

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

Vol. I · Fasc. 1/2

U P P S A L A 1 9 5 2

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

Vol. I · Fasc. 1/2

U P P S A L A 1952

Turkhelmeu
Ref. ex.

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

Edenda curavit

ERIK GREN

Vol. I

U P P S A L A 1 9 5 2

Editorial board:

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

The editor's address:

Universitetsbiblioteket, Uppsala

*This volume has been published with the aid of grants from
Vilhelm Ekman's universitetsfond, Uppsala, and Mr. John
Benedy, Malmö*

Printed in Sweden by

Almqvist & Wiksell's

BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG

UPPSALA

During recent years Oriental studies in Sweden have grown so much in intensity and scope that the need for a special periodical covering certain branches of these studies has become more and more urgent. This is so in the investigation of the ancient culture of the Near East, which has lately attracted increasing attention, and hardly less so in the case of certain aspects of Islamic studies, Iranology, Egyptology and African ethnology.

The present journal is in the first place intended to satisfy this need, but the possibility of later extending the programme will be kept in view.

A number of specialists will be responsible for the scrutiny and selection of contributions, while I have taken upon myself the routine editorial work.

At the outset funds for this journal have been obtained through official support and private generosity. We hope that further assistance from these quarters will make it possible to continue publication. Our intention is to publish four single numbers yearly. We here present the first double number, which will be followed by a second similar number during the latter half of this year.

It is to be hoped that research in Oriental studies in Sweden will be promoted by this enterprise. We also hope that the new journal will be a means of strengthening that international co-operation which is an indispensable condition for successful work in this field of study.

Erik Gren



T. SÄVE-SÖDERBERGH

The 'prw as Vintagers in Egypt

In the Theban tomb of Puyemre (No. 39) there is a scene depicting four men working at the wine-press.¹ The text above the wine-press runs as follows:  "straining out wine by the 'prw'. In the scene immediately to the left, where the juice is poured into large jars, an inscription above the jars — "wine of the vine-yard of Wat-Hor" — tells us that the vintage takes place in the Eastern Delta.

The difficulty here has been to know how to read and translate the last word of the text above the wine-press. Davies (*loc. cit.*) proposed "the providers ('pr.w?)" with the note "if the sack-sign has this value". In Erman-Grapow, *Wörterbuch der aegyptischen Sprache I*, 181¹¹, our word is adduced in the meaning of "Winzer, Traubenkelterer" under the same heading as the word 'pr(w) = "ship's crew", etc., well known since the Old Kingdom. But the only instance of this sense quoted in the "Belegstellen" is Theban tomb No. 39, and thus the meaning of "vintager" is only deduced from this one occurrence. In itself the change of meaning from "crew" to "gang of workmen", and especially "gang of vintagers" would not be implausible.

However, in the unpublished material from the Theban necropolis there is a piece of evidence that, in my opinion, rules out any such interpretation. In tomb No. 155, belonging to the Great Herald Antef, the owner of the famous stela No. C 26 in the Louvre (Urk. IV, 963 ff.), there is a similar picture of a vintage². It is now badly

¹ N. de Garis Davies, *The Tomb of Puyemré at Thebes* (Metropolitan Museum of Art. Tytus Mem. Series 2—3) New-York 1922—23, Pl. XII, cf. pp. 64 ff.

² Tomb No. 155 will be published by me *in extenso* from the records of late Mr. N. de Garis Davies, and I use the opportunity to thank the Griffith Institute for their kindness to entrust me with the publication of the Davies records.

damaged and very little remains of the text above the wine-press, but fortunately this scene was copied about a century ago by Hay and Burton. Hay's copy¹ is rather sketchy, the text is illegible, and many details have been omitted, but Burton's copy² seems to be fairly correct. Here the docket of the scene reads:



In view of the rules of Egyptian calligraphy and since Burton often left damaged parts unhatched, it is rather obvious that the text should be reconstructed:



"[Straining out] wine by the 'p[i]rw for the Herald Antef".³

This evidence can, theoretically, be interpreted in two different ways. Either the 'prw in tomb No. 155 is a quite abnormal syllabic writing of the old, Egyptian word 'prw "ship's crew", used twice only (in tombs Nos. 39 and 155) in the equally abnormal sense of "vintagers", or the 'prw in tomb No. 39 is an abnormal writing of the Semitic word 'prm = Acc. *Hapiru* in accordance with the spelling of its Egyptian "homonym" 'prw "ship's crew". It seems by far more probable that a foreign word should occasionally be written in the same way as its Egyptian "homonym"⁴, than that a wellknown Egyptian

¹ Brit. Mus. Add. MSS. 29822, 9—10.

² Brit. Mus. Add. MSS. 25644, 120.

³ There is no doubt that there was a small sign above the r — otherwise it would have been placed higher up in the line. The space between the w and the seated man is a little too large to be a blank in the rather compact text, but the lacuna is too small for a larger sign like the 'pr-sign.

⁴ Cf. the foreign proper names (Burchardt, Die altkanaanäischen Fremdwörter und Eigennamen im Aegyptischen, No. 254, cf. No. 255) = Can. **Apar-il* (Albright, The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography, p. 34), (Burchardt, No. 256 = Pap. Bol. 1094, 10, 3, and ostraca of *H̄rw*-names ÄZ 38, 17; cf. OLZ 5, 229) = Can. **Apar-Ba'l*, (Burchardt, No. 257) = Can. **Apar-degal* (cf. *D-gʒ-lr-lʒ-lr*, Burchardt, No. 1198, according to Albright, op. cit., p. 35, = Can. **Degal-il*, "for which cf. Assyrian names like *Iluma-lidgul'*; cf. also *Dāgil-ilī*, Stamm, Die akkadische Namengebung, Lpz. 1939, p. 250). Since the first component occurs in a list of *H̄rw*-names and the second element is always Semitic in these names, there is no doubt that the first component is Se-

word should be written like a foreign word at this early date, when the syllabic writing had not been generally adopted — and in a spelling never used again when the syllabic orthography became more common. Moreover, it should be noticed that the syllabic writing is rather irregularly used in the word 'prw = Hapíru. Hence I have little doubt that the 'prw both in tomb No. 155 and in tomb No. 39 are the famous 'prm of Ugarit = Acc. *Hapíru*, which we find also in later Egyptian texts in similar spellings as that of tomb No. 155.

Tomb No. 39 dates from the last years of Queen Hatshepsut and the beginning of the reign of Tuthmosis III, i.e. about 1490—80 B.C. In tomb No. 155 there is no royal name which gives an exact date. On stylistical grounds the decoration has been dated by Wegner¹ to the early years of the reign of Tuthmosis III, i.e. about 1480 B.C., though he stresses the similarity with tomb No. 81, dating from the reign of Hatshepsut and partly earlier. And the Louvre stela of the Herald Antef was published by Sethe among the records of the "Kampfgenossen Thutmosis' III" (Urk. IV, 963 ff.). But since there is a mentioning of "Horus on her great throne in the Palace of gold" (*Hr hr ȝst.s wrt m ȝh n nbw*)², the decoration of the tomb was probably started already under Hatshepsut. Thus tomb No. 155 is about contemporary with No. 39, and these two instances of 'prw = Hapíru would be the earliest known from Egypt and the western part of the Near East. They are also, to my knowledge, the only existing pictures of the 'prw, though as such they are rather disappointing. The figures in tomb No. 39 are quite conventional, and those of No. 155 are also stereotyped and rather sketchy, so that no conclusions can be drawn with regard to the ethnic type of the men.

Until lately we knew these 'prw in Egyptian texts from Ramesside

mitic, too, despite the writing with the 'pr-sign (cf. e.g. OLZ 5, 229). As the Egyptians perhaps did not understand these foreign names (note the curious writings of 'il!) it is possible — despite the writing without the god-determinative — that this 'pr is "the god Habiru" (read *Hapíru*) known from an Assyrian text published by Schroeder (Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts, WVDOG 35, 1920, 42 II:9, Pl. 37; cf. p. xiv) and from Kirkuk (Gustavs, ZAW NF xvii, 1940—1, pp. 158 f.) (cf. Rowley, From Joseph to Joshua, London 1950, p. 52, n. 9, with references).

¹ Stilentwicklung der thebanischen Beamtengräber (Mitt. D. Inst. 4, 1933) pp. 108, 142.

² Unpublished drawing by Davies of the western thickness to the passage.

times only.¹ In three texts they are mentioned as workmen in stone-quarries² together with members of the Egyptian army, and once they occur in a list of the personnel of a royal domain together with charioteers (*snn*), sons of princes, and *maryannu*³. These instances refer to ‘*prw*’ in Egypt. As inhabitants of Palestine we meet them in the Story of the Taking of Joppa⁴, where according to Grdseloff’s plausible reconstruction of the text⁵ the hero of the Ramesside tale, the General of Tuthmosis III, Djehuti, asks the chieftain of Joppa to let the *maryannu* bring the horses into the town, “because otherwise an ‘*pr*’ will pass [near them and steal] them”. Djehuti is a well known personality from the reign of Tuthmosis but it is, of course, difficult to make out which details of the tale are based on authentic facts. As long as the ‘*prw*’ were known in Egypt only from Ramesside sources, the mentioning of them here could be regarded as an anachronism. But in 1943 Badawi published a stela of Amenophis II from Memphis⁶, and Amenophis II is there said to have brought 3600 ‘*prw*’ as prisoners to Egypt, possibly from Palestine, in his ninth regnal year. Finally, in 1949 Grdseloff⁷ republished with new readings the smaller stela of Sethos I from Beth Shan, edited in 1930 by Alan Rowe⁸. The historical part of the text tells us that it was reported to the King that “the ‘*prw*’ of the Mountain of Yarmuth (according to Grdseloff = Kôkab el Hawa) together with Tir[qa-êl] (?) have risen and have attacked the Asiatics (‘*mw*’) of *Rwhm* (= ?)”. It is then stated that they were crushed within two days.

This is in the main what the Egyptian texts tell us about the ‘*prw*’ in Egypt and Palestine.⁹ To judge from this evidence, it seems

¹ See Wilson, AJSL 49, 1932/3, pp. 275—80.

² Pap. Leiden 348, 6, 6 (= Gardiner, Late-Eg. Misc. p. 134); Pap. Leiden 349 (b) 15 (= Leemans, Monumens II, Pl. 156); Couyat-Montet, Les inscriptions . . . du Ouâdi Hammâmât, Pl. IV, No. 12, l. 17.

³ Pap. Harris I, 31, 8 (Bibl. Aeg. V); cf. Grdseloff, Études Égyptiennes, Second Fasc., Cairo 1949, p. 24, who concludes that the ‘*prw*’ formed the greater part of the personnel of 2093 individuals belonging to this domain.

⁴ Pap. Harris 500, vo 1, 4 ff. (= Gardiner, Late- Eg. Stories, p. 82).

⁵ Grdseloff, op. cit., pp. 25 f.

⁶ ASA 42, 1943, 1 ff.; cf. Grdseloff, op. cit., p. 23.

⁷ op. cit.

⁸ The Topography and History of Beth-Shan, pp. 29 ff., Pls. 42—44.

⁹ Lic. Wångstedt calls my attention to the Demotic *nʒ* ‘*prw*’ (Louvre 9083; Revillout, Mélanges, p. 92, and other references to be published by him).

reasonable to assume that the *prw* were as a rule brought to Egypt as prisoners of war and put to work there e.g. in the stone-quarries, as the Ramesside texts tell us, and in the vineyards in the Eastern Delta, as depicted in the Theban tombs Nos. 39 and 155.

That foreigners were employed as vintagers is seen in the about contemporary tomb No. 261¹, where a black Nubian is depicted plucking grapes and another black is among the men treading out the juice. Another of the vintagers shows the type with a beard and, according to Mrs. Davies' interpretation, Semitic features. In this connexion we may recall the fact that many other sources tell us about foreign prisoners of war employed as workers in the most different branches.²

This is not the place to enter upon a detailed discussion of the two intricate problems connected with the *prw* = Ḥapíru, namely whether the term is an appellative or a gentilic, and whether the Ḥapíru are identical with the Hebrews or not,³ the less so since the new evidence from Egypt here published gives no certain indications. I shall confine myself to a few remarks.

With regard to the identification of Ḥapíru and Hebrews it should only be stressed that Ugaritic *prm* seems to exclude the etymology **עַבְרִי** "confederate", etc., or a formation from the preposition **עַבְרָה** "one from the other side" or from the root **עַבְרָה** "to cross over" etc.⁴, but that the identification of Ḥapíru and **עֲבָרִים** nevertheless is not quite excluded, since there are other instances of the interchange of *b* and *p*.⁵ The plausibility of the equation can only be judged on historical grounds, but since the O.T. sources regarding the *ibrim* are of such an entirely different character from the extra-biblical references to the Ḥapíru and the historical interpretation of the O.T. traditions is so much disputed, I prefer to leave this problem to exegetic specialists.

¹ Nina M. Davies, Ancient Egyptian Paintings, Chicago 1936, Pl. XXVIII, cf. vol. III, pp. 59 f.

² e.g. Davies, The Tomb of Rekh-mi-rē, Pls. LVI-LIX; cf. Helek, Der Einfluss der Militärführer, p. 21.

³ For a detailed exposé with references to most of the relevant literature see Rowley, From Joseph to Joshua, pp. 38—56; cf. also Grdseloff, op. cit.

⁴ Rowley, op. cit., pp. 50 f.

⁵ Rowley, loc. cit.; Weill's apodictical statement in Revue d'Egyptologie V, 1946, pp. 251 f., is not correct, nor Gordon's in Ugaritic Handbook, 2nd ed., p. 258.

From the Egyptian evidence known to him Wilson¹ drew the conclusion that the *'prw* did not belong to a tribe and that "the ethnic relation is not the point". "Rather, the word would seem to be applicable to foreigners in the Egyptian service, in the status of slaves or serfs". "The *Habiru* were ... any or all of these people (Asiatics, or Sea peoples or Libyans or Negroes) treated as a group in the same category". Thus *'prw* would just be a foreign term occasionally applied by the Egyptians to their foreign captives. Wilson's chief reason was the fact that "none of the accompanying names is gentilic; all refer to a condition: 'soldiers', 'settlers', etc." This reasoning holds true with regard to the references to the *'prw* in Egypt, but is contradicted by the use of the term in the stelae of Amenophis II and Sethos I, where the *'prw* occur together with gentilics (and in the first case with such terms as "chiefs of Retenu" and "brothers of chiefs"). And the fact that the *'prw* in the cases where anything is said about it are Asiatics, and never Libyans or Nubians, shows that Wilson's interpretation in the general sense of "captives" is too wide.

Nor would this definition be quite in harmony with the contemporary evidence from the Near East. It is true that in Nuzu, in the middle of the 15th century B.C., the *Hapíru* are represented as a social class, belonging neither to any one special ethnical group, nor to any special trade or guild, and that the term here apparently has the general sense of "slave", possibly of a special type ("prisoners of war").² But, as pointed out by Saarisalo³, this may well be a secondary usage of an originally racial or ethnic term. As rightly stressed e.g. by Rowley (*op. cit.* p. 56) with regard to *'prw*, *'prm*, *Hapíru*, etc. "we must not equate their areas of meaning in the different communities where they were used". We may compare — as has often been done — the modern term "Schweitzer", a Swiss in Switzerland, a milkman in Germany, and a guard in the Vatican, or e.g. the ethnic term "Indian", originally meaning an inhabitant of India, and then used also for the aboriginal tribes both of North America and of South America — thus for peoples and tribes who have practically nothing in common, but in each community used with reference to quite distinct ethnic unities. Outside this sphere it may, however, easily become a rather general term for uncivilized people not living

¹ AJSL 49, 1932/3, pp. 275—80.

² Chiera, AJSL 49, 1932/3, pp. 118, 123.

³ Studia Orientalia V: 3, 1934, pp. 64 f.

according to a European pattern. And e.g. "Bedouin", properly "a nomad Arab of the desert", may refer to other people living in the same area under similar conditions. The use of the term Ḫapíru in the Eastern and Western texts of the Near East may be analogous.

It is quite obvious that the sense of the term in Nuzu is not the same as e.g. in Mari, in the 18th century, where the Ḫapíri represent an important political element, a dreaded enemy often mentioned in connexion with razzias and captures of towns.¹ There are more than two centuries between this earlier occurrence of the Ḫapíru in Mari, Larsa (under Rim-sin and Warad-sin) and Babel (under Hammurapi)² and the later references to them in the Western part of the Near East in the 15th and 14th centuries in the texts from Egypt, Nuzu, Alalakh, Ras Shamra, El Amarna and Boğazköi. We know nothing about the Ḫapíru during these centuries or whether the Ḫapíru of the earlier texts are to be historically connected with those of the later. The term is identical, but it may refer to different ethnic or social elements. Consequently, an interpretation that explains the use of the term in the later texts may be accepted, even if it would leave the earlier occurrence unexplained.

If we assume that the term properly signified the non-settled population of the Near East, nomads of the deserts and desertborders and other vagrant elements wandering about also in the cultivated areas, it seems to me possible to explain all the evidence. Troops could be recruited among such a population (as has often been the case in later times), and thus the term would refer to a special type of mercenaries or sim. (cf. the use of the ethnic term *mdyw* in Egypt — originally a Nubian desert people, then also "police-troops"). This usage of the word Ḫapíru we find e.g. in El Amarna letter 195, 24 ff. and in some Hittite texts.³ On the other hand larger parts of this element may themselves form politically important groups fighting together against the population of the towns (Mari, most of the references in the El Amarna letters, stela of Sethos I). In the texts written by their opponents the term Ḫapíru may then, of course, easily assume the slightly derogatory aspect, apparent in the texts

¹ Cf. Jean, Rev. d'Ass. 42, 1948, p. 55; Parrot, Rev. d'Hist. et de Philos. Rel. 30, 1950, p. 4.

² Cf. e.g. Lewy, OLZ 30, 1927, 740 ff.

³ Jirku, Die Wanderung der Hebräer, 1924, pp. 18 ff. Landsberger, Kleinasiatische Forschungen I, 1929, p. 323.

e.g. in the El Amarna letters, and in the writing SA.GAZ — according to Landsberger a pseudoideogram for Accadian *šaggašum* = “destroyer, plunderer”, an interpretation supported by the new Ras Shamra form SAG.GAZ = ‘*prm*¹. And from such a situation a feeling of solidarity may well have arisen among the Ḫapíru, who may thus have regarded themselves more or less as an ethnic unity, whether this was the case from the beginning or not; such a unity may also, in my opinion, have had a common belief in some special gods, the “gods of the Ḫapíru” in Hittite texts, possibly originally the gods of a leading tribe or tribes in such a coalition. In any case the existence of the “gods of the Ḫapíru” is no certain indication that the Ḫapíru were from the beginning an ethnic unity in the restricted sense of the word. If some of these Ḫapíru were taken prisoners (e.g. stela of Amenophis II) they would still be called Ḫapíru, and so the term may receive a social aspect such as that in the Nuzu texts, i.e. may become a rather general term for a certain type of slaves. The more so if members of the opposite element, i.e. the settled population living in or being intimately connected with the towns, took refuge with the Ḫapíru — the vagrant population — when they came in conflict with their original milieu in the towns. Thus the Ḫapíru would be mixed with refugees from very different ethnic elements and of the most varied social position, which would, partly at least, account for the mixed character of the Ḫapíru in Nuzu.

Now, this aspect of the Ḫapíru as a refuge for members of the resident population is illustrated by the recently published text of the statue of Idri-mi from Alalakh, dating from the end of the 15th century and thus containing the oldest non-Egyptian reference to the Ḫapíru in the Syro-Palestinian area.² Idri-mi, the son of the king of Aleppo Ilim-ilimma, has to flee from the capital because of “the trouble in his father’s house”. He passes the desert district of the Sutu-warriors and goes down to the town of Ammia in Canaan, but people from his own country living there recognize him and turn against him. “Accordingly I led all my own companions away and I abode among the Ḫapíru-warriors (SAB.MEŠ LÚ.SA.GAZ) for seven years.” He then returns to his country and is installed as king there, possibly after an arrangement between Šutarna of the Hurri-lands

¹ Cf. Grdseloff, op. cit. pp. 32 f.

² Sidney Smith, The Statue of Idri-mi (Occasional Publ. of Brit. Inst. of Archaeol. in Ankara), London 1949.

and Amenophis III of Egypt. According to S. Smith (p. 73) "the Ḥabiru held open country near the town Ammia". "The Ḥabiru meant are presumably only a section of this people; even so, it is clear that a distinctive tribal unit is here mentioned, not slaves or prisoners, or any general appellation of a social or any other type." Whether they lived near or far from Ammia is not stated in the text. Nor can we deduce from this text (with S. Smith) that they were "a settled community with a tribal area", just because some other inhabitants of a desert land are called "Sutu-warriors".¹ I think that here, too, the term may be that used of a certain type of vagrant population, perhaps also in the slightly derogatory meaning of the word (\neq šaggašum). It would be quite suitable here, the more so since this part of the text would then describe the utter humiliation of the king to be, immediately before his triumphal installation on the throne. As such a "descensus motive" preceding the enthronement is a common religious notion, this would add to the charm of the text in the eyes of a contemporary reader in the Near East, where this mixed historico-religious aspect of historical texts was so popular.

After these remarks on the other evidence regarding the Ḥapíru in the Near East, let us return to the starting point, the new mentions of them in Egyptian texts from the early 15th century. If these *prw* were not prisoners of war, they may have been poor members of a vagrant population who sold themselves (in some such way as in Nuzu) or were sold (like Joseph, the Hebrew) as slaves to Egypt. But if they were rather prisoners of war, as seems more likely to judge from other Egyptian texts, they were probably captured in Palestine or southern Syria during one of the first campaigns of Tuthmosis III. The fact that the *prw* are not mentioned in the historical texts of this king can be explained, if they were not at that time an element of political importance in the wars fought between the Egyptians and the Syro-Palestinian town-chiefs. In any case, the new evidence published here is a warning against Grdseloff's assumption (op. cit. p. 22) that the Ḥapíru made their first appearance on the frontiers of the territory of the Egyptian empire in Asia under Amenophis II, the successor of Tuthmosis III. The texts so far only seem to show that it is only then that they were a political element of

¹ Cf. EA 195, 24 ff. where the Sutu and the Ḥapíru (SA. GAZ) are mentioned side by side.

greater importance.¹ It is quite possible that the detail regarding the *cpbw* in the Story of the Taking of Joppa (cf. above), where they appear as something like vagrant highwaymen outside the towns, may depict the actual situation in Palestine under Tuthmosis III, before the Ḫapíru — for unknown reasons — grew into an important political group, worthy to be especially mentioned by Amenophis II, and later in the El Amarna time menacing the existence of the Egyptian power in Palestine.

¹ Whether they then formed part of an “ordre hiérarchique institué par les vassaux asiatiques”, following after the nobility of charioteers and being “leur troupe d’élite de fantassins armés d’arcs en temps de guerre, et leur milice locale, en temps de paix” (Grdseloff, op. cit., pp. 22 f.) is very uncertain. Grdseloff draws these conclusions from their appearance after the “princes” and the “brothers of the princes” and before the numerous *Sjsw*, etc. in the list of captives on the stela of Amenophis II (which does not in any case depict “un ordre hiérarchique”, since the charioteers are not especially mentioned), from EA 195, 24 ff. “I with my soldiers and chariots, with my brothers and with my SA. GAZ and my Sutu (oppose) the troops wherever you order”, and from the list of the domain of Ramses III (cf. above, p. 8). In my opinion, these texts do not warrant any such conclusions.

HANS HENNING VON DER OSTEN

Buntkeramik in Anatolien¹

Aus der Fülle der Probleme der anatolischen Kulturgeschichte möchte ich zur Frage der Herkunft und Beziehung der verschiedenen buntkeramischen Waren des 3. und 2. vorchristlichen Jahrtausends einige Gedanken vorlegen, die ich mit einer Ausnahme seit 1932 bei verschiedenen Gelegenheiten in grossen Umrissen zum Ausdruck gebracht habe (zuletzt in OIP XXX und in einem Vortrag auf dem 2. türkischen Geschichtskongress in Istanbul 1937 (Comptes rendus, in türkischer Sprache 151—157)). Ich glaube, in den Grabungsergebnissen der letzten zwanzig Jahre nun wenigstens teilweise eine Bestätigung dieser Annahmen sehen zu dürfen.

Um von Anfang an jedes Missverständnis zu vermeiden, möchte ich hier betonen, dass ich im Folgenden bei der Anwendung des Ausdrückes „Anatolien“ darunter die kleinasiatische Halbinsel bis zur Taurus-Antitaurus-Barriere, also mit Ausschluss der cilicischen Ebene und dem südöstlichen Vorland der Antitaurusketten, verstehe. Im Nordosten, wo eine scharfe Begrenzung gegen das armenische Bergland nicht möglich ist, schliesse ich als zum anatolischen Grenzgebiet gehörig die Gegend des Van-See's, die Ebene von Bayazit, Kars und Ardahan mit ein.

Als Ausgangspunkt wähle ich den *Alişar Hüyük*, nicht etwa weil ich diese Grabung in Zentralanatolien als die wichtigste ansehe, sondern weil wir dort in dem 32 Meter hohen Schutthügel in einer Ablagerung von rund 30 Metern eine beinahe ununterbrochene Siedlungsreihe vom ausgehenden 4. vorchristlichen Jahrtausend bis zum vorigen Jahrhundert haben, und ich ferner naturgemäß dieses Material am besten kenne.

Wir finden dort in der ältesten Kultur — dem sogenannten Chalkolithikum — lediglich einige bemalte Scherben, welche im Verhältnis zu der übrigen, ausschliesslich monochromen Ware wohl be-

¹ Vortrag gehalten am 17. April 1951 an der Stockholms högskolas humanistiska fakultet.

deutungslos, aber für eine zeitliche Einordnung der letzteren von allergrößter Wichtigkeit sind.

In der nächsten Kultur, der sogenannten kupferzeitlichen bzw. der in der Literatur vielfach mit „Alişar I“ bezeichneten Kultur, haben wir ebenfalls nur einige wenige, bemalte Gefäße und Scherben. Die Unterteilung dieser Periode in I a und b, wie sie Kurt Bittel vorgeschlagen hat, kann ich nur bedingt annehmen. Seine angenommene Phase I a erscheint mir nach wie vor eher zur chalkolithischen Periode zu gehören, d. h. als eine jüngere Phase dieser Periode anzusehen zu sein, wobei ich ohne weiteres zugebe, dass sie gleichfalls eine Art Übergangsstadium ist, in welchem sich ohne gewaltsamen Umbruch hier in Alişar, wie wohl auch in den anderen Siedlungen, die frühmetallzeitliche Alişar I-Keramik aus einer Mischung der älteren Waren mit einem neuen Element fliessend entwickelte. In einem weiteren Artikel über die monochromen Waren Anatoliens werde ich mir erlauben, meine Gedanken auch darüber vorzulegen.

Dann folgt am Alişar Hüyük die erste Kultur, von der wir wirklich sagen können, dass sie durch eine Buntkeramik charakterisiert ist. Es ist dies die mit „frühbronzezeitlich“ bzw. in der Literatur oft mit „kappadokisch“ oder „Alişar III“ bezeichnete Töpferei.

Die nächste Kultur gehört der hethitischen Periode an und zwar, in Alişar, überwiegend der älteren Phase der hethitischen Herrschaft in Kleinasien. Hier in Alişar haben wir keine eigentlich bemalte Ware, mit Ausnahme einer Art von mittelgrossen Vorratsgefäßen, die durch einige breite, rote Querstreifen und grosse Zickzacklinien auf dem oberen Teil des Gefäßes verziert sind, sowie einer gewissen Art von Reliefvasen — bisher kennen wir nur Fragmente von solchen aus einigen Grabungen in Anatolien, bei denen die hethitischen Schichten freigelegt wurden — finden wir keine bemalte Keramik. In dem nicht zu weit entfernten Boğazköy wurden aber einige wenige Scherben einer bemalten Ware gefunden, sowohl in den althethitischen Schichten, wie auch in denen des Grossreiches von Hattusas. In der Masse ist aber die Keramik auch dort monochrom.

Die bisher mit „Post-Hittite“ bezeichnete Periode ist wiederum durch eine bemalte Keramik charakterisiert, und schliesslich haben wir dann in der „phrygischen“ Periode neben einer monochromen Ware auch wieder eine bemalte Keramik (in OIP XXIX als „Post-hittite-Phrygian“ ältere, resp. jüngere Phase bezeichnet).

Es folgen dann verschiedene bemalte Waren in der hellenistischen

Zeit, wie z. B. galatische Keramik usw., und dann wieder solche in der byzantinischen, seldschukkischen und osmanischen Periode. Von diesen Waren soll hier aber nicht die Rede sein.

Die chalkolithische Periode. — Wir haben bisher auf dem Hochland selbst, sowie an der Westküste, lediglich sieben Grabungen, in denen die chalkolithischen Schichten erreicht worden sind, und von fünf Orten haben wir bis jetzt buntkeramisches Material. In Hisarlik, im westlichen Küstengebiet, finden wir die Kultur von Troja I; in Alaca Höyük wird die chalkolithische Schicht mit Alaca IV bezeichnet; nicht weit entfernt davon sind chalkolithische Siedlungen bei Güllücek und Pazarlı gefunden worden, und in der Nähe von Samsun eine solche im Dündarteppe. In Alışar, Güllücek, Dündarteppe und Troja I sind einige bemalte Scherben (Tafel I, 1 und 2 a, b, c) aus den chalkolithischen Schichten zu Tage gekommen. In Tilkitepe aber, im nordostanatolischen Grenzgebiet, ist die chalkolithische Schicht durch Buntkeramik charakterisiert (Tafel I, 3 a). Von allen, an der Oberfläche von anatolischen Hüyüks gesammelten Scherben ist mir bisher noch keine bekannt geworden, die als chalkolithische, bemalte Ware anzusprechen wäre.

Wie sich die Lage bis jetzt darstellt, gehört Anatolien mit zu dem grossen westlichen Kulturreis, der — das ganze Mittelmeergebiet und Süd- und Mitteleuropa umfassend — durch eine monochrome, oft mit einer dicken, mehr oder weniger gut polierten (burnished) Engobe versehenen Keramik ausgezeichnet ist. Dieser grosse Kulturreis mit seinen vielen Sonderformen ist als Einheit auch durch anthropologisches Material belegt. Wir haben von Südtengland bis an den Persischen Golf in der ältesten Phase des Überganges vom Neolithikum zur Metallzeit die gleiche, dolichocephale Rasse. Vielleicht wird sich auch einmal sprachwissenschaftlich eine Art Substrat in diesem Gebiet feststellen lassen, das die Erkenntnis einer „Einheitlichkeit“ dieses Raumes im ausgehenden Neolithikum bestärkt. So finden wir auch im Nahen Osten, soweit er zu diesem Gebiet gehört, als älteste Keramik eine grau bis grauschwarze Ware mit vielen lokalen Abarten in Form und Fertigung. Sehr bald wurden die Gefässen auch durch Eindrücken der Fingerspitzen oder Nägel, oder durch oft inkrustierte Ritzmuster verziert, wobei ein einfaches Einritzen, der Furchenstich oder Riefung verwendet wurde.

Im 4. vorchristlichen Jahrtausend kam dann aus dem Osten — wahrscheinlich aus dem westlichen Turkestan — eine buntkeramische

Welle, die zuerst Iran überflutete und von dort aus in mehreren Wellen sowohl nach Mesopotamien, als auch zum Industal vorstieß. An der Taurus-Antitaurus-Barriere brach sich aber diese Flut: ein Teil gelangte durch die südrussischen Steppen, entweder dem Donautal folgend oder über die Beskiden vordringend, nach Mitteleuropa (die Bandkeramiker); ein anderer Zweig erreichte möglicherweise über Palästina, Ägypten und der nordafrikanischen Küste entlang, Südeuropa auf der Iberischen Halbinsel, Spuren auf Sardinien und den Balearen hinterlassend (die Glockenbecher-Kultur). Inwieweit auch Sizilien von dieser Welle berührt wurde, kann ich nicht beurteilen. Diese letzte Kultur verbreitete sich dann von Spanien aus wiederum in östlicher Richtung nach Mitteleuropa, wo sie mit der bandkeramischen vermischt, zur Bildung einer ganzen Reihe von lokalen Kulturen mit beitrug.

Die im Vorland der Taurus-Antitaurus-Barriere gelegenen älteren Siedlungen werden von den Buntkeramikern übersiedelt. In Ninive, Sakçagözü, Tell Brak, in den Siedlungen der Amuq Ebene, in Gözlkükle und Soğukutsupe finden wir in der dort mit „neolithisch“ bezeichneten Kultur eine grau bis grauschwarze Ware. In der darauf folgenden, mit „chalkolithisch“ bezeichneten Periode treffen wir in der gleichen Sequenz, wie in Nord- und Südmesopotamien, zuerst Tell Halaf-artige Ware mit ihren vielen lokalen Abarten und ihr folgend Al Ubaid-ähnliche an (Tafel I, 3 b, c). Angeregt durch diese Buntkeramik entstand dann in der Amuq Ebene scheinbar eine eigene Keramik, die uns aus den Grabungen Woolley's in Tell-es-Sheikh (Tafel I, 3 e), sowie in einigen Exemplaren auch aus Soğukutsupe (Tafel I, 3 d), die in der mit „middle chalcolithic“ bezeichneten Schicht gefunden wurden, bekannt ist. Die buntkeramische Tradition hält sich in Nordsyrien von da ab bis zur Infiltration der Aramäer im ausgehenden 2., beginnenden 1. vorchristlichen Jahrtausend. Immer wieder gehen von dort aus Wellen von buntkeramischen Waren nach allen Richtungen.

Das eigentliche Hochland von Anatolien war von dieser grossen buntkeramischen Flut nicht berührt worden. Nur einige wenige „Spritzer“ mögen über die Barriere gedrungen sein, die aber ohne Bedeutung auf die keramische Geschichte Anatoliens selbst geblieben sind; ähnlich wie auch die Sesklokultur als „Spritzer“ der in Europa, dem Donautal entlang eindringenden Welle anzusehen ist, deren Verwandtschaft mit den alten buntkeramischen Kulturen Nordmesopotamiens unverkennbar ist.

In Südmesopotamien erscheint in der Uruk-Periode wieder eine monochrome, engobierte Ware, die allerdings in der darauf folgenden Djemdet Nasr-Periode von einer buntkeramischen Ware abgelöst wird, die dann wieder einer monochromen Keramik weicht.

Der bisherige Befund in Anatolien ist zu Beginn dieses Absatzes schon kurz angegeben. Alle bis jetzt in Anatolien gefundenen chalkolithischen Kulturen zeigen bereits mehr oder weniger entwickelte Keramik, die mehrere lokale Verschiedenheiten aufweist und schon eine westliche (Troja I) und eine zentralanatolische (Alışar) Gruppe erkennen lässt. Lediglich im Nordosten, wo das anatolische in das armenische Hochland fliessend übergeht und sich letzteres wieder dem Iran zu öffnet, scheinen Buntkeramiker in das östliche Gebiet am Van-See eingedrungen zu sein, doch wurde ganz in der Nähe der einzigen bisher dort bekannten Station dieser Art, in Tilkitepe (Şamramaltı), auf der Oberfläche eines Hüyüks auch die für das zentrale Hochland typische grau bis grauschwarze Ware gefunden.

Das Alter der monochromen Waren auf dem Hochland ist bisher im Allgemeinen als bedeutend jünger als das der buntkeramischen Waren im Vorland der Taurus-Antitaurus-Barriere angesetzt worden, zuletzt bei Bittel in seinen „Grundzügen der Vor- und Frühgeschichte Kleinasiens“ und „Zur Chronologie der anatolischen Frühkulturen“, Reinecke Festschrift, 1950, 13—25. Wie ich bereits 1937 andeutete, glaube ich, dass dieses, jedenfalls für die älteste Phase der chalkolithischen Kultur in Zentralanatolien, nicht richtig ist. Erstens möchte ich annehmen, dass wir dort die gleiche schwarze Feinware wie in den monochromen Schichten von Ninive und Sakçagözü haben, und zweitens sehe ich auch in den wenigen bemalten Scherben, die in den untersten Schichten des Alışar-Chalkolithikums gefunden wurden, einen Beweis des Alters dieser Phase. Einige dieser Scherben ähneln auffallend der sogenannten „Hassuna“-Ware und Miles Burkitt vergleicht mehrere dieser Scherben mit ähnlicher Ware in seinen „oberen Schichten“, also vor den entwickelten „Tell Halaf“-Keramik am Soğuksutepe. Aber es sind zu wenige Scherben und sie sind zu klein, um irgendetwas Bestimmteres über ihre Zugehörigkeit sagen zu können, lediglich, dass sie sicher nicht auf dem Hochland heimisch sind. Keramik wie Tafel I, 2 a aus der jüngeren Phase des Chalkolithikums in Alışar (Bittel's I a) kommt in Soğuksutepe in den Levels XII—XIV vor („late chalcolithic“, Tafel I, 2 d).

Die jüngere chalkolithische Phase möchte ich mit der Hissar II und

der Übergangsstufe III—II b von Shah Tepe in Beziehung bringen, ohne dabei zunächst eine zeitliche Gleichsetzung vorschlagen zu wollen. Höchstwahrscheinlich sind diese Kulturen durch einen von vierter Seite gekommenen Einfluss zu verschiedenen Zeiten entstanden (Tafel I, 4).

Die frühe Metallzeit. — In der darauf folgenden Kulturstufe, der sogenannten Kupferzeit oder Alışar I, ist die Keramik, deren westliche und östliche Gruppe sich jetzt noch deutlicher abzeichnen, wie es Kurt Bittel in „Prähistorische Forschung in Kleinasien“, Istanbuler Forschungen 6, Istanbul 1934, schon nachgewiesen hatte, in der Masse der Ware wieder monochrom. Aber wir finden sowohl in der westlichen, wie auch in der zentralen Gruppe, einige bemalte Gefäße oder Fragmente von solchen.

Im Westen finden sich sowohl in der Yortan-Kultur, wie in der Pisidischen Gruppe einige Gefäße oder Fragmente von solchen (z. B. Babaköy, Höyücek, Troja), die, grauschwarz engobiert und poliert, einfache Zickzackmuster in weiss in der gleichen Anordnung zeigen, wie sie auch die durch eingeritzte oder eingeriebene Ornamente verzierten Gefäße aufweisen (Tafel I, 2 e). Einige solche Fragmente sind ebenfalls aus Kusura bekannt.

Dieselbe Art der Verzierung erscheint in Alışar, Dündartepe, Güllücek und Soğuksutepe in den chalkolithischen Schichten und zwar, wie schon erwähnt, in Alışar und Soğuksutepe, wie auch in Güllücek in den jüngeren (Übergangs-)Phasen (Tafel I, 2 a, b, d).

In Zentralanatolien selbst (Alışar), erscheinen einige wenige Gefäße, die auf einem weisslich-gelben Tongrund entweder vertikale, sehr flüchtig angebrachte Striche oder etwas sorgfältiger ausgeführte Zickzacklinien in rot zeigen (Tafel I, 5 a, e, g). Eine ähnliche Ware wurde etwas reichlicher am Maltepe (Sivas) gefunden (Tafel I, 5 c, f, h), bei welcher auch einige andere Muster in der gleichen Technik auftreten. In Alışar weisen lediglich ein Gefäß und einige Scherben auf rotem oder lederbraunem Grund eine weisslich-gelbe oder rötliche Bemalung auf (Tafel I, 5 b, d). In Alaca wurden einige Gefäße und Scherben mit wagerechten Reihen von Fingernägelnindrücken und dazwischen liegenden horizontalen, vertikalen und hängebogenförmigen roten Streifen gefunden (Tafel I, 5 i).

Schälchen oder Fragmente von solchen aus Karaoğlan im Grenzgebiet zwischen der westlichen und zentralen „Keramikprovinz“ zeigen auf dem schwarzen, hochpolierten Inneren Spuren einer Bemalung

von Zackenmustern oder gekreuzten Linien. Die Farbe ist oft abgesprungen; aussen sind diese Schälchen, so wie die typische zentralanatolische Ware, rot, rötlich oder gefleckt. Die Bemalung war wahrscheinlich in weiss.

Wenn bisher das Auftreten von bemalter Keramik in Anatolien kaum von Bedeutung ist, geschweige denn erlauben könnte, von einer buntkeramischen Tradition zu sprechen, erscheint um die Wende vom 3. zum 2. vorchristlichen Jahrtausend nun eine wirkliche Buntkeramik, zumindest im zentralen Teil des Plateau's. Es ist dieses die sogenannte „kappadokische“ oder *Alişar III-Ware*.

*Die „frühbronzezeitliche“ (*Alişar III*)-Keramik.* — Diese scheint mir von Nordosten hergekommen zu sein und abgesehen von der Vangegend, haben wir diese Töpferei eigentlich nur innerhalb des östlichen Teiles des Kızılırmak-Bogens und hart südlich von ihm; einige wenige Scherben stammen aus Karaoğlan, ssö von Ankara. Überall liegt die diese Keramik führende Schicht auf dem dicken Schutt der gewaltsam zerstörten, letzten kupferzeitlichen Siedlung (Tafel II, 1a—c). Ebenfalls kommt diese Ware bei weitem nicht auf allen Hüyüks vor. Scheinbar waren diese Eroberer nur eine verhältnismässig kleine Schar von Kriegern, die von einigen Zwingburgen aus das Land für eine gewisse Zeit beherrschten.

Für die nordöstliche Herkunft dieser Keramik spricht u. a. ihre Ähnlichkeit in der vertikalen Anordnung der Ornamente mit der Anau III und Shah Tepe-Ware (Tafel II, 2), sowie der Fund eines ähnlichen Stückes aus Nakchivan und weiter, dass eben auch in der Vangegend diese Ware zu finden ist (Tafel II, 1 d).

Südlich des Kızılırmaks scheinen die genannten Eroberer auf andere Eindringlinge, und zwar ebenfalls Buntkeramiker, gestossen zu sein und mit ihnen sogar zeitweilig dort zusammen gelebt zu haben. Diese zweite Gruppe von „kappadokischer“ Keramik, die „Wellenkeramik“ (Tafel II, 1 e, f), die man meiner Ansicht nach bisher vielfach fälschlich mit den Hethitern in Verbindung zu bringen versuchte, scheint aus der cilicischen Ebene über den Taurus hier eingebrochen zu sein. Mehrere Formen der Gefässe kennen wir aus der Adana-Ebene. Diese Keramik kann sehr gut auf eine cilicische lokale Gattung zurückgehen, die wieder ursprünglich mit den bemalten Waren der Amuq-Ebene oder noch weiter östlich, in Nordsyrien, verwandt ist.

Vor allem zu Beginn dieser Periode finden wir dieser Ware eine solche rötlich-hellbraune Beigemischte, die eine oft violette Bemalung von ein-

fachen geometrischen Motiven, wie Zickzackmuster und diagonal gekreuzte Linien, aufweist und über deren Herkunft noch nichts gesagt werden kann. Aber auch diese Ware scheint mir nicht auf dem Hochland entstanden zu sein (Tafel II, 1 g).

Die hethitische Keramik. — Es folgt nun in Anatolien die Zeit der Hethiterherrschaft. Mit sehr wenigen Ausnahme ist die Keramik dieser Periode nun radgemacht und monochrom. Wohl sind in Boğazköy einige bemalte Scherben gefunden worden und eine gewisse Art von Scherben reliefierter Vasen zeigt sogar eine wahre Polychromie. Jedoch scheinen die letzteren zu Prunkstücken gehört zu haben, die vielleicht von fremden Künstlern unter Anlehnung an ähnliche Gefäße fremder Herkunft für den Hof des Grosskönigs, resp. die Höfe der kleineren Fürsten vor der Einigung der Landes unter dem Fürsten von Hattusas für rituelle Zwecke angefertigt worden waren (Tafel II, 3, n, o). Die wenigen Fragmente bemalter Gefäße wurden in den Bauschichten IV (eine Scherbe sogar unterhalb dieser) und in den Schichten III a und b gefunden (Tafel II, 3, a—h). Für die älteren Scherben erwähnt Bittel die Möglichkeit einer etwaigen Beziehung zur hurrischen Ware (Tafel II, 3, a, b, d, e). Einige andere gehören der Alışar III Keramik an.

Ein Fragment, welches unter der Bauschicht IV, und ein anderes, das in der Bauschicht III b gefunden wurde, könnten sehr wohl der frühbronzezeitlichen Ware angehören (Tafel II, 3 a, c). Selbst die Erwähnung, dass sie sehr gut gebrannt und dünnwandig und im Allgemeinen besser als die „kappadokische“ Ware sei, würde meines Erachtens nach einer solchen Einordnung nicht im Wege stehen, kennen wir doch vom Kültepe und Alışar manches Gefäß dieser Periode von sehr guter Qualität. Dagegen spricht aber die Tatsache, dass Bittel, der diese Waren genau kennt, ausdrücklich betont, das die Boğazköy-Fragmente verschieden seien.

Interessant sind aber vor allem zwei in Rot bemalte Fragmente aus der Grossreichsschicht (III b), die in recht flüchtiger und unbeholfener Art die hinteren Teile von Tieren (Hirsch?) zeigen (Tafel II, 3 g, h). Der übrige Raum ist mit einfachen, geometrischen Mustern streifenartig bemalt. Bei beiden Fragmenten ist die Ausführung der Bemalung sehr ungeschickt, was umso mehr verwundern muss, da die hethitische Töpferei als solche einen sehr hohen Standard aufweist, ebenso wie auch die figürlichen Darstellungen auf den bemalten Reliefscherben sehr gut gezeichnet sind. Diese Unbeholfenheit

der Bemalung könnte wohl damit erklärt werden, dass es sich hier um keinen berufsmässigen Töpfer, sondern um eine Privatperson handelte, die in Erinnerung an ihre Heimat die dort übliche Art der Verzierung selbst auszuführen versucht hat. Wie ich im nächsten Absatz noch ausführen werde, glaube ich, dass die Träger dieser Macht keine eigentlichen Hethiter, sondern aus dem Südosten nach Hattusas gekommene Fremdlinge waren, in deren Heimat eine mit Tierdarstellungen bemalte Ware durchaus üblich war.

Vom Kültepe, sowie von Alaca, sind nun auch einige bemalte hethitische Gefässe und Scherben von solchen bekannt geworden (Tafel II, 3 i, j). Das eine Gefäß (Tafel II, 3 i) zeigt in Form und Bemalung deutlich, dass es in Anlehnung an cilicische Ware verfertigt worden ist, denn dort haben wir zu dieser Zeit eine oft bemalte Keramik („Cilician-Hittite“) und gerade diese Art von Gefässen ist in Gözlükule eine Leitform (Tafel III, 2, k). Das andere Gefäß hat eine wohl bekannte Form aus der älteren Phase der hethitischen Keramik (Tafel II, 3 j). Auch die eigenartige Verzierungsart durch auf den Rand gesetzte Tiere oder Köpfe von solchen (auch auf den Henkeln) kommt in dieser Periode recht oft vor (Tafel II, 3 k, l, m, n). Die streifenförmige Bemalung auf diesem Gefäß zeigt aber deutlich den Einfluss der „Wellenkeramik“. (Korr. Zusatz: Özgüç in AJA 55 (1951) 93 unterscheidet jetzt auch eine hethitische bemalte Ware am Kültepe mit den Formen der radgemachten, monochromen Töpferei und Ornamenten in der Art von Alişar III).

Das Vorkommen beider Gefässe am Kültepe ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass die Leute, die die monochrome, radgemachte Ware gebrauchten, die wir mit Recht als hethitisch bezeichnen dürfen, erstens eine ganze Weile mit den Trägern der „kappadokischen“ Ware und in Kültepe auch mit denen der „Wellenkeramik“ zusammengelebt haben; zweitens zeigen die Ausgrabungen am Kültepe, dass sie bereits vor den assyrischen Handelsleuten dort angesiedelt waren und dann mit diesen hier zusammenlebten. Es ist also sehr leicht möglich, dass durch diese Kaufleute, die auch entlang der grossen nach Cilicien führenden Nord-Südstrasse, an welcher Kültepe liegt, Handel trieben, ein solches Gefäß entweder hierher kam und kopiert wurde, oder aber sogar ein Hethiter nach Cilicien gekommen ist und später in der Heimat die dort gesehenen Stücke nachahmte. Die altassyrischen Handelskolonien in Anatolien werden wohl in dem Augenblick verschwinden, als die Hethiter hier die Macht ganz an sich gerissen und

Teile Zentralanatoliens als das alte hethitische Reich zusammenschlossen.

Neben den meist bemalten, schon oben erwähnten reliefierten, meist grösseren Gefässen — einmal sogar die Figur einer kleinen nackten Göttin am inneren Rande einer Trinkschale (aus Eskyipar) (Tafel II, 3 o) — die wohl sämtlichst Ritualgefässe waren, kommen in der älteren Phase auch Ausgüsse und Henkel in Form von Tierköpfen vor, wobei die Ausgüsse (Tafel II, 3 l) manchmal bemalt sind — wohl in Anlehnung an die „Wellenkeramik“. Nach dem Grabungsbericht liegen die Verhältnisse für das Vorkommen von Buntkeramik in den hethitischen Schichten in Karahüyük (Elbistan) ähnlich wie in Boğazköy.

Die „Post Hittite-Phrygian“ Keramik. — Wir kommen nun zur vorletzten Gruppe bemalter Waren, die hier erwähnt werden soll. Es ist dieses die sogenannte „post-hittite-phrygian“ Ware, die von Bittel mit altphrygisch, phrygisch oder „auch phrygisch“ bezeichnet wird. Ich habe diese Ware bis 1937 fälschlicherweise aus dem Westen ableiten wollen. Diese Keramik wird zu Recht mit den Zerstörern des Grossreiches von Hattusas in Verbindung gebracht. In Boğazköy folgt sie der letzten, zerstörten Bauschicht des Grossreiches.

Auch in Alişar folgt diese Ware der hethitischen. Wie aber Bittel durch seine Grabungen in Boğazköy nachgewiesen hat, ist Alişar während der Grossreichszeit kaum besiedelt gewesen, und die grosse Masse der hethitischen Ware dort gehört der Vorgrossreichszeit an.

Bei einer genaueren Betrachtung dieser Ware erkennt man sogleich, trotz aller Ähnlichkeit, zwei Stilarten, von denen die jüngere der sogenannten bemalten Gordionware, also einer von Phrygiern benutzten Ware ähnelt. Die Motive der älteren Ware zeigen oft die Aufteilung des oberen Teiles des Gefäßes im Metopenstil (Tafel III, 1 a, b), worin als häufigste Darstellung Hirsche und Bäume mit konzentrischen Ringen als Füllmuster erscheinen. Die jüngere Gruppe dagegen weist einen geschlossenen Stil (closed style) auf (Tafel III, 1 c—d), wobei fast ausschliesslich geometrische Muster in einer bisher in Anatolien nicht gebräuchlichen Weise verwendet wurden, oft das ganze Gefäß bedecken, ohne dass die Metopeneinteilung ganz aufgegeben wurde. Diese Motive weisen im einzelnen grosse Ähnlichkeit mit solchen an der Westküste, infolge der ionischen Wanderung und durch andere westliche Einflüsse, entstehenden Waren auf.

Verlassen wir einen Augenblick das Hochland und sehen, was sich inzwischen in seinem östlichen Vorland an keramischen Stilarten

entwickelt hat. Da finden wir zunächst in der Zeit des alten Reiches in Cilicien eine bemalte Ware (Tafel III, 2 *i—l*), die häufig die Metopeneinteilung zeigt. In der Grossreichszeit, vor allem zu Beginn, haben wir oft Gefäße von hethitischen Formen, die nicht selten bemalt sind (Tafel III, 2 *l*). So finden wir ebenfalls in der Amuq-Ebene, in der wir von der chalkolithischen Zeit an eine ununterbrochene buntkeramische Tradition haben, ähnliche Gefäße (Tafel III, 2 *a—h*). Diese Ornamentierungsart soll hier nach L. Woolley seit dem beginnenden 3. vorchristlichen Jahrtausend heimisch gewesen sein, sodass ältere und jüngere Gefäße lediglich durch ihr Vorkommen in den Grabungsschichten auseinandergehalten werden können. Die cılıcische Keramik ist so gut wie sicher auf Einflüsse von der Amuq-Ebene zurückzuführen. Ob diese Keramik nun dort in der Amuq-Ebene entstand und von da aus zum Khabur gekommen ist oder umgekehrt, oder ob es sich in den beiden benachbarten Gebieten um eine Parallelentwicklung handelt, können wir noch nicht sagen und es ist zunächst für diese Untersuchung auch nebensächlich.

Für die Herkunft der Ware der älteren Phase der Alişar Post-Hittite-Keramik aus dem Südosten scheint mir ferner noch wichtig zu sein, dass wir mit dieser Keramik, d.h. mit ihrer älteren Phase, in Anatolien zuerst die Knopfsiegel (Bullae) mit hethitischen Hieroglyphen finden. Meine frühere Annahme einer möglichen Entstehung der Hieroglyphen im Westen ist falsch. Bekannt ist, dass die Hieroglyphen bereits zur Grossreichszeit in Gebrauch waren und von den Grosskönigen auf ihren Siegeln verwendet wurden. Wie bereits schon früher öfters zum Ausdruck gebracht, scheint mir diese Dynastie mit ihrem Adel und ihren Leibgarden eine den Hethitern fremde Schicht gewesen zu sein, die ursprünglich einem dann an der späteren Zerstörung des Grossreiches ausschlaggebend beteiligten Volk angehörte. Wie mich B. Landsberger darauf aufmerksam machte, halte ich es für durchaus möglich, dass diese Ware den Luvieren zuzuschreiben ist. Ihr Verbreitungsgebiet im südlichen Teil Anatoliens deckt sich recht gut mit dem Gebiet der aus dem Südosten ständig nach Norden und Nordwesten drängenden Luvier. Dass diese Luvier dann bei der Zerstörung der hethitischen Herrschaft eine, wenn nicht die bedeutendste Rolle gespielt haben, scheint sicher zu sein. Es wäre nicht zum ersten Mal in der Geschichte, dass eine volksfremde Dynastie ihrem eigenen Ursprungsvolk, mit welchem sie jeden inneren Kontakt verloren hatte, feindlich gegenüber gestanden hat.

Diese Invasion aus dem Südosten erfolgte nicht schlagartig, sondern — wie wir aus den keilschriftlichen Quellen wissen — die Grosskönige befanden sich bereits die ganze letzte Periode des Reiches in ständigem Kampf mit inneren und äusseren Feinden und waren in ihrer Herrschaft oft knapp auf das Gebiet der eigentlichen Hauptstadt beschränkt gewesen. Ich glaube, dass eine Infiltration der Träger dieser älteren Post Hittite-Keramik schon lange vor dem endgültigen Fall von Boğazköy stattgefunden hat; ja, dass diese Eindringlinge bereits viele Jahre vorher feste Plätze auf dem Hochland selbst dauernd besetzt hielten, ebenso wie die Araber und Türken im byzantinischen, und die Byzantiner im muselmanischen Herrschaftsgebiet fast vierhundert Jahre lang in Anatolien einzelne Festungen und Städte besetzt hielten, bis sich schliesslich die Osmanen das ganze Land unterwarfen.

Es scheint mir durch das Vorhandensein dieser Waren an Plätzen wie Fraktin und Karahüyük bei Elbistan (Ausgänge von Pässen über den Antitaurus), andererseits durch ihr Fehlen (in ihrer älteren Phase) westlich des Kızılırmakbogens, wahrscheinlich zu sein, dass diese Ware resp. ihre Träger aus dem Süden, aus der ciliischen Ebene, gekommen sind. Ganz abgesehen davon, haben wir in Cilicien, vor allem aber in der Amuq-Ebene und weiter südlich, meiner Ansicht nach die gleiche Ware, d. h. stilgemäss dieselbe; nur erscheinen hier in den Metopen die hauptsächlichst im Lande lebenden Wasservögel, sowie vor allem dann im eigentlichen Gebiet der syrischen Steppe Antilopen, wie im Hochland das dort beliebteste und mit uralten religiösen Überlieferungen verbundene Tier, der Hirsch.

Noch eine weitere Überlegung scheint mir für die Herkunft dieser Ware aus dem Südosten zu sprechen, abgesehen davon, dass wir im Westen keinerlei Parallelen für sie kennen. Im Van-Gebiet, dem alten Urartu, erscheint in der ältesten urartäischen Schicht der Besiedlung des Vanfelsens, sowie in Toprak Kale, und auf dem natürlichen Wanderweg vom Süden dorthin, in Malatya, eine Ware, die dieser „Post Hittite“-Keramik der älteren Phase sehr ähnlich ist. Diese Ähnlichkeit ist aber nicht so, als ob die eine von der anderen Ware beeinflusst oder abgeleitet sei, sondern viel eher, als ob sie beide von einem gemeinsamen Ursprung her sich in verschiedenen Richtungen verschieden entwickelt haben.

Die „auch phrygische“ Keramik. — Ich komme nun zu der letzten buntkeramischen Gruppe, der jüngeren Phase der „Post-Hittite-

Phrygian“-Keramik von Alişar. Ich habe bereits auf die Ähnlichkeit der einzelnen Ornamente mit solchen von der Westküste und auf den bei aller Gleichheit der Formen vollkommen verschiedenen Stil gegenüber der älteren Phase hingewiesen (Tafel III, 1 c, d). Bisher ist es weder in Boğazköy, noch in Alişar, möglich gewesen, diese Ware schichtmässig voneinander zu trennen. Es scheint mir aber, als ob in Boğazköy vorwiegend Gefässe und Bruchstücke der jüngeren oder einer sogar noch späteren Phase gefunden wurden.

Diese Keramik der jüngeren Phase kommt, wie gesagt, auch in Gordion vor, wenn auch wie im übrigen Westanatolien verhältnismässig selten. Hier wiegt eine graue oder lederbraune, monochrome Ware vor, in der wir wohl die eigentliche phrygische Ware zu sehen haben. In Boğazköy und Alişar kommt diese graue Ware zwar auch vor, aber vor allem in Alişar ist die Buntkeramik bei weitem prozentual in der Mehrheit.

Ich stelle mir die Entstehung dieser jüngeren „post hittite-phrygian“ Ware, die ich mit dem von Kurt Bittel geprägten Ausdruck „auch phrygisch“ bezeichnen möchte, folgendermassen vor: im beginnenden 1. vorchristlichen Jahrtausend werden die aus dem Balkan nach Anatolien übergesetzten Phryger, die eine monochrome Keramik verwendeten, von den Lydern und diese von den nun die Westküste besiedelnden Joniern immer weiter in das Innere Anatoliens gedrückt, wo zuerst Yazılıkaya, die Midasstadt, ihr Hauptort, und später Gordion, Ankara, schliesslich Tyana, und im Norden Alaca, Fürstenstädte von ihnen wurden. Im inneren Kızılırmakbogen bildeten sich auf den Trümmern des althethitischen Reiches, wahrscheinlich an alte Traditionen anknüpfend und mit der natürlichen Abgrenzung der Talebene zusammenhängend, kleinere Fürstentümer mit Neuankömmlingen oder einheimischen Familien als Dynasten, die wohl von Fall zu Fall in einem losen Abhängigkeitsverhältnis zu den Phrygern gestanden haben mögen. Im Gegensatz zum westlichen Teil der Hochfläche, abgesehen vom westlichen Küstengebiet, scheint hier eine neue, wenn auch sehr bescheidene Blüte des Landes gewesen zu sein. Viele Hüyüks und auch andere Siedlungsplätze, die lange Zeit unbesiedelt waren, zeigen wieder Wohnreste, wenn auch meist in sehr bescheidenem Umfang und überwiegend wohl aus Bauernhöfen bestehend. Daneben sind aber aus dieser Zeit schon vier feste Herrensitze bekannt und zwar besonders in der Nähe der alten Nord-Südstrasse von Samsun-Amisos nach Tarsus. Amisos gehört mit zu einer der ältesten griechischen

Kolonien an der Schwarzmeerküste, und die Griechen hätten sich als Ausgangspunkt für den Handel mit dem zentralanatolischen Plateau, dessen Reichtum an Getreide und Viehprodukten noch in der römischen Zeit eine wichtige Rolle spielte, keinen günstigeren Ort wählen können. Ausserdem war der Seeweg entlang der Küste sicher billiger und bequemer, als der Überlandweg; dass die eingesessenen Herren, vor allem die in der Nähe der Handelsstrasse, sei es im regelrechten Handel, sei es durch Abgaben für freies Geleit, von den Händlern besonders profitierten, ist wohl anzunehmen. Ihr Reichtum erlaubte es ihnen sogar, sich ihre festen Sitze mit Bauterrakotten in der Art, wie sie an der Westküste verwendet wurden, ausschmücken zu lassen. Die in Gordion verwendeten Bauterrakotten sind ebenfalls wahrscheinlich von fremden Handwerkern verfertigt oder von Einheimischen nach ionischen Vorbildern kopiert worden.

Dieses sind, wie gesagt, einige Gedanken zur Frage der Buntkeramik in Anatolien, d. h. auf dem Hochland und an der Westküste, die ich in grossen Zügen seit 1937 habe, mit Ausnahme des einen, bestimmt fehlerhaften Gedankens über die Herkunft der „Post Hittite“-Ware, d. h. der älteren Phase, für die ich, wie auch für die hethitischen Hieroglyphen gleichfalls fälschlicherweise einen westlichen Ursprung annahm. Die hethitischen Hieroglyphen sind wahrscheinlich im Südosten entstanden und dann von den Trägern der Dynastie des neuen hethitischen Reiches (luvischen Ursprungs ?) in das Plateau gekommen. Sie wurden hier lediglich für religiöse oder mit der Dynastie in Zusammenhang stehenden Schriftdenkmäler benutzt, während die Umgangsschrift die Keilschrift war, die die eigentlichen Hethiter vielleicht auf ihrer Einwanderung vom Nordosten — wo sie in der Gegend von Van einige Zeit gesessen haben mögen — kennengelernt hatten. Vielleicht kann das Erscheinen einer monochromen, rot engobierten Ware dort und die in der Zeit von Rusas, der eine neue und letzte urartäische Dynastie gründete, auftritt, mit einer Art von keramischem „Substrat“ in Verbindung gebracht werden, das möglicherweise auf die monochrome hethitische Ware zurückgeht, wenn auch letztere gut 500 Jahre älter und in Anatolien schon lange ausser Gebrauch war. In den letzten grossen Schichten auf der Burg von Van und der Rusasstadt kommt ausschliesslich die sorgfältig polierte, meist rot engobierte, monochrome Keramik vor, die von der besten hethitischen Ware kaum zu unterscheiden ist.

Ich fasse nochmals meine These, die ich hier heute zur Diskussion stellen möchte, kurz zusammen:

1. Ich kann in Anatolien, d. h. im Hochland und an der Westküste, keine wirkliche buntkeramische Tradition erkennen. Die ältesten Spuren der Buntkeramik dort sind entweder Importe (mit Ausnahme der unter 2 erwähnten) oder wurden im Grenzgebiet mit dem Iran, das eines der Diffusionszentren buntkeramischer Wellen war, gefunden.

2. Die im Verhältnis zu den monochromen Waren sehr wenigen bemalten Gefäße oder Scherben von solchen, zeigen in der *Alişar I* Keramik und der ihr gleichzeitigen Waren in Anatolien fast ausnahmslos Zickzackmuster, diagonal gekreuzte Linien usw., wie wir sie auf den durch Einritzungen oder Einfurchungen verzierten Gefäßen finden und noch heute, eingearbeitet oder eingeschnitten, auf solchen aus Holz antreffen. Die mehr oder weniger flüchtige Anbringung der bemalten Verzierung scheint mir eine einfachere und damit billigere Methode gegenüber dem Einritzen oder Einfurchen und dem Inkrustieren dazu darzustellen. Keine dieser bemalten Keramiken zeigt, dass sich die anatolischen Töpfer über die vielen Möglichkeiten der Malerei als Verzierungsmethode bewusst waren. In Gebieten dagegen, in welchen ein Gefühl für Malerei vorhanden war, führt dieses zu immer wieder neuen Stilen und Abarten im Ablauf der Töpfereientwicklung, wie z. B. in der Amuq- und in der cilicischen Ebene.

3. Die erste, wirkliche Buntkeramik finden wir in Anatolien um 2000 oder etwas früher. Sie ist hier ein Fremdling. Diese Ware kommt über Van—Nakchivan aus dem Nordosten, aus dem Gebiet der Turkmenensteppe. Eine zweite, die sich im Zuge der natürlichen Nord-Südstrasse mit erstgenannter Ware in Zentralanatolien trifft und teilweise vermischt, die sogenannte Wellenkeramik, kommt aus der cilicischen Ebene über die Taurus-Barriere dorthin. Ihr eigentlicher Ursprung ist noch nicht feststellbar, kann aber eine lokale, cilicische Entwicklung nordsyrischer oder Amuq-Waren sein.

4. Die wenigen Belege einer bemalten „hethitischen“ Keramik kann ich ebenfalls nicht als einen Beweis für eine buntkeramische Tradition in Anatolien ansehen. Die Scherben aus den älteren Schichten in Boğazköy können, wie Bittel als Möglichkeit erwähnt, mit hurrischen Waren in Verbindung gebracht werden. Es kann sich aber auch um eine lokale Feinware der „kappadokischen“ Keramik handeln. Einige bemalte Gefäße vom Kültepe zeigen fast ohne Veränderungen

Übernahmen fremder Formen. Die beiden aus der jüngeren hethitischen Bauschicht in Boğazköy stammenden Scherben möchte ich zunächst als zu Gefäßen gehörig ansprechen, die von einem nicht berufsmässigen Töpfer eigenhändig verziert wurden. Die schöne polychrome Reliefkeramik, die nur für einige rituelle Gefäesse vielleicht von fremden Künstlern in Anlehnung an fremde Kunstwerke geschaffen wurden, hat für die Entwicklung der monochromen hethitischen Keramik keine Bedeutung.

5. Ihr folgt eine wirkliche Buntkeramik, deren Ursprung ich ebenfalls wieder im Amuq-Tal, resp. Nordsyrien im Allgemeinen, sehen möchte. Diese Keramik dringt durch die cilicische Ebene über den Taurus und Antitaurus in Zentralanatolien ein und gehört einem aus dem Süden, das Herrschaftsgebiet der Hethiter infiltrierenden Volk (Luvier?) an, und erscheint auf dem Hochland stellenweise bereits vor der Zerstörung von Hattusas, d. h. vor ihrem Gebrauch in Boğazköy. Ich möchte diese Ware weiter „Post Hittite“, „Hittite recent“ oder „nachhethitisches“ benennen, bis wir einmal genügend Beweise haben, sie mit Sicherheit den Luviern oder einem anderen Volk zuzuweisen. Die zu ungefähr gleicher Zeit im Vangebiet auftretende bemalte, urartäische Keramik ist eine Verwandte dieser bemalten Ware, die von demselben Ursprungsgebiet ausgehend, über Malatya dorthin gekommen ist, wie auch die weiter im Süden, in Palästina, gefundenen Waren dieser Art auf Einflüsse aus Nordsyrien zurückgehen.

6. Schliesslich möchte ich in der „auch phrygischen“ Ware, der jüngeren Phase der „Post Hittite-Phrygian“-Keramik, eine für Zentralanatolien typische Keramik zur Zeit der phrygischen Vorherrschaft in Westkleinasien sehen, die aus der „nachhethitischen“ Keramik durch eine Befruchtung von über Amisos der Nord-Südstrasse folgenden Einflüssen von der Westküste Kleinasiens entstanden ist.

Literatur.

- Akalan:* Makridy-Bey, Theodore. Une citadelle archaïque du Pont. MVAG 2 (1907) 4.
Alaca Höyük: (Arik), Remzi Oğuz. Les fouilles d'Alaca Höyük entreprises par la Société d'histoire turque. Rapport préliminaire sur les travaux en 1935. Türk Tarih Kurumu, yayınları, Seri V, no. 1. (Ankara, 1939).
 Koşay, Hâmit Zübeyr. Türk Tarih Kurumu, taraſından yaptırılan Alaca Höyük Hafriyatı, 1936 daki çalışmalar ve keşiflere ait ilk rapor, yayınları, Seri V, no. 2. (Ankara, 1938).
 Koşay, Hâmit Z. and Akok, Mahmut. The Pottery of Alaca Höyük. AJA 51 (1947), 152—157.

- Belleten II (1938) Taf. XXXI—XXXII; III (1939) Taf. CXX—CXXI; V (1941) 1—16.
- Alışar Hüyük*: OIP XXVIII—XXX. (OIP XXX Abb. 77, Baukeramik als solche damals nicht erkannt).
- Amuq Ebene* (Atchana, Cudeida, Tabarra-al-Akrad, Tell-esch-Sheikh): Woolley, Sir C. Leonard. Excavations at Tal Atchana 1937; 1938. The Antiquaries Journal 18 (1938), 1—28; 19 (1939), 1—37; 28 (1948) 1—19; 30 (1950) 1—21. Woolley, Sir C. Leonard. Illustrated London News 211, (1947), 470—473. Kurzbericht. AJA 54 (1950) 63—64 und 55 (1951), 95.
- Braidwood, Robert, J. Mounds in the Plain of Antioch. OIP XLVIII.
- Anau*: Pumpelly, Raphael. Explorations in Turkestan. Expedition of 1904. Carnegie Institution of Washington no. 73 (Washington, 1908).
- Anthropologie*: Krogman, Marion, W. OIP XXX 213—293, bes. 274.
- , —. Ancient cranial Types at Chatal Hüyük and Tell al Judeidah, Syria, from the late fifth Millennium B. C. to the midd-seventh Century B. C. Belleten XIII, (1950), 407—478.
- Bitik*: Arık, Remzi Oğuz. Bitik kazısı ve Hatay tetskikleri hakkında kısa rapor. Belleten VIII, (1944), 341—384; Taf. LIII.
- Boğazköy*: Bittel, Kurt. Boğazköy, die Kleinfunde der Grabung 1906—1912. I. Funde hethitischer Zeit. WVDOG 60, (Leipzig, 1937).
- , —, und Güterbock, Hans Gustav. Boğazköy, Neue Untersuchungen in der Hethitischen Hauptstadt. APAW, phil.-hist. Kl. (1935), 1.
- , —. In den vorläufigen Grabungsberichten in MDOG 70 (1932); 72 (1933); 73 (1935); 74 (1936); 75 (1937) Buntkeramik aus den hethitischen Bauschichten Abb. 18—20; 76 (1938); 77 (1939).
- Cerablus*: Dirvána, Selim. Cerablus civarında Yunus'ta bulunan Tel Halef Keramikleri. Belleten VIII (1944) 403—420.
- Mansel, Arif Müfid. Preistorik boyalı Keramik Kültürleri. Belleten I (1937) 657—671.
- Woolley, Sir C. Leonard. The prehistoric pottery of Carchemish. Iraq I (1934) 146—162.
- Cucuteni*: Schmidt, Hubert. Cucuteni in der oberen Moldau, Rumänien. (Berlin, 1932).
- Eskiyapar*: Kurzbericht AJA 51 (1947), Taf. XLI a.
- Fraktin*: Özgür, Tahsin. Ankara Üniversitesi adına yapılan Fraktin kazısı ve tetskik gezileri. Belleten XII (1948), 260—267.
- Gordion*: Körte, G. und A. Gordion, Ergebnisse der Ausgrabungen im Jahre 1900. Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Ergänzungsheft 5. (1904).
- Gözlükule (Tarsus)*: Goldman, Hetty. In AJA 39 (1935), 526—549; 41 (1937), 262—286; 42 (1938), 30—54; 44 (1940), 60—86; 53 (1949), 46—49.
- , —, and Garstang, John. A Conspectus of Early Cilician Pottery. AJA 51 (1947), 370—388.
- Güllücek*: Koşay, Hämít, ve Akok, Mahmut. Büyük Güllücek araştırmaları üzerine ilk Rapor. Belleten XII (1948), 471—485.
- Karahöyük*: Özgür, Tahsin ve Nimet. Türk Tarih Kurumu tarafından yapılan Karahöyük Hafriyatı raporu 1947. Türk Tarih Kurumu, yayınları, Seri V, no. 7. Ankara, (1948).

- Kültepe*: Genouillac, Henri de. Céramique cappadocienne. Inventoriée et décrite avec une introduction par —. Musée du Louvre, Dépt. des antiquités orientales Série archéologique I, II. (Paris, 1926).
- Osten, Hans Henning von der, Bittel, Kurt, McEwan, Calvin W. Kültepeden getirilen yeni eserler. Katalog. TTAED I (1933), 65—94.
- Özgür, Tahsin. Kültepe kazısı 1948 raporu. Türk Tarih Kurumu yayınları Seri V, no. 10. (Ankara, 1950).
- Kurzbericht AJA 54 (1950), 60—63 und 55 (1951) 91—95.
- Kusura*: Lamb, Winifred. Excavations at Kusura near Afyon I und II. Archaeologia 86 (1936), 1—64; 87 (1937), 217—273.
- Maltepe (Sivas)*: Özgür, Tahsin. Türk Tarih Kurumu adına yapılan Maltepe (Sivas yanında) kazısı. Belleten XI (1947), 641—672.
- Malatya*: Delaporte, Louis. Malatia. RHA II (1932—34), 129—154; 257—285.
- Pazarlı*: Koşay, Hâmit Zübeyr. Türk Tarih Kurumu tarafından yapılan Pazarlı hafriyatı raporu. Türk Tarih Kurumu, yayınları, Seri V, no. 4 (Ankara, 1941).
- Sakçagözü*: Garstang, John. In AAA I (1908), 97—117; XXIV (1937), 119—140.
- Sakçagözü: Plat Taylor, J., Seton Williams, M.V., and Waechter, J. The Excavations at Sakee Gözü. Iraq XII (1950), 53—138.
- Samsun*: (Dündartepe, Kaledoğru, Tekkeköy): Kökten, Kılıç I., Özgür, Nimet ve Tahsin. 1940 ve 1941 yılında Türk Tarih Kurumu adına yapılan Samsun bölgesi kazıları hakkında ilk kısa rapor. Belleten IX (1945), 361—400.
- Shah Tepe*: Arne, T. J. Excavations at Shah Tepé, Iran. Reports from the scientific Expedition to the North-western Provinces of China under the leadership of Dr. Sven Hedin. Publication 27. VII. Archaeology 5. (Stockholm, 1945).
- Soğuksulepe (Mersin)*: Garstang, John. In AAA 24 (1937), 52—68; 25 (1938) 12—23; 71—110; 26 (1939/40), 51—72; 89—158.
- , — The Discoveries at Mersin and their Significance. AJA 47 (1943), 1—14.
- , — Where East meets West: an ancient Village in Cilicia. AOR XVII (1949), 270—274.
- , and Goldman, Hetty. A Conspectus of Early Cilician Pottery. AJA 51 (1947), 370—388.
- Tepe Hissar*: Schmidt, Erich F. Excavations at Tepe Hissar, Damghan, (Philadelphia, 1937).
- Tilkitepe*: Reilley, E. B. Testexcavations at Tilkitepe. TTEAD IV (1940) 145—178.
- Jenny, W. A. Schamiramalti. PZ 19 (1928), 280—304.
- Van*: Osten, Hans Henning von der, Die urartäische Töpferei aus Van und die Möglichkeiten ihrer Einordnung in die anatolische Keramik. I. (Orientalia) (1951). (Im Druck.)
- Westkleinasien (Gruppe Troja-Yortan, phrygisch-bithynische Gruppe, pisidische Gruppe)*: Troy. General Introduction. The First and second Settlements by Carl W. Blegen, John L. Caskey, Marion Rawson, Jerome Sperling. Vol. I. (Cincinnati, 1950).
- Bittel, Kurt, und Otto, Heinz. Demirei-Hüyük, eine vorgeschichtliche Siedlung an der phrygisch-bithynischen Grenze. (Berlin, 1939).
- , — Zur Kenntnis der Vorgeschichte Westkleinasiens in: Kleinasiatische Studien. Istanbuler Mitteilungen Heft 5. (Istanbul, 1942), 127—200.

- Özgür, Tahsin. Yortan mezarlık kültürune ait yeni buluntarı. Belleten VIII (1944), 53—70.
- Kökten, Kılıç I. 1949 yılı tarihöncesi araştırmaları kıs'a rapor. Belleten XIII (1949), 811—831. (Babaköy).
- Şenyürek, Muzaffer, Şenyürek, E., Gültekin, Hakkı, Dönmez, Ahmet. Larisa civarında Höyücek, de yapılan sondaj. Belleten XIV (1950), 487—504.
- Bossert, Helmuth Th. Altanatolien. (Berlin, 1942).
- Westküste: weiss auf schwarz bemalte Keramik 103.
- Zentralanatolien: Frühe Metallzeit (Alishar I), rot auf weiss 278.
- » : „Intermediate“ Ware 279.
- „Kappadokische“ Ware: 367—380.
- „Wellenkeramik“: 388—396.
- Tilkitepe (jüngere bemalte Ware): 1037.
- „Cilician Hittite“: 433, 435.
- Hethitische Reliefkeramik: 620.
- „Nachhethitische“ Ware: 1059, 1061, 1063.
- „Auch phrygische“ bemalte Ware: 1064—1068, 1075—1078.
- Baukeramik: 180—186, 1044—1052.

Tafel I. (Skizzen nicht masstabsgerecht.)

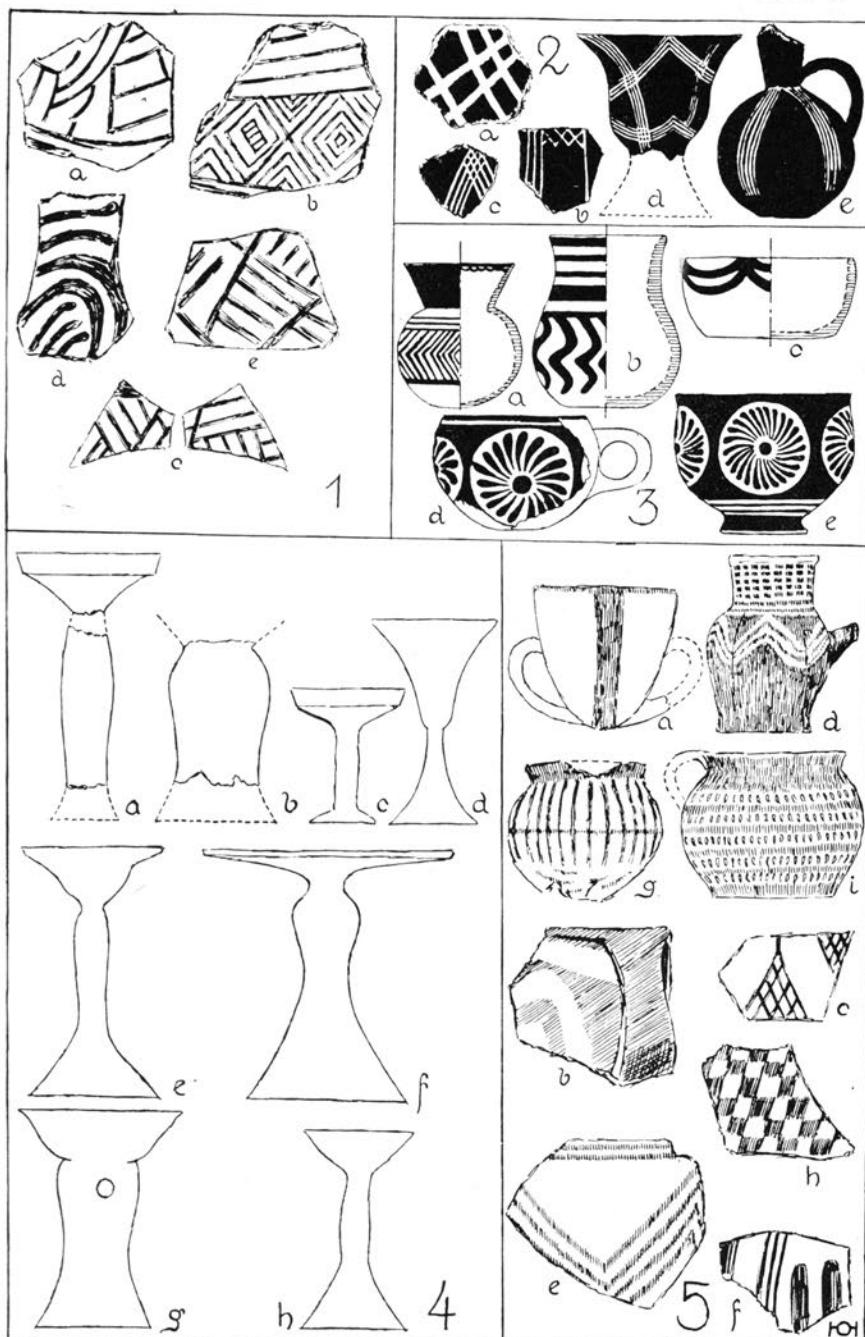
1. Nach Alişar OIP XXVIII, Abb. 63, 1 (a), 2 (b); Abb. 64, 1 (c), 3 (d), 5 (e).
2. Nach Alişar OIP XXVIII, Abb. 63, 4 (a); Güllücek Taf. CIV (b); Troja, Blegen, Troy I Abb. 243, 3 (c); Mersin AJA 47 (1943) Abb. 7 (d); Babaköy, Belleten XIII (1949) Taf. XCIV, 8 (e).
3. Nach Bittel, Grundzüge Abb. 2 (a) (Tilkitepe); Mersin AJA 51 (1947) Abb. 3, 5 (b); Abb. 7, 1 (c); Abb. 6, 2 (d); Atchana AJA 54 (1950) s. 65, Abb. 1 (e).
4. Nach Alişar OIP XXVIII, Taf. VII, e 1705, e 1616, e 2101 (a und b); Tepe Hissar Abb. 67 und 70 (c und d); Shah Tepe, Taf. 346 a, 345 b (e und f); Cucuteni Abb. 7, 5 (g); Alaca AJA 51 (1947) Taf. XXXIII, c (Al j 208) (h).
5. Nach Alişar OIP XXVIII, Taf. VIII, b 139, (a), b 331 (d), Abb. 164, 4 (b), Abb. 163, 4 (e), Abb. 162, 6 (g); Maltepe, Taf. CXXV, 45 (c); CXXVI, 52 (f); CXXIX, 29 (h); Alaca, 1936 raporu Taf. LXXII, 91 (i).

Tafel II. (Skizzen nicht masstabsgerecht.)

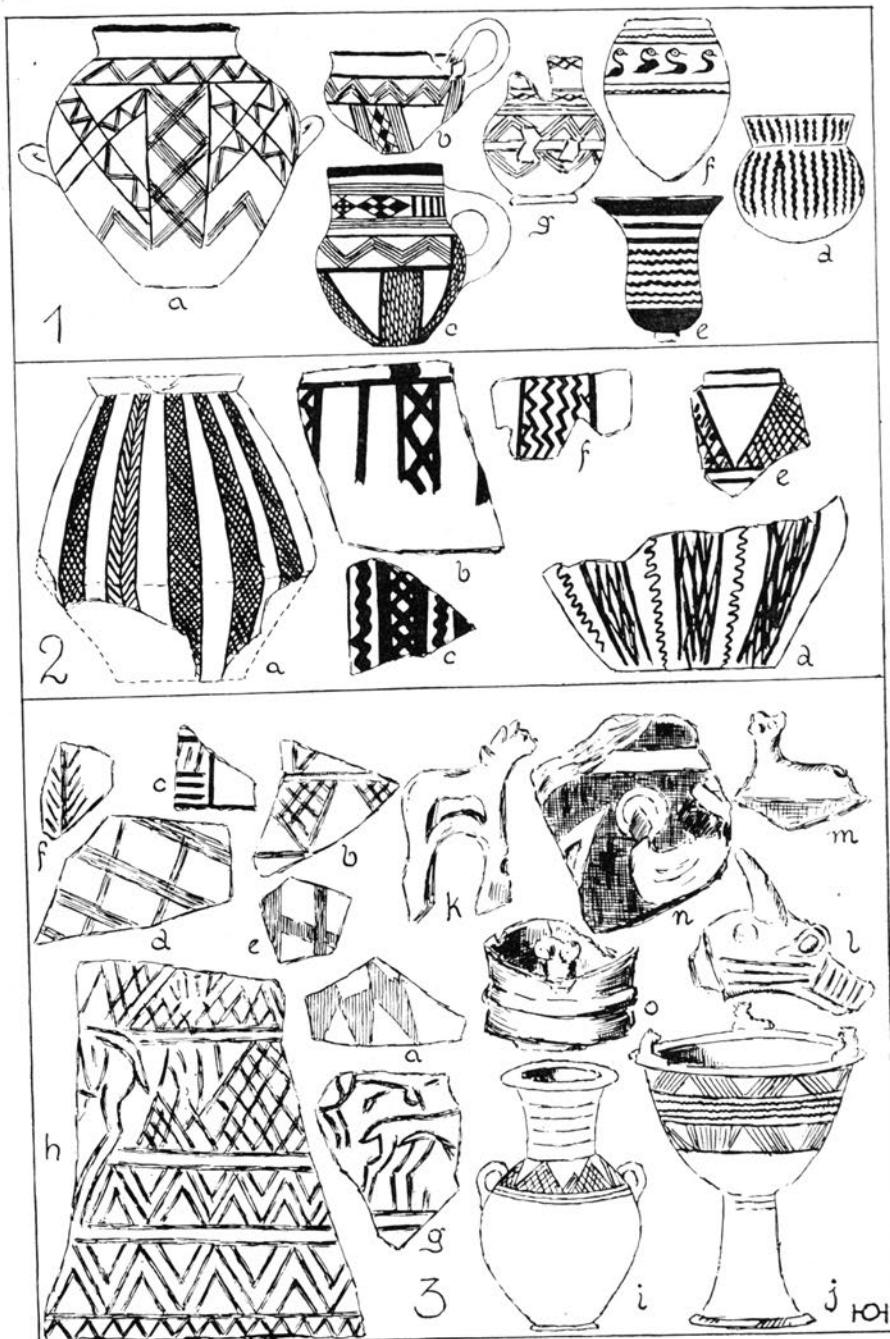
1. Nach Alişar OIP XXVIII, Taf. IX, a 1072 (a), d 1919 (g). Kültepe TTAED I (1933) KT 2 (b), KT 105 (c); Tilkitepe, Bossert Altanatolien 1137 (d); 390 (e), 393 (f) (Kültepe);
2. Nach Shah Tepe, Abb. 280 (a), 294 (b), 286 b (c), 286 a (d); Anau, Taf. 35, 8 (e), s. 133, 112 (f).
3. Nach Boğazköy MDOG 75 (1937) Abb. 18, g (a), 18, d (b), 19, c (c), 19, a (d), 18, e (e), 19, b (f); 20, b (g), 20, a (h); Kültepe AJA 54 (1950) Taf. XVI, f (i), d (j); Alişar OIP XXIX, Abb. 162, d 2926 (k), Abb. 164, b 1249 (l), Abb. 161, c 2335 (m), Abb. 155, c 2623 (n); Eskişehir AJA 51 (1947) Taf. XLI a (o).

Tafel III. (Nicht masstabsgerecht.)

1. Nach Alişar OIP XXIX Abb. 424, e 2300 (a); Abb. 425, e 1883 (b); Gordion Taf. 2 (c und d).
2. Skizzen nach Atchana, Antiquaries Journal XIX (1939) Taf. XVII, 2 (a); XVIII (1938) 209 (c), 340 (d), 344 (e), 345 (f), 349 (g), 347 (h); ILN 211 (1947) s. 472, 14 (b); Gözlükule AJA 51 (1947) Taf. XCV, 8 (i), XCVI, 4 (k), XCVII, 1 (j), 2 (l).



Tafel II.

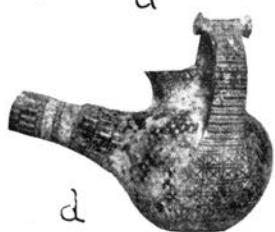




a



b



d



c

1



a



d



e



b



f



h



l

2



d



e



g



b



IVAN ENGNELL

Pæsah-Massōt and the Problem of 'Patternism'¹

I.

As is well known to all Old Testament scholars the Hebrew *Pæsah*, the Passover, offers not only one of the most central problems but also one of the most debated within the realm of O. T. research. Worked through over and over again it has not yet found its definite solution — and it probably never will, owing to its complicated nature given already in the sources themselves. Research in late years, especially along the 'myth and ritual' line, must however be said to have yielded important new contributions² which make it possible to sketch a main line of solution. The author of this paper hopes, too, that some new aspects of the whole problem may also be won from his particular way of viewing O. T. literature, history, and religion.³ In any case this point of view is an essential condition

¹ This article corresponds in its first half, the treatment of the *Pæsah* festival, on the whole with a paper called "Pæsah-Maṣṣōt, a Hebrew Annual Festival of the Ancient Near East Pattern", read at the 7th Congress for the History of Religions in Amsterdam on Sept. 6th, 1950. (Cf. the Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions, ed. by C. J. Bleeker *et al.*, pp. 111 ff.) — The questions of a text-critical, traditio-historical, and religio-historical kind linked up with the Passover in its Old Testament connexion are treated in detail by the author in a series of articles in the second volume of Engnell-Fridrichsen, Svenskt Biblistisk Uppslagsverk (in press), especially those on *Mose* and *Påsk*.

² Especially worth mentioning are: A. J. Wensinck in Acta Orientalia 1 (1924) and Verhandelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen, Letterkunde 25:2 (1925), N. M. Nicolsky in Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 45 (1927), W. A. Heidel, The Day of Yahweh (1928), E. O. James, Christian Myth and Ritual (1933) and in Expository Times 50 (1939), Jhs. Pedersen, Israel 3—4 (1934, Engl. ed. 1940) and in Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 52 (1934), W. O. E. Oesterley in Myth and Ritual (ed. S. H. Hooke, 1935), H. G. May in Journ. of Bibl. Lit. 55 (1936), S. H. Hooke, The Origins of Early Semitic Ritual (1938, Schweich Lectures for 1935). The author dealt in a preliminary way with the problem in an article in Svenska Dagbladet (2.4. 1950).

³ Some knowledge of the author's views must here be presupposed — not quite unreasonably, I hope, since there seems to be already a whole literature, not least in English, on what is called the 'Uppsala school', cf. e.g. lately G. W. Anderson

for the following treatment — a treatment that is by no means expected by its author to abolish or alter the fact that the *Pæsah* problem has hitherto been an illuminating example of the well-known maxim that “the interpretation changes, but the rite endures”.

Thus we have to start with a short survey of the complicated source problem.

Several descriptions of the *Pæsah* are given in the O. T., of which however none is detailed enough to allow a full reconstruction of the feast.

(1) First we have the tradition material of the ‘P-circle’ or ‘P-work’¹ within which *Pæsah-Maṣṣot* (the Passover and the Feast of Unleavened Bread) plays a central rôle as the Israelite festival *par excellence* — though as we shall see more *idealiter* than *realiter*. For it cannot be doubted that the main passages here (Exod. 12:1 ff., 7:16, 8:1, 27 f., 9:1, 14, 10:3, 7, 11) really refer to the *Pæsah*, even if the festival is not expressly mentioned by name. It should be well observed that the *Pæsah* according to the chief passage in Ch. 12 is not *established* by Moses, only *regulated* by him: it exists as a well-known ‘Hebrew’ festival already before the so-called ‘exodus’.

Further we meet with the *Pæsah* within the ‘P’-material also in Exod. 34:18 ff.² and 23:15, where it is called only *Maṣṣot* and characterized as a *ḥag*, i.e. a ‘pilgrimage’ festival or, better, a processional feast, while nothing is said in detail of its celebration. Finally we have the *Pæsah* mentioned in the ‘P-work’ also in Lev. 23:4 ff., where the time of the festival is fixed as the 14th of Nisan, as an introduction to the *Maṣṣot*³, and in Num. 28:16 ff., where several other offerings are mentioned besides the special *Pæsah* offering, among which a he-goat as an atoning sin-offering is particularly worth observing.

in the Harvard Theol. Review 43 (1950) and C. R. North in The Old Testament and Modern Study (ed. H. H. Rowley, 1951). It is another matter that the author does not recognize *everything* that is ascribed to him in such surveys of ‘Scandinavian research’, now so popular.

¹ I.e. the tradition material gathered in Gen.—Num. (on the basis of both oral and written transmission), stamped by the characteristic ideology of the circle of traditionists-editors, for which the signature ‘P’ may stand.

² Under the name of *Maṣṣot*; cf. however v. 25 which has *Pæsah*.

³ *Pæsah* is here evidently used as a special term for the *Pæsah* offering itself.

(2) Secondly we have the material of the 'Deuteronomic work'.¹ Typically and significantly enough the *Pæsah* is however in this tradition work of far less prominence, the dominant feast being *Sukköt*, Booths-Tabernacles, the *autumn* festival — a fact well in accordance with the no doubt purely (North-)Canaanite origin of this feast which is known also from Ras Shamra,² in accordance, too, with the preponderantly North-Israelite provenience of the tradition material of the 'Deuteronomic work'.³

The *Pæsah* is mentioned in Deut. 16:1—8, 16 f.; it is called alternatingly by the names *Pæsah* and *Massōt*, and as a novelty we meet here with the centralization of the *Pæsah* to "the place which Yahweh thy God chooses" (v. 6 etc.), i.e. undoubtedly Jerusalem. Worth observing is also that in Deut. 16:7 the custom of living in tents during the festival is presupposed.⁴ In the 'Deuteronomic work' the *Pæsah-Massōt* festival is further mentioned in 2. Kings 23:21 ff., a passage that is of special interest because of the way in which it contradicts the usual identification of Deut. or part of it with 'Josiah's book of law'⁵ as well as the conception of the Passover

¹ By which is likewise not meant a written 'Pentateuchal source' but the tradition material collected in Deut.—2. Kings, in the same way as the 'P-work' stamped by the very characteristic and elaborate view of the 'D-traditionists', the 'Deuteronomic' view of Israel's history and religion.

² As the present writer has tried to show, particularly by his cultic-ritual interpretation of the *I Krt* text, cf. his Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East (1943, a new edition is in preparation), Topical Index s.v. *sukköt*; see also his study on the *II Krt* text in Horae Soederblomianae I:1 (1944), pp. 2 f.

³ Parenthetically I should like to emphasize that one should always remember that it is North-Israel that has been the dominant part from the cultural point of view, the connecting and intermediary link between Israel and the surrounding high cultures, especially that of Sumer-Accad, while Judah has taken over the cultural, i.e. also many cultic-ritual, elements secondarily. — Cf. below pp. 49 f.

⁴ Cf. with this Hos. 12:10 and the *Pæsah* of the Samaritans (concerning which see e.g. J. Jeremias in Beih. zur Zeitschr. f.d. alttest. Wiss. 59, 1932).

⁵ In course of time the writer has become more and more convinced that this identification is absolutely wrong, even if it is still an axiom to most literary-critical scholars. The following chief arguments against the thesis may here be adduced. Already the characterization of the 'law book' in 2. Kings 22:16, 19 f. excludes such an identity. There are no hints in Deut. of such words of doom against Jerusalem as are there indicated ("this place and this people"). It is true that one unanimously points to Deut. 27 f. in this respect (thus lately Puukko in a peculiar 'review' of my book Gamla Testamentet. En traditions-historisk inledning, I in [Finsk] Teologisk Tidskrift 52, 1947, pp. 64 ff.). This

as a so-called 'genuine desert feast', a Hebrew backbone through the religious history of Israel, the Canaanization of the festival being here on the contrary manifestly stated, cf. vv. 22 f. (in their actual connexion).¹

(3) A third source for our knowledge of the *Pæsah* festival is Ezek. 45:21 ff., a passage of great importance because — though representing a later phase — it still reflects, in modest forms, the king's central cultic rôle in the figure of the 'prince' (cf. below). It is likewise typical that the expiatory character of the festival is emphasized here.

(4) Our fourth source is represented by the 'Chronistic work' (i.e. 1. Chron.—Neh.), where the festival is mentioned sometimes under the name of *Pæsah*, sometimes as *Massōt*. In 2. Chron. 30:1 ff. we hear of king Hezekiah's attempt at reforming the feast which, according to repeated statements, had not previously been celebrated in the right way. In 2. Chron. 35 is given the account of Josiah's *Pæsah*,

reveals however very modest claims to analysis and synthetic interpretation, since we are in these chapters evidently dealing with a North-Israelite tradition complex (the Ebal-Gerissim complex, flagrantly incompatible too with the cult centralization programme of Deut.) that has nothing at all to do with Jerusalem and its population. On the whole the strong North-Israelite provenance of Deut. does not render it very probable that this 'book' could have been found in the Jerusalem temple and made the basis of a reformation, not even as a political act of adaptation from Josiah vis-à-vis the former Northern Kingdom. (And of course Deut. is not at all to be regarded as such a written book of law, neither in present nor in earlier form.) Josiah's measures in the matter also make it necessary to presuppose that the law book found must have contained detailed cultic directions especially concerning the *Pæsah*. It is definitely unconvincing to find these in the short notice in Deut. 16:1 ff. Nor can Östborn's recent attempt to identify 'Josiah's book of law' with the whole Deut.—2. Kings 21 be accepted. (Cf. G. Östborn, Cult and Canon, Uppsala Universitets Årsskrift 1950:10, pp. 89 ff.) The Deuteronomistic traditionists probably intentionally wanted to make their readers believe that Deut. was the book of law found in the temple, and they certainly attained their end — not least with modern literary-critical scholars.

¹ The opinion that the *Pæsah* has been a strong guarantee against the constantly growing Canaanization is to be found e.g. in F. Hvidberg, Den israelitiske Religions Historie (1944), pp. 72, 80 etc. (There is a tendency in this direction in Pedersen's Israel which Hvidberg has taken over and overemphasized.) In reality this is an aspect of the problem of the special character of the *Pæsah* as a religio-historical and religious phenomenon, a problem we shall touch upon later on. — About the (generally accepted) idea of the *Pæsah* as of genuine 'nomadic' origin Hooke has his doubts: "... I am not satisfied that the Hebrew [Pæsah] festival is of nomad origin." (The Origins of Early Semitic Ritual, p. 50, n. 2.)

the parallel of 2. Kings 23. Here the whole takes place on a large scale. At the same time it is stated here too that “a Passover like this one had not been held in Israel since the time of Samuel the prophet” (v. 18). Especially noticeable in these passages is the very active and central cultic rôle played by the king himself, assisted by the Levites, while the people merely share in the *Pæsah* meal. In Ezr. 6:19 ff. is mentioned a post-exilic *Pæsah* with special emphasis on the festival as a bond of union between people of pure Israelite blood.¹

(5) Finally we have an extra-Biblical source, the famous Elephantine papyrus of 419. We learn from it that the Deuteronomic centralization of the *Pæsah* festival has evidently not been carried through wholly, at least not outside Palestine. Historically important as it is, we can however leave the letter out of account in this connexion.²

Moreover we have to abstain from entering upon a lot of special problems and details, particularly of a chronological character. It must suffice to state summarily that the tradition material as a whole shows a long and complicated history of the feast, from the time even before Moses, through the days of the old Kingdom, and down to exilic and post-exilic times. Owing to the state of the source material this history cannot however be reconstructed in detail, least of all by means of the literary-critical method — a fact that has been convincingly demonstrated by Pedersen in his masterly and fundamental treatment of the *Pæsah* problem.³ To the present writer it seems as if even Pedersen has been too optimistic in his analysis of the historical evolution of the *Pæsah* festival.⁴ Be that as it may, since our interest in the problem is above all

¹ Cf. already Exod. 12:43 ff.; also Jubil. 49:9.

² For a short survey of the historical problems raised by this letter cf. Pedersen, Israel 2, pp. 705 ff. (Engl. ed.). It may only be added here that from traditio-historical viewpoints it seems improbable to the writer that the ‘Paschal legend’ in Exod. 1—15 should have received its form in Egypt (in later times). That the traditionists show some knowledge of Egypt and Egyptian customs does not imply such an assumption.

³ Israel 2, pp. 383 ff. and especially Additional Note I, pp. 728 ff.

⁴ We may say with Pedersen that “the Paschal legend reflects the various important periods of the history of Israel” (p. 736), but it is an open question whether it is possible to discern these periods even so cautiously as is done by Pedersen. — Gaster with his ineradicable optimistic-evolutionistic schematism

a phenomenological one, we can abstain from such an historical reconstruction — besides we shall soon revert to the problem from another point of view. Let us instead remind ourselves of the following main items of the *Pæsah*, according to the most detailed description, that in Exod. 12:1 ff.

On the 10th day of the 1st month the head of the family selects a perfect lamb or kid. The sacred victim is kept till the 14th when it is sacrificed in the evening; by means of a hyssop twig its blood is smeared on the door-posts and the lintels of “the houses (*sic*) where it is eaten” (12:7). The animal is roasted and eaten during the night together with unleavened bread and ‘bitter herbs’. Nothing must be left to the morning, the remainders being burnt with fire. The *Pæsah* is to be eaten ‘hastily’ by the Israelites who must have ‘their loins girdled’, shoes on their feet and staffs in their hands — all in remembrance of the hurry at ‘the marching out from Egypt’, the ‘exodus’. The blood is a means of rescue, because Yahweh when slaying during the night the firstborn of the Egyptians, will ‘pass over’ the houses of the Israelites and spare their children. The term used for ‘pass over’ is *pāsah*, of the same stem as *Pæsah* which means that we have here the aetiological etymology (vv. 13, 27) — an etymology that is however no doubt secondary. During the night no one must leave the house (v. 22) and in the course of the following seven days (i.e. from the 15th to the 21st) is celebrated the Feast of Unleavened Bread, the *Maṣṣot* (v. 15 ff.) — a claim so indispensable that he who does not fulfil it “is to be rooted out from the assembly of Israel, be he a stranger (*gēr*) or a native of the land” (v. 19).

Typical as is the *historicization* of the *Pæsah* tradition in this central passage where we meet with the united *Pæsah-Maṣṣot*, the actual ‘Israelite’ historical commemoration festival, quite as evident is it that behind this narrative lies something else: as it is most often put, a periodical, so-called ‘nature festival’ or ‘primitive annual

(cf. n. 4, p. 99 in my *Studies in Divine Kingship*) easily solves all historical riddles associated with the origin of the Hebrew *Pæsah* (*op. cit.* pp. 26 ff.) and with those ‘sweeping generalisations’ he seems so fond of he sketches already in the Foreword of his booklet the “real nature” of the *Pæsah* and “the successive stages of its development”, to wit, from “a festival of *physical* freedom” into “a festival of *social* freedom” and ending “as a festival of *human* freedom” (p. 9).

'feast' of a type known from the world's four corners.¹ Modern scholars also rather unanimously point out that the first condition for a right understanding of 'the *Pæsah* legend'² is to disregard the historicization and keep to the underlying rite. It is inescapable to accept this as an interpretation principle, but it has to be carried through with great discrimination.

On the other side the conception of the festival behind the historicized 'Israelite' *Pæsah* has no doubt been determined by a onesided and a priori confinement to the doctrine of the 'desert line' and the 'desert inheritance' in Israel's religion.³ The festival has with unanimity been interpreted in 'nomadic' terms and supposed to have been a feast of the Arabic '*atīra*' type, a spring festival with first-born offerings for the sanctifying of the herds, possibly associated with a special desert sanctuary⁴ and constituted negatively by apotropaic rites and aims.

It would take us too far afield to enter upon a detailed discussion of this problem, so we must confine ourselves to the following remarks. First of all it is indisputable that this 'desert interpretation' of the *Pæsah* is not based upon, or even compatible with the sources themselves. It may suffice to remind the reader of the following

¹ Cf. e.g. Gaster who speaks of "a pattern characteristic of primitive seasonal rituals" and states that "*the original purpose of the paschal meal was to re cement ties of kinship, infuse new life into the family, and renew the bonds of mutual protection at the beginning of each year.*" (Pp. 16 ff.) Hooke far more reluctantly keeps within the Ancient Near Eastern area: "But as soon as we free the ritual from these associations, it becomes clear that we have to do with an ancient festival whose rites fall into the same general category as those we have already seen in operation at the New Year Festival both in Mesopotamia and Canaan." (The Origins, p. 50.) This is not only better, it is right.

² I.e. the (originally!) ritual text (or 'myth' in a restricted sense) in Exod. Chs. 1—15, according to Pedersen the central complex of the 'Pentateuch' (in the writer's view the 'Tetratateuch', the 'P-work') — a brilliant discovery and an indispensable pre-requisite for a right understanding of the whole traditio-historical problem of the Books of Moses.

³ Against this doctrine, in its elaborate form based upon the idea of the absolute contrast between 'nomadic' and sedentary terms and therefore distorting the view of Israel's history and religion in its entirety, the author has protested perpetually, lately e.g. in a paper (in Swedish) on Profetismens ursprung och uppkomst (Religion och Bibel 8, 1949). It is not necessary of course to go to the opposite extreme.

⁴ Cf. Pedersen, *op. cit.* p. 398.

facts contradicting the desert conception of the *Pæsah*.¹ The stipulations concerning the smearing of the door-posts and the lintels point to a sedentary stage with houses. The lunar character of the feast proves nothing: in the Canaanite civilization, too, the lunar calendar was valid (as well as it was in Sumer-Accad from time immemorial). The rôle of the lamb or kid is by no means exclusively nomadic; these animals played a prominent sacrificial rôle also in Canaan — e.g. at Ras Shamra — as well as in Mesopotamia, not least in connexion with the royal cult and ideology.

Of great interest is the name of the festival. As has already been intimated the etymology in Exod. 12:13,27 is no doubt secondary. It is true that *Pæsah* belongs to the root *pāsah*. This verb is however a technical term for a cult dance, probably a limping-dance,² and at the same time of a mourning character, celebrating the cultic death of the substitute animal.³ Nor is it wholly insignificant that in the modern Jewish *Pæsah* the dew (*tal*) plays a prominent rôle as hymnic motif (in accordance with Hos. 14:5 and Isa. 26:19) and with reference to the resurrection. It is likewise typical that the Song of Songs is the ritual text of the 8th day of the Passover — here we may find a reflection of the *hieros gamos* motif. The thought of judgement (a judgement directed against Egypt) clearly linked up with the *Pæsah* is another characteristic annual festival feature as well as the fact that the feast comprises 11 days in all (the 10th—21st of Abib-Nisan) — the same length as the Accadian *akītu*.

To these facts comes another very important one that has not hitherto been sufficiently observed: the rôle of *the king* in the *Pæsah* festival. We have touched upon this feature before, but a few words must be added. It is true that the rôle of the king is characteristic of the *Pæsah* in the narratives of the so-called historical books as well as in Ezek. However, the importance of this item stands out in full relief only when one takes into account the way in which *Moses*, the central figure of the ‘historicized’ *Pæsah*, is depicted throughout in the categories of the royal saviour figure: Moses is Yahweh’s *shālī‘ah*, his ‘messenger’ in a specific sense, he is ‘*abbæd*

¹ Most of these facts have been observed before, cf. lately Hooke, *op. cit.* p. 50.

² Cf. 1. Kings 18:26; W. O. E. Oesterley, *The Sacred Dance* (1923), pp. 50 f.

³ One feels inclined to think of certain Sephardic Jewish burial customs including a dancing of this kind.

Yahwāh, 'Yahweh's servant', the old royal title; in front of him is the angel of God walking (Exod. 14:19), he is upheld by the divine spirit (*rū'ḥ Yahwāh*), he is the holder of the miraculous staff, i.e. the royal sceptre, in rabbinic tradition identified with the 'tree of life', he is lord of the winds, the weapon by means of which *Tēhōm*-the Sea is overcome (in Exod. 14:16 ff. — as in the creation story, the flood story etc.). Moses is indeed the saviour-Messiah, leading the 'exodus' of his people — its 'exodus' to the *Pæsah* celebration! — having conquered the enemy-Egypt in a series of dramatic scenes, i.e. in the ritual combat represented by the 'plagues of Egypt' (Egypt-*She'ōl*) — a combat that culminates in the victory over Pharaoh who is, in his turn, a parallel figure to *Kingu*, the Accadian personification of the 'counter-king', the *shar pūhi*, Pharaoh who, exactly like Kingu, is not killed but — according to Rabbinic tradition — kept prisoner in the Red Sea (*She'ōl*, the Underworld) during 50 days in order to be placed, immortal as he is, at the gates of Hades for ever.¹

These facts and many others, not least details of form and language etc., upon which it is impossible to enter here make it definitely clear in the writer's opinion that the *Pæsah-Maßsot* is not primarily to be judged of as an old 'nomadic' or 'desert' feast. Any 'reconstruction' of such a *Pæsah* is a 'construction'. The *Pæsah-Maßsot* is a spring festival of the well-known Ancient Near East type, even if it has in the form we know it, in its 'historicized' form, a very strong Israelite character. It belongs to a sedentary stage; it is a *ḥag*, i.e. a procession festival, including as a central item a cultic 'exodus' *ina ṣeri, baš-śādēh*, i.e. into the open field, and there can be no doubt that the central rôle in this festival has primarily been played by the king. The main passage on the *Pæsah*, the story in Exod. 1—15, mirrors cultic realities and even forms a cult myth. It is, as Pedersen has told us, the ritual text of the *Pæsah* cult drama.

¹ Cf. for further details the writer's article *Mose* in Svenskt Biblistkt Uppslagsverk 2. Of the literature relating to this subject may be mentioned: B. Jacob in Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 30 (1922) and in Herz Anniv. Vol. (1942), pp. 245 ff., J. Morgenstern in Hebrew Union Coll. Annual 2 (1925), V. Aptowitzer in Veröff. der Alex. Kohut Mem. Found. 5 (1927), W. Gruffydd in Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 46 (1928), B. Murmelstein in Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 25—26 (1928—29), A. Rosmarin, Moses im Lichte der Agada (1932), Lord Raglan, The Hero of Tradition (1936), J. Jeremias in Kittel's Theol. Wörterbuch z. N. T. 4 (1941), pp. 852 ff.

Nevertheless it is quite clear that we no longer have this 'myth' in its original, but in a 'disintegrated' form: it is disengaged from its primary¹ cultic connexion. It is also evident that the *Pæsah* tradition here in Exod. 1—15 is 'übergearbeitet', revised, recast, especially in such a way that one has tried secondarily to play off Aaron — the high priest against Moses — the king.² To recognize this fact is however quite another matter than to hold it possible to reconstruct a 'primary edition' of the text, if I may say so, least of all by means of the literary-critical method.

In the present writer's opinion the *Pæsah* festival of the 'P-work' represents a southern form of the Canaanite vernal New Year Festival — but a Canaanite, sedentary, not a 'nomadic' form.³ This old southern spring festival, probably brought to Egypt by the 'Jacobite' emigrants, is however at the same time from the very entrance of the Mosaic tribes into the country completely amalgamated with the evidently North-Canaanite parallel annual feast, the *Maṣṣōt*.⁴ And this fusion has taken place not only because the two feasts coincided in time⁵ but first of all because they were at bottom really identical, in what concerns their sphere of ideas as well as probably also their external cultic-ritual form. The *Pæsah* and the *Maṣṣōt* must have been two variants of one and the same annual feast with a common idea-content, in the centre of which stood the maintaining of fertility and 'blessing', of cosmos against chaos, even if, owing to the somewhat varying culture conditions, the accent is a little different: on the herds and on the products of the earth respectively — though behind both ultimately stands the rain.

¹ Which does not prevent the text from keeping in another way a cultic 'Sitz im Leben'! Cf. below.

² Thus rightly Pedersen, Israel 2, pp. 731 ff.

³ This southern provenance of the *Pæsah* festival and its dominant rôle in the 'P-work' is well in accordance with the fact that this same work is the great southern tradition work, having to a large extent its northern parallel in the 'D-work'. Cf. above.

⁴ About which actually very little is known, we must confess. The use of unleavened bread points however definitely to Canaan, not to the desert, as is admitted also by Pedersen in his discussion of the problem, pp. 399 f.; cf. especially Josh. 5:10 ff.

⁵ Thus most scholars, not to mention those who hold that the two feasts from the beginning have nothing at all to do with each other, e.g. Oesterley, op. cit. pp. 111 ff., to whom the *Pæsah* is a nomadic moon festival, the *Maṣṣōt* a sedentary sun feast.

The fusion of the two festivals results in the typically 'Israelite' or 'Mosaic' *Pæsah*. But this united feast gradually changes in its turn its character: its connexion with the people's common history of origin is more and more emphasized, it is 'historicized' till it has reached its definite form, has become a commemorative feast, though it should be remembered that this fact does not mean that the festival ceases to be a cult feast. But it loses its temple-dramatic character, and through the dominance of the *Maṣṣōt* component it becomes in Jewish times the special religious feast of the home.¹

Lastly a couple of remarks should be made. Though the writer would certainly understand that a scholar applying a purely cultic interpretation of the 'exodus' story might feel compelled to give up the belief in any historic nucleus in it, this is not his own position.² The historicity of the Mosaic exodus need not be given up. But the way in which certain historical events are presented, in the forms and categories of a cult myth, makes it impossible (as Pedersen has pointed out) to reconstruct these events in any detail. History has surely been more complicated than would appear from the 'narrative' in Exod. 1—15.

Is it also worth emphasizing that the *Pæsah* by no means represents the most important or typical form of the Israelite New Year Festival. That form of the annual feast we have in the *Sukkōt* (the Feast of Tabernacles) and in *Rō'sh-hash-shānāh*, the New Year's Day.³ There we meet in quite another way with the most characteristic items of the annual festival pattern. And it is indeed typical that the *Sukkōt*, the autumn festival, in reality triumphed over the *Pæsah*, evidently gaining more and more importance in pre-exilic times. This annual festival, preponderantly of a northern origin and in accordance therewith also dominating in the 'D-work', has no doubt in the Southern Kingdom, too, been historically the most important and central feast. This is partly due to calendar conditions but it is also undoubtedly a manifestation of the general victory of the 'Canaanite' ideology. It is also partly due to the fact that the autumn festival, in its ideological content as well as in its

¹ It is impossible to enter here upon the later Jewish as well as upon the Samaritan *Pæsah*, though both afford certain cultic aspects that are very interesting and no doubt primary and inherent.

² Nor that of Pedersen or Hvidberg.

³ Cf. above pp. 41 f.

outward form, was of a far more fixed and coherent type. It represents in quite another and more primary way than the *Pæsah* the old cult pattern which has from the beginning dominated Canaan both in pre-Israelite and Israelite times, while the *Pæsah* on the contrary is a characteristic example of the 'disintegration' of this cultic pattern, its breaking up and its adaptation. Therefore it is also typical that in post-exilic and Jewish times it was the *Pæsah* that won the final victory.

(*To be continued.*)

ALFRED HALDAR

On the Wall Painting from Court 106 of the Palace of Mari

Professor A. Parrot published the first reproduction and description of this magnificent example of Old Babylonian artistic skill (Fig. 1).¹ He gave a commentary on it, and originally believed it to represent a ceremony of investiture. It is easy to understand how this conclusion was reached, since it seems feasible to assume that the goddess Ishtar is handing over the rod and the ring to the king. Another view, however, was put forward by Mrs. van Buren, who maintains that the king only touches the rod and the ring but does not receive them as insignia.² According to known material, it seems to her, it is only in rather late periods that the king is mentioned as being equipped with these two emblems.³ In a very recent paper Mme Barrelet tried to adduce further arguments in favour of a view similar to that of Mrs. van Buren.⁴ Her arguments were partly accepted by Professor Parrot in a subsequent note modifying his original interpretation: "En résumé, nous verrions actuellement dans la grande peinture de la cour 106, le souvenir d'un évènement qui se serait passé après la première prise de la ville par Hammurabi et avant le retour en force du roi de Babylone."⁵ Neither Mrs. van Buren nor Mme Barrelet tried to give an interpretation of the exact significance of the central scene. They admit that it represents a kind of "ceremony with the hand".⁶ But of what kind? If it is possible to reach a plausible explana-

¹ Syria 18 (1937), Pl. XXXIX, and pp. 335 ff.

² An Or 23 (1945), p. 156; cf. idem, *Symbolae Hrozný* (Ar Or XVII: 2, 1949), p. 455.

³ Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (1939), pp. 87 f.; Mme Barrelet, *Studia Mariana* (1950), p. 19, n. 35.

⁴ *Studia Mariana*, pp. 9 ff.

⁵ *Ibid.*, 39 f.

⁶ Mme Barrelet, *ibid.*, p. 31.

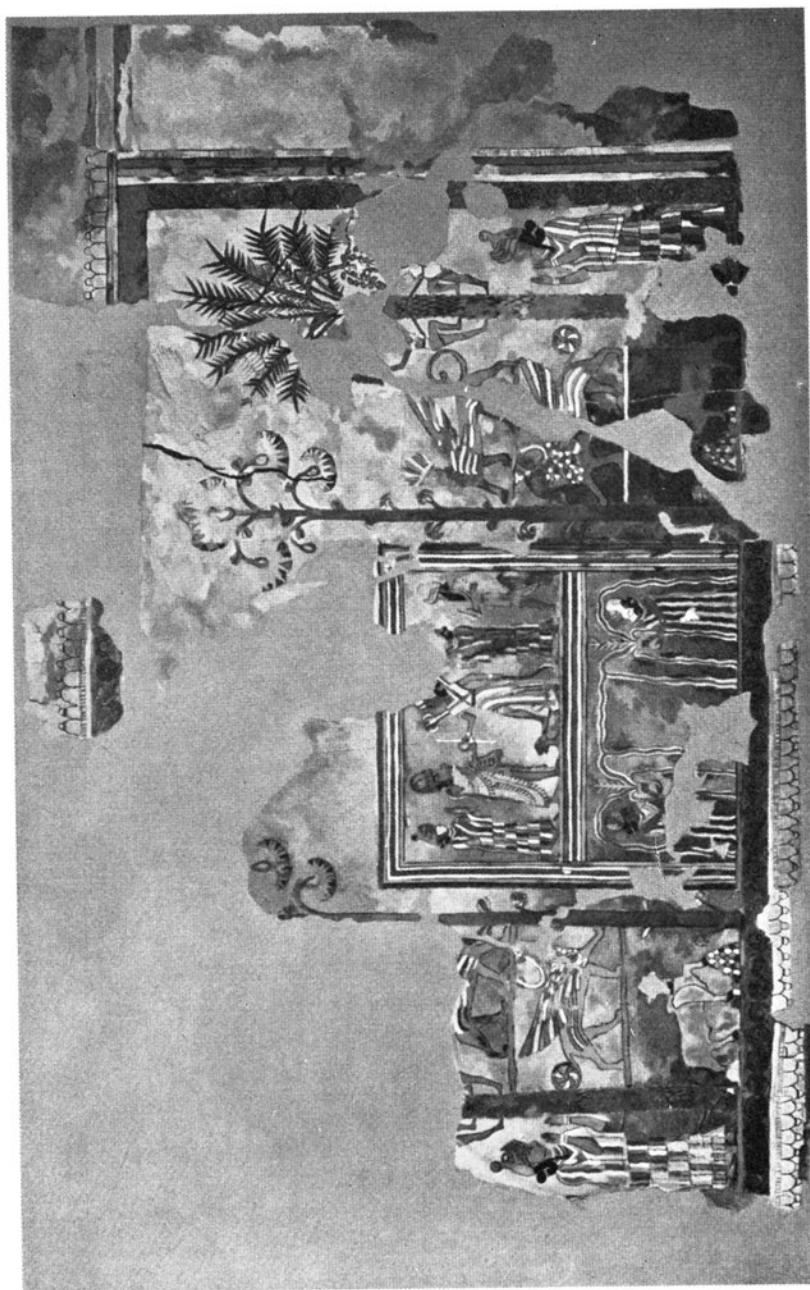


Fig. 1. The Wall Painting from Court 106 in the Palace of Mari. Reproduced from *Syria* 18 (1937), Pl. XXXIX.

tion of the scene, this would contribute towards the interpretation of other similar scenes. For the motif pictured in this beautiful painting, viz. a deity equipped with the rod, the ring, and some other objects, is a rather common one.

When trying to determine the significance of the scene, we may start by stating that the goddess represented is beyond any doubt Ishtar in her warlike aspect.¹ But this general statement sheds no very great light on the problem. Accordingly, we have to seek for some detail or details which may be of importance. In previous discussions of this painting, the rod and ring have attracted particular attention, the most recent work on these emblems being Mrs. van Buren's paper in the *Symbolae Hrozný*. The learned writer there gives us a very complete list of the evidence regarding the occurrence of the rod and ring as divine emblems in Mesopotamian art. But in spite of the wealth of material presented, there is no real interpretation of the significance of the two emblems.²

Now, the interpretation of the rod and the ring being difficult,³ let us try to be guided by another of Ishtar's emblems. There is, for instance, the crown, unfortunately a little damaged in the painting. When dealing with the rod and ring, Mrs. van Buren quotes the Sumerian version of Inanna's Descent to the Nether World. As to the significance of the two emblems, she says the fact that they were taken from Inanna proves that they were merely ornaments,⁴ and since nothing is stated to the contrary I surmise that this argument is also intended to apply for the goddess's wearing of the crown. In the Inanna text the Sumerian word signifying the crown is *tūgšu-gur-ra*.⁵ Thus the word itself is preceded by the determinative meaning *subātum*, "cloth". In the painting, Ishtar wears a crown made of cloth as well. We may consequently assume that the crown is a similar one in both cases.

¹ Thus Parrot, Syria 18, p. 337; Mme Barrelet, *op. cit.*, p. 39.

² Cf. Ar Or XVII:2, p. 449: "The conclusions to which this study leads are not entirely conclusive. There can be no doubt that the symbol always signified divine power, and that it was held by certain Great Gods only, but never, for obvious reasons, by a mortal or even a deified king."

³ The rod is probably a symbol of wisdom and the ring a symbol of power; cf. Mrs. van Buren, An Or 23, pp. 155 ff.

⁴ Ibid., p. 435.

⁵ L. 17 etc.; cf. S. N. Kramers transliteration, Proceedings of the American Philosophical Society 85 (1942), pp. 296 ff.

Now we have to try to find some evidence from texts since it is likely that we shall more easily obtain an explanation of the function of a deity wearing a crown from them than from pictures. There are other deities than Ishtar who wear crowns. Let us first quote an example referring to Nannar the moon-god. In *Enūma eliš* V, l. 14, we read:

ar-hi-šam la na-par-ka-a ina a-gi-e u-ṣir

“Monthly, without cease, form designs with the crown.”¹

In the following lines, we find a description of how the month is fixed by the phases of the moon: on the seventh day the crown shall be half; at full moon, the moon shall stand in opposition to the sun, which shall be at the midst of the month, and so on. This is admittedly the fixing of the calendar, which according to this passage seems to depend on the phases of the moon.² According to l. 14, however, this is done by means of the crown of the moon — in this connection probably meant somewhat symbolically. However, since the fixing of the calendar is mentioned in this context — the main text of the New Year festival — we may assume a connection between the fixing of the calendar and the decision of fates at this festival. The decision of fates, on the other hand, is performed by means of divination rites; accordingly, we are here in the province of divination, although a particular symbol is used — the crown of the moon-god being identical with the visible moon. But why should the moon be identified just with the crown, unless the crown was considered the divine emblem *par excellence*? In order to illuminate the problem further, let us quote another exemple: Ningirsu appearing to Gudea in a dream as described in Cyl. A, col. IV, ll. 14—20:

šà ma-mu-da-ka lú-diš-àm

“In the midst of the dream was
a man.

an-gim ri-ba-ni³ ki-gim ri-ba-ni

Like Heaven was his immensity,
like Earth was his immensity.

¹ Cf. the translation by Speiser, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (1950), p. 68.

² For the most recent discussion of the problems of the Mesopotamian calendars, see Landsberger, JNES 8 (1949). pp. 248 ff.

³ According to Deimel, ŠL, 86:57, *ri-ba* is a variant writing of *rib-ba*; cf. Falkenstein, An Or 28 (1949), p. 29, with further references. — The passage alludes to the gigantic magnitude of the god; cf. Th. Jacobsen, The Intellectual

*a-gi₉*¹ *sag-gá-ni-šè dingir-ra-àm*

By the crown on his head a god
was he.

á-ni-šè imdugud^{hu}-dam

At his side was the divine bird
Imdugud.

sig-ba-ni-a-šè a-ma-ru-kam

Below him was a flood.

zi(d)-da gubu-na úg i-ná-ná

To his right and to his left lions
were lying.

é-a-ni dù-da ma-an-gù

He told me to build his temple.”²

Apart from other details of this theophany, it seems to appear with fair certainty that the crown is a particular emblem characteristic of the deity, provided that *a-gi₉* really signifies the crown. This passage describes the god appearing in a dream to tell the *ensi* of Lagash to build him a temple. There we have a situation of

Adventure of Ancient Man (1946), 189. In ancient periods, certain gods were conceived to be identical with the cosmos, but at the same time to be anthropomorphic. This idea is the prototype of the conception of macrocosmos-microcosmos, of which we have a reflection in the passage quoted.

¹ In their new translation of the Gudea Cylinders, M. Lambert and R. Tourney suggest the reading *a-bil*, “eau-nouvelle”, RB 55 (1948), pp. 410, 426 f. In support of this interpretation, they refer to the seal of Gudea which has been reproduced several times, cf. Contenau, Manuel d’archéologie orientale, II, p. 755. In a paper in RA 41 (1948), pp. 185 ff., Lambert quotes the seal of Adda (see e. g. Frankfort, Cylinder Seals, Pl. XIX a) in trying to illuminate Gudea’s dream, but the god to the right of ‘the rising sun’ is in all probability Enki, not Ningirsu. For a similar representation of Enki, see e. g. Woolley, AJ 5 (1925), Pl. XXXVIII:2. The figure in front of Enki may be a minor deity, or a priest. — For another interpretation of *a-gi₉*, see Falkenstein, OLZ (1942), col. 450. — Since no other convincing interpretation has been given, I am inclined to retain the meaning “crown”. This fits very well, for Ningirsu is sometimes called “the lord of the exuberant crown” (Eannatum, Stela of Vultures, Appendix, ll. 4 f.). Here the word *men* is used, which also occurs in the inscriptions of Gudea. The writing *a-gi₉* could be explained as a phonetic writing of *aga*, *agu*, like *men* equivalent to the Akkadian *agūm*, or of *a-gi₄* = *šibbum*, particularly denoting a cloth worn around the loins, and since the crown was also made of cloth, this word might have been used as a general description of the crown. Since the sign *aga*, *agu*, “crown” probably represented the image of a girdle originally (cf. Deimel), this explanation is plausible. — Finally, it should be noted that the two signs may also be read *a-lám*: “according to the image of his head . . .”, but even then the line may be assumed to refer to the crown. Cf. Witzel, Keilinschr. Stud. 5 p. 100, l. 13; Mrs. van Buren, Or 12 (1943), p. 324.

² The text: Thureau-Dangin, Les cylindres de Goudéa (Musée du Louvre, Textes cunéiformes, VIII, 1925), Pl. IV.

which we shall consider similar instances in what follows. In neither of the two instances quoted are other emblems mentioned. So, we do not know whether the gods in question had further insignia. If they had, it was apparently not necessary that all of the emblems should be mentioned in a description of a deity.

In the passage quoted from the Gudea Cylinder A, we have a description of a vision seen in a dream. However, since it is very likely that this vision was inspired by current ideas of the deity, we may expect to find similar theophanies represented artistically. From this point of view, I believe the seal of a certain Urdun, who is mentioned by the title of *me ^dnin-gir-zu*,¹ to be of importance. On this seal, the god Ningirsu is represented as sitting on his throne, and since the throne is standing on the (cosmic) mountain this symbol may refer to the cosmic character of the god. Furthermore there are approximately the same details as those mentioned in the description of the dream. 1) The god is wearing the crown. 2) On his shoulders are two heads of lions, and below the throne and the feet of the god lions are lying. 3) In the text we are told that there was a 'flood' below the god. If we may assume that the 'flood' refers to the libation vessel standing in front of the god on the seal, this detail also occurs both in the text and on the seal. 4) On the seal we see the Imdugud bird behind the throne. This seal may accordingly be said to represent the god Ningirsu in a way very similar to that in which he is described in Gudea's dream.² If so, we have an idea of the figure of Ningirsu appearing to Gudea in a dream to tell him to build the temple.

Ningirsu being a solar deity, we may quote an instance of Shamash, the Akkadian sun-god. The most famous representation of this god is perhaps that of the stela on which Hammurapi's law is written. At the top of that stela we see the sun-god sitting on his throne, which is standing on the cosmic mountain. In his right hand the god is holding the rod and the ring and on his head he has the

¹ In this phrase, *me* is evidently a priestly title, the equivalent of the Akkadian *āšipum*, *išippum*, or *pāšišum*. — For a reproduction of the seal, see Frankfort, Cylinder Seals (1939), p. 143, text-fig. 38.

² In any case, I believe, the figure of Ningirsu coincides better with the description to be found in the dream than does the representation of that god on the seal of Gudea quoted by Lambert and Tournay. Then, of course, the description of the dream mentions other figures not represented on the seal of Urdun.

crown. In front of the god the king is standing.¹ The scene may be assumed with fair certainty to represent Shamash, the god of justice, issuing the law to the king.

A similar representation of the moon-god is encountered on the stela of Ur-Nammu excavated at Ur. In this picture, we see the god sitting on his throne holding the rod and the ring in his right hand and wearing the crown on his head. In front of the god is a libation vessel, into which the king is pouring a libation.² Thus we have here approximately the same details as in the examples previously quoted. According to the interpretation given by Sir Leonard Woolley, the god is ordering the king to build the *zikkurat* of Ur. This interpretation is certainly correct, since in the lower register — unfortunately very fragmentary — we find the king equipped with building tools followed by an artisan, and the god walking in front of them. It should also be noted that the god represented as sitting on the throne is holding a kind of pickaxe of a type slightly different from that which the king is carrying. This seems to be further support for the view that the god is represented as delivering an oracle about the building of a temple.³

Some instances have been quoted which have certain features in common. In this brief paper, space will not allow of a detailed comment on pictures showing similar motifs, nor is it necessary. So, let us sum up the examples quoted: 1) the moon-god fixing the calendar by means of his crown. 2) Ningirsu ordering Gudea to build his temple. 3) Shamash issuing laws to Hammurapi. 4) Nannar ordering Ur-Nammu to build a temple.

As to the first of these instances, the situation is somewhat peculiar, because the crown is identical with the moon; in the other cases the god is wearing the crown as a divine symbol. Furthermore, in example 3 and 4, the god is also equipped with other emblems, all of which need not necessarily be mentioned or represented in the pictures. The crown, on the other hand, seems to occur

¹ See Codex Hammurabi, ed. A. Deimel (1930), pp. 1 and 3.

² A reproduction of the fragment was published by Sir Leonard Woolley, AJ 5, Pl. XLVIII.

³ Cf. *Enūma elīš VI*, ll. 59 ff., where Anunnaki's building of Esagila is described. At the beginning of this passage, their handling of the pickaxe is mentioned. In the same way, the pickaxe is of importance as an implement of the builders in the stela of Ur-Nammu.

in all representations as the special attribute of the deity, often to be seen in cases in which a certain god is not equipped with other emblems.

In the cases quoted, it is possible to decide upon the exact significance, and in all of them — as we have seen — we have to do with various categories of oracular activity. We are accordingly justified in maintaining that these examples represent oracular scenes. This does not mean that all similar pictures must be assumed to have the same significance, but there is strong evidence for the view that the oracular activity of the deity is alluded to in some cases at least. This is apparent from the fact that we sometimes find inscriptions on cylinder seals in which a worshipper is asking his god for a favourable oracle.

We may quote, for instance, No. 301 of the seals published by L. Delaporte in his Catalogue of the Collection of the Bibliothèque Nationale. On this seal we see a nude figure wearing a frontal, or some kind of turban. The legend runs:

*a-bi-ma be-lu ra-bu-ú ^uMarduk
 a-mi-ri da-mi-iḳ-ti liḳ-bi
 šāḥitu kit-ti¹ liṭ-ta-ri-du arki (?) -ja
 lim-me-ir zer-ú-a pir-i li-ši-śir
 du-um-ku maš-ru-ú ḫ balāṭu
 liš-ta-tu-ú it-ti-ja*

"Let my father, the great Lord,
 Marduk, proclaim a multitude of
 favours!
 Let those who remove righteousness
 be chased away behind me!
 Let my descendants be bright,
 let my offspring be prosperous!
 Let favour, prosperity, and life
 show themselves at my side."²

As we see, this inscription contains a prayer for a favourable oracle concerning usual matters: chasing away of the unrighteous(?), prosperity, life, and offspring. If inscriptions such as this are encountered on seals, it is to be expected that oracular scenes should

¹ The first sign of the line is certainly *šu*; thus *šu-si* may be taken to be the ideogram of *šahāṭu*. In any case the translation given seems to be required by the context.

² For a reproduction of this seal, see Delaporte, Catalogue des cylindres orientaux . . . de la Bibliothèque Nationale (1910), Planches, Pl. XX. A copy of the inscription is presented in the text-volume of the same work, p. L. For a transliteration and translation, see *ibid.*, pp. 169 f.

also be represented. Oracles like the one referred to in the text quoted were imparted at the New Year festival. Scholars have previously proved that details of the ritual of this festival were represented artistically. Since the oracles about the welfare of the country during the year to come were an essential part of the rites, it is natural to assume that relevant scenes were represented in objects of art.

Now, if deities were represented as they appeared in various ritual scenes of the great festivals, it is to be expected that we should encounter them equipped with their emblems, though all of them need not be represented. The crown seems to be particularly important. There is, however, evidence for the view that it was not only gods who were equipped with crowns. From the O. T. we may quote an illuminating passage, 1 Ki. 22:11, where we are told that one of the prophets, Zedekiah, put on horns of iron when going to impart an oracle. The mentioning of these horns may be compared to the horned crown, known from a great number of Mesopotamian representations.¹ As to the question whether priests and priestesses were also equipped with the crown in Mesopotamia, the answer is rather difficult to give, since it is often hard to decide whether a certain figure is meant to represent a god or a human being. In Sargonid seals — to mention only one group — we often see the rising sun-god, the "attendants" wearing crowns or being bare-headed.² A particularly important example is the seal of Lugalshumgal, ishshakku of Lagash and a vassal of Shargalisharri's of Akkad.³ In this seal we see the sun-god rising between the two mountains, the crown on his head but the other emblems being omitted. In front of the god an "attendant" is standing, the crown on his head and a staff in his right hand. The figure to the left is bare-headed and carrying a sacrificial animal. The picture represents a sacrificial scene, and since the sacrifice is brought to the sun-god represented as the rising sun, the sacrifice may very well be assumed to be a divinatory sacrifice. For the sun-god is the god of justice and the *bārū* priests often performed divination just at

¹ For the horns as the fore-runners of the horned crown, see Frankfort, Cylinder Seals, p. 32. On the horned crown, see Mrs. van Buren, Or 12 (1943), pp. 318 ff. ² Ibid., p. 98.

³ For a reproduction, see ibid., p. 99, text-fig. 31.



Fig. 2. Agate. $2,9 \times 1,5$ cm. Since the seal was bought from a dealer, the provenience is unknown. It may be dated to the Cassite period. — The figure is of the common type, styled as "attendant". The inscription runs:

^a*Sin-na-ši*
^a*mār Ig-mi-il-*^a*Sin*
warad ^a*Nē-iri-gal*

"*Sin-nashi,*
son of Igmil-Sin,
servant of Nerigal,"

sunrise. Since such scenes are likely to represent ritual performances, we have to assume that the chief god — unless he was represented in the ritual by a statue — and his "attendants" during the performance were represented by members of the temple staff.¹ Accordingly, if, in the seal of Lugalushumgal for instance, the scene represented is oracular, the "attendant deity" may have been represented in the actual performance by a priest.² This would agree with the conditions reflected in 1 Ki. 22: 10, for the prophet's wearing of the horns is likely to allude to his impersonating the deity. In Mesopotamia in any case, divination priests were at least sometimes

¹ If so, the staff held by the "attendant" on the seal of Lugalushumgal may be compared to the cedar staff of the *bārū*-priests.

² There are seals which only represent such "attendants". Cf. Fig. 2, where I am reproducing a seal of this type in my private collection. Cf. Moortgat, Vorderasiat. Rollseiegel, Nos. 480—495. — On the question as to whether priests were represented in seals, see e. g. v. d. Osten, Oriental Institute, Publications, 22 (1934), p. 98; 37 (1936), p. 29; Frankfort Cylinder Seals, pp. 19, 22, 74.

considered to impersonate the deity in a similar way. This is clear from texts in which "prophetesses" of Ishtar impart oracles in the name of the goddess in the 1st person singular.¹

Now, we return to the representations of the goddess Ishtar. In Inanna's Descent to the Nether World, we have a description of the goddess which may be said to agree rather closely with the painting from Mari as far as her emblems are concerned.² It will accordingly be necessary to touch upon the relevant passages. In ll. 17—24 we are told that the goddess put the *lāgšu-gur-ra³-men-edin-na*, "the shugurra, the crown of the plain", on her head,⁴ gripped the rod of lapis lazuli⁵ in her hand, tied small lapis lazuli stones about her neck, fastened twin *nunuz*-stones⁶ to her breast, put a gold ring about her hand, hung a breast-plate at her breast, covered her body with the *pala*-garment, the garment of ladyship.⁷ Then Inanna sets out for her descent to the Nether World. The term for this region used in this text is *kur*, literally "mountain".⁸ And since there are a number of seals which have been interpreted as representing Inanna seeking for Tammuz in the mountain,⁹ we might assume that the myth describes the descent of the goddess undertaken for the same reason. In this case, the seals referred to would be artistic representations of the same motif as undoubtedly

¹ Cf. Halder, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (1945), pp. 24 f., with references.

² See Kramer's translation, *op. cit.*, p. 306; Falkenstein, AFO 14 (1941—44), pp. 113 ff.; Oppenheim, Or. 19 (1950), pp. 129 ff.; Kramer, JCS 4 (1950), pp. 208 ff.

³ The word is perhaps to be explained as a compound of *šug*, "great", and *ur₅*, "radiance"; thus meaning "the great radiance".

⁴ The following line (18) runs: *hi-li sag-ki-na šu ba-ni-in-ti*. Kramer translates it in the following way: "Radiance she placed upon her countenance". Falkenstein, *op. cit.*, pp. 115, is of the opinion that a more concrete meaning is required and renders *hi-li* "Perücke". If the crown was connected with the radiance of the deity (cf. p. 54 on the crown of the moon-god), both these meanings may perhaps be combined, for it might be assumed that the "radiance" was symbolised by something like a "wig".

⁵ See Kramer's comment, JCS 4, p. 210.

⁶ See Falkenstein, *op. cit.*, p. 116; Oppenheim, *op. cit.*, 139, n. 1; Kramer, *op. cit.*, 209.

⁷ See Falkenstein, *op. cit.*, pp. 116 f.

⁸ Ll. 4 ff., et passim.

⁹ See Frankfort, *Cylinder Seals*, pp. 114 ff.

occurs in the myth.¹ The descent of Inanna was undoubtedly connected with the great festival in which the death and resurrection of Tammuz were commemorated. The seals mentioned are accordingly other examples of motifs bound up with an annual festival represented in objects of art.²

In the sequel of Inanna's Descent, we are told that when she entered the seven gates of the Nether World, upon the command of Ereshkigal one emblem was removed from her at each gate. At the first gate, the crown was removed, and when Inanna asked why this happened, Neti, the gate-keeper, answered:

"Be silent, Inanna, the *me-s* of the Nether World are perfect, O Inanna, do not let your mouth deprecate the *garza-s* of the Nether World."³

In this way, all of the seven emblems are removed, and the same phrases are repeated at each gate.⁴

In this connection, there is another problem to be touched upon. According to ll. 14—16, the goddess took her seven *me-s*.⁵ But curiously enough, they are not mentioned again. In ll. 14—16 *me*

¹ See Falkenstein, op. cit., p. 124: "Denn dass der Gang der Inanna zur Unterwelt Tamûz gilt, hat man als feststehende Tatsache anzusehen . . ." and cf. his arguments in support of this view. In the new text (YBC 4621), published by Kramer (copied by Stephens), JCS 4, 212 f., Tammuz is not mentioned until Inanna finds him at Kullab (ll. 63 ff.), and this text seems to corroborate the opinion that the descent of the goddess is undertaken in seeking for Tammuz. — The final lines relate that Inanna delivers Tammuz to the demons. This seems to be a support of the view that the goddess was during a certain phase of the ritual associated with the 'enemies' (cf. my study *The Notion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions*, 1950, pp. 20 f.). Of course, it remains to be explained, why the events take this turn at Kullab.

² The occurrence of a great number of ritual motifs in seals is demonstrated by Frankfort, op. cit., passim. Cf. v. d. Osten, Oriental Institute, Publications, 22, p. 154. In agreement with the latter scholar, I would like to stress the fact that such scenes were symbolical and conventionalized; so we cannot expect them to represent a real picture of the actual performance. The same method is adopted by A. Moortgat, *Tammuz* (1949).

³ Ll. 129 f. etc. See Falkenstein, op. cit., pp. 125 f.; Kramer, JCS 4, p. 210.

⁴ Possibly, ideas connected with natural mythology are implied, but this is a question which cannot be discussed here.

⁵ *me-imin-bi zag mu-ni-in-kešda*

me mu-un-ur₄-ur₄ šu-ni-šè mu-un-gál

me-Du gîr-gub-ba i-im-DU

See the transliteration by Kramer, Proceed. Amer. Philosoph. Soc. 85, p. 296, and cf. Falkenstein, AfO 14, p. 115. — Oppenheim, Or. 19, suggests the meaning "sandals" for *gîr-gub-ba*. In this case, the final *-a* may be taken as the locative element.

is the equivalent of Akkadian *parṣū*¹ and according to Witzel *me/parsū* is *int. al.* a designation of oracular equipments.² In *Enūma eliš* IV, l. 82, there is mention of *parṣū* which are not rightfully Kingu's and which Tiamat made *paras i'an-nu-ti* “*parṣū* of Anu-ship”. In this passage, *parṣū* is certainly some object, probably the tablets of fate. Cf. other passages in the epic (e.g. IV, l. 121), where the tablets of fate are referred to as handed over by Tiamat to Kingu but not being rightfully his. If *parṣū* in IV, l. 82 refers to the tablets of fate, the word is a designation of an oracular implement, viz. the tablets of fate.³ If this interpretation of *me* is adopted here, it would be tempting to identify the seven *me-s* with the seven emblems, viz. the crown, the rod, the lapis lazuli stones, the *nunuz* stones, the ring, the breast-plate, and the garment, which Inanna according to ll. 17—25 fastened on various parts of her body. In this case, ll. 14—16 may be assumed to contain a general description of the same procedure as is related in ll. 17—25 in detail, a feature common in the Semitic style of narration and which occurred in Sumerian as well.⁴ If so, the expressions *zag mu-ni-in-kešda* (l. 14), *šu-ni-še mu-un-gál* (l. 15), and *gır-gub-ba i-im-DU* (l. 16), in any case referring to the side, the hand, and the foot, may mention these parts of the body for the whole of the body, just as for instance *an-ki*, “Heaven and Earth” is used as a designation of the whole universe.⁵ If this suggestion is accepted, we may explain the scene as Inanna equipping herself with her seven *me-s*, which are her seven emblems mentioned in the following lines of the text.⁶

¹ Thus Falkenstein, op. cit., p. 115.

² Cf. Witzel, Or 2 (1933), pp. 208 ff., An Or 15 (1938), p. 90, p. 108, n. 1.

³ Mrs. van Buren, An Or 23 (1945), p. 74 considers *me/parsū* to be a designation of “the seven little stones of fate”. This interpretation, however, seems to imply too narrow a definition of *me*.

⁴ The style of liturgies, for instance, is typical. In them a theme is often taken up in general phrases in the opening lines and then varied in great detail. For a very close parallel, see PBS 5, No. 25, Rev. II, ll. 3—6, quoted by Mrs. van Buren, Or 12, p. 325.

⁵ In this case we have a good parallel in the following lines:

me-gal-gal'-a zag mu-ni-in-kešla

me-śár-ra gır-ni nam-mi-in-gar

“great *parṣū* he has seized,

on many *parṣū* he has put his foot.” Falkenstein, ZA 47 (1942), p. 214.

⁶ In SRT 1 I, ll. 20—23 (Falkenstein, ZA 47, p. 212), we are told that the *me-s* of Inanna are a gift from Enki, with which this interpretation seems to coincide very well.

If Inanna sets out on her journey in order to seek for Tammuz, there is nothing astonishing in the fact that she equips herself with her seven *me-s*, which may be required as her special divine attributes. In ll. 85 ff., the goddess says she is descending to the Nether World to attend the funeral of Gugalanna.¹ This being so, we may assume that some oracular performances are also implied. For in the explanation of Neti why Inanna's emblems are removed, her appearance in connection with the *me-s* and *garza-s* of the Nether World is mentioned, and in these lines *me* and *garza*² probably refer to the place of oracles.

If we now turn to the painting from Mari, we find a representation of Ishtar wearing approximately the same emblems as those mentioned in Inanna's Descent. On her head she wears a turban-like crown, which may be of a type similar to that mentioned in the myth, as stated above.³ Then we find the rod and the ring of a type similar to that occurring in many other representations. Furthermore, she wears a necklace, bracelets, and her body is covered by the "garment of ladyship". Then there are some objects which are the particular emblems of Ishtar as a war goddess, viz. the quiver and the scimitar. Consequently, Ishtar as represented in the painting wears the emblems we know as her particular divine emblems, and further those appertaining to her in her particular rôle as the goddess of war.

In front of the goddess we see the king touching the ring which Ishtar is holding in her right hand, and to the left and to the right "attendants". This scene may have a significance similar to those previously quoted. The central scene may accordingly be assumed to represent a ritual detail of the annual festival, and even an oracular scene. In the preceding pages we have seen examples of scenes representing deities imparting oracles concerning building of temples, issuing laws, fixing the calendar. These various categories of oracles were imparted during the New Year festival, and Inanna's Descent is also connected with a festival.

Since the central scene of the painting is very similar to the artistic representations quoted, it would be natural to assume a similar significance. As mentioned Ishtar is represented in her rôle

¹ See Falkenstein's comment, A f O 14, p. 124.

² Both these words may be taken as equivalents of *parṣū*.

³ See p. 53.

as the goddess of war. Accordingly, we may assume that the scene represents an oracular scene in which Ishtar is imparting an oracle concerning the outcome of a war. From royal inscriptions we know oracles delivered by Ishtar, the lady of war, for instance: "I am Ishtar of Arbela, who will destroy your enemies at your feet."¹ I do not believe that an artist could have made a more adequate representation of such a scene than the central scene of the painting from Mari. Even if we assume such an interpretation, the scene may be connected with the New Year festival. For the establishment of the basic factors in the life of the country — such as life and prosperity, victory over the enemies, and a successful rule — was the real significance of the great annual festival. All this was guaranteed by the various ritual performances during the festival, the central scene of which was perhaps the re-enthronement of the king. This ceremony also implied imparting of oracles. Provided that the goddess herself was represented by her statue, rather than a priestess, an "attendant" may have uttered the oracle in the name of the goddess as we know from many examples. In view of what has been said, the scene may very well be assumed to represent an oracular performance in connection with the (re-) enthronement of the king during the New Year festival. And as to the question whether the insignia are handed over to the king, there are passages in rather early texts which with fair certainty favour a positive answer in actual cases of enthronization.² For in descriptions of the enthronization ceremonies, it is said that Inanna, for instance, has placed the *me*-s in the hands of the king.³ The wall painting from Mari may be regarded as an illustration of this ceremony, which was performed during the New Year festival. This being so, we also have here the definite proof as to the significance of the term *me*, for what is called *me* in the text, must be the insignia which, in the painting, we see the goddess place in the hand of the king.

¹ K 4310 Col. I, ll. 13—15.

² As suggested above such scenes may be of various significance.

³ See, for instance, the following passage:

*dinanna dumu-gal- ḏsu'en-na nitadam-ki-ág-gá-ni
sag-ila me-ni-galam-ma mu-un-ur₄ -ur₄ šu-ni-še mu-u₈ -gar*

CT XXXVI, Pl. 30, ll. 25 f.; ZA 49 (1949), pp. 110 f.

Mithra en vieux-perse

Dans son traité *Ad principem ineruditum* § 3, Plutarque dit que le Grand Roi avait un chambellan chargé de l'éveiller le matin et de lui dire: «Lève-toi, roi, et occupe-toi de ce dont Mesoromasdes veut que tu t'occupes!» Μεσορομασδης est la lecture de tous les manuscrits; quelques éditeurs, comme Dübner, l'ont conservée, tandis que la plupart (Kaltwasser, Bernardakis p. ex.) ont corrigé le nom énigmatique en ὁ μέγας Ὁρομάσδης se fondant sur la Vie d'Artaxerxès, § 29, où on lit ὁ μέγας Ὁρομάζης. On peut ajouter que cette correction paraît appuyée par les inscriptions vieux-perses, où Ahura-mazdāh est appelé *baga vazraka* «grand dieu».

C'est pourtant l'autre lecture, jusqu'à présent incomprise, qui doit être la vraie: elle contient le nom d'une divinité qui est fréquemment associée à Ahuramazdāh. On sait que les Vèdas nomment souvent les deux dieux souverains dans le double duel *mitrāváruṇā*, l'ordre des deux éléments étant invariablement celui-là.¹ Dans l'Avesta, Yasht 10, 113, 144 présente la combinaison exactement superposable *mithra.ahura* et si, en deux autres passages, Yasna 1, 11 et 2, 11, l'ordre des éléments est inversé en *ahura.mithra*, M. Duchesne-Guillemin a bien expliqué que cette seconde expression est une réfection zoroastrienne, datant d'une époque où *ahura* (: *Ahura Mazdāh*) jouissait sur toutes les autres divinités d'un primat incontesté, alors que la première dérive sans changement de la religion indo-iranienne commune.² Dans l'Iran mazdéen mais non proprement zoroastrien, on attendrait une autre combinaison, **mithra-ahuramazdāh*. Elle se trouve en effet peut-être attestée dans deux noms propres d'époque sassanide, formés par la juxtaposition, dans cet ordre, des deux

¹ Sur ces divinités voir notamment la monographie de G. Dumézil, *Mithra-Varuna*, 2. éd. Paris 1948.

² Duchesne-Guillemin, *Mélanges Cumont II*, 683 suiv., Les composés de l'Avesta § 72.

noms divins.¹ Il est remarquable que la combinaison inverse, **ahura-mazdāh-mithra* (ou *ahura-mithra*) soit au contraire absente de l'onomastique: c'est là peut-être une nouvelle raison de penser que la formule du Yasna est une réfection artificielle, sans appui dans l'usage linguistique réel.

La forme grecque du traité de Plutarque nous fournit sans nul doute une attestation de la combinaison **mithra-ahuramazdāh*. En effet, l'énigmatique *mes-* qui figure devant Oromasdes-ne peut guère être autre chose que la forme vieux-perse du nom de Mithra. Jusqu'à présent, cette forme ne s'était rencontrée que dans la version élamite de l'inscription d'Artaxerxès II, Suse a, où le *ma-i-tha-ra-a* du texte vieux-perse est rendu par *mi-iš-ša*², c'est-à-dire par une forme qui doit rendre la forme dialectale vieux-perse **miqa*.³

Le texte grec traite Μεσορομασδης comme un singulier et ne se doute pas qu'il s'agit de deux dieux. D'ailleurs les Grecs, partout ailleurs, rendent *Mithra* par Μίθρης ou Μίθρας. L'indication de Plutarque qu'aucune autre source ne recoupe, paraît dériver du protocole de l'époque achéménide. Elle témoigne en tous cas, si notre interprétation est juste, d'un usage formulaire mazdéen mais non zoroastrien, qui respecte l'ordre des divinités hérité des temps indo-iraniens: ce qui est bien l'état des choses qu'on attend a priori dans la religion de Achéménides.

Mais cette forme dialectale du nom de Mithra pose un autre problème. Il est remarquable que les inscriptions achéménides emploient toujours, dans leurs versions vieux-perses, la forme *Mithra*, parfois écrite *Mitra* (cf. Μίτρα chez Hérodote⁴), cette divinité n'apparaissant d'ailleurs, en même temps qu'*Anahitā*, qu'à partir des inscriptions d'Artaxerxès II. *Mithra* n'étant pas la forme vieux-perse, on ne s'étonne pas des caprices des graphies. Mais dans ces conditions, pourquoi la version élamite, elle, emploie-t-elle la forme proprement vieux-perse? Si notre explication de l'énigme Μεσορομασδης est exacte, la forme *Miqa* devait être employée dans le culte, dans les formules rituelles; elle l'était, chose remarquable, dans une sorte de composition qu'ignorent les inscriptions achéménides, où jamais le nom du

¹ *Mihrhormuz*, Shāhnāmeh ed. Mohl VII, 392; *Mitrohrmazdē* sur un sceau sassanide, Horn ZDMG 44, 651, selon Justi, Iranisches Namenbuch 216.

² Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden p. 124.

³ Meillet-Benveniste, Grammaire du vieux-perse p. 12 § 15.

⁴ Mme Bazin-Foucher, Journal Asiatique 1941-42 p. 231.

dieu suprême n'apparaît en composition ni avec Mithra ni avec Anāhitā, les seules divinités qu'elles mentionnent à côté d'Ahura-mazdāh. Il est donc possible que la notice de Plutarque reproduise un usage populaire qui ne se reflète pas dans les inscriptions vieux-perses, solennelles et stylisées.

Cependant les inscriptions élamites récemment découvertes ont révélé, dans cette langue, l'usage d'un autre mot religieux emprunté sous la forme dialectale vieux-perse. Il s'agit du mot *da-u-ša-um* qui se rencontre trois fois, dont deux fois dans des textes analogues, dans des quittances de vin livré à un mage (*ma-ku-iš*)¹; dans ces deux passages, il est désigné en élamite par une combinaison de mots où Cameron veut retrouver l'équivalent de l'avestique *barō.zaothra*, *barat.zaothra*.² En tous cas, l'interprétation de *da-u-ša-um* comme *zaothra* est sûr, le correspondant vieux-perse de l'avestique *zaothra* devant être précisément **dauça*.

Certes, les documents où figure ce mot élamite ne sont pas des textes religieux mais des pièces comptables. L'existence d'un **dauça* à côté de **Miça* n'en atteste pas moins, semble-t-il, que les Elamites avaient reçu une variante vieux-perse de terminologie religieuse iranienne. Le passage de Plutarque est le troisième témoin de l'existence de cette variante.

L'extension n'en a pas été très large. Le *Mithra* des inscriptions vieux-perses est dû, sans doute, comme le culte d'Anāhitā attesté en même temps, à une influence de l'Iran oriental.³ Quant aux plus vieux emprunts iraniens en arménien classique, ils proviennent d'un parler de l'ouest ou du nord-ouest: les mots que nous avons considérés ici sont en arménien *Mihr* (cf. aussi *mehean* «temple», *Mehekan*, nom d'un mois) et *zoh*, c'est-à-dire des formes issues en dernier lieu de *Mithra* et de *zaothra*.

¹ Cameron, Persepolis Treasury Tablets pp. 7, 42, 99.

² Ibid. p. 7.

³ Cf. Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, chap. III.

Xosrau Anōšurvān, les Hephtalites et les peuples turcs

(Études préliminaires des sources)

Dans son récent ouvrage *Les Chionites-Hephtalites* pp. 93 et suiv. M. GHIRSHMAN nous donne un exposé de la chute de l'empire des Chionites-Hephtalites. En parlant des conquêtes du Xagan ture et de Xosrau I dans les régions possédées jusqu'alors par les Hephtalites il s'exprime comme il suit: «la défaite des Hephtalites doit être comprise comme une disparition de leur pouvoir central ayant entraîné la désagrégation de leur royaume et sa dislocation en plusieurs petites principautés qui, tout comme le firent les Sogdiens, reconnurent la suzeraineté des Turcs et leur payèrent tribut. Ceci est valable autant pour les possessions heptalites situées au Nord de l'Oxus et occupées par les Turcs, que pour celles du Sud prises par Khosroès I, le fleuve servant de ligne de démarcation. De fait, d'après Tabarī, Khosroès s'empara après sa victoire sur les Hephtalites de: 1° Sind, 2° Bost, 3° ar-Rokhadj (Arachosie), 4° Zābulistān, 5° Tokhārestān, 6° Dardistān, 7° Kābulistān.»¹ Après avoir fait l'esquisse des événements telle qu'elle se présente à lui l'auteur revient à la question de la liste des territoires regagnés par Xosrau au temps de la défaite heptalite. Ici il approuve expressément l'historicité de cette liste. «Il faut accorder confiance aux sources de Tabarī pour la liste des pays qui furent occupés par les Perses sans qu'une résistance organisée leur eut été opposée. Il nous paraît peu probable que le conquérant qui tenait la Bactriane, Hérat, le Seistān, le Sind et l'Arachosie, n'ait pas pu s'emparer de Kaboul et du Garjistān, surtout au cours d'une campagne facilitée par la disparition du pouvoir central ennemi. Pour la troisième fois depuis l'avènement de la dynastie sassanide, ses armées victorieuses poussent jusqu'à l'Indus, mais pas plus que les deux fois précédentes,

¹ GHIRSHMAN op. cit. p. 94.

sous Châpour I et Châpour II, ces gains de Khosroès I n'eurent de durée, et très vite il se vit contraint d'abandonner aux Turcs tout le Tokharestan, se contentant de récupérer Mervroud et Hérat, et de fixer de nouveau la frontière à Talakan.»¹

Or, avec cette solution M. GHIRSHMAN se met en opposition très nette contre tous les historiens qui ont traité avant lui cette période de l'histoire sassanide. Il s'appuie seulement sur une opinion de MARKWART qui sera mentionnée plus tard. Il nous semble donc être en droit d'examiner de nouveau en passant en revue les textes les plus importants qui se rapportent à la question discutée.²

Résumons cependant tout d'abord l'état des problèmes avant la publication du livre de M. GHIRSHMAN.

NÖLDEKE dans sa traduction de Tabarī estime que Xosrau s'était avancé jusqu'à Balx et Toxāristān, quand le Xaqan attaqua les Hepthalites du côté du Nord, mais que le roi des rois dut se contenter de la ligne de démarcation de l'Oxus et ne fit pas de conquêtes dans la Transoxanie.³

JUSTI marche sur les traces de NÖLDEKE en disant que Xosrau conquit les Hepthalites et étendit le territoire de l'empire iranien jusqu'au fleuve Oxus. Il estime que le Xaqan turc possédait dès lors La Sogdiane et Boxārā.⁴

Dans son ouvrage Ērānsahr MARKWART renvoyant à la liste de Tabarī trouve très invraisemblables les prétendues conquêtes de Dardistān et de Kābulistān par Xosrau I.⁵ Xosrau, s'il a vraiment occupé le Toxāristān, a dû très tôt céder cette province au souverain des Turcs. Il a dû être satisfait d'avoir repris *Marv i rōt* avec

¹ GHIRSHMAN op. cit. p. 96 avec une référence à MARQUART, Ērānsahr p. 64.

² M. GHIRSHMAN n'ayant pas entrepris une telle tâche il nous semble que sa solution du problème qui en général répète la dernière opinion de MARKWART doit être complétée par une étude critique des sources.

³ NÖLDEKE, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden p. 156 n. 1 à propos de la liste des pays conquis: «Es ist übrigens sehr die Frage, ob Chosrau alle diese Länder, wenigstens direct, unterworfen hat. Das Wesentliche ist, dass er bei Zerstörung des Haitālreichs . . . die Oxusgränze (sic) gewann.» P. 159 n. 1 il dit: «So wird auch weiter unten in dem Parallelbericht angenommen, dass Chosrau Transoxanien erobert habe, aber das ist, wie wir wieder aus Menander Prot. wissen, falsch: nach diesem waren 'die Sogdaiten', also die, welche im Soghd, dem Herzen von Transoxanien, wohnten, nach dem Untergang des Hepthalitenreichs Unterthanen der Türken.»

⁴ JUSTI, Geschichte Irans (GrIrPH II) p. 535.

⁵ MARQUART, Ērānsahr p. 32 n. 3.

Tālakān comme frontière entre les empires de l'Iran et des Turcs occidentaux.¹

Plus tard MARKWART a considérablement changé d'opinion. Maintenant la marche des événements se présente à lui comme suit: d'abord Xosrau avait ramené à l'empire les pays au sud du Hindukush: le Sind, le Bost, l'Arachosie et le Zābulistān. Les triomphes indiens du Grand Roi n'ont rendu un écho que par la liste des provinces regagnées et par certaines anecdotes romanesques. Pendant la guerre du Xaqan ture (qu'il place entre 563 et 567) Xosrau aurait médité la conquête des pays heptalites au nord du Hindukush: le Toxāristān ainsi que Čaghāniyān (avec un renvoi à Daina-warī p. 69:16), et le Xottalān (renvoi à Mas'ūdī, Murūğ II p. 203). Il dit expressément qu'il faut modifier les vues exprimées dans l'Ērānšahr p. 64. MARKWART trouve maintenant probable que le Farghane où le Grand Roi selon quelques traditions fit faire halte à ses troupes est à identifier avec le Wādī Farghāna au nord du Baghlān (avec des références à l'Ērānšahr p. 219 et suiv.). Alors Xosrau entra en conflit avec le Xaqan. Avant 589 les pays au nord du Hindukush ainsi que Kābul et Zābul se trouvaient entre les mains des Turcs.²

CHRISTENSEN ne dévie pas de la vue de NÖLDEKE, devenue presque traditionnelle. Il dit seulement que Xosrau réussit à anéantir le royaume des Hepthalites et que «l'Oxus fut la frontière entre l'Iran et le territoire du khāgān ture, qui fut bientôt un ennemi aussi redoutable que l'avait été le roi heptalite.»³

Mais CHRISTENSEN lui-même a été le premier à nous donner un modèle de méthode fort admirable dans son livre *Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite* où il a groupé et analysé les sources pour cette époque de l'histoire de l'Iran des Sassanides.⁴ Nous nous proposons de suivre l'exemple de CHRISTENSEN, bien que pour des raisons purement pratiques nous nous bornerons à examiner seulement un choix de textes.⁵

¹ MARQUART op. cit. p. 64.

² Voir MARQUART & DE GROOT, *Das Reich Zābul* (SACHAU, *Festschrift . . .*) p. 257 n. 2.

³ CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides* 2. éd. p. 373.

⁴ Publié dans *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser IX*, 6. Copenhague 1925.

⁵ Nous espérons pouvoir poursuivre nos recherches sur cette période de l'histoire sassanide en comblant les lacunes de notre documentation dans l'article présent.

Notre but dans cet article sera donc:

1. de distinguer les sources des différentes lignes de tradition.
2. d'établir — si possible — la tradition sassanide authentique.
3. de critiquer les traditions à la lumière des documents non-iraniens.

Ce programme demande quelques mots d'éclaircissement sur ce qu'on doit entendre par le terme «tradition sassanide authentique».

Nous savons qu'il a existé pendant la période sassanide des annales royales.¹ On s'est habitué depuis longtemps à employer pour le livre pahlavi, utilisant ces annales, le terme *Xvatāināmak*, entité assez énigmatique, dont les contours restent encore très vagues, malgré les efforts consacrés à l'essai de rendre un peu plus concrète cette source, reconstruite d'après des textes persans et arabes. Depuis NÖLDEKE on croit en général que cette chronique — d'ailleurs d'un caractère parfois assez romanesque — «a été la source principale des plus anciens exposés arabes et persans qui existent de l'histoire de l'Iran avant l'islam».²

Sans nous prononcer formellement sur ce point nous soulignerons seulement le fait qu'on est parfaitement d'accord sur le point que le *Xvatāināmak* a circulé en traduction, des traductions-compilations et des rédactions différentes pendant l'âge postsassanide.³ Rien de moins étonnant donc à ce que nous rencontrons dans ce qui suit des lignes de tradition très variées.

La première ligne de tradition est représentée par Tabarī I, Ibn al-Atīr I, et par Ta'ālibī I. Dans ce cas c'est seulement une petite notice en outre encore un peu abrégée chez Ta'ālibī.⁴

Il reprit des provinces qui avaient appartenu à l'empire Perse, mais dont quelques unes avaient glissé de la main du roi Kawādh aux rois des nations étrangères pour des causes et raisons différentes, parmi elles le

Il reprit les provinces telles que le Sind, le Zābulistān, le Toxāristān, et d'autres dont s'étaient emparé les rois voisins à cause de la faiblesse de Kawādh.

¹ Voir Agathias, Historiae II 27; IV 29—30; Theophylactes Simocatta III 18.

² Voir CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides p. 59 où nous trouvons un aperçu du problème de ce *Xvatāināmak*.

³ CHRISTENSEN op. cit. p. 66.

⁴ Dans les citations des sources nous avons utilisé autant que possible des traductions existantes en faisant çà et là des retouches et en abrégant dans quelques passages les récits circonstanciés sans indiquer chaque altération.

Sind, le Bost, l'Arachosie, le Zābulistān, le Toxāristān, le Dardistān et le Kābulistān.

Tabarī I 2 p. 894: 10—13
= NÖLDEKE, Geschichte der Araber und Perser p. 156.

Ta'ālibī ed. ZOTENBERG p. 610.

Ibn al-Atīr I p. 315: 25—316: 2 se servant des mêmes termes que Tabarī présente la liste suivante: le Sind, le Sindost, l'Arachosie, le Zābulistān et le Toxāristān. Au lieu de Sindost il faut cependant lire Bost.¹ Ce sont par conséquent le Dardistān et le Kābulistān qui manquent chez Ibn al-Atīr.

La seconde ligne de tradition est représentée par Tabarī II et Ibn al-Atīr II. Ce récit est trop circonstancié pour être traduit intégralement et pour cette raison nous n'en donnons ci-après qu'un résumé:

Le roi Pērōz avait bâti dans les environs de Čōr et des Alains une construction pour protéger son pays contre les attaques des ces peuples. Kawādh, son fils, avait renouvelé ces fortifications et ajouté de nouvelles constructions. Mais quand Xosrau fut roi il fit bâtir des cités dans les environs de Čōr ainsi que des forts et des remparts et d'autres fortifications. Les pierres de ces bâtiments furent prises dans le Gurgān.²

Le Xaan Singibū était le plus puissant de tous les Turcs et disposait des troupes les plus nombreuses.³ C'était lui qui avait tué le roi des Hephtalites.⁴ Il avait aussi fait périr la plus grande partie de l'armée des Hep-

¹ C'est là une dittographie. La vraie leçon est donnée par Ibn Ḥaldūn, voir *l'apparatus criticus* chez Tabarī.

² NÖLDEKE *op. cit.* p. 158 n. suppose une confusion entre le système de fortification dans le Caucase et dans le Gurgān, ce qui semble évident. On trouve aussi une confusion bien explicable entre le peuple Čōl et le défilé de Čōr, confusion parfois assez gênante, p. ex. dans la traduction de NÖLDEKE *op. cit.* pp. 158—160. Sur le défilé de Čōr voir MARQUART, Erānshahr pp. 96 et suiv.; Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge pp. 489 et suiv. La confusion est due à l'écriture pahlavie: چور = čōr, mais aussi = چول = čōl. La même alternance existe aussi en arménien: Čor et Čol.

³ Essai d'explication de son nom chez MARQUART, Erānshahr p. 247: Sir jabγu, répété Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge p. 504.

⁴ Le roi est appellé وَرَزْ chez Tabarī I 2 p. 895: 14, chez Ibn al-Atīr p. 317: 1 وَرَزْ. Il faut évidemment lire وَرَزْ = varāz, titre trouvé sur une monnaie heptalite selon M. GHIRSHMAN, Les Chionites-Hephtalites p. 22 et suiv. où il rappelle les titres bien connus dans l'Iran de l'Est varāz, varāzān et varāz-bandak. Pour ces désignations voir CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides p. 501. Nous n'avons trouvé dans l'ouvrage de M. GHIRSHMAN aucune indication que ce titre soit le même que celui dont quelques sources arabes indiquent l'existence chez les

talites et conquis leur pays à l'exception des provinces qu'avait enlevées Xosrau. Le Xagan s'acquit aussi des peuples caucasiens comme les Abxazes, les Bulgares et les Balangares.¹ Ensuite le souverain turc se mit en marche avec 110 000 soldats et arriva aux environs du Čōr où il fit envoyer un message à Xosrau réclamant pour soi-même et ses peuples vassaux (c. à d. les Abxazes, les Bulgares et les Balangares) tribut et satisfaction. Mais Xosrau se fiant aux fortifications et aux gardes qui étaient dans les environs de Čōr et le long de la frontière arménienne refusa tout tribut au Xagan qui fut donc obligé de se retirer dans sa patrie. Les ennemis qui habitaient en face de Gurgān n'étaient plus capables non plus de faire des incursions dans cette province à cause des fortifications construites par Xosrau.

Tabarī I 2 pp. 895: 7—896: 13 = Ibn al-Atīr I pp. 316: 16—317: 2
(récit un peu abrégé).

La troisième ligne est représentée par Tabarī III, Eutychius, Bal'amī, Mas'ūdī et Ta'ālibī II. Cette tradition présente la suite des événements de la manière suivante:

Ensuite il fit (après cela) une expédition contre les Hephtalites en cherchant à venger Pērōz, son aïeul. Avant cela Anōšurvān avait contracté une alliance de mariage avec le Xagan. Il lui écrivit avant son arrivée pour l'avertir de ce qu'il avait résolu, et pour lui demander d'attaquer les Hephtalites. (Le Xagan) vint à eux et tua leur roi, et emmena de force les gens de sa maison. Il dépassa Balx et la Trans-

Quant à Xosrau, fils de Kawadh, roi de Perse, appelé Anosurvan, il porta les armes contre les Hephtalites pour venger Pērōz, son aïeul. Avant cela il avait contracté une alliance par mariage avec le Xagan. Xosrau, fils de Kawādh, écrivit au Xagan pour l'avertir de son arrivée et lui demander d'attaquer les Hephtalites avant qu'il vînt à eux. (Le Xagan) vint à eux et tua leur roi. Et furent livrés à Anōšurvān Balx

Hephtalites. Le terme *varāz*, le sanglier, rappelle le fait que le dieu avestique Vərəθraγna (> Varhrān > Bahrām) parmi ses incarnations possède celle d'un sanglier, voir surtout CHARPENTIER, Kleine Beiträge zur indo-iranischen Mythologie pp. 49 et suiv. avec des références.

¹ Des incursions entreprises par ces peuples, parmi lesquels on trouve aussi les Alains, sont mentionnées par Tabarī I 2 p. 895: 1—2, 16; 896: 4, voir MARQUART, Ērānsahr p. 65 n. l. Ibn al-Atīr I p. 316: 20—21 donne la liste suivante: les Xazars, les Abxazes et les Balangares. Balangar n'est pas cependant connu comme une tribu mais comme l'ancienne capitale des Xazars, voir MARQUART, Die Chronologie der alttürkischen Inschriften p. 87; Les Bulgares sont lus بَلْجَر, ce qui est évidemment une fausse lecture de بَلْجَر comme MARQUART l'a supposé dans son livre Streifzüge p. 16, à comparer aussi p. 490 et suiv. Voir aussi MARQUART, Chronologie p. 96. Quant à l'historicité de cette notice voir plus bas p. 93 et suiv.

oxane et établit ses armées au Farghane.

et ce qui se trouve au-delà du district de Xorāsān. Il établit ses armées au Farghane, et se maria avec la fille du Xaqan.

Tabarī I 2 p. 899: 2-7.

Eutychius ed. CHEIKHO p. 209: 19-23.

Ces deux récits sont identiques à l'exception de la phrase «et emmena de force les gens de sa maison» qui ne se trouve pas chez Eutychius, tandis que cet auteur donne une phrase «et se maria avec la fille du Xaqan» qui manque chez Tabarī et qui est tout à fait superflue.

Mas'ūdī nous donne deux notices assez concises dont voici la traduction:

Xaqan, roi des Turcs, le (Xosrau) maria avec sa fille et la fille de son frère.

Mas'ūdī, Murūg II p. 200.

Anōšurvān avait fait précédemment une expédition au delà du fleuve Balx, jusqu'au Xottalān; et il tua Axšunvār¹, le roi des Hepthalites, pour venger son aïeul Pērōz, et conquit son royaume et le réunit à son empire.

Mas'ūdī, Murūg II p. 203.

Une petite notice que nous lisons chez Ta'ālibī suit la même ligne de tradition:

(Anōšurvān) marcha ensuite sur Balx, expédia une armée dans la Transoxane et établit un certain nombre de ses soldats au Farghane.

Ta'ālibī ed. ZOTENBERG p. 615.

Bal'amī donne un récit qui généralement suit la troisième ligne de tradition:

Anōšurvān revint à Madā'in et trouva son royaume dans le plus grand ordre. Après qu'il eut mené à bonne fin toutes ses affaires, le désir lui vint d'aller à Balx et de tuer le roi des Hepthalites, celui qui avait fait périr Pērōz, et de faire la conquête du Toxāristān et du Gharğistān. Le territoire de Balx touchait au pays des Tures, et le roi des Hepthalites et le roi des Tures vivaient en amitié et en paix. Anōšurvān envoya donc

¹ Sur le titre *axšunvār* voir HENNING, ZDMG 90/1936 p. 17 n. 2; BBB p. 96. M. HENNING explique أخشنوار comme leçon erronée de مختنوار, *axšāvanbār*, roi, proprement «Machthaber». Mais pourquoi non *axšāvanvār*, proprement «Machtträger»? Nous proposons donc de retenir la forme traditionnelle *axšunvār*. Impossible au contraire de justifier l'opinion de M. GHIRSHMAN op. cit. p. 19 avec n. 4 et n. 5 et lire **xiyōn* (dans un modèle pahlavi). Le mot s'explique en effet aisément comme l'a vu M. HENNING.

d'abord un messager au Xaqan pour demander sa fille en mariage. Il fit de grands frais pour faire amener la jeune fille et conclut un traité avec le Xaqan. Après un intervalle d'un an, il lui écrivit une lettre, et lui demanda le secours d'une armée contre le roi des Hepthalites. Le Xaqan dirigea du Turkistān une forte armée contre Balx, et Anōšurvān fit également marcher la sienne, de sorte qu'ils prirent les troupes heptalites entre deux feux. Anōšurvān tua le roi des Hepthalites, pilla ses trésors et ravagea son pays. De là il se rendit dans le Turkistān et dans le Farghane, et retourna ensuite dans son pays.

Bal'amī, Chronique de Ṭabarī, trad. ZOTENBERG II p. 161 et suiv.¹

La quatrième ligne est représentée par Dainawarī et Mīrxond, peut-être avec la Nihāyat'ul-Irab comme un rejeton à part. La brève notice du Muğmal al-Tawārīḥ, ainsi que Firdausī et Ta'ālibī III semblent aussi appartenir à cette ligne.

Nous les transcrivons ci-dessous.

Il porta des armées dans le pays des Hepthalites et s'empara du Toxāristān et du Zābulistān et du Kābulistān et du Čaghāniyān. Le roi des Turcs Sinḡibū Xaqan assembla autour de lui le peuple du royaume et se prépara à marcher contre le pays de Xorāsān jusqu'à ce qu'il fît la conquête de Šāš et du Farghane et de Samarkand et de Kaš et de Nasaf, et il parvint jusqu'à Boxārā. Mais cela parvint à Xosrau et il préposa son fils Hormizd, qui fut roi après lui, à la tête d'une armée puissante et l'envoya en guerre contre le Xaqan ture. Il marcha jusqu'à ce qu'il se trouva près du Xaqan qui abandonna ce qu'il avait conquis et regagna ses territoires. Et Xosrau écrivit à son fils Hormizd de revenir.

Dainawarī ed. GUIRGASS p. 69: 15—
70: 3.

Après avoir arrangé les affaires de l'empire il porta une armée dans le Toxāristān, et le Kābulistān et le Čaghāniyān. Il soumit les territoires des Hepthalites. Mais pendant cette conquête le Xaqan assembla les troupes de son empire, et sortit de sa capitale pour une guerre de conquête, et s'empara de Šāš, du Farghane, de Samarkand, de Boxārā, de Kaš et de Nasaf. Quand cette nouvelle fut arrivée aux oreilles d'Anōšurvān il envoya son fils Hormizd avec une nombreuse armée pour repousser l'ennemi. Quand Hormizd se fut avancé contre le Xaqan et fut tout près de lui, le Xaqan abandonna toute la province dont il s'était emparé et se hâta vers la partie la plus éloignée du Turkistān.

Mīrxond ed. Paris 1842 p. 240: 11.

¹ Il faut noter que cette traduction persane de Ṭabarī nous renseigne sur la campagne contre les Xazars mais ne donne aucun renseignement sur les Čöl p. 161. La notice que le roi heptalite était le même qu'avait fait périr Pērōz est fausse, voir p. 95, GHIRSHMAN op. cit. p. 71.

Ici nous avons premièrement une liste des provinces conquises par le Grand Roi et ensuite le récit des événements. Mīrxond a essayé de combiner la première notice avec la seconde en faisant prendre l'initiative de la campagne à Xosrau qui fut plus tard arrêté par le Xaqan turc. Mais on devine aisément que c'est en réalité le Xaqan qui prend cette initiative et à qui a échu au début le riche butin. Mīrxond a établi une chronologie entièrement dominée par son désir de combiner les deux traditions en un récit cohérent, trait bien connu dans l'historiographie arabe.

Dans la Nihāyatū'l-Irab nous trouvons trois notices dont la première contient les mots suivants:

Il porta des armées dans les extrémités de son royaume et les pays adjacents qui avaient été aux mains de ses aieux mais que les rois qui se trouvaient aux confins de leur pays leur avaient arrachés. Et (ses armées) les conquirent et les réintégrèrent à son royaume, par exemple le Toxāristān, le Čaghāniyān et le Kābulistān qui se trouvaient aux mains des rois des Hepthalites.

Nihāyatū'l-Irab Cod. Cambridge Qq 225 Fol. 147 b 8—11.¹

Cette notice, dans sa première partie, s'accorde avec la phraséologie de Tabarī I 2 p. 894: 10 et suiv. mais la liste des provinces conquises est la même que chez Dainawarī et Mīrxond à l'exception de Zābulistān, ce qui semble indiquer que ce texte appartient à la même ligne de tradition.

La notice sur les Čöl au contraire ne se trouve pas chez Dainawarī et Mīrxond.

Les Čöl sortirent pour les combattre, mais ils écrivirent à Xosrau, lui annoncèrent la nouvelle de ce fait et il leur porta assistance en troupes. Ils combattirent les Čöl jusqu'à ce qu'ils les mirent en fuite et emmenèrent de force une partie de leurs troupes et en firent captifs un grand nombre.² Ils les envoyèrent à Xosrau qui les fit demeurer dans un cer-

¹ Il ne nous a pas été possible d'obtenir des photographies des autres manuscrits qui se trouvent en Angleterre, malgré des efforts très énergiques de la part de la Bibliothèque de l'Université d'Upsal. C'est pour cette raison que nous reproduisons seulement une photographie de la partie qui nous intéresse, plus bas p. 79.

² La tradition fort légendaire chez Tabarī I 2 p. 894: 16-17 que Xosrau n'épargna que 80 hommes est donc corrigée d'une façon heureuse dans cette source. À noter par curiosité que CHRISTENSEN op. cit. p. 369 accepte encore la notice de Tabarī sans en contester l'authenticité.

tain district de son pays. Il bâtit pour eux une cité comme leur cité où ils s'établirent. Chaque homme se rendit à une habitation à lui.

Nihāyatū'l-Irab Cod. Cambridge Qq 225 Fol. 147 b 12—15.

La notice de Muğmal est très courte et rapporte seulement pour ce qui nous intéresse en premier lieu:

Ensuite vient l'histoire d'une guerre que Anōšurvān commença contre le Xaqan, et qui se termina par une paix. Le Xaqan offrit sa fille en mariage au roi, qui l'agrémenta.

Muğmal al-Tawārīḥ, JA 3. Série 14/1842 texte p. 139, trad. p. 119.

C'est l'offre de sa fille par le Xaqan qui semble indiquer que cet auteur appartient à la quatrième ligne de tradition. Car nous rencontrons ce trait aussi dans d'autres récits, d'ailleurs plus composite comme Firdausī et Ta'ālibī.

Nous donnons d'abord un résumé de la narration de Firdausi qui est en effet beaucoup plus circonstanciée que les autres traditions.

Le Xaqan fait la guerre contre le roi des Hepthalites qui assemble une armée prise dans Balx, Šiknān, Āmōy, Zamm, Xottalān, Tirmid et Wi-sahgird, le roi heptalite lui-même ayant son camp à Boxārā. Après une bataille de huit jours les Hepthalites subirent une défaite écrasante. A la suite de cette défaite, les Hepthalites choisirent un nouveau roi, appelé Faghānīš.¹

Le Grand Roi de l'Iran ayant reçu des nouvelles du Xaqan et de sa victoire décida de conduire une armée dans le Xorāsān. En effet il se rend à Gurgān à la tête d'une armée nombreuse; le Xaqan qui se tient à Soghd, est troublé par la nouvelle de l'arrivée du Grand Roi. Pour éviter la guerre contre Xosrau Anōšurvān, le Xaqan offre sa fille en mariage à Anōšurvān qui accepte son offre. Le Xaqan envoie ensuite sa fille avec une dot somptueuse au roi de l'Iran. Lorsque le Xaqan sut le plaisir que cette alliance donnait à Xosrau il évacua le Soghd, Samarkand et Čāḡ. Les grands des provinces depuis Āmōy jusqu'à Čāḡ et Xotan se rassemblèrent, précédés de leur roi Faghānīš, devant Anōšurvān, se prosternèrent devant lui et se proclamèrent ses vassaux. Ensuite le Grand Roi revint dans l'Iran.

Šāhnāmah trad. MOHL VI pp. 245—285.

Il ressort de ce récit que Xosrau Anōšurvān gagne les provinces qui s'étendent de l'Oxus au Jaxartes. Nous observons que le Xaqan prend l'initiative d'une alliance par mariage avec Xosrau pour éviter une guerre avec lui.

¹ WOLFF, Glossar zu Firdosis Schahname donne la forme *Fuyānīš* avec un *u*.

اليم عتقدون كائين لهم ان كسرى قسم مملكته اربعة ارباع قوله كل
 سبع منها رجلان من خاصته واحد الارباع خراسان ومجستان والشاف
 اصفهان والجبل وادريسبجان والثالث امر فارس ولاهوان الى كرات
 والرابع ارض بابل وهي رعن اصراق كلها لما زار اي في ذلك من نظام الملك
 واحكام السياسه وبلغ بكل ارباع من هؤلاء الاربعه الذين لا يهم
 عن الارباع من الكرامه وعظم المثله ما اعتطا به وامر جميع اهل
 البيعه نبات والشرف بالصلوات واجواري واقفهم القطاعيه ووصل
 بـ رجلان من تقادمه ٢٣٠ ونواة ارمهم ومن ان يرفع اليه جميع حواجم ووجه
 ايجيور على اطراف مملكته والارضين اللواتي كانت في يديه فاغتصبها
 ايام الملوك الذين سخون اوصهم فافتخر هاوردوها الى مملكته مثل
 طخارستان والصفويات وكالمسستان وكانت في يديه ملوك الهياطله
 خرج صول المحاربهم ذكثروا الى كسرى بحربه بذلك فوجه لهم الهد
 فقاتلوا صفعاً لاهي هز مع واستاصلو بعض جنوده واسروا قيائمه
 سهم ووحجاهم الى كسرى فاسكبهم في ناجمه من فواحى ارضه وبنى لهم
 سد عليه على نهر مدينه فسرعوا اليها فا لظل كل رجل منهم الى متدارم ثم ان
 اختر رغزا وارسيبه وادريجان فشقوا فيها الماء من فجه اليهم اجهزة ان
 خاربهم فظفروا بهم فاستاصلوه من عند اخرهم الاشتده فقاموا الاما
 فانعوا فقضهم وجعلهم كرازنه لشدة تقهقرهم وامر بجایط فتفع ارمسيبه
 في حرف البحر من محارة وكلس وجعله سداً للن้ำجه التي كانت اخر
 بحربهم فيها الى ارض ارمسيبه وجعل بعض مرازنه سلحة بذلك المكان
 في اثنى عشر الف فارس من ابطال الاشادر وادن لهم في الجلوس على سرير
 ذهب وهو المكان الذي يعرف بباب الاواب وقد يقع بذلك المازان
 الذي جعله سلحة بذلك المكان لوليد الى الغير متقاربة صاعراً عن
 كابر وآخر اعن اوليه فهم الذين سبون ملك السسر وان مات اوت اوى
 التي ظهرت اarin المراقبي في اوله تلك كسرى من قاد فجيء الناس منها
 وبلغ ذلك كسرى ف قال لها صنفي للقضاء ما تقول في هذه الساعه العرق
 غزت بلادنا ف قال لها القاضي انى سمعت في بعض علم الاولين ان كل بلاد
 يطلب جورها على عدها يعززها السباع فلما سمع ذلك وجه عيونا الى الجميع
 افاق بلاده ليسلا عن سيرة عالمه في سلا يعلم لهم احد فانصرفو اليه

Dans le Fārsnāmah l'auteur décrit d'abord l'organisation de l'empire divisé en 4 territoires, et continue ensuite:

Après cela il se dirigea dans la direction de Xorāsān et de Transoxane, et des provinces qui, pendant le règne de son père Kawādh avaient glissé de la possession (de l'Iran), comme Zābulistān et Toxāristān et les territoires de Sind, et d'autres gouvernements de province, il les reprend de nouveau en sa possession.

Mais dans son pacte le Xaqan qu'on appelle Qāqam Xaqan¹ se montrait très orgueilleux, et entre eux se manifestèrent dès le commencement des dissensions et des disputes.

Plus tard Xosrau fut bien inspiré en cela qu'il fit la paix avec lui et demanda sa fille, et ils établirent une convention que la Transoxane avec le Farghane dans la cause conjointe serait assignée à Anōšurvān, mais que de l'autre côté du Farghane tout ce qui était Turkistān serait assigné au Xaqan. Quand ils eurent contracté cette alliance ils marchèrent ensemble contre les Hephtalites et leur infligèrent une défaite et tirèrent d'eux vengeance de Pērōz.

Quand (le Grand Roi) retourna de ce côté il se dirigea contre l'Inde et emporta un riche butin.

Plus tard il se dirigea contre Čīn. Le roi de Čīn se présenta devant lui sans combat et (le Grand Roi) prit possession de beaucoup et gagna une position au dessus de lui. (Anōšurvān) établit la convention que le roi de Čīn apparaitrait à sa cour à Madā'in.

Quand il revint on annonça que les Xazars étaient devenus ambitieux, et que personne n'était capable de les repousser. Xosrau se dirigea vers eux et infligea aux Xazars un grand revers et les exposa à un mauvais traitement.

Dans tous les défilés il commença de faire des travaux de défense et y installa beaucoup d'hommes. Et il (Xosrau) leur donna ces gouvernements et provinces comme Šarvān et Šakay, et d'autres gouvernements comme «miette de pain», afin que cette frontière restât solide.

Il fit un arrangement avec le roi des Xazars qu'il vint à sa cour.

Quand il eut rendu tous les environs des routes sûrs il commanda qu'on construisît sur toutes les frontières des bourgs et des châteaux et qu'on organisât des armées, afin qu'elles surveillassent les frontières et assurassent la défense des bâtiments des routes et des ponts et des choses semblables.

Fārsnāmah ed. LE STRANGE & NICHOLSON p. 94:8—95: 6

Dans ce récit nous distinguons des traditions différentes qui se groupent selon l'ordre suivant:

Fārsnāmah p. 94:8—11 = Tarabī I 2 p. 894:10—13 etc. .

La liste des provinces reconquises.

¹ Sur les formes فاقر، فاقم، فالم و قائم à comparer MARQUART, WZKM 12/1898 p. 200 et aussi NÖLDEKE op. cit. p. 264 n. 4.

Fārsnāmah p. 94: 11—12, tradition pas trouvée d'ailleurs dans les sources analysées ici.

Il doit y avoir une lacune dans le texte avant l'endroit où l'auteur fait mention d'un traité entre Anōšurvān et le Xaqan dont il connaît le nom.

Fārsnāmah p. 94: 13—17 = Tabarī I 2 p. 899: 2—7 etc.

L'alliance avec le Xaqan et le mariage avec sa fille. L'attaque en commun contre les Hephtalites. Anōšurvān gagne Transoxane avec le Farghane.

Fārsnāmah p. 94: 17—20 = Mas'ūdī, Murūğ II pp. 200—203; Ta'ālibī p. 611 et Bal'amī p. 221 et suiv.

Les hommages et le tribut apportés par les rois de l'Inde et de Čīn.

Fārsnāmah p. 94: 20—95: 1, 3 = Tabarī I 2 p. 898: 14—899: 11. Fārsnāmah p. 95: 1—6 = Tabarī I p. 895: 7—12; Ta'ālibī p. 611; Nihāyat Fol. 147 b 1.15 (les fortifications de frontière; Les Cöl ne sont pas mentionnés, il s'agit de forts dans le Caucase comme le démontrent les noms Šarvān et Šakay).

La défaite des Xazars et leur soumission.¹

Aussi chez Ta'ālibī III qui nous donne un récit très succinct des événements nous lisons une narration composée des différentes traditions.

Après la liste des provinces, déjà citée, l'auteur continue:

Il réduisit les ennemis, soumit les rois, ferma les passages d'accès et fortifia les frontières. Il construisit dans le Gurgān des forteresses en pierre, la porte de Čōr d'une longeur de cinq parasanges, en marbre, et le mur de Bāb al-Abwāb comme barrière entre l'Īrānšahr et les Xazars. Il construisit aussi, entre son empire et le Caucase, plus de cent citadelles pour protéger les habitants de l'Īrānšahr contre leurs ennemis, les Turcs, les Xazars et les Russes. Des envoyés lui apportant des cadeaux vinrent de la part des rois pour déclarer leur entière soumission et s'obliger à payer tribut. Le Xaqan lui offrit sa fille en mariage, dans l'espoir qu'Anōšurvān en aurait des enfants. Le roi ayant consenti, le Xaqan la fit conduire auprès de lui en cortège, avec des richesses innombrables de tout ce que possédaient les Turcs. Ta'ālibī ed. ZOTENBERG p. 610 et suiv.²

¹ Voir aussi NÖLDEKE op. cit. p. 168 n. 1 avec un renvoi à Nuwairī.

² Après une première notice que nous connaissons par la ligne de tradition I et qui a été citée plus haut vient ensuite le récit des fortifications de frontière. La troisième notice revient sous une forme plus circonstanciée chez d'autres auteurs: Bal'amī, Mas'ūdī et Fārsnāmah, voir plus bas p. 84. Enfin la quatrième notice nous renseigne sur le mariage de Xosrau avec la fille du Xaqan. Nous soulignons le fait que c'est ici le Xaqan qui offre de sa propre initiative sa fille en mariage à Xosrau.

De l'exposition donnée par Bal'amī nous avons cité la partie traitant la victoire sur les Hepthalites. Mais cet auteur donne aussi une narration des conquêtes d'Anōšurvān dans l'Inde. Après la description de la guerre du Grand Roi contre la Syrie et un récit fort exagéré des conditions avantageuses de la paix conclue avec le Kaisar de Rūm suit la relation de l'expédition d'Anōšurvān contre l'Industān :

Ensuite Anōšurvān désira posséder également une certaine partie de l'Industan. Il fit marcher une nombreuse armée, ayant à sa tête un général renommé, vers Sarāndib, la ville où résidait le roi de ce pays. Anōšurvān envoya cette armée dans l'Oman, en lui ordonnant de se rendre de là par voie de mer à Sarāndib pour attaquer le roi de l'Inde. Celui-ci envoya un messager à Anōšurvān avec des propositions de paix; il lui abandonna les contrées voisines de l'Oman qui avaient déjà été cédées à la Perse du temps de Bahrāmgōr. Anōšurvān retira son armée de l'Industan, et jouit en paix de la possession de l'univers. Il avait conclu la paix avec le Xaqan des Turcs, dont il avait épousé la fille, qui lui donna son fils Hormuzd.

Le royaume d'Anōšurvān s'étendait donc depuis le Turkistān et la Transoxane, à l'orient, sur le Xorāsān, la Perside, le Kirmān, Ispāhān, le Kūhistān, l'Iraq, la Mésopotamie, la Syrie, l'Oman, l'Industān, Hīrah, le(s) Bah̄rain, le Yamāmah, le Hiğāz, Tā'if et le Yaman: toutes ces contrées, depuis l'orient jusqu'à l'occident, étaient sous la domination d'Anōšurvān.

Bal'amī, Chronique de Tabarī, trad. ZOTENBERG II p. 221 et suiv.

A la suite de cette liste nous pouvons citer une notice chez Ta'ālibī (Ta'ālibī IV):

Les Hepthalites, les Turcs, les Chinois et les Indiens reconurent sa souveraineté et son pouvoir s'étendit jusqu'au Qashmīr et à Sarāndib.

Ta'ālibī ed. ZOTENBERG p. 615.

Muğmal al-Tawārīh aussi nous fournit une notice sur les fortifications du Grand Roi contre les peuples nomades, car il dit:

Il bâtit Darband Bāb al-Abwāb tel qu'il subsiste encore; son but était de rassurer les Persans contre les incursions des Turcs. La longueur de cette muraille est d'à peu près vingt parasanges. Anōšurvān y établit un commandant pour chaque bastion.

Muğmal al-Tawārīh, JA 3. Série 14/1842 texte p. 141, trad. p. 122.

Un tableau des différentes lignes de tradition passées en revue ci-dessus aura l'aspect suivant:

- I. La première ligne de tradition est représentée par Tabarī I, Ibn al-Atīr I et Ta‘alibī I. Les provinces conquises sont le Sind, le Bost, l’Arachosie, le Zābulistān, le Toxāristān, le Dardistān et le Kābulistān. Chez Ibn al-Atīr manquent le Dardistān et le Kābulistān. Pas de renseignement sur le roi des Hephtalites, c'est essentiellement une liste de provinces. Ta‘alibī énumère le Sind, le Zābulistān et le Toxāristān, en ajoutant «et d’autres». La Nihāyat dans sa phraséologie rappelle Tabarī I, mais semble suivre une autre ligne de tradition.
- II. La seconde ligne comprend Tabarī II et Ibn al-Atīr II: le Xaqan türk tue le roi des Hephtalites et conquiert leur pays à l'exception des provinces qui avaient été enlevées par Xosrau, mais dont on ne donne pas les noms.
- III. La troisième ligne est fournie par Tabarī III, Eutychius, Bal‘amī, Mas‘ūdī et Ta‘alibī II. Ici c'est au contraire Xosrau Anōšurvān qui tue le roi heptalite, qui s'empare de Balx et d'une partie de la Transoxane (Xorāsān) et qui s'avance jusque dans le Farghane. Mas‘ūdī dit «jusqu'au Xottalān». Avant l'attaque sur les Hephtalites Xosrau avait contracté une alliance de mariage avec le Xaqan. Chez Bal‘amī il est dit expressément que Xosrau avait demandé de la part du Xaqan sa fille en mariage.
- IV. La quatrième ligne de tradition est donnée par Dainawarī, Mīrxond (qui sont à peu près identiques), Firdausī (le récit le plus circonstancié avec beaucoup de détails nouveaux), Ta‘alibī III, Muğmal al-Tawārīh (très courte notice), et enfin la Nihāyatul-Irab (qui représente cependant une ligne collatérale): Xosrau conquiert les provinces suivantes: le Toxāristān, le Zābulistān, le Kābulistān et le Čaghāniyān. Le Xaqan s'empare de Šāš (Čāš), Farghane, Samarkand, Kaš, Nasaf et parvient jusqu'à Boxārā. Firdausī enumère le Soghd, Samarkand et Šāš (Čāg) comme évacués plus tard par le Xaqan. Xosrau envoie une armée le forçant de céder ses conquêtes. Chez la Nihāyat manque dans l'énumération des provinces regagnées le nom du Zābulistān. Selon cette ligne de tradition c'est le Xaqan qui offre sa fille en mariage à Xosrau, ce qui ressort des récits de Firdausī et Ta‘alibī. Cette ligne dit aussi nettement que le Xaqan a, le premier, attaqué les Hephtalites. C'est donc lui qui a pris l'initiative dans cette affaire.

V. Une ligne de tradition à part se trouve chez Mas'ūdī, Bal'amī et Fārsnāmah (et Ta'ālibī IV). Ces sources racontent une campagne de la part de Xosrau contre l'Hindustān (aussi contre la Chine suivant Fārsnāmah). La souveraineté de l'Iran sur les Turcs, les Chinois et les Indiens est indiquée par Ta'ālibī IV. Mas'ūdī nomme aussi expressément le Thibet. Le récit de Mas'ūdī est le plus circonstancié et aussi le plus romanesque. La relation de Bal'amī ne mentionne que le roi d'l'Inde comme attaqué.¹

Heureusement nous possédons de l'époque de Xosrau Anōšurvān un texte qui précise exactement l'étendue du royaume des Sassanides. C'est la Lettre de Tansar² qui dit que les frontières de l'empire iranien sont:

de la rivière de Balx à la frontière de l'Ādhurbaiğān, de l'Arménie et du Fārs, de l'Euphrate et de la terre d'Arabie jusqu'à l'Omān et le Makrān, et de là jusqu'à Kābul et jusqu'au Toxāristān.

DARMESTETER, JA 1894 I p. 241 texte, p. 546 trad.

Sont énumérées ici comme frontières de l'Est des lignes de démarcation qui s'étendent du Makrān à Kābul, au Toxāristān et à Balx. L'analogie nécessaire tirée des autres désignations p. ex. l'Ādhurbaiğān, l'Arménie et le Fārs, nous prouve d'une façon convaincante que le Makrān, Kābul et le Toxāristān à cette époque sont compris dans l'empire perse.

Cette énumération des frontières de l'empire s'accorde dans son essentiel avec la liste fournie, par Bal'amī qui donne la description suivante:

Le royaume d'Anōšurvān s'étendait donc depuis le Turkistān et la Transoxane, à l'orient, sur le Xorāsān, la Perside, le Kirmān, Ispāhān, le Kūhistān, l'Irāq, la Mésopotamie, la Syrie, l'Omān, l'Industān, Hīrah, le(s) Bah̄rain, le Yamāmah, le Hiğāz, Tāif et le Yaman.

Bal'amī trad. ZOTENBERG p. 222.

Il a probablement existé des listes officielles des provinces possédées par Xosrau Anōšurvān, des listes qui ont dû faire partie aussi du

¹ À comparer CHRISTENSEN *op. cit.* p. 373 n. 4, où le Fārsnāmah est oublié.

² La Lettre de Tansar comme l'a démontré CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides pp. 63—66 date justement du temps de Xosrau I.

Xvatāināmak, s'il a existé vraiment seulement un *Xvatāināmak*. Ce qui est important pour notre investigation c'est que dans les deux listes le pays de la Transoxane est compris dans l'empire du Grand Roi de l'Iran pendant le règne de Xosrau.

La déclaration, trouvée dans la troisième ligne de tradition que l'armée du Grand Roi s'était avancée jusque dans le Farghane semble être appuyée sous certains rapports par une notice de Ibn Xurdādbih, qui dit:

La capitale du Farghane a été fondée par Anōšurvān qui la peupla d'hommes pris dans chaque famille. C'est pourquoi il lui donna le nom de *Azhar-xānah*, ce qui veut dire «de chaque maison».

Ibn Xurdādbih ed. DE GOEJE p. 30: 4—5 texte, p. 21 et suiv. trad.¹

Pour contrôler les résultats acquis par notre analyse des sources il reste encore un témoin parmi les sources orientales que nous n'avons pas encore examiné, c'est l'histoire locale du Ṭabaristān. Nous y lisons une tradition disant que le Xaqan des Turcs fit une razzia dans le Xorāsān et le Ṭabaristān mais se heurta à Anōšurvān lui-même à la tête d'une armée. La bataille tournait au désavantage du Grand Roi quand il lui vint une aide précieuse, décisive, apportée par une troupe mystérieuse qui, après la victoire, révéla son identité. C'était le ban féodal des deux fils de Soxrā Zarmihr, le fameux seigneur qui fut tué par l'ordre du roi Kawādh.² En retour Anōšurvān leur donna des fiefs, dont l'aîné, Zarmihr, choisit le Zābulistān. D'après cette source (BROWNE, An abridged Translation of the History of Ṭabaristān p. 94 et suiv., = Ibn Isfandiyār, Ta'rīh i Ṭabaristān ed. Teheran, p. 150 et suiv., en particulier p. 152: 7 «*Zarmihr kih mihtar birādar būd Zābulistān bar guzīd*») le Zābulistān à cette époque a donc appartenu à l'empire de L'Iran. Voici une autre confirmation des listes officielles des provinces. Mais est-il vraiment possible de situer cet épisode de guerre frontière dans un contexte historique au cours de l'histoire mouvementée des relations irano-turques? Si — comme hypothèse de recherche — nous essayons de retenir l'historicité de la tradition que nous fournit Ibn Isfandiyār on ne saurait nier que cet épisode pourrait très bien s'accorder avec les incidents pendant les incursions du Xaqan 10 ans après la défaite des Hephtalites, c. à. d. vers 570.³

¹ L'hypothèse de MARKWART qu'il s'agit ici d'un Farghane au Nord de Baghlan, Das Reich Zābul p. 258 n. est tout à fait arbitraire.

² Voir CHRISTENSEN, Le règne du roi Kawadh p. 94 et suiv.

³ Voir plus bas p. 85 et suiv.

Il va sans dire que les détails romanesques sont à éliminer. Mais que Xosrau comme récompense pour des services rendus pendant les batailles de frontière contre les Turcs ait donné des fiefs comme le Zābulistān aux princes de la grande maison Kārin, rien de plus naturel.

Ainsi, nous croyons donc que l'histoire du Tabaristān confirme les notices nous apprenant que le Zābulistān a été incorporé dans l'empire iranien par Xosrau à la suite de la défaite des Hephtalites.

La tradition sassanide authentique c. à. d. la relation officielle de la conquête des provinces de l'Est semble pouvoir être reconstituée en combinant des renseignements variés trouvés dans les sources orientales.

En premier lieu nous possédons les listes des provinces reconquises par Xosrau Anōšurvān. On en donne des notices un peu divergentes mais néanmoins dans l'essentiel tout à fait concordantes. Ces listes se trouvent surtout dans la première ligne de tradition mais aussi dans les troisième et quatrième lignes. La liste officielle hypothétiquement reconstituée sera donc comme suit:

Sind

Bost

Arachosie

$\left\{ \begin{array}{l} \text{Dardistān} \\ \text{Kābulistān} \end{array} \right\}$ sont très incertains pour des raisons textuelles.¹

Zābulistān

Toxāristān

Čaghāniyān

Farghane

Que le Grand Roi ait essayé d'étendre son pouvoir aussi dans les provinces du Nord-Ouest de l'Inde voilà ce qui ressort des traditions parfois un peu romanesques qui ont été recueillies dans ce qui précède² et qui sont représentées par la ligne V ainsi que des récits non moins légendaires chez les auteurs arabes décrivant les conquêtes des musulmans dans ces régions.³

Or, outre la liste officielle des provinces conquises, le récit officiel a certainement contenu une relation de la campagne même de Xosrau dans les pays de l'Est, présentant le point de vue du roi. L'inscription de Šāpūr I à Naqsh i Rustam est très utile car il nous fournit

¹ Voir MARQUART, *Erānšahr* p. 32 n. 3.

² Voir plus haut p. 82 et suiv.

³ Voir MARQUART op. cit. p. 33.

le moyen d'établir une comparaison. Qu'a donc été cette relation officielle de la campagne? Il va de soi que la réponse n'est pas facile à donner étant donné les lignes de tradition assez contradictoires que nous avons établies selon des sources qu'on s'est accoutumé de rattacher au prétendu *Xvatāināmak*, entité très énigmatique comme nous l'avons souligné.¹

Ce sont deux tendances très nettement opposées qu'on rencontre dans les traditions. Suivant l'une c'est Xosrau qui a pris l'initiative, qui a contracté une alliance avec le Xaqan et qui a demandé la fille du souverain ture en mariage. Il lui demande d'attaquer les Hephtalites, mais c'est lui-même qui frappe le coup décisif, qui tue le roi heptalite et qui s'avance jusqu'au milieu du Farghane. C'est la ligne III de tradition.

Les lignes II et IV au contraire font du Xaqan ture l'instigateur réel de la chute des Hephtalites. C'est lui qui attaque spontanément l'empire des Hephtalites, qui tue le roi heptalite et qui fait des conquêtes fort considérables dans la Transoxane. Mais alors Xosrau fait marcher ses troupes dans la direction de l'Est et prend une position d'attente en face du Xaqan qui prend dès lors la résolution de se le concilier en lui donnant sa fille avec une très riche dot. Après avoir contracté cette alliance le roi ture se retire dans son propre empire en évacuant les pays conquis. Le Grand Roi à la suite de ces événements s'empare de la Transoxane et il lui est prêté serment de fidélité par les seigneurs iraniens (spécialement heptalites). Ici nous trouvons encore deux tendances, l'une représentée par Dainawarī et Mīrxond, l'autre par Firdausī. Selon la première une démonstration armée a forcé le Xaqan à évacuer ses conquêtes. Mais nous ne lisons rien d'une alliance de mariage entre le Xaqan et Xosrau. Le commandant de l'armée iranienne n'est pas le Grand Roi lui-même, mais son fils Hormizd. C'est Firdausī qui nous raconte l'offre du Xaqan et l'avancement du Grand Roi en propre personne, ainsi que l'hommage des grands vassaux iraniens de la Transoxane.

La version qui donne le rôle le plus héroïque à Xosrau Anōšurvān c'est en définitif la ligne de tradition III qui nous montre le Grand Roi tuant son adversaire heptalite. Mais en revanche la position du Xaqan est plus humble dans la ligne IV suivant laquelle le

¹ Voir plus haut p. 72.

Xaqan, pour éviter une rencontre des deux armées, offre sa fille à Xosrau avec de très riches cadeaux.

Il est bien possible que la relation officielle ait laissé la mort du roi heptalite dans un certain clair-obscur. La comparaison avec l'inscription de Šāpūr à Naqsh i Rustam est fort instructive à cet égard.¹

Il faut aussi confronter le résultat de notre examen des sources avec l'analyse des traditions sur le roi Kawādh donnée par CHRISTENSEN. Or, à certains égards on trouve les mêmes rapports dans les différentes lignes de tradition. P.ex. nous trouvons des concordances entre certains récits de Tabarī et l'exposition d'Ibn al-Atīr (CHRISTENSEN op. cit. p. 55), ainsi que des concordances entre une autre ligne de tradition chez Tabarī et Eutychius (CHRISTENSEN op. cit. p. 30), et aussi que Bal'famī a combiné les diverses traditions données par Tabarī et a inséré quelques traits pris ailleurs (CHRISTENSEN op. cit. p. 71).

Mais nous ne trouvons pas confirmée l'opinion de CHRISTENSEN (op. cit. p. 43) que Dainawarī et la Nihāyat représentent une tradition indépendante, partant plus proche de l'original pahlavi que des

¹ Cette inscription dans la version grecque, ligne 8, dit: καὶ [Γορδιανὸς Καῖσαρ ἐπα]νήρη κ[αὶ ἡμεῖς τὴν στρατεῖ]αν τῶν Ρωμαίων ἀνηλώσαμεν. La version parthe dit ici: Gwrtnyws Kysr QTL-t prwmyn z'wr HWBDW-t, «Le Kaisar Gordianos fut tué et l'armée romaine (fut) annihilée.»

Comme l'a observé très justement M. ENSSLIN, *Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Kl. 1947: 5) p. 96: «Jedenfalls liegt in der Inschrift eine Übertreibung des Erfolges vor, und die Glaubwürdigkeit wird durch die zweideutige Anordnung von Gordians Ende nicht gerade gesteigert, die es dem Leser offenlässt, ja vielleicht eher nahelegt, an des Kaisers Tod in der Schlacht zu denken, zumal erst im Anschluss daran die Vernichtung des Römerheeres berichtet wird und die Kaiserabschlusserufung Philipps folgt. Mit Recht hat daher Pugliese Caratelli schon hier auf die Grenzen des historischen Wertes der Kaaba-Inschrift hingewiesen.» Nous soulignons le fait que la version parthe donne parfaitement l'impression d'une défaite écrasante de l'armée romaine à la suite de laquelle l'empereur est tué, les armes à la main.

Que l'inscription de Šāpūr I suit dans son ordonnance et son style l'ancien modèle des annales assyriennes a été signalé par M. ROSTOVTEFF, *Berytus VIII/1943* p. 21 et suiv. qui a aussi observé l'ambiguité de la notice sur la mort de Gordianus. Le même savant a en outre insisté sur le but propagandiste d'une telle inscription, op. cit. p. 20: «This publication was a kind of political propaganda typical of the Orient.» Rien de plus naturel donc que les récits se basant sur de telles inscriptions possèdent un caractère assez ambigu qui se prête à des interprétations contraires.

autres lignes de tradition. En effet la différence entre Dainawarī et la Nihāyat est fort sensible dans la partie qui nous intéresse ici, lieu qui nous ayons groupé ces deux sources dans la même ligne de tradition. Il nous semble que Dainawarī n'est pas du tout seulement un abrégé de la Nihāyat ou — si l'on veut — que la Nihāyat n'est pas seulement un allongement de Dainawarī.¹

D'ailleurs nous observons que la théorie de ZOTENBERG, suivant laquelle «Firdausī et Taālibī ont suivi des narrations distinctes remontant à une source commune», théorie confirmée par les recherches de CHRISTENSEN (op. cit. p. 57) n'est aucunement confirmée par notre analyse, peut-être est-il un hasard.

Le choix entre les deux tendances n'est pas facile. Chacune des deux possède des arguments parlant en sa faveur. Si Xosrau avait pris l'initiative d'une guerre contre les Hepthalites, peuple devenu presque un ennemi traditionnel à la fois que maître exigeant de l'Iran, c'eût été un procédé tout à fait explicable. Il eût été tout aussi simple cependant, que le Xagan türk eût voulu se débarasser de son redoutable voisin. Ce qui pour nous a l'air d'une coopération intentionnelle d'après une ligne de tradition aurait en réalité pu être présenté comme une coïncidence gratuite. Il est tout à fait possible que le Xagan ait pris l'initiative en attaquant les Hepthalites.

Un essai de distribuer ces deux tendances sur les deux grandes lignes de tradition pendant l'époque sassanide, la tradition féodale (nationale) et la tradition sacerdotale (religieuse) ne s'impose pas pour le moment bien que la solution soit en fin du compte à chercher dans cette direction. Le problème reste encore irrésolu.

Nous pouvons donc seulement conclure que la relation officielle a laissé quelques faits assez voilés, p. ex. les circonstances de la mort du roi heptalite, ayant en vue surtout le but propagandiste. L'historiographie officielle dans le Proche Orient depuis les temps premiers (les annales des rois suméro-accadiens) est un instrument de propagande se proposant la glorification du roi, le représentant du grand dieu. Les inscriptions des rois sassanides font suite à cette vénérable tradition orientale. Ici nous renvoyons encore une fois à l'inscription de Šāpūr à Naqsh i Rustam.

Le résultat de la coopération — intentionnelle ou non-intention-

¹ Pour cette dernière opinion voir ROSEN cité par BROWNE, JRAS 1900 p. 201 : «The Nihayat agrees in the main with Dīnawarī (d.A.D. 895), but is often fuller.»

nelle — des Turcs occidentaux et des Perses est plus marqué dans les sources: la chute du pouvoir central du royaume féodal des Hepthalites.

Que le Grand Roi ait remporté la part essentielle du butin, voilà ce que la relation officielle veut établir avec ses listes de provinces reconquises. L'hommage des grands vassaux de la noblesse heptalite (et probablement aussi soghdienne) mentionné par Firdausī à cet égard semble refléter la vue générale que le Grand Roi de l'Iran était devenu dès lors le seigneur suprême de l'aristocratie heptalite.

Ce que nous pouvons faire pour contrôler l'exposé officiel iranien n'est pas grand' chose, mais nous possédons du moins *un témoignage* confirmant le fait que le Grand Roi, après le désastre heptalite, revendique la souveraineté sur les provinces heptalites. En négociant la paix entre Byzance et l'Iran l'envoyé persan Yazdgušnāsp glorifie Xosrau Anōšurvān parce qu'il avait assujetti les Hepthalites.¹ Cependant — d'un autre côté — quelques années plus tard, les ambassadeurs turcs (de nationalité soghdienne pour la plupart) devant l'empereur Justin revendiquèrent pour les Turcs la souveraineté sur les villes heptalites.² Ce fait démontre suffisamment combien était flottante la situation politique dans l'ancien royaume heptalite.

D'après la même source grecque, le roi iranien et le Xagan turc désiraient tous deux passer pour le seigneur des Hepthalites. Cela indique un partage des provinces heptalites. Si nous essayons de préciser ce partage, la liste iranienne officielle est le seul point de départ qui se présente. Mais cette liste doit être critiquée à la lumière de ce que nous savons des tendances de l'historiographie sassanide officielle. A cet égard nous disposons d'un excellent critère en l'inscription de Šāpūr I à Naqsh i Rustam. Il faut observer que Šāpūr énumère comme conquises les provinces de la Syrie, Cilicie et Cappadoce (l'inscription: 26).³ En effet le Grand Roi a, pour un

¹ Voir Menandre Protector, Excerpta historica I, De legationibus ed. DE BOOR, 1903, p. 177: 6 et suiv. L'importance de ce passage a été soulignée par STEIN, Histoire du Bas-Empire, T. 2 p. 518 n. 1.

² Voir Menandre Protector op. cit. Fragm. 7 ed. DE BOOR II p. 451 et suiv. Cette notice a été citée déjà par NÖLDEKE op. cit. p. 159 n. 1, et en dernier lieu par M. GHIRSHMAN op. cit. p. 94.

³ M. ROSTOVTEFF op. cit. p. 24 n. 20 a attiré l'attention sur le terme grec ἔθνος employé dans cette inscription pour désigner « province » et dit: «A careful study of the meaning of the Greek term ἔθνος in the inscription of Shapuhr is of great importance. It cannot be done however by one not familiar with the

certain temps, conquis ces provinces — mais seulement pour être forcé de les évacuer pour des raisons diverses. Or, la tendance de l'historiographie officielle, sous ce rapport aussi parfaite héritière des annales assyriennes, a été d'énumérer très fidèlement toutes les conquêtes mais de négliger les évacuations. Il est donc extrêmement probable que les provinces de l'Iran de l'Est énumérées dans les listes de provinces dans nos sources ont été regagnées par Xosrau Anōšurvān. Il n'est pas justifié de douter du témoignage unanime des textes. Mais — et ce fait est important — ces textes ne nous donnent dans cette relation aucun renseignement sur la date à laquelle certaines de ces provinces furent perdues de nouveau. On pourrait émettre l'hypothèse que l'attaque « turque » sous Hormizd IV a été le facteur décisif. Mais une réponse positive demande sur ce point une investigation spéciale.

La date de la chute du royaume heptalite a été établie d'une façon définitive par STEIN¹, qui dit: «vers 560 les Hephtalites furent écrasés par une coalition turco-perse».

Il nous reste à dire quelques mots sur le système des *limes* construit par les rois sassanides et renouvelé par Xosrau Anōšurvān. Ces fortifications sont souvent mentionnées dans nos sources, par les lignes de tradition II et IV ainsi que dans le Fārsnāmah et le Muğmal al-Tawārīh. C'est MARKWART qui s'est occupé entre tous des problèmes de ces fortifications.² Entre autres il a déterminé le site de l'éigmatique البرسية, où (selon Balādūrī, *Futūh al-buldān* ed. DE GOEJE p. 195: 14 = ed. Misr 1319 p. 203: 19) Xosrau tenait des pourparlers avec le Xagan des Tures occidentaux. C'est le pays Barsāliā, situé dans le Caucase entre Sulak et Terek au nord et Darband au sud. Là se trouvaient les villes des Xazars comme Balangar.³ Dans cette région nous trouvons aussi les Bulgares, les Abxazes et les Alains, dont nous avons entendu parler plus haut.

Iranian languages.» Quant au passage en question l'équivalent pahlavi est *xšaθr*, mot parthe indiquant et le gouvernement et la région où s'exerce un gouvernement. Ce terme est donc trop vague pour admettre des conclusions définitives.

¹ Voir STEIN op. cit. p. 518 avec n. 1. M. GHIRSHMAN dans son ouvrage, publié en 1948, n'a pas pu mettre à profit cette fixation chronologique parce que le livre de STEIN ne fut imprimé qu'en 1949. Cependant il est digne d'observer que CHRISTENSEN op. cit. p. 373 avait déjà cité l'opinion de STEIN sur la date du désastre heptalite.

² MARQUART, Streifzüge pp. 489 et suiv.; Īrānšahr p. 107.

³ À comparer plus haut p. 74 n. 1.

Quand les sources appartenant à la ligne II de tradition parlent d'une attaque dans cette contrée de la part du Xagan turc c'est évidemment à cette occasion qu'on doit placer les discussions entre Xosrau et le souverain turc. Déjà NÖLDEKE a dit sur le texte Tabarī I 2 pp. 895: 7—896: 13 (= Ibn al-Atīr I pp. 316: 16—317: 2): «Der Zusammenstoss der Türken und Perser war erst nach dem Untergang des Hātāl-Reichs möglich . . . Einen solchen Zug gegen Persien unternahm Silzibul 569 oder 570, als Zemarch dort war.»¹ Cette opinion nous semble bien fondée. Nous notons que la Nihāyatū'l-Irab dit que les Xazars avaient tenté une razzia contre l'Arménie à l'époque de Xosrau mais furent vaincus. A la suite de ces incursions Xosrau réorganisa le système des *limes* sur la frontière nord. Les indications de la Nihāyat trouvent pour la plupart confirmation dans les autres sources.

Nous faisons suivre ci-dessous la partie de la Nihāyat dont il s'agit ici.

Ensuite les Xazars ravagèrent l'Arménie et l'Ādhurbaiğān en y lançant des razzias. (Xosrau) envoya contre eux des troupes qui les combattirent et les vainquirent et déracinèrent tous, les bas d'extraction exceptés. Ils demandèrent pardon et furent épargnés. Il répartit (les commandants de) ses troupes et les plaça comme des marzbāns à cause de la violence qui se manifestait du côté des Xazars. Il ordonna de faire une muraille et la bâtit dans l'Arménie au milieu de la mer, (se composant) de pierres et de chaux, et la plaça comme une barrière contre le côté, par lequel les Xazars faisaient leurs incursions, s'étendant au pays d'Arménie.² Il plaça l'un de ses marzbāns comme garde dans ce lieu avec 12 000 cavaliers (choisis), des héros parmi les chevaliers.³ Il leur permettait de s'asseoir sur un trône d'or. Et ceci est le lieu qui est connu sous le nom de

¹ NÖLDEKE op. cit. p. 158 n. 2. L'ambassade de Zemarchos se trouve chez Menandre Protector Frigm. 8 ed. DE BOOR I p. 192 et suiv. Voir surtout p. 194: 19 et suiv.

² Description plus détaillée chez Mas'ūdī, Murūğ II p. 2 et suiv., p. 196 et suiv. La notice que cette muraille fut bâtie à la suite des incursions des Xazars est confirmée par Mas'ūdī qui dit (p. 197): «Anōśurvān, avant d'entreprendre cette construction, avait eu de longs démêlés avec les rois des Xazars, et l'on prétend qu'il ne bâtit la muraille que pour intimider et soumettre les peuples qui habitent cette contrée.»

³ Ces 12 000 chevaliers correspondent aux 12 000 villages que renferme ce royaume d'après Mas'ūdī p. 42. A comparer aussi Istaxrī p. 191 n. Évidemment chaque chevalier possédait un village comme son fief. Nous nous proposons de traiter cette question en tous points dans un ouvrage à publier sur le féodalisme de l'Iran antique.

Bāb al-Abwāb.¹ Le pouvoir de ce marzbān qu'il avait placé comme garde dans ce lieu est resté jusqu'à aujourd'hui chez ses descendants qui en ont hérité, le jeune de la part de l'aîné, et le dernier du premier. Ce sont eux qui sont appelés «le roi du trône».²

Nihāyatū'l-Irab, Cod. Cambridge Qq 225 Fol. 147 b 15—24.

Quant à la longueur de cette muraille les notices sont assez variées. Notons que Muğmal al-Tawārīḥ dit «à peu près vingt parasanges» tandis que Mas'ūdī donne le chiffre de quarante parasanges (Murūğ II p. 2). Les fortifications de Gurgān mentionnés dans la seconde ligne de tradition n'ont pas attiré autant l'attention des auteurs arabes et persans que la fameuse muraille de Darband. Mais ce système, d'après Tabarī et Ibn al-Atīr, a rendu des services considérables. On peut supposer que ce système de *limes* était basé, en partie du moins, sur la rivière Oxus (voir la carte).

La situation après la défaite des Hepthalites a donc abouti à une rupture entre le Xaqan turc dont on connaît le nom personnel, c'est le fameux Istāmī Xaqan³, et le Grand Roi, rupture causée par des circonstances géopolitiques inévitables, mais aussi accélérée par les négociations byzantines.⁴ Il est bien probable que nous pouvons situer dans cet espace de temps les guerres-frontière dans les pays de l'Est, attestées par l'Histoire de Tabaristān. Après des incursions de la part des Xazars⁵ et des autres peuples nomades, de préférence des Turcs, le Xaqan et le Grand Roi s'entendirent pour entamer des pourparlers. Des sources comme Balādurī donnent à propos de ces négociations une notice sur un mariage de Xosrau avec une fille du Xaqan (Balādurī ed. DE GOEJE p. 195 = ed. Misr 1319 p. 203). Il se peut que

MARKWART emploie le forme *al-Bāb w'al-abwāb* mais p. ex. Mas'ūdī et la Nihāyat donnent le forme *Bāb al-abwāb*.

² Mas'ūdī, Murūğ II p. 41 emploie le terme «possesseur du trone», *sāhib al-sarīr*.

³ Voir MARQUART, WZKM 12/1898 pp. 185—188.

⁴ «Die Römer hetzten unaufhörlich die Türken», a dit NÖLDEKE op. cit. p. 158 n. 2.

⁵ MARKWART ne veut pas faire usage du terme «Xazars» pour ces tribus turques. Il dit Ērānšahr p. 107: «Unter König Xosrau I treten zum erstenmal die Türken im Kaukasus auf, die vielfach proleptisch, aber unrichtig, als Chazaren bezeichnet werden. Letztere sind vielmehr zuerst im Jahre 585 historisch bezeugt» (avec un renvoi à WZKM 12/1898 p. 198 et suiv.). Mais en raison du mélange des peuples nomades d'origine turque il nous semble extrêmement difficile de nous prononcer avec une telle précision. Les Xazars sont d'ailleurs souvent nommés dans l'Histoire de Géorgie, trad. BROUSSET, et cela déjà dans les premiers âges, voir p. ex. pp. 17 et suiv.

cette relation explique la difficulté de la double ligne de tradition : 1. que Xosrau demande la fille du Xaqan en mariage 2. que le Xaqan offre sa fille à Xosrau. Comme hypothèse on pourrait se demander si nous rencontrons là des réminiscences de deux faits divers: 1. la rencontre après le désastre heptalite vers 560 2. les pourparlers après les razzias turques vers 570. La première ligne de tradition se reporterait donc aux conditions politiques dans le Caucase, la seconde à la situation dans l'Est dix ans auparavant. Mais nous ne croyons pas sérieusement à une solution absolue selon cette méthode «d'harmonisation». Car il serait assez étonnant que les deux souverains eussent essayé de nouveau de se réconcilier par le même moyen dont on avait déjà eu mainte et mainte fois l'occasion de constater l'inefficacité. Pour le présent il faut laisser ce problème en suspens.

Les allusions aux conquêtes de Xosrau Anōšurvān dans les pays de l'Inde sont tellement enveloppées de récits romanesques qu'on ne saurait soumettre à un examen critique ces traditions sans des recherches qui feraient éclater le cadre de cet article qui s'occupe de préférence des relations de Xosrau Anōšurvān avec les peuples heptalites et turcs.¹

Les conquêtes de Xosrau ont éveillé un écho dans la littérature pahlavie. Le roi des rois est glorifié comme celui qui a délivré l'univers de la peur. Cette opinion se base sur les monnaies frappées par Xosrau qui l'appellent *gēhān apēbīm kartār*, «délivrant le monde de la peur».² Xosrau lui-même a donc su célébrer ces victoires comme la confirmation de la position du Grand Roi comme souverain de l'univers qu'il délivre de la peur.

¹ Les traditions sur la réception des rois étrangers à la cour sassanide ont été très nettement décrites surtout chez Mas'ūdī et dans le Fārsnāmah.

² MARKWART, A Catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr p. 111 a renvoyé à la notice dans Bundahišn ed. ANKLESARIA p. 215, où nous lisons: *avēšān xiyōnān kēšān asptāk ū Ērān šaθrē hamē kart, spōxt, vitarg bast, Ērān šaθrē apēbīm kart*, «il expulsa ces Chionites qui faisaient toujours des razzias dans l'Ērānshahr, ferma l'entrée et fit sans peur l'Ērānshahr.» HERZFELD qui après lui a cité le même passage de Bundahišn a aussi renvoyé au monnayage de Xosrau, voir AMI IX 2 p. 150. Ces monnaies portent l'inscription: *Xosravē, ēhārsih, gēhān apēbīm kartār*. Notons que la traduction donnée par DE MORGAN, Numismatique p. 722 possède une valeur de curiosité: «Celui dont il dépend de semer la terreur dans le monde»!

Je remercie M^{me} Marcelle Jousserand, l'Université d'Aarhus, qui a bien voulu reviser le français de cet article.



C O N T E N T S

T. SÄVE-SÖDERBERGH: The <i>'prw</i> as Vintagers in Egypt	5
H. H. v. DER OSTEN: Buntkeramik in Anatolien	15
I. ENGNELL: Pæsah-Massöt and the Problem of 'Patternism'	39
A. HALDAR: On the Wall Painting from Court 106 of the Palace of Mari	51
S. WIKANDER: Mithra en vieux-perse	66
G. WIDENGREN: Xosrau Anošurvan, les Hepthalites et les peuples turcs	69

Subscription Price: 20 Sw. Crowns

CONTENTS

T. SÄVE-SÖDERBERGH: The <i>prw</i> as Vintagers in Egypt	5
H. H. v. DER OSTEN: Buntkeramik in Anatolien	15
I. ENGNELL: Pæsah-Massot and the Problem of 'Patternism'	39
A. HALDAR: On the Wall Painting from Court 106 of the Palace of Mari	51
S. WIKANDER: Mithra en vieux-perse	66
G. WIDENGREN: Xosrau Anošurvān, les Hepthalites et les peuples turcs	69

Subscription Price: 20 Sw. Crowns