäss dem Zweck der Reise kaum vorwiegend anthropologischen, Reisewerke näher beschrieb. Den ersten Typus fand er vorwiegend bei Arabern und gewissen Griechen, den letzteren vor allem bei Armeniern und — noch mehr — bei den in den Gebirgen versteckt lebenden Anhängern einiger alter, jetzt zwar mohammedanisch camouflierter, aber offenbar auf alt-heidnischer Grundlage ruhender Sekten (Kisilbasch, Bagtasch usw.). von LUSCHAN fand, dass ihr Typus mit den kurzhochschädlichen Typen mit sehr steilem Hinterkopf und grosser Nase auf den alten Monumenten Kleinasiens identisch war, und erklärte sie dann unschwer als Reste der „hettitischen“ (ein zu v. L.’s Zeit recht dunkler Begriff) Urbevölkerung.

Die (hier gewöhnlich auch niederschädlichen) Langschädel seien weniger einheitlich, und zwar teils „semitischer, teils indogermanischer Abstammung“ (eigentliche Rassennamen fehlten noch zu v. L.’s Zeiten). (Auch beschrieb v. L. gut den physischen Typus einiger später eingewanderter Völkerschaften, wie der Zigeuner und der Yurük.)

Aber v. L. ging weiter und versuchte die Erblichkeitsverhältnisse



Vorderasien, Rassengebiete der Neuzeit (sehr preliminär und approximativ!)
 1. Vorwiegend armenide Rasse. 2. Vorwiegend ostmediterrane Rasse. 3. (Stark) vorwiegend arabide Rasse. 4. Südarabisches Mischgebiet (u.a.) arabide, armenide, weddide (und auch negride) Rasse.

seiner beiden Haupttypen (d. h. hier im wesentlichen nur Kopftypen) zu erklären, und zwar, gemäss seiner vormendelistischen Zeit, für uns etwas unbeholfen. Er glaubte an die wenigstens vorwiegende Konstanz der Rassentypen auch nach Mischung, so dass das eine Kind einer rassischen Mischehe (mit wenigen Ausnahmen) dem *einen* Elter (fast) völlig glich (und seine Geschwister dann vielleicht dem anderen Elter), eine für uns unmögliche Annahme, und suchte dies mit sehr wenigen (ausgewählten ?!) Beispielen zu erweisen. Auch seine Messungsergebnisse sollten dies zeigen. Die von ihm untersuchten Dorfschaften, sowohl griechischer wie türkischer Sprache, seien entweder (fast) völlig kurz- oder langschädig, oder, wenn sie im Mittel nur intermediär waren, doch sehr inhomogen, mit wenigen intermediären, aber viel zahlreicheren extremen, sowohl langen wie kurzen Köpfen. (Tabellen in a. A. von

1889.) Ja, er wagte den Versuch, zu beweisen, dass dies auch für die vielfach vermischten Juden gelte, sowohl die (oft in vielen kleinen Isolaten lebenden) anatolischen wie auch — die europäischen! Zu diesem Zweck fügte er (v. LUSCHAN 1922) ein Diagramm der Kopfform von 1222 Juden bei, das so ausgeprägt zweigipflig ist, dass fast nur Indizes um (73-)75 und (87-)88 auftreten; intermediäre Indizes, also um 80, sind fast gar nicht vorhanden. Schon das ist verdächtig, dass er sagt, er habe in dem Diagramm-Material sein anatolisches und sein altes Wienermaterial (s. oben) zu „ungefähr“ (!) gleichen Teilen vereinigt, weil sie hierbei einander fast völlig gleich seien (ohne *irgendwo* nähere Angaben hierüber zu machen!!). Aber die mitteleuropäischen Juden sind meist intermediär (nach sehr zahlreichen übereinstimmenden jüdischen und nicht-jüdischen Untersuchern)! Mir scheint es, als ob wenigstens das Teilmaterial aus Europa in gewisser Hinsicht, nicht auf unwissenschaftliche Weise ausgewählt (denn um dies Ergebnis zu erhalten, müsste man wohl viele Tausende von Köpfen durchmustern), sondern (ich beklage es sagen zu müssen) direkt gefälscht ist, zu Gunsten seiner Lieblingshypothese (zwar nicht politischer Färbung, denn v. L. war durchaus liberal gesinnt, sondern rein persönlicher). Auch sein übriges Material wird dadurch einigermassen verdächtig. Aber leider hat v. L. Schule gemacht, denn die Theorie von der „Durchschlagskraft“ (ein beiläufig gesagt ganz vormendelistischer Ausdruck!) der Urrassen war ja bequemen oder politisch beeinflussten Anthropologen sehr angenehm. Wir brauchen hiernach keine Worte mehr auf v. L. zu verschwenden. — (Ehrlich gesagt, hat er einige ziemlich tüchtige Sachen zustande gebracht, aber in vielem war er etwas von einem feuilletonistisch angehauchten, unachtsamen Wiener.) Die rein rassenkundlichen (nicht die erbtheoretischen!) Grundlagen der Rassengeographie von Vorderasien hat er trotzdem richtig gesehen.

Viel ernster ist J. DENIKER zu nehmen (der übrigens früh Zoologe in Frankreich wurde und als Intendant des Muséum d'histoire naturelle in Paris 1918 starb). Seine in der Nomenklatur noch etwas unbeholfene erste Übersicht über die Menschenrassen erschien wie gesagt zu demselben Jahre (1889) wie v. L.'s Arbeit. Für den Orient unterschied er (vor allem) zwei Rassen, eine kurzsädelige assyroide und eine langssädelige arabische. (Dies ist der richtige Name der Rasse, nicht „orientalid“, denn damit, race européenne orientale, meinte D., was wir die ostbalassische Rasse nennen: DENIKER 1897, 1900.) Sein Material war meist von französischen Archäologen weiter südlich in Syrien und Mesopotamien,

teils an Monumenten, teils an Lebenden eingesammelt. Die Ergebnisse stimmen im grossen ganzen mit denen v. L.'s überein.

Die darauf folgenden Wissenschaftler änderten wenig an diesem System — meist nur die Rassennamen — worauf wir hier nicht eingehen können. Drei grössere Materialsammlungen oder -zusammenstellungen sind herausgekommen. Der Hirnanatome ARIENS KAPPERS, Holländer von Geburt, aber lange in Beirut wirksam, hat 1934 (a. A.) auch z. T. nach eigenem Primärmaterial, eine Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse veröffentlicht, ein umfassendes, aber wenig intelligentes und genaues Werk, besonders merkwürdig wegen seines fast unbedingten Glaubens an die Wichtigkeit aller Spitzen und anderer Gestaltungen der Indizesdiagramme („Kurvolatrie“).

Prof. M. SAUTER in Genf veröffentlichte 1945 (a. A.) eine (1941 verfasste, 1944 ergänzte) sehr wertvolle Zusammenstellung aller Angaben über Kurzsädel aus dem Orient (man könnte vielleicht fragen: warum nur sie?) sowohl von Lebenden als auch Schädeln, mit einer ausgezeichneten, fast ganz vollständigen Bibliographie (über vorderorientalische Anthropologie überhaupt, nicht nur Schädelform), die etwa 300 Nummern umfasst.

(Jetzt Sir) HENRY FIELD, Professor an dem von einem seiner Verwandten errichteten grossartigen Field Museum in Chicago, liess in Verbindung mit seinen grossen archäologischen Ausgrabungen in Mesopotamien auch die jetzigen Eingeborenen zu vielen Tausenden (z. T. bis ins mittlere Iran!) untersuchen und publizierte 1935–51 die Ergebnisse in einem halben Dutzend reich dokumentierter und bebildeter Werke mit sehr grossen Bibliographien und ausserdem kurzen Referaten aller früheren Originalveröffentlichungen (a. A. A.). Wissenschaftlich sind sie aber unselbständige (besonders mit vielen, oft recht übereilten Rassenbestimmungen der Abgebildeten nach dem HOOTON-COONSchen Rassenschema).

Nun zur Behandlung in den Handbüchern. v. EICKSTEDT sprach 1934 (a. A.) von einem syrischen Lokaltypus orientalid-armenider Mischungen — der Terminus armenid (= v. LUSCHANS hettitisch) begann sich in dieser Zeit durchzusetzen. (Der Norweger H. BRYN war übrigens 1922 in einer kleineren a. Arbeit für eine syrische Sonderform mit „Judennase“, doch ohne besonderen Namen und ohne systematischen Rang, nebenbei eingetreten.)

Die angloamerikanischen Anthropologen HADDON, KEITH (a. A.), HOOTON (a. A. A.), COON (a. A. 1939), um nur einige zu nennen, führten

die Arabiden ohne Zögern zu ihrer Mittelmeerrasse. In der ersten Auflage seines Säkularwerkes *Razze e Popoli* (1941) hielt der bekannte R. BIASUTTI an der von ihm orientalisch genannten Rasse fest, dehnte aber ihr Verbreitungsgebiet, wie schon früher v. EICKSTEDT, auf fast ganz Iran aus. In seiner zweiten Auflage (1954) nannte er sie bei fast gleichem Umfang des Gebietes leider iranid (ein Name, den die Amerikaner schon früher für den Haupttypus der Bevölkerung von Iran eingeführt hatten). Die Kurzschädelrasse in Vorderasien nennt BIASUTTI in beiden Auflagen armenid. Ausserdem fügt er aber als Unterrasse der Orientaliden (Iraniden) eine besondere assyride Unterrasse ein. Diese ist untersetzt (der orientalide Haupttypus dagegen hager) und hat „Judennase“, aber ebenso niedrigschädlig wie der Haupttypus und war auch ehemals langschädlig (vgl. Abb. 1, ein offenbar guter Typus). Jetzt ist sie im Orient fast verschwunden und in grösserer Zahl nur bei den Juden zu finden, hier durch Mischung und auch durch Mutationen nunmehr ziemlich kurzschädlig. Ohne hiervon zu wissen trat der Verf. in *Finsk Tidskr.* 1949 (schwedisch) für eine sehr ähnliche Einteilung ein, jedoch mit einem anderen Namen (*crescentid*) für sie, den er indes sofort aufgab, als er die Identität seiner und BIASUTTIS Ansichten erkannte. In seinem Aufsatz verfocht er aber auch die Selbständigkeit der ganzen arabiden Rasse gegenüber der (west-)mediterranen (und noch mehr einer „iraniden“!). Er zeigte, dass die „Semitenfurche“ in der Gesichtshaut, natürlich nicht nur mit einem besonders starken *Musculus caninus* in Verbindung steht, sondern dass dieser durch eine besonders tiefe *Fossa canina* im Knochen vorgezeichnet ist (bei jüd. Schädeln aus Wien und Spanien zu etwas über die Hälfte, bei z. B. norwegischen Schädeln des Mittelalters gleich stark bei höchstens 1–2 v. H.¹). Das sehr lebhafte und ungewöhnlich stark differenzierte Mienenspiel der Arabiden (und Assyriden) steht damit in Zusammenhang. (Bei den Armeniden kommt dies überhaupt nicht vor.) Auch ihre übrige Sondergestaltung gegenüber den (West-)Mediterranen (s. Abb. 2 a, 2 b, 3!), die schrägen, aber nicht mongoliden Mandelaugen, ein noch niedrigerer Scheitel und eine mehr zurückweichende Stirn (sowie die Blutgruppenverteilung der eigentlichen Arabiden: BOYD 1939, Karten bei LUNDMAN 1952; die jetzt so gekreuzten Assyriden scheinen auch schon von Anfang an eine mehr intermediäre Blutgruppenverteilung gehabt zu

¹ Für das Material s.: KOLLER 1927, PREVOSTI 1951, für die Vergleichsgruppe SCHREINER 1939!



Abb. 1. Elfenbeinkopf aus Megiddo,
13. Jahrh. v. Chr. Assyriider Typus.



Abb. 2 a. Schammar-Beduine (aus
Field 1951). Arabider Typus.



Abb. 2 b. Relief aus Karnak, 13. Jahrh.
„Schatiu“ (Araber ?). Arabider Typus.



Abb. 3. Aus Aachen. (West-)mediterraner Typus.

haben) usw. sprechen für ihre Sonderstellung, wenn sie natürlich der westlichen Mittelmeerrasse ziemlich nahe stehen.

Jetzt ist noch einiges über das heutige Iran zu sagen, aber wir werden zuerst etwas über das historische Altertum Vorderasiens — wir gehen zeitlich nicht weiter zurück — sprechen. Hier haben wir ja Quellen zweierlei Art, Schädel (einschl. ganzer Skelette) und zeitgenössische



Abb. 4. Fürst Gudea aus Lagasch, Sumer. Ostmediterraner Typus.

Bilder. Die Schädel der ältesten geschichtlichen Zeit sind fast alle sehr lang und niedrig — auch die aus Kleinasien und Iran (aus Armenien und Kaukasien fehlen sie noch fast ganz). Nur die der einzigen vollständig veröffentlichten sumerischen Reihe (KEITH 1927) sind zwar auch sehr lang, aber etwas höher. Wenn wir dann wissen, dass in der ältesten geschichtlichen Zeit ähnliche Schädel wie die Sumerischen im südrussisch-turkestanischen Steppengebiet vorwiegen (s. z. B. ARIENS KAPPERS 1934!) finden wir darin noch eine Stütze der nördlichen (westturkestanischen?) „Heimat“ der rätselhaften Sumerer. Ihre Statuetten haben auch keine Semitenfurchen, sehen übrigens in den besser ausgeführten (Abb. 4) Stücken meist sehr ostmediterran aus. (Die eigentümlichen Gesichtsformen mehr grobstilisierter Sumererkunst haben ja keinen Wert als Beweise für eine andere Rasse! Ein Archäologe spricht hierbei von den „grossnasigen“, ein anderer von den „kleinnasigen“ Sumerern, noch ein weiterer über ihre „Mongolenaugen“ usw.!) Die grobgewachsenen Assyrer und mehrere syrische Bilder (z. B. Abb. oben!) zeigen offenbar gut den assyriiden Typus. Auch die meisten hettitischen Bildwerke aus Kleinasien zeigen ungefähr denselben assyriiden Rassentypus, so auch ein ägyptisches Relief hettitischer Soldaten (Abb. 5). Ein anderes Relief des gleichen ägyptischen Monuments, das hettitische Häuptlinge darstellt, bildet Menschen einer ganz anderen Art ab (Abb. 6). Mit ihrer ziemlich steilen Stirn, grossen und, wie es scheint, mittelschädlichen



Abb. 5. Relief aus Karnak, 13. Jahrh. Hettitische Soldaten. Arabide Typen.



Abb. 6. Relief aus Karnak, 13. Jahrh. Hettitische Häuptlinge. Fälische Typen.

Köpfen und kurzen Nasen ähneln sie gewissen Altrömern und jetzigen schwedischen grossbäuerlichen Schöffen (schwed. nämndemän). Vermutlich sind diese groben Nordtypen („nordisch-fälisch“, „fälisch“, ja offenbar bisweilen „fälisch-alpin“) mit dem Hettiteradel aus ihrer ost-mittel-europäischen Heimat gekommen, was mit den wenigen bekannten, meist schwach brachyzephalen Kranien aus hettitischen Häuptlingsgräbern gut stimmt!

Nur im Nordosten des übrigens sehr komplexen Hettitergebietes haben wir die Reliefs mit armeniden grossnasigen Turmschädeln. Schädelfunde aus dieser Gegend sind noch sehr spärlich und die ältesten bisher bekannten Schädelreihen dieser Rasse stammen aus der Spät-kupferzeit Zyperns (meist von schwedischen Expeditionen ausgegraben: s. FÜRST 1935, HJORTSJÖ 1947), wohin diese metallsuchenden Stämme damals gewandert waren. (Die Zypern-Schädel früherer Epochen sind

die gewöhnlichen Langniederschädel: u. a. Dr. N.-G. GEJVALL in litt.) Später nehmen die armeniden Schädel in der ganzen Nordwesthälfte des Orients zu, im Altertum noch ziemlich langsam.

Der rassische Typus der etwas später in Vorderasien von Norden (oder Nordosten) eindringenden Iranier ist nicht völlig geklärt.¹ Da sie wohl aus dem russisch-turanischen Steppengebiet stammen, sind sie wohl von dem Typus, den wir in dortigen alten Kurganen antreffen, hatten also lange und (wenigstens ziemlich) hohe Köpfe. Damit ist aber über ihre Farben (Haut, Haar, Augen) im Leben nichts gesagt. Aber die noch heute ziemlich häufig helle Augen- und Haarfarbe bei ihren noch am wenigsten gemischten Nachkommen, den Kurden, macht es wahrscheinlich, dass die Nordrasse bei ihnen in einem nicht geringen Hundertsatz vertreten war. Der zuverlässige schwedische Anthropologe C. M. FÜRST will (a. A. 1940) unter den altpersischen Schädeln aus Schah Tepe einige nordische gefunden haben — was bei der grossen Ähnlichkeit vieler nordischen und mediterranen Schädel gar nicht sicher ist. Auch keineswegs sicher sind einige Angaben des von uns „entlarvten“ v. LUSCHAN (a. A. 1922) über eine z. T. gar unglaublich hohe Anzahl Blonder und auch Langschädiger in gewissen von ihm selbst untersuchten heutigen Kurdengruppen. Gehen wir zu den altpersischen Monumenten über, zeigen die noch erhaltenen Darstellungen auf farbigen Fayanceplatten usw. nur dunkle Typen, dagegen sollen ein paar als persische Botschafter des 7. Jahrh. n. Chr. bezeichnete Figuren auf den berühmten (jetzt zerstörten) Malereien in der Adschunta-Höhle in Nordwestindien als mehr oder minder blond dargestellt gewesen sein (d'UJFALVY 1903–04).

Die meisten alten Iranier gehörten wohl damals wie auch jetzt zu den dunklen langhochschädligen Ostmediterranen (s. Abb. 7), die offenbar, vom Ende des Neolithicums bis zu den Mongolen- und Türkenwanderungen zu Anfang des Mittelalters, von Ungarn nach der Nordostecke Chinas (längs der später sog. Seidenstrasse!) vorherrschten und deren grosse Bedeutung von den Anthropologen noch nicht völlig erschenen worden ist (s. Verf. 1952). (Einige Angloamerikaner benutzen für sie den *irreführenden* Namen „Praenordics“.) — VALLOIS hat auch einige armenide Schädel aus altpersischer Zeit (um 800 v. Chr.) gefunden und zwar bei Ausgrabungen in Sialk in Nordwest-Iran (a. A.), und

¹ Hier können wir nicht auf die sog. Indoeuropäerfrage eingehen. Meine eigenen (zwar ziemlich vorläufigen) Ansichten finden sich kurz in meinen a. A. A. von 1943 und 1952.

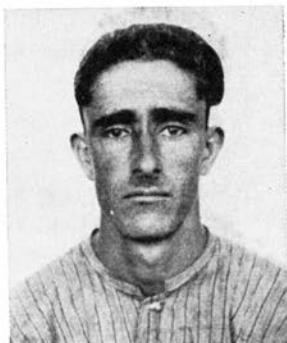


Abb. 7. Lurer. Ostmediterraner Typus
(aus Field 1939).



Abb. 8. Libaner, künstlich brachy-
zephalisiert (aus Ewing 1950).

mehrere andere stammen aus späteren persischen Epochen — kein Wunder, da ja das alte Zentrum dieser Rasse wohl um das heutige Armenien lag, wo sie aus Langkopfformen entstanden ist: LUNDMAN 1943, 1952, WENINGER 1952.

Jetzt ist Iran ein arabisch-ostmediterranes Mischgebiet — jedoch mit Vorwiegen der letzteren Rasse, denn die meisten modernen Perser dürften u. a. keine Semitenfurchen haben. Diese Mischbevölkerung (auch mit einem armeniden Blut) nennen wir die iranide Variante der ostmediterranen Rasse. Grosse Teile von Nordmesopotamien besitzen auch jetzt eine vorwiegend ostmediterrane Bevölkerung (mit arabischer Sprache).

Damit haben wir die Rassenkunde und Rassengeschichte des gewichtigen vorderasiatischen Raumes kurz behandelt, ohne viel auf lokalgeschichtliche Fragestellungen eingehen zu können. (Das äusserste Süd-Arabien hat z. B. viele interessante Probleme, z. B. eine verstärkte armenide und auch eine hier auftauchende weddide Komponente: v. WISSMANN 1941, COON 1943.)

Zuletzt muss eine Frage erörtert werden, die in der letzten Zeit Unruhe im Lager gewisser Anthropologen hervorgerufen hat. — Schon lange wusste man, dass hier in einigen Gegenden die Köpfe der Kinder durch Anbinden an harte Wiegen (und auch auf andere Weise) mehr oder minder in der Richtung auf Kurzschädigkeit deformiert wurden, und zwar von der Bronzezeit bis heute (wenn auch nicht immer in denselben Regionen). Auch ganz andersartige Deformationen kamen jedoch vor. Die älteren Anthropologen meinten, dies sei von geringer Bedeutung

für die Kopfform der Erwachsenen; früher oder später in der Kindheit käme wenigstens bei den meisten Individuen die ererbte Kopfform wieder. FÜRST beobachtete zwar, dass der steile Hinterkopf seiner zyprischen Kurzschädel oft etwas schief war, widmete diesem Umstand aber kein Interesse (FÜRST 1935). Mrs. HASLUCK beschrieb (a. A.) eine ähnliche Sitte auf dem Balkan und im nördlichen Vorderasien. BOAS versuchte, an Hand eines kleinen Materials (aus nur 9 Jünglingen und 11 Mädchen bestehend!) zu zeigen (a. A.), dass die Kinder nach Amerika gewanderter Armenier weniger kurzköpfig als die Eltern waren. Zuletzt sind der amerikanische Jesuit EWING (a. A.) und ein anderer Amerikaner, Prof. C. COON, dieser Frage nachgegangen. COON schreibt nunmehr (a. A. 1950, auch in litt., aber *nicht* vorher: COON 1939) dieser Brachycephalisation deformation bei den Albanern sehr grosse Bedeutung zu, ja erklärt die ganze dinarisch-armenide Rasse für suspekt. EWING fand an einem ziemlich grossen und, wie es scheint, ziemlich einwandfreien Material von sehr kurzhochschädlichen Männern aus Libanon und deren in den U.S.A. geborenen Söhnen, dass letztere mehr mesozephal und viel weniger hochköpfig waren. Dies hat besonders bei vielen von Anfang an negativistisch eingestellten Amerikanern einen wahren Sturm ausgelöst: Alle kurzhochschädlichen Gruppen seien nur durch individuelle Deformation entstanden — die bei ihrem „europäisch behandelten“ Nachwuchs sogleich verschwinden würde!!

Dem muss erwideret werden: Die kurzhochschädliche Kopfform ist nicht zuerst im Orient nachgewiesen worden, sondern nach muster-gültigen (deutschsprachig veröffentlichten) Untersuchungen (die den meisten Amerikanern deshalb offenbar oft nicht einmal gar dem Namen nach bekannt waren¹⁾) im Ostalpengebiet, wo keine Deformation vorgenommen ist. Und ein jeder, der sehen will, findet ja denselben Kopftypus bei unzähligen, seit Generationen gebildeten Süddeutschen (auch Slovenen usw.) wieder. Und diese haben auch (ungefähr) dieselbe grosse Nase, gehören also zur dinarischen Schwesterrasse der armeniden Rasse! Auch die europäischen Armenier haben ihre Kopfform behalten. Daher kann man durchaus überzeugt sein, dass dieses ganze Geschrei ziemlich unbegründet ist. Zwar ist im Orient (und z. T. sogar auf dem Balkan) in alter und neuer Zeit offenbar oft eine Deformation der Kleinkinder zwecks grösserer Kurzhochköpfigkeit vorgekommen, aber diese hat den Typus nur (absichtlich oder nicht?) verschärft. So kann

¹ um nur die ältesten und wichtigsten zu nennen: v. HOELDER 1867, TOLDT 1910.

man wohl auch zum Teil einige kleinere, besonders jähe Veränderungen des Kopftypus von Dorf zu Dorf in gewissen Gebieten (und bei ungefähr demselben übrigen Typus) erklären. Die Libaner sehen übrigens gar nicht besonders armenid aus (Abb. 9), haben unter anderem meist gerade, nicht besonders grosse Nasen, und sind also wohl meist nur (deformierte) Pseudoarmeniden (eine rassisch sehr gemischte Bevölkerung). Aber die ganze armenide Rasse und auch ihre dinarische Schwesterrasse sind eine grosse, durch Erbtypus bedingte, kurzhochköpfige Menschengruppe! So ist diese grosse anthropologische Sensation z.T. nur eine Sensation, aber eine, die für viele kleinere Teilgebiete unsere Kenntnis der Wirklichkeit bereichert hat. — Damit ist unser Ziel erreicht, einige Grundzüge der anthropologischen Verhältnisse der für die Kultur und die Menschheit so wichtigen vorderorientalischen Länder und Völker ganz kurz darzustellen.

Literatur

(in Auswahl, meist nur oben zitierte Arbeiten).

- ANDREWS, J. M. and COON, S. (1943): Studies in the Anthropology of Oceania and Asia. Cambridge (Mass.).
- ARIENS KAPPERS, s. KAPPERS, ARIENS.
- BIASUTTI, R. (1941): Razze e Popoli della Terra. T. 2. Turin.
——— (1954): ib. Ed. 2. Turin.
- BOAS, T. (1924): . . . Anthropometrie der Armenier. Z. f. Ethnologie, T. 56.
- BOSSELT, H. Th. (1942): Altanatolien. Berlin.
——— (1951): Altsyrien. Tübingen.
- BRYN, H. (1922): Menneskerasenes utviklingshistorie. („Ymer“, Stockholm Bd. 42.)
- COON, C. S. (1939): The Races of Europe. New York.
——— (1943): S. Arabia, s. ANDREWS and COON.
——— (1950): The Mountains of Giants. Cambridge (Mass.).
- DENIKER, J. (1889): Essai d'une classification des races humaines. (Bull. Soc. d. Anthr., Paris, Ser. 3: 12.)
——— (1900): Les races et les peuples de la Terre. Paris.
- EICKSTEDT, E. v. (1934): Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. Stuttgart.
——— (1937): Geschichte der anthropologischen Namengebung und Klassifikation. (Z. f. Rassenkunde, Bd V und VI.)
- EWING, J. Fr. (1950): Hyperbacycephaly as Influenced by Cultural Conditioning. Cambridge (Mass.).
- FIELD, H. (1935): Arabs of Central Iraq. Chicago.
——— (1939): Contributions to the Anthropology of Iran. Chicago.

- FIELD, H. (1940–52): The Anthropology of Iraq I. Chicago. 1940. 2: 1–2 Cambridge (Mass.) 1951–52.
- FÜRST, C. M. (1935): Zur Kenntnis d. Anthropologie der prähist. Bevölkerung der Insel Cypern. Lund.
- (1940): The Skeletal Material ... in Shah Tepe ... in Iran. Stockholm.
- GERHARDT, K. (1953): Die Glockenbecherleute in Mittel- und West-Deutschland. Ein Beitrag z. Paläoanthropologie Eurafrikas. Stuttgart. [u. a. reiche Literaturnachweise zur ganzen Armenidenfrage!]
- HALL, H. R. and WOLLEY, C. L. (1927): Ur-Excavations. Oxford.
- HASLUCK, M. (1950): Head-deformation in the Near East. Man, London, T. 47.
- HJORTSJÖ, C.-H. (1947): To the Knowledge of the Prehistoric Craniology of Cyprus. (Vet. Samf., Lund, Årsber. 1946–47.)
- HOELDER, N. F. v. (1867): Beitr. z. Ethnogr. v. Würtemberg. (Arch. f. Anthr., Braunschweig. T. 2.)
- HOOTON, E. A. (1931): Up from the Ape. New York.
- (1946): ib. Ed. 2. New York.
- KAPPERS, ARIENS (1934): Introduction to the Anthropol. of the Near East. Amsterdam.
- KEITH, Arthur (1927): Report: in HALL and WOOLLEY a. A.
- (1935): Einleitung in: FIELD, H. 1935.
- and KROGMAN, W. M. (1932): The racial character of the South Arabs. S.: THOMAS, Arabia Felix.
- KOLLER, ROSA (1935): Ein Beitrag zu Schädelkunde der Juden. (Mitt. d. anthr. Ges., Wien, T. 65.)
- KROGMAN, W. M. (1937): Cranial types from Alischar Hüyük etc. (in OSTEN, a. A., T. 3.)
- (1949): Ancient Cranial Types at ... Syria. (Belleten, Ankara, Vol. 8.)
- LUNDMAN, B. (1943): Jordens männskoraser. Uppsala.
- (1949): ... främreasiatiska folkens, spec. fornjudarnas antropologi ... (Finsk Tidskrift, Åbo, Finland, T. 145.)
- (1952): Umriss der Rassenkunde. Copenhagen.
- (1953): Morgenländische Einwanderungen nach Westeuropa im frühen Altertum, unter Beleuchtung heutigen anthropologischen Materials. Annal. d. Naturhist. Mus. Wien, Band 59, 1952/53.
- LUSCHAN, F. v. (1922): Völker, Rassen, Sprachen. Berlin.
- und PETERSEN, E. (1889): Reisen in Lykien ... Wien.
- OSTEN, H. H. v. d. (1937): The Alishar Hüyük etc., Season of 1930–32, T. 3. Chicago.
- PREVOSTI, M. Y. A. (1951): Restos humanos de necrópolis judaica. (Inst. Bernard. Sahagun, Barcelona, Trabajos, T. 12.)
- RIPLEY, W. Z. (1900): The Races of Europe. London.
- SAUTER, M. (1945): Races brachycephales du Proche-Orient etc. (Arch. Suisses d'Anth. Gen., Genf, T. 11.)
- SENYÜREK, M. S. (und Schüler): Mehrere Arbeiten in Belleten, Ankara, in den letzten Jahren.

- THOMAS, B. (1932): *Arabia Felix*. New York-London.
- TOLDT, C. (1910): . . . Brachyzephalie d. alpenländ. Bev. (Mitt. d. Anthr. Ges., Wien., T. 40.)
- d'UJFALVY, C. v. (1904): *Z. anthr. Gesch. Indiens*. (Polit.-Anthr. Revue, Bd. 2.)
- VALLOIS, H. V. (1940): *Les ossements humains de Sialk*. Paris.
- WENINGER, J. (1952): *Brachyzephalie bei Kaukasus- u. Balkanvölkern*. (Z. f. Morph. u. Anthr., T. 44.)
- WISSMANN, H. v. (1941): *Arabien*. (Lebensraumfragen europ. Völker, T. 2., Leipzig.)

B. LEWIN

Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe

Dans *Maǵallat al-Maǵma'* *al-'ilmī al-'arabī* (Revue de l'Académie arabe, Damas), 20. 1945, p. 1-7, M. Kurd 'Alī a donné la description d'un manuscrit conservé à la Bibliothèque Zāhirīya de Damas et contenant un grand nombre de textes philosophiques. Ce manuscrit, écrit à Bagdad en 557 après l'hégire et qui ensuite a été la propriété d'un particulier de Zangān¹, porte actuellement à la Bibliothèque le numéro 4871. Plusieurs des textes qui font partie du manuscrit constituent l'unique source connue². Nous mentionnerons ici tout particulièrement d'une part deux petits écrits de Proclus traduits par Ishāq ibn Ḥunain, d'autre part dix traités plus ou moins étendus attribués à Alexandre d'Aphrodissias.

Des deux écrits de Proclus le premier est intitulé *al-Huǵája al-ūlā min al-huǵáj allatī yubarhan bihā anna l-ālam abadī* (Première preuve établissant l'éternité du monde), et le second *Masā'il Buruqlus fi l-ašyā' at-ṭabi'iyya* (Questions de Proclus concernant la nature). Il est impossible pour le moment de déterminer si la traduction, faite par Ishāq ibn Ḥunain, du premier de ces écrits dépend du texte original perdu dans lequel Proclus prouvait que le monde est éternel et incrémenté, ou bien si — ce qui est plus vraisemblable — la traduction a été faite d'après l'exposé de Johannes Philoponus réfutant Proclus dans son *De aeternitate mundi*. Les auteurs postérieurs, comme Avicenne, citent Proclus d'après l'exposé de Jean Philopon³. Ibn an-Nadīm nomme *Kitāb at-*

¹ *Tadkirat an-nawādir* citée par Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, S. I, p. 366. — Sur le contenu du *maǵmū'*, voir aussi H. Ritter dans Oriens, vol. I. 1948, p. 131. [Voir Note additionnelle, p. 108.]

² Telle par exemple la traduction importante du Pseudo-Plutarque, *Placita philosophorum* (*Fi l-ārā at-ṭabi'iyya allatī tardā bihā l-falāṣifa*), dont quelques fragments sont cités dans le *Kitāb al-hāṣil* de Gābir (P. Kraus, Jābir ibn Ḥayyān, 2, p. 331 sq. Mémoires de l'Institut d'Egypte, 45. 1942). Selon une lettre envoyée de Damas par Ṣalāḥaddin Munaǵǵad, 'Abdarrahmān Badawi du Caire prépareraient une édition du texte sur la base du manuscrit de la Zāhirīya.

³ Voir par exemple Averroès, *Tahafut at-tahafut*. Transl. by S. van den Bergh. London 1954, 1, p. xvii (Gibb memorial series, NS., 19).

tamānī 'ašara mas'ala (Livre des dix-huit questions), « qui a été réfuté par Yaḥyā an-naḥwī » (*Fihrist*, p. 252).

Les dix traités qui portent le nom d'Alexandre d'Aphrodisias ont été publiés par 'Abdarrahmān Badawī dans son *Aristū 'ind al-'arab*, 1 (Le Caire 1947), p. 253–308. Le premier et le plus important, *al-Qaul fi mabādī al-kull bi-ḥasb ra'y Aristāṭālīs* (Traité sur les principes de l'Univers d'après l'opinion d'Aristote), aurait dû être comparé par l'éditeur avec une autre version de ce texte qui se trouve dans le manuscrit d'Istanbul Üniv. A 1459 (microfilm à la Bibliothèque de l'Université d'Uppsala)¹. Cet écrit du grand commentateur d'Aristote (Περὶ τῶν τοῦ παντὸς ἀρχῶν) n'est pas connu dans sa rédaction grecque originale mais est souvent cité par des auteurs arabes et juifs postérieurs. D'après le colophon (*Aristū*, p. 277), Ḥunain ibn Ishāq a traduit le texte grec en syriaque et Ibrāhīm ibn 'Abdallāh an-Naṣrānī² l'a ensuite traduit du syriaque en arabe.

Des neuf autres traités d'Alexandre qui semblent tous avoir été traduits par le médecin bien connu Abū 'Utmān Sa'īd ibn Ya'qūb ad-Dimašqī³ (vers 302/914), nous analyserons et traduirons par la suite le huitième (*Aristū*, p. 291–292), intitulé, dans le manuscrit, *Maqālat al-Iskandar fi iṭbāt aṣ-ṣuwar ar-ruhāniya allatī lā hayūlā lahā*. A propos de son contenu l'éditeur fait seulement remarquer (*Aristū*, Introd., p. 54) qu'il n'est pas aristotélicien mais plutôt de caractère platonicien (*yağlibu 'alaihā at-ṭābi'* *al-aflāṭūnī*). En réalité ce texte est encore un texte de Proclus, à savoir sa Στοιχείωσις Θεολογική, correspondant aux Propositions 15–17 de l'édition Dodds (*The Elements of Theology*. Oxford 1933, p. 16–20).

Proclus Diadochus, qui durant plusieurs décades du v^e siècle fut le chef de l'école philosophique d'Athènes jouissait encore, au cours du vi^e siècle, d'une considération suffisamment grande pour provoquer de la part des chrétiens une réfutation aussi imposante que celle du *De aeternitate mundi* de Jean Philopon.⁴ Mais dans le monde byzantin, une fois qu'Aristote eut été promu au rang de philosophe officiel, les œuvres de Proclus tombèrent dans l'oubli. En Occident, la pensée de Proclus fut présentée, d'abord sous un revêtement chrétien, puis sous une forme aristotélicienne, par le Liber de causis. Déjà Thomas d'Aquin

¹ Voir R. Walzer in *Philosophical Quarterly*, 1953, p. 176.

² *Fihrist*, p. 244.

³ Voir Ibn Abī Uṣābi'a, '*Uyūn al-anbā'*, 1, p. 234, et Badawī, *Aristū*, Introd., p. 53. ⁴ Voir *The elements of theology*, p. xxvi sq.

avait vu que sous ce revêtement se cachait un remaniement arabe. Son opinion fut confirmée lorsque O. Bardenhewer édita et commenta le texte arabe du *Kitāb al-īdāh li-Aristātālīs fi l-ḥair al-mahd* (Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute. Freiburg i. Br. 1882). Pour savoir si c'est essentiellement sous la forme de ce remaniement que la Stoicheiosis a exercé son influence sur les philosophes d'Orient, il faut auparavant résoudre deux autres problèmes, celui de l'identité de l'auteur du remaniement et celui de la source qu'il a suivie. Si cet auteur est identique à Ibn Dāwūd-Johannes Hispanicus¹, le collaborateur à Tolède de Gundissalinus, l'écrit ne peut avoir eu de l'influence en Orient. Toutefois le problème concernant l'identité d'Ibn Dāwūd n'est pas encore résolu².

Bardenhewer invoque deux critères pour confirmer l'opinion selon laquelle le *Kitāb al-īdāh* est un remaniement d'une traduction arabe de la Stoicheiosis et non d'un original grec ou d'une version syriaque : le caractère général de l'écrit arabe et les renseignements bibliographiques. Toutefois ces derniers ne renferment aucun indice positif renvoyant à une traduction arabe de la Stoicheiosis. Dans la liste des écrits de Proclus faite par Ibn an-Nadīm (*Fihrist*, p. 252) et qui, d'ailleurs, pourrait bien dépendre d'une liste grecque, on trouve mentionnées d'une part une Théologie (*ar-Rubūbiya*), d'autre part une Stoicheiosis qualifiée « la petite » (*as-ṣugrā*), sans que soit indiquée, pour aucune des deux, une traduction arabe. Ḥāggī Ḥalifa (ed. Flügel, T. 5, p. 66, no. 10005) est seul à signaler explicitement une traduction en cette langue, à savoir justement celle d'Abū 'Utmān ad-Dimašqī. La notice ainsi conçue : « *Kitāb at-talūgīya ai ar-rubūbiya li-Buruqlus al-Aflātūnī wa-lil-Iskandar al-Afrūdīsī maqāla* » est difficile à interpréter. Bardenhewer (p. 43) suppose ici une confusion entre les renseignements d'Ibn an-Nadīm concernant les œuvres de Proclus et sa liste des écrits d'Alexandre où l'on trouve signalé une *Kitāb al-mālikhūliyā maqāla*, c.-à-d. un Traité de la Mélancolie. De la notice de Ḥāggī Ḥalifa, il m'est impossible de présenter une interprétation plus vraisemblable, puisqu'on ne peut guère penser que cet auteur, ou l'une de ses sources, ait découvert qu'une maqāla de la Stoicheiosis, dans la traduction d'Abū 'Utmān, ait été transmise comme une œuvre d'Alexandre.

¹ Opinion de G. Théry, Tolède, grande ville de la renaissance médiévale. Oran 1944. Cf. L. Gardet & M.-M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane. Paris 1948, p. 246.

² Voir M. Alonso, Las fuentes literarias del Liber de causis (Al-Andalus, 1945).

Il n'y a pas lieu de s'étonner que l'écrit de Proclus ait été considéré dans la tradition arabe comme une œuvre du grand commentateur d'Aristote. Il suffit de se rappeler la tendance générale, tant en Orient qu'en Occident, de recouvrir les idées ou les œuvres néo-platoniciennes d'un manteau aristotélicien¹. Il est aussi très vraisemblable que l'attribution ainsi que le titre commentant le texte ont appartenu à l'original (syriaque ?) traduit par Abū 'Utmān.

Aucune bibliographie ne nous donne par conséquent de preuve qu'il ait existé une traduction complète de la Stoicheiosis en arabe. Quand au Liber de causis, le problème, comme nous l'avons indiqué plus haut, reste entier. Le texte que nous indiquons ici ne semble apporter aucune certitude nouvelle.

Dans le système théologique de Proclus, les Propositions 15–17 fournit la preuve fondamentale de l'activité spirituelle. Elles sont dirigées contre le matérialisme stoïcien et établissent que la psychologie stoïcienne contient une contradiction : d'une part l'affirmation que l'âme est corporelle, d'autre part celle que l'âme trouve en elle-même le bien suprême. Ces deux propositions sont, pour Proclus, inconciliables. Si la seconde est vraie et si, par conséquent, l'âme peut « se tourner vers elle-même » et se contempler, elle ne peut en même temps être un corps. Or l'âme a évidemment ce pouvoir d'ἐπιστροφὴ πρὸς ἑκυτήγ². Donc, elle ne peut être un corps (Prop. 17). Dans ce contexte, l'introversion n'a pas de signification mystique. La preuve se base sur le présupposé d'ordre « physique » qu'une activité (ἐνέργεια) est toujours dirigée vers un objet (Prop. 17 : 1). L'activité de l'âme est la connaissance, mais du point de vue néo-platonicien la connaissance est identité avec l'objet connu. Pour des corps, il est inconcevable que « chaque partie puisse s'identifier avec chaque partie ». Une telle identité ne peut donc être attribuée qu'à un sujet immatériel.

Que l'âme en concevant les choses intelligibles « retourne à son propre être », c'est là une proposition souvent énoncée par la philosophie

¹ Or Proclus consacra sa vie à prévenir l'erreur mortelle qui consisterait à mettre Aristote au même niveau que Platon! Voir The elements of theology, p. XIII.

² La traduction arabe rend ἐπιστροφὴ et ἐπιστρέψειν du texte grec par *rujū'* et par des formes du verbe *rajā'a* : retourner (à un endroit déjà visité ou à une action antérieure), introduisant ainsi dans le texte une nuance qui n'existe pas dans l'original et qui fait d'ἐπιστροφὴ le corrélatif de πρόσδος (*faid*). (Sur *rujū'* dans la Théologie dite d'Aristote, voir l'article de Boer dans Enzyklopädie des Islam, 3, p. 1263 sq.) Dans la traduction je n'ai pas cherché à corriger cette imprécision en choisissant un mot différent de « retourner ».

arabe¹ et basée, en dernière analyse, sur le commentaire du Timée par Proclus (II, 286 : 32 ἡ πρὸς ἔχυτὴν ἐπιστροφὴ γνῶσίς ἐστιν ἔχυτῆς)². En effet la connaissance que l'âme a d'elle-même implique la connaissance de toutes choses. Par cette connaissance l'âme est un être spirituel et incorporel. Les propositions dans lesquelles Proclus donne la preuve fondamentale de cette thèse centrale peuvent fort bien avoir été transmises par écrit dans les milieux chrétiens (jacobites?) sous la forme du traité dont nous possédons la traduction arabe. Voici la traduction de ce texte :

Traité d'Alexandre sur l'existence de formes spirituelles qui n'ont pas de matière³

Alexandre dit :

(Prop. 15) Tout ce qui retourne à son être propre est spirituel et incorporel⁴. Rien de corporel ne peut retourner à son être propre. En effet si tout ce qui retourne à son être propre⁵ est contigu [à quelque chose — à savoir] à ce à quoi il retourne — il faut nécessairement que toutes les parties de ce corps — à savoir de celui qui retourne à son être propre — soient dans leur totalité contiguës à cette chose, puisque retourner à son être propre signifie que ce qui retourne et ce à quoi quelque chose retourne deviennent une seule et même chose sans distinction. Mais cela ne peut se passer pour des corps, ni non plus pour quelque chose de divisible⁶. Cette chose ne peut dans sa totalité être contiguë à une chose dans sa totalité⁷ puisque les parties sont distinctes et les lieux différents. [Cela veut dire que chaque partie distincte a un autre lieu que toutes les autres parties.] S'il en est ainsi, aucun corps ne peut retourner à son être propre, de telle sorte que la totalité retourne à la totalité. [Nous répétons donc :] Tout ce

¹ Voir par ex. Abū 'Alī Miskawaihi, *al-Fauz al-ashqar*, p. 35 (Ed. Caire 1325).

² Déjà Abū Bakr ar-Rāzī semble avoir eu accès à des commentaires de Platon par Proclus. Une partie de ses commentaires sur le Phédon, dont l'original grec est perdu, a été traduite du syriaque par Ibn Zur'a; voir *Fihrist*, p. 252. Voir aussi l'art. Aflāṭūn par R. Walzer dans l'Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd.

³ Entre crochets sont mises les phrases sans correspondant dans le texte grec; entre parenthèses, les mots ajoutés par la traduction française.

⁴ Πᾶν τὸ πρὸς ἔχυτὸν ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν.

⁵ τὸ ἐπιστρέφον πρός τι.

⁶ Lire : *al-ašyā'* *allatī tatajazza'*.

⁷ où γάρ δλον ὅλω συνάπτεται ἔχυτῷ τῷ μεριστόν.

qui peut retourner à son être propre est spirituel et incorporel¹, inséparable et sans parties.

[Ainsi il est donc clair et évident que nous avons affaire ici à de choses spirituelles qui sont purement des formes absolument sans matière. Pour établir cette vérité, il dit aussi :]

(Prop. 16) Tout ce qui retourne à son être propre a une substance distincte de tous les corps. Car [s'il n'en était pas ainsi et] si (cela qui retourne à son être propre) était inséparable des corps, il ne pourrait non plus avoir d'activité distincte du corps² [dans lequel il est]. Car si la substance d'une chose est inséparable d'un corps, il faut que son activité soit inséparable de ce corps. Sinon, l'activité serait supérieure à la substance si cette dernière avait besoin de corps et que l'activité fût suffisamment elle-même et sans besoin de corps. [Cela étant, nous répétons :] Si une chose est par sa substance inséparable de corps³, son activité sera également inséparable de corps et sera même plus dépendante de ceux-ci⁴. Cela étant, cette chose ne peut pas retourner à son être propre. [Nous répétons donc de nouveau : Si nous trouvons une activité qui peut se séparer des corps, il faut que la substance qui exerce cette activité soit, encore plus que cette dernière, séparée des corps.] C'est pourquoi (ce qui retourne à soi-même) a une activité indépendante des corps. [Je veux dire :] Il exerce son activité sans le corps puisque chacun des actes lui-même ou ce dont il émane n'a pas du tout besoin du corps⁵. [Nous voulons dire que la substance corporelle n'exerce son activité que par un contact direct avec la chose qu'elle affecte, soit qu'elle la meuve, soit qu'elle soit mue par cette chose. C'est pourquoi cette substance et son activité ne peuvent pas être sans corps. Mais on peut trouver une autre substance qui exerce son activité sans contact direct avec la chose qu'elle affecte, sans la mouvoir ou sans être mue par cette chose. C'est pourquoi elle exerce son activité en affectant une chose éloignée. S'il en est ainsi et qu'il soit certain qu'un certain acte appartienne à un certain corps, il faut

¹ ἀσώματόν ἐστι.

² Lire : *lam yakun lahu aiḍan ji'lun muṭāriqun lil-ǵirm*.

³ Lire : *in kāna šay'un min al-ǎsyā' ǵairā muṭāriqi l-aǵrām*.

⁴ εἰ οὖν τι κατ' οὐσίαν ἐστὶν ἀχώριστον, καὶ κατ' ἐνέργειαν ὅμοίως η̄ καὶ ἔτι μᾶλλον ἀχώριστον.

⁵ τὸ γὰρ πρὸς ἔκυπτον ἐπιστρέφον, ἄλλο δὲ σώματος, ἐνέργειαν ἔχει χωριζομένην σώματος καὶ οὐ διὰ σώματος οὐδὲ μετὰ σώματος, εἴπερ η̄ τε ἐνέργεια καὶ τὸ πρὸς δὲ η̄ ἐνέργεια οὐδὲν δεῖται τοῦ σώματος. χωριστὸν ἀρα πάντῃ σωμάτων ἐστὶ τὸ πρὸς ἔκυπτον ἐπιστρέφον.

aussi que la substance qui exerce cette activité appartienne, elle aussi, à ce corps et que, lorsqu'elle retourne à son être propre, elle le fasse dans toutes ses parties. Il est donc maintenant évident et clair qu'il existe des choses spirituelles qui sont uniquement des formes et absolument sans matière. Pour établir cette vérité, il dit aussi :

(Prop. 17) Tout ce qui se meut soi-même est nécessairement aussi par nature retournant à soi-même. En effet s'il se meut soi-même et si son activité se met soi-même en mouvement, le moteur et le mû sont nécessairement une seule et même chose. Nous disons aussi : De ce qui se meut soi-même, ou bien une partie est motrice et une autre mue, ou bien la totalité est (en même temps) motrice et mue, ou bien la totalité est motrice et la partie mue¹. Mais si une partie est motrice et une autre mue, (la totalité) ne se meut pas elle-même, car elle se compose alors de choses qui ne se meuvent pas elles-mêmes². Elle semble se mouvoir elle-même mais sa substance n'a pas cette capacité³. Si la totalité est motrice et la partie mue ou si la partie est motrice et la totalité mue, il y a alors quelque chose qui est en même temps moteur et mû, mais ce n'est pas le cas de ce qui se meut soi-même⁴. Par contre si on trouve une seule et même chose qui est à la fois motrice et mue, alors l'acte du mouvement a son origine et son objet dans la chose elle-même, puisque celle-ci se meut elle-même. Dans ce cas l'objet de l'acte est le terme auquel la chose retourne. Cela étant, [pouvons-nous répéter :] Tout ce qui se meut soi-même, retourne aussi à soi-même dans toutes ses parties⁵.

[Il est donc clair et évident qu'il existe des choses qui sont purement des formes sans la moindre (immixtion de) matière.]

¹ Lire : *inna l-muharrika li-dātīhi immā an yakūna ba'duhu muharrikan wa-ba'duhu mutaharrikan wa-immā an yakūna kulluhu muharrikan wa-mutaḥarrikān wa-immā an yakūna kulluhu muharrikan wa-ba'duhu mutaharrikān.* — Η γάρ μέρει μὲν κινεῖ, μέρει δὲ κινεῖται, η ὅλον μὲν κινεῖ, μέρει δὲ κινεῖται, η ἔμπαλιν.

² Lire : *li-annahu mukawwanun min ašyā'a laisat mutaharrikatan.* — ἐκ μὴ αὐτοκινήτων ὑφεστός.

³ Les mots *ja-in kāna kulluhu muharrikan li-dātīhi wa-laisa huwa fi gauharihi kađālika*, pure répétition de la part du copiste, sont à omettre.

⁴ καὶ τοῦτο ἔστι τὸ πρώτως αὐτοκίνητον.

⁵ Πᾶν δέρα τὸ ἔκυτό κινοῦν πρώτως πρὸς ἔκυτό ἔστιν ἐπιστρεπτικόν.

Note additionnelle.

Ce modeste article était déjà prêt pour l'impression lorsque nous avons reçu du Caire deux publications par 'Abdarrahmān Badawī, *Aristūṭālīs Fi n-nafs . . .* Aristotelis De anima et Plutarchi De placitis philosophorum, Averrois Paraphrasis Libri de sensu et sensato, Aristotelis De plantis. Cahirae 1954, et *al-Aflāṭūniya al-muḥdāṭa 'ind al-'arab*, I. Neoplatonici apud Arabes : Procli Liber (Pseudo-Aristotelis) de expositione bonitatis purae (Liber de causis), De aeternitate mundi, Quaestiones naturales . . . Cahirae 1955. Dans le dernier de ces ouvrages, p. 34-49, M. Badawī publie, sur la base du manuscrit Zāhirīya, les deux textes dont nous avons cité plus haut, p. 101, les titres d'après les renseignements donnés par M. Kurd 'Alī. Ces renseignements sont à corriger en ce qui concerne le premier de ces écrits qui est intitulé *Huḡaǵ Buruqlus fi qidam al-'ālam* et qui contient en réalité neuf « preuves » traduites en arabe par Ishāq ibn Ḥunain. En effet, comme le remarque le savant éditeur, rien n'indique, dans le texte, que la traduction soit faite, comme nous l'avons supposé, d'après l'exposé de Jean Philopon. — En appendice, M. Badawī publie aussi le texte arabe du petit traité d'Ibn Suwār examiné par nous dans ce périodique, vol. 3, 1954, p. 88-93.

HELMER SMITH †

En marge du vocabulaire sanskrit des bouddhistes. III

(v. Orientalia Suecana II 119–128, III 31–35)

[16] Inaugurée par deux publications magistrales de Heinrich Lüders¹, la suite de documents d'Asie Centrale, sous la direction de M. E. Waldschmidt, ne cesse pas d'enrichir nos connaissances du sanskrit approximatif et même classique. Voici en dernier lieu, ce que M. D. Schlingloff², grammairien et métricien, a su tirer d'un tas confus de lyrique bouddhique, non exempt de cacographie et assez difficile à interpréter.

A défaut de versions chinoises ou tibétaines on s'est vu réduit aux conjectures :

Une lecture (Stot p. 92, n. 1) *samgharatnaśivamkarah* doit être préférée à *-śamāṃkaraḥ*, qui serait presque un contre-sens, et, certainement, à *-śarmāṃkaraḥ*, qui fausserait le vers. On serait enclin à remplacer l'insolite *saṃkṣetram* (ib. n. 3) par (*dviśadacāri*)**satkṣetram*, ce qui s'adapterait bien à *satkṛto (nṛsurāsuraiḥ)* comme à *pūṇyakṣetram* de la strophe suivante; et il est sûr que (Stot p. 83, n. 2) le vocalif *ṭdeśagautama* cache un *deśaköttama* (-*g-* au lieu de -*k-* entre voyelles, v. Stot p. 17, et *k-ottama* ayant été pris pour *Gautama* par un copiste trop intelligent). Dans un milieu qui abonde en vulgarismes — *vidvā* nom. pl.; *labhanti*; *vyapane(n)ti*; **svākhyātō*, écrit *svākhyāta*, Stot p. 118 — on lira **bhaiṣajām*, puisque *bhaiṣajā* est sans exemple et que l'émendation *bhaiṣajyā* abîme la cadence *jagatī*. S'il est vrai (Stot p. 87, n. 5) que le *-m-* dit d'hiatus est rare au Turkestan, il s'agit ici d'un cas spécial, signalé 9 § 3.1 : *iham āgamiṣye, iham śr̥noti*; ce *-m-* n'est donc pas moins bien motivé que ne l'est le *-r-* de *hrīr-apatrāpya* (15 § 3; Stot p. 92, n. 5).

¹ Bruchstücke buddhistischer Dramen, Berlin 1911; Bruchstücke der Kalpanā-maṇḍitikā, Leipzig 1936.

² Dieter Schlingloff, Buddhistische Stotras aus ostturkestanischen Sanskrit-texten, Berlin 1955 = Sanskrittexte aus den Turfanfundungen herausgegeben von Ernst Waldschmidt I (cité ici : Stot p. 1–132).

[17] Un aperçu succinct et éminemment utile de la littérature Stotra (Stot p. 8–15) sert d'introduction aux restes d'une anthologie de poèmes en sanskrit correct — construire *kārtayugair munibhāskaraiḥ*, Stot p. 96, n. 2 — et qui présentait une riche collection de mètres rares : Krauñcapadā, Sumadhurā, Mattamayūra (selon Stot p. 36, v. 47), enfin Udgatā (cp. Saundarananda III 1–41, Dīgha Nikāya III 168,11–169,2) dans deux variations sur un thème commun, faisant étalage, à la manière du Bhaṭṭikāvya, d'aoristes et de parfaits difficiles. Entre les débris de trois Āryāgīti (p. 108, v. 12–14) le hasard a sauvé une « mahācapalā » quasi complète :

susliṣṭajānudeśam
sujātaśaragarbhavṛttapīvara jaṅgham |
⟨u–>kakūrmaśobhāṁ
viśeṣayantam samunnatābhyaṁ padbhyaṁ || 13 ||

On sait que la capalā fut toujours un coup de maître, rarement réalisé même dans l'āryā type (Saddanīti 1164 : 8 § 5.1.3; voir aussi 14 § 11, n. 1), et que cette alternance (– – : u–) réussit le mieux aux poètes palis dans leurs gītis 2 × u– | – – | – | u, – – | – – | – – | – – | – – | – – | – – | –, comme Jātaka I 400,1–4 (*samatitt(h)ikam anavasekam . . .*), Udāna 15,3–4 (*ye vā divā ca ratto ca . . .*), enfin la presque-totalité des neuf premières strophes du (Karaṇiya-)Mettasutta, Sn 143–151 (*karaṇiyam atthakusalena . . . brahmam etam vihāram idham āhu*), ces distiques étant bâtis sur un noyau (u– | – – | u– | u) qui se confond avec certaines variantes du pāda impair du śloka : *pūja ca pūjaneyyānam, yo attahetu parahetu, patirūpadesavāso ca* (Sn 259 c, 122 a, 260 a), *tiṇapaññasākaphalabhattakho* (Cp I 10, forme peu usitée mais qui a fourni à l'Udgatā son pāda initial).

[18] A cette perfection sanskrite s'oppose la grammaire approximative et la facture fruste des Munayastava, Rāhulastava, Saṅghastotrastava (Stot p. 85–94) en « śloka », ainsi que (Stot p. 118) cinq strophes triṣṭubh (« upajāti ») qui attestent l'antiquité relative de Saddharmapuṇḍarīka 262,6–10, 258,2–11 (voir 14 § 2–3) :

ici le vaktra se lit comme celui du Dharmasamuccaya¹ : des pathyās en somme correctes — seul (*nirmamāya*) *niḥsamgāya* – – – (p. 86, v. 13) s'approche da la prosodie P'', 9 § 10.7 — et les vipulās usuelles, car

¹ V. Dharmasamuccaya I–V, éd. Lin Li-kouang, Paris 1946 (pour la métrique de I–XXXV, v. L'aide-mémoire de la Vraie Loi, Paris 1949, p. 228–235).

il est probable, que l'auteur a prononcé (p. 93, v. 7 a) *āranyakā *bhik-ṣākāmā* [cp. 15 § 9, n. 1]; le début faible (p. 89, v. 2 d) de *tad dhi · sumahad adbhitam* a l'excuse d'une fin de mot.

[19] Parmi les vingt lignes triṣṭubh (p. 118,1–20), dont trois à cadence *jagatī*, il y a deux qui débutent par quatre lourdes (2 c, 5 b), ceci selon le texte corrigé; cependant le manuscrit porte *tam dharma śrutvā . . . dharmo ya svākhyāta . . .* respectivement, sans qu'on sache si c'est là l'intention de l'auteur [cp. 14 § 2, n. 4] ou bien une modification introduite par un copiste pédant. Toutefois ni le copiste ni notre éditeur n'ont admis la retouche légère qu'aurait été **saravadukhakṣayāya*; ils lisent bien *niryānikam saravaduhkhakṣayāya* avec ce break crétaire [14 § 2–3] que proscriit Lüders¹, Urk p. 148,1–20 (tout en laissant subsister *vālāmigo pañcahattha suruddho*, ib. 37,8), puisqu'il corrige le break anapestique de *ohāriṇam sithilam duppamuñcam* 70,12–72,7 (en lisant néanmoins *na c'atthi te dutiyā vanṇadadhātu* 138,20), ou comme il préfère tronquer l'ennéasyllabe *sahassabhāgo marañassa* 23,22 (sans toucher à *addhā hi nūna migarājā* 147,12), ou comme la ligne *vaitāliya* parfaitement légitime *āsavakhiṇo pahīnamāno* 135,5–9 est remplacée par **khīnāsinave pahīnamāne* (afin de tout réduire au schéma établi par Fausbøll, Dhammapada 1855).

[20] Quelle que soit la doctrine métrique que l'on s'avise d'adopter, il y a bien des cadres arrêtés une fois pour toutes. Ainsi la *Vasantatilakā* débute par <uu> – u en versification (sanskrite), palie, BHS; mais on admettra difficilement que cette nécessité rythmique ait pu produire <BHS–D> le bizarre *ṭovācu* en représentant de *uvāca*, quand le changement d'une seule lettre (*du ~ cu*) suffit au sens requis (Gāṇḍavyūha 212,14–17) :

*drṣṭvōpajātā atulā Sudhanasya pṛīti,
upagamya vandati k'ramaū gunasāgarasya |
« *ovādu dehi mama ārya, kṛpām janitvā
śikṣām ṣtu (o : *tato) ahu labhe imu bhadracaryām »* 113,11

[21] Sans doute le pāda (Lal 324,13) *udaro mūtrapuriṣasañcayo asucokṣah* remplit-il toutes les conditions du mètre que j'ai classé « 7.2.16¹ » (9 § 8.7.3, p. 26), et le sandhi *asuci + ukṣa > asucokṣa* est

¹ H. Lüders, Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons, Berlin 1954 (cité : Urk p. 1–165).

à la rigueur possible¹; mais **ukṣa*, fausse régression pour *ukkhā* (gémnée attestée en Amg, et en pali où elle s'appuie sur *ukkhali* > singalaïs *ikili*) est peu probable en dépit de BHS-D *ukṣa*; lire plutôt avec cod. B :

udaro mūtrapuriṣañcayo 'śucir acokṣah.

[22] Selon BHS-G § 4.54, le participe *upeta*, bien connu et attesté sans variante (Lal 54,7), serait à prononcer *ūpita*, metri causa! Or le contexte est une strophe Svāgatā, que j'ai analysée, inutilement, dès 1950 (9 § 8.7.2, p. 26), en faisant remarquer que le pāda initial est à lire *puṇyatejabharitā *śubhakarmā*, les leçons *-karmāno*, *-karmaṇā* résultant d'une dittographie, soit *-karmā | nāri sā paramarūpaupetā*.

[23] On ne sait non plus, quelle est la raison métrique qui décide pour *ukiranti* (BHS-D) enface de *okiranti*, forme attendue, Sukhāvativyūha 49,7 ~ 50,3, car, dans cette série de jagatī forts imparfaites, notre *ukiranti naranāyakottamā* ne s'accorde qu'avec l'amétrie *Amitāyu naradevapūjītam*, tandis que *okiranti nar°* reproduit le rythme Rathoddhata : -◦-◦, ◦◦-◦-◦-

[24] L'article « *manuṣya-raha-śayyāka* . . . providing sleeping places secluded from men » (BHS-D p. 418) s'inspire de l'analyse (pali) *rāha-seyyaka* du PED. Je préfère, toujours selon nos vieilles méthodes, voir dans *rāhaseyyaka* un dérivé taddhita du loc. *rahasi* 'en secret', comme *pātheya* se rattache au loc. *pathi*² (Ai-Gr II 2 p. 508 dit vaguement : « von *pathi*-, mittlerer Stamm »), et c'est là l'avis de Buddhaghosa, que le mot se présente soit au pluriel (D III 38,5 ~ Sv 833,24, M II 118,18 ~ Ps III 350,10) soit au singulier : Vin I 39,9–12, passage bien rythmé qui s'est glissé entre l'entrée à Rājagrha (Vin I 38,9–35) et la conversion de Sāriputta-Moggallāna (Vin I 39,23 sqq., voir 14 § 15) :

idam kho amhākam Vēluvanam uyyānam gāmato n'eva avidure na accāsanne (A⁴–1) gamanāgamanasampannam, (4⁵ 4⁵ 4⁹, 6⁴⁵) atthikānam atthikānam manussānām abhikkamanīyam (2³ 4⁵) divā appakinnam (2² 4⁵ 5⁹) rattim appasaddam appanigghosam, (5³⁰) vijanavātam (B¹¹) manussarāhaseyyakam (A¹³) patisallānasāruppam ~ Sp 974,5–12 : appakinnañ ti anākiññam, appasaddan ti vacanasaddena appasaddam, appanigghosan ti nagaranigghosasaddena appanigghosam, vijanavātan ti anu-

¹ Dharmasamuccaya XVIII 5–6 *paryeṣṭōpahatā* (*paryeṣṭi* + *up-*), cité Aide-mémoire p. 70, n. 3.

² Cp. les thèmes ex-locatifs *vyappathi*, *divi*, *bhuvi* 14 § 7, n. 4 et 9 § 3,2.

sañcaraṇajanassa sarīravātena virahitaṁ — vijanavādan ti pi pāṭho, anto pi janavādena rahitan ti attho, — vijanapātan ti pi pāṭho, janasañcāravirahitan ti attho —; manussarāhaseyyakan ti manussānam rāhassakiriyatthānīyam (~ Ps III 350,10 : *manussānam rāhassakammā-nucchavikāni, rāhassamantaṁ mantentānam anurūpāni ti attho*), *paṭisallānasāruppan ti vivekānurūpam*.

[25] Mais c'est à *pantāni appasaddāni . . . paṭisallānasāruppāni* (D III 38,4-7) que répond Mvu (II 123,17, III 143,12) III 200,16 par (*śayanāsanāni*) *prāntāni viviktāni <vi>gatajanapadāni manusyarāhaseyyakāni pratisamlayanasāropyāni*, où, d'abord, *-rahaseyya* est un *rāhaseyya* remanié sous l'influence de *rahasya*, synonyme inévitable — lectio facilior — qu'employait l'Aṭṭhakathā : *rahassakiriyā, rahassakamma*, tandis que *vigata-janapada* atteste par son premier membre l'équivalence *vi ~ vigata-* (*vigata-* Sv 833,22) et traduit par *-janapada* l'hésitation sur *-t- ~ -d- et -p- ~ -v-* inhérente à la tradition du Mahāvihāra. C'est que l'on avait le choix entre *vādānuvādo* et *vādānupāto* (Spk II 258,5-8, ad S III 6,24); et il était permis de prononcer *kukkuṭasampād(ik)a* ou *kukkuṭasampāt(ik)a* (Sp 806,2-10, Mp II 256,33-257,4) selon qu'on rattachait cet adjectif (épithète de *gāma* et remplaçant de *kukkuṭasamdevaya* Saddanīti p. 420, n. 6) à *anupadati* ou à *anupatati*. Et c'est ainsi que *janavāta* admettait les variantes phonétiques *jana-vāda*, et, par excès de correction, *janapāta*, où les copistes du Mvu ont cru reconnaître *janapada*.

Lidingö, le 20 novembre 1955.

Qu'on veuille bien ajouter ces mots à l'Index Or. Suec. III p. 35 :

acokṣa, aśuci 15.21	niḥsaṅga (◦ – ◦) 15.18
Āryāgīti 15.17	bhaiṣaj(y)ā 15.16
ukirati ~ okirati 15.23	-m- 15.16
Udgatā 15.17	ya(h) 15.19
(ūpita ~) upeta 15.22	-r- 15.16
ṭovācū ~ *ovādu 15.20	rāhaseyyaka 15.24–25
Gīti 15.17	Vaktra 15.18
Capalā (āryā) 15.17	vijanavāta, -vāda 15.24–25
Triṣṭubh 15.19	samkṣetram (*satkṣetram)
ṭdeśagautama 15.16	samgharatnaśivampkaram 15.16
dharma(h) 15.19	

Works received

- Bulletin of The Israel Exploration Society. Vol. 19 (1955) : 3/4. Jerusalem, The Israel Exploration Society, 1955. P. 145–248, I–IV.
- Journal asiatique. Périodique trimestriel publ. par la Société asiatique avec le concours du Centre national de la recherche scientifique. T. 243 (Année 1955) : Fasc. 1. Paris, Société asiatique & Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1955. (4), 132 pp.
- Rivista degli studi orientali, pubbl. a cura dei professori dell'Istituto di studi orientali della Università di Roma. Vol. 30 (1955) : Fasc. 1/2, 3/4. Roma, Dott. Giovanni Bardi, editore, 1955. xi, 340 pp.
- BUCK, FREDERICK HOLDEN, Comparative Study of Postpositions in Mongolian Dialects and the Written Language. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1955. xvii, 158 pp. (Harvard-Yenching Institute Studies, 12.)
- HALL, JOHN WHITNEY, Tanuma Okitsugu, 1719–1788, Forerunner of Modern Japan. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1955. xiii, 208 pp. (Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 14.)
- HAN YÜ, The Veritable Record of the T'ang Emperor Shun-Tsung (February 28, 805–August 31, 805). Han Yü's *Shun-tsung shih-lu*, transl. with introd. and notes by Bernard S. Solomon. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1955. xiii, 82 pp. (Harvard-Yenching Institute Studies, 13.)
- KÖHLER, OSWIN, Geschichte der Erforschung der nilotischen Sprachen. Berlin, Verlag von Dietrich Reimer, 1955. (3), iv, 84 pp., 1 map. (Afrika und Übersee, Beih. 28, Folge der Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen.)
- LENTZ, WOLFGANG, Yasna 28. Kommentierte Übersetzung und Komposition-Analyse. Mainz, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz (in Kommission bei Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden), 1955. P. 919–1009. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrg. 1954, Nr. 16.)
- PAPER, HERBERT H., The Phonology and Morphology of Royal Achaemenid Elamite, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1955. xi, 119 pp.
- WANG YI-T'UNG, Official Relations between China and Japan, 1368–1549. Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1953. xi, 128 pp., 1 pl. (Harvard-Yenching Institute Studies, 9.)

Contents

	Page
*BAILEY, H. W.: Ariana	3
*BENVENISTE, E.: Avestica	19
*DUCHESNE-GUILLEMIN, J.: V.-p. <i>θarmiš</i> « comble » et les noms iraniens en <i>-mi-</i>	29
*HARTMAN, SVEN S.: Yašt, jours et mois	34
*KAHLE, PAUL: The Ben Asher Text of the Hebrew Bible	43
LEWIN, B.: Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe	101
*LUNDMAN, BERTIL: Einige kritische Bemerkungen zur Anthropologie Vorderasiens	87
*LÖFGREN, OSCAR: Zur Charakteristik des „vormasoretischen“ Jesajatextes	53
*MOWINCKEL, SIGMUND: Die Gründung von Hebron	67
*ROWLEY, H. H.: A Recent Theory on the Exodus	77
† SMITH, HELMER: En marge du vocabulaire sanskrit des bouddhistes III	109

* also printed in *Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum*

This volume has been printed with the aid of a grant from
Vilhelm Ekmans universitetsfond, Uppsala

CONTENTS

(all the papers except the two last also form part of *Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum*)

H. W. BAILEY: Ariana	3
E. BENVENISTE: Avestica	19
J. DUCHESNE-GUILLEMIN: V.-p. <i>θarmiš</i> «comble» et les noms iraniens en <i>-mi-</i>	29
SVEN S. HARTMAN: Yašt, jours et mois	34
PAUL KAHLE: The Ben Asher Text of the Hebrew Bible	43
OSKAR LÖFGREN: Zur Charakteristik des „vormasoretischen“ Jesajatextes	53
SIGMUND MOWINCKEL: Die Gründung von Hebron	67
H. H. ROWLEY: A Recent Theory on the Exodus	77
BERTIL LUNDMAN: Einige kritische Bemerkungen zur Anthropologie Vorderasiens	87
B. LEVIN: Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe	101
HELMER SMITH †: En marge du vocabulaire sanskrit des bouddhistes III	109

EDITOR: ERIK GREN

Universitetsbiblioteket, Uppsala

Subscription Price: 20 Sw. Crowns