

# ORIENTALIA SUECANA

---

VOL. XLV–XLVI (1996–1997)

---

Department of Asian and African Languages  
UPPSALA UNIVERSITY  
UPPSALA, SWEDEN

Institutum  
Ref. ex.

ORIENTALIA SUECANA. An International Journal of Indological, Iranian,  
Semitic and Turkic Studies. Founded 1952 by ERIK GREN.

Contents of last vols.

Vol. XL, 1991

Baitchura, Uzbek Sh.: The Length of Tatar Vowels According to Instrumental-Phonetic Data . . . . .	5
Baliczka-Witakowska, Ewa: L'oiseau dans la cage: exemple éthiopien . . . . .	53
Eksell, Kerstin: On the Length of Life According to Aristotle and the Arabs: A Preliminary Structuring. . . . .	72
Eksell, Kerstin: Semantic Notes on Mandaic Poetry . . . . .	87
Eskhult, Mats: Text Structure in Focus. A Discussion of Alviero Niccacci's <i>Lettura sintattica della prosa ebraica-biblica. Principi e applicazioni</i> , Franciscan Printing Press, Jerusalem 1991 . . . . .	95
Ghobadi, Chokofeh: Une courte présentation de la poésie iranienne Forugh Farrokhzād et son œuvre. . . . .	102
Isaksson, Bo: The Personal Markers in the Modern Arabic Dialects of the Arabian Peninsula . . . . .	117
Jarring, Gunnar: A Note on <i>Qarauna</i> . . . . .	146
Kronholm, Tryggve: Holy Adultery. The Interpretation of the Story of Juda and Tamar (Gen 38) in the Genuine Hymns of Ephraem Syrus (ca. 306–373) . . . . .	149
Meinardus, Otto: Zeitgenössische Begebenheiten in der Volksfrömmigkeit der Kopten . . . . .	164
Retsö, Jan: The Domestication of the Camel and the establishment of the Frankincense Road from South Arabia . . . . .	187
Rundgren, Frithiof: Aramaica VII. On a Loan Translation in Daniel. Old Syrica <i>daxšā</i> . . . . .	220
Säve-Söderbergh, Torgny: An Alleged "Canaanite" Name . . . . .	226
Säve-Söderbergh, Torgny: Papyrus Thorburn . . . . .	228
Voigt, Rainer: Die sog. Schreibfehler im Altaramäischen und ein bislang unerkannter Lautwandel .	236
Walldén, Ruth: Materialism as Expounded in the <i>Manimēkalai</i> , the <i>Nilakēci</i> and the <i>Civāñānacitiyār</i> . . . . .	246
Witakowski, Witold: Sources of Pseudo-Dionysius for the Third Part of His <i>Chronicle</i> . . . . .	252
Book Reviews . . . . .	276
Works Received . . . . .	299
List of Contributors . . . . .	301

Vol. XLI–XLII, 1992–1993

Almladh, Karin: <i>Mā Ladḍa Lī Sharbu R-Rāḥī</i> . An Arabic <i>Muwashshahā</i> and Its Hebrew Mu'āraqāt . . . . .	5
Almladh, Karin: The <i>Xarja</i> and Its Setting – On the Thematic Transition to the <i>Xarja</i> in <i>Muwashshahāt</i> . . . . .	17
Ayraham, Gidon: Avot Yeshurun, Joseph and His Brothers. Two Examples of Modified (Conjunctive) Parenthetical Usage in Avot Yeshurun's Poetry . . . . .	27
Baitchura, Uzbek Sh.: On the Problem of Comparative Studies in Soviet Turkology . . . . .	43
Eksell, Kerstin: Three Strophic Patterns in Palestinian and Some Other Semitic Poetry . . . . .	82
Isaksson, Bo: The Personal Morphological Space and a Notion of Distance in Semitic Grammar . . . . .	96
Ishaq, Yusuf M.: The Significance of the Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel Maḥrē. A Political, Economical and Administrative Study of Upper Mesopotamia in the Umayyad and Abbasid Ages . . . . .	106
Kronholm, Tryggve: Jewish Studies in Sweden . . . . .	119
Kropp, Manfred: La théologie au service de la rébellion. Chroniques inédites du Ras Mikael . . . . .	126
Matras, Yaron: Ergativity in Kumanji (Kurdish). Notes on Its Use and Distribution . . . . .	139
Meinardus, Otto: Carlo Dolcis 'Mater Dolorosa' in der doptischen Mariologie . . . . .	155
Meouak, Mohamed: Histoire de la <i>kitāba</i> et des <i>kutāb</i> en al-Andalus umayyade (2 <sup>e</sup> /VIII <sup>e</sup> –4 <sup>e</sup> /X <sup>e</sup> siècles) . . . . .	166
Mollova, Mefküre: Interpretation linquistique et astrologique des deux devinettes du Codex Cumanicus . . . . .	181
Quang Nhon, Vo: Les œuvres épiques et la relation culturelle entre le Sud Est asiatique et l'Inde . . . . .	215

# ORIENTALIA SUECANA

An International Journal of  
Indological, Iranian, Semitic and Turkic Studies

VOL. XLV–XLVI (1996–1997)

Editorial board:

GUNILLA GREN-EKLUND  
TRYGGVE KRONHOLM

LARS JOHANSON  
BO UTAS

Department of Asian and African Languages  
UPPSALA UNIVERSITY  
UPPSALA, SWEDEN

© 1997 by the individual authors

Published with aid of grants from  
Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet, Stockholm

Editorial communications and orders should be addressed to  
The Editorial Board (Gunilla Gren-Eklund)

*ORIENTALIA SUECANA*

Department of Asian and African Languages

UPPSALA UNIVERSITY

Box 513

SE-751 20 Uppsala

Sweden

ISSN 0078-6578

Printed in Sweden 1997  
Textgruppen i Uppsala AB

# Contents

<i>In Memoriam</i>	
Walter Björkman (by Lars Johanson) . . . . .	5
<i>Studies</i>	
Johannes Bronkhorst: <i>Louis Dumont et les renonçants indiens</i> . . . . .	9
Christiane Bulut: <i>Turco-Iranian Language Contact: the Case of Kurmanji</i> (Review Article) . . . . .	13
T.Y. Elizarenkova: <i>The Concept of Water and the Names for It in the Rgveda</i>	21
Jack Fellman: <i>A Solution to the Problem of Gurage</i> . . . . .	31
Minoru Hara: <i>Śrī—Mistress of a King</i> . . . . .	33
Ingeborg Hauenschild: <i>Türksprachige Benennungen für den Maulwurf</i> . . . . .	63
Carina Jahani: <i>Byā o baloč - the Cry of a Baloch Nationalist</i> . . . . .	81
Otto F.A. Meinardus: <i>Tollwut und der heilige Abû Tarabû</i> . . . . .	97
Mefküre Mollova: <i>Aspect adiutif de certains verbes Turks à -°ş</i> . . . . .	101
Anahit Périkanian: <i>Vologaeses. Iran. *val(ə)- et ses dérivés en iranien et</i> <i>en arménien</i> . . . . .	115
Zahra Shams: <i>A la recherche de Hâfez. Étude sur les traductions françaises</i> <i>de l'oeuvre de Hâfez, 1800–1852</i> . . . . .	123
Heidi Stein: <i>Zur Darstellung des türkischen Vokalsystems in der frühen</i> <i>Periode türkischer Sprachstudien in Europa</i> . . . . .	137
Christoph Werner: <i>Eine Karriere in der Provinz: Mîrzâ Muhammad Šâfīc</i> <i>Tabrizî zwischen Nâdir Ŝâh und Karîm Hân Zand</i> . . . . .	147
Zhu Yongzhong and Kevin Stuart: <i>Minhe Monguor Children's Games</i> . . . . .	179
Bo Isaksson and Eva Riad: <i>Frithiof Rundgren's Published Works 1986–1997.</i> <i>A Bibliography in Honour of Professor Frithiof Rundgren on the Occasion</i> <i>of his 75th Birthday the 25 December 1996</i> . . . . .	217
Book Reviews . . . . .	221
Works Received . . . . .	235
List of Contributors . . . . .	239



# In Memoriam Walter Björkman (1896–1996)

Im Alter von 100 Jahren verstarb am 24. November 1996 der Orientalist Professor Dr. Walther Björkman, Uppsala.

Johannes Walther Oscar Emanuel Björkman war am 19.6.1896 in Lübeck als Sohn des Schweden Carl Viktor Emanuel Björkman und seiner deutschen Ehefrau Marie Henriette (geb. Schlikau) geboren. Nach dem Abitur am Lübecker Katharineum im Jahre 1915 und anschließendem Studium in Bonn, Kiel und München wurde er 1919 in Kiel zum Doktor der Philosophie promoviert. Im selben Jahr wurde er Assistent an der neugegründeten Universität Hamburg, wo er acht Jahre später zum Dozenten für Islamwissenschaft ernannt wurde.

1929 ging Walther Björkman nach Berlin, wo er zunächst als Professor für Arabisch am Seminar für Orientalische Sprachen und von 1930 an auch als Dozent für Islamwissenschaft an der Universität tätig war. Im Jahre 1942 erhielt er ein Extraordinariat für Arabisch an der Auslandskundlichen Fakultät der Universität Berlin. 1944 wurde er zum außerordentlichen Professor für Turkologie an der Universität Breslau ernannt.

Nach dem Krieg mit seinen verhängnisvollen Folgen entschloß sich Walther Björkman zunächst, in die Heimat seines Vaters auszuwandern. In Uppsala wurde er 1951 zum Dozenten für türkische Sprachen ernannt. Bereits 1953 nahm er aber den Ruf auf eine Professur für klassische Orientsprachen an der Universität Ankara an. 1959 kehrte er nach Uppsala zurück, wo er bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1963 wieder als Dozent für türkische Sprachen tätig war.

Walther Björkmans wissenschaftliches Interesse galt vor allem der Geschichte und der Philologie. Seine Kieler Dissertation „Ofen zur Türkenzzeit“ befaßt sich mit der Geschichte der ungarischen Hauptstadt während der osmanischen Zeit und beruht zum großen Teil auf Archivstudien in Wien, Graz und Budapest. Sein Interesse für Ägypten kommt in der Hamburger Habilitationsschrift „Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten“ (1928) zum Ausdruck. Die Arbeit zu diesem Thema hatte ihn 1926 als Forschungsstipendiaten auch in die Archive der Türkei geführt.

Über die beiden erwähnten Monographien hinaus veröffentlichte Walther Björkman eine erhebliche Anzahl wissenschaftlicher Aufsätze in den *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin*, in den großen deutschsprachigen orientalistischen Zeitschriften sowie in den *Orientalia Suecana*. Er verfaßte Artikel in beiden Ausgaben der *Enzyklopädie des Islam* und zahlreiche Besprechungen in den erwähnten Zeitschriften sowie in der *Deutschen Literaturzeitung*, der *Orientalistischen Literaturzeitung* und *Lychnos*.

Das thematische Spektrum der Aufsätze erstreckt sich von arabischer Adab-Literatur bis zur Kapitalentstehung und Kapitalanlage im Islam. Recht früh interessierte sich Walther Björkman für die schwedisch-türkischen Beziehungen und verfaßte zu diesem Thema mehrere wichtige Studien. Ein weiterer Aufsatz behandelt schwedisch-ägyptische Beziehungen. Mehrere Arbeiten sind der Zeitgeschichte gewidmet und haben den Charakter von Geschichtskalendern, die die laufenden Ereignisse in

Ägypten und im Irak der 30er Jahre kommentieren. Während des zweiten Weltkrieges entstehen ähnliche Arbeiten über Syrien und Libanon. Eine Reihe von Publikationen ist Fragen des zeitgenössischen Bildungswesens in der Türkei, Ägypten, Irak und Syrien gewidmet. Einige dieser Arbeiten sind naturgemäß von den politischen Aktualitäten der Kriegsjahre stark geprägt.

In der Nachkriegsperiode wendet sich Björkman wieder Themen von weiterer historischer Gültigkeit zu. In einigen größeren Aufsätzen behandelt er die älteren türkisch-ägyptischen Kontakte, die Beziehungen zwischen den Mamluken und den Osmanen, den Aufenthalt des Prinzen Cem in Ägypten usw. Zugleich greift er zum ersten Mal Themen der osmanischen Literaturgeschichte auf. In den 50er Jahren entstehen Aufsätze über die ersten türkischen Briefsammlungen und einige Arbeiten zur altanatolischen Literatur. Von entscheidender Bedeutung ist der Auftrag, für das Handbuch *Philologiae Turcicae Fundamenta* die Kapitel über die altosmanische Literatur, die klassisch-osmanische Literatur und die nachklassisch-osmanische Literatur zu verfassen. Diese Studien gehören zu den ergiebigsten seines Schaffens. Erst das *Fundamenta*-Projekt dürfte Björkman die erforderliche Anregung gegeben haben, seine tiefen Kenntnisse der osmanischen Literaturgeschichte in knapper und übersichtlicher Form zusammenzufassen.

Über Walther Björkmans Qualitäten als akademischer Lehrer sind sich seine Studenten in allen drei Ländern, in denen er tätig war, durchaus einig. Wer z.B. das Privileg hatte, im Uppsala der 60er Jahre sein Schüler zu sein, konnte nicht nur von seinem unerschöpflichen osmanistischen Wissen profitieren, sondern lernte seine Freundlichkeit und Bereitschaft, auf die Bedürfnisse der Studenten einzugehen, sehr schätzen.

Dennoch war deutlich, daß diese liebenswürdige Person die vielen abrupten Veränderungen in seinem Leben nicht ganz leicht bewältigt hatte. Björkman war als schwedischer Staatsbürger aufgewachsen und hatte erst 1921 die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen. In den Wirren des Krieges verlor er sein gesamtes Hab und Gut einschließlich seiner geliebten Bibliothek. Nach Kriegsende gingen er und seine Frau Eva an einem Dezembertag im Jahre 1947 im Harz über die Grenze zu Westdeutschland. Im August 1948 konnten sie von dort nach Schweden auswandern. Hier wurde Walther Björkman 1951 zum zweiten Mal schwedischer Staatsbürger. Die später angetretene Stelle in Ankara mußte er 1959 aus ökonomischen Gründen wieder aufgeben. Die drei Länder, durch die ihn seine Laufbahn geführt hatte, erkannten seine Pensionsansprüche überhaupt nicht oder nur in sehr knapper Form an. So kam es, daß diese sanftmütige Person doch gewissermaßen mit dem Schicksal haderte und etwas Bitterkeit empfand, wenn er sein Los mit dem mancher wohlbestellter orientalistischer Kollegen in Deutschland, Schweden und der Türkei verglich.

Nach seiner Pensionierung lebte Walther Björkman mit seiner Frau ein stilles, zurückgezogenes, gesundes, naturverbundenes, tierfreundliches, streng vegetarisches Leben in Sunnersta bei Uppsala, in der Villa des Semitisten K.V. Zettersteen, inmitten einer ansehnlichen Anzahl aus der Türkei mitgebrachter Katzen. Die hier widergespiegelte Geisteshaltung hatte immer auch seinen beruflichen Alltag geprägt. Ich erinnere mich, daß bei unserer Lektüre osmanischer Texte am Seminartisch Tiermotive und Tierfreundlichkeit der Autoren immer eine wichtige Rolle spielten und daß

wir uns bei früh verstorbenen osmanischen Dichtern jeweils überlegten, ob etwa ein übermäßiger Kaffeegenuß ihnen das Leben verkürzt hätten. Walther Björkman selbst, der solche Gefahren zu vermeiden wußte, erlebte seinen letzten Geburtstag, den hundertsten, unter den hohen Bäumen seines Gartens, und zwar bei bemerkenswert guter körperlicher und seelischer Gesundheit.

Die Welt der Orientalistik wird Walther Björkman stets ein ehrendes Andenken bewahren.

*Lars Johanson,  
Tokyo,  
University of Foreign Studies*



# Louis Dumont et les renonçants indiens

JOHANNES BRONKHORST, Lausanne

Louis Dumont décrit le statut du renoncement en Inde dans le passage suivant (1982 : 94–95) :

For more than two millennia Indian society has been characterised by two complementary features : society imposes upon every person a tight interdependence which substitutes constraining relationship for the individual as we know him, but, on the other hand, there is the institution of world-renunciation which allows for the full independence of the man who chooses it. Incidentally, this man, the renoucer, is responsible for all the innovations in religion that India has seen. Moreover, we see clearly in early texts the origin of the institution, and we understand it easily : the man who is after ultimate truth forgoes social life and its constraints to devote himself to his own progress and destiny. When he looks back at the social world, he sees it from a distance, as something devoid of reality, and the discovery of the self is for him coterminous, not with salvation in the Christian sense, but with liberation from the fetters of life as commonly experienced in this world. The renoucer is self-sufficient, concerned only with himself. His thought is similar to that of the modern individual, but for one basic difference : we live in the social world, he lives outside it. ... The renoucer may live in solitude as a hermit or may join a group of fellow-renouncers under a master-renoucer, who propounds a particular discipline of liberation.

Ce passage n'est qu'un bref résumé d'un article publié en 1959, qui sera la base de nos réflexions.

La première chose à noter, est que la théorie qui s'exprime dans ce passage, ne prétend nullement être une description exacte de la situation actuelle en Inde. Dumont caractérise, en effet, sa théorie comme « la distinction de deux ‘types idéaux’, qui en fait se combinent de plus en plus au cours du temps » (1959 : 337). Le peu d'appréciation qu'il manifeste à l'égard des renonçants d'aujourd'hui se révèle dans un passage de son petit livre *La civilisation indienne et nous* (1975 : 33) que voici : « Que de nos jours on soit souvent conduit à se faire une assez piètre idée de la masse des renonçants contemporains, mendians, yogis ou sadhus, ne change rien au fait que c'est dans cette condition que la pensée indienne a trouvé les racines de sa vie. »

La théorie de Dumont concerne donc premièrement le passé, et plus précisément un passé assez lointain<sup>1</sup>. Elle ne se base pas sur des observations contemporaines, mais plutôt sur la philologie. C'est ce que dit Dumont lui-même, quand il décrit sa théorie comme une tentative « de relier entre elles les principales acquisitions de l'indologie au moyen d'une perspective sociologique » (1959 : 328). On peut même préciser la période à laquelle il pense en premier lieu; il parle « de cet extraordinaire développement post-védique et pré-hindou qui va des premières Upanishads à la Bhagavadgita, de cet âge d'or de la spéculation où, de découverte en découverte,

<sup>1</sup> Cp. Fuchs, 1988 : 481 sq.

voient le jour toutes les grandes tendances de la pensée indienne » (1959 : 339). Il semble effectivement que la théorie de Dumont vise premièrement les quelques siècles qui précèdent le début de notre ère.

Cette impression est confirmée par ce que dit Dumont de la *bhakti*, c'est-à-dire de l'amour, ou de la dévotion totale au Seigneur. Il s'agit ici d'une « tendance ... qui fait partie intégrante de l'hindouisme », dont le texte de base (la Bible, comme l'appelle Dumont) est la Bhagavadgita. D'après Dumont (1959 : 346–47; j'ajoute les emphases) : « ... la religion d'amour suppose deux termes parfaitement individualisés, et pour concevoir le Seigneur personnel, il a fallu un fidèle **qui se voie lui-même comme un individu**. ... par l'amour, le renoncement se transcende en s'intériorisant : pour échapper au déterminisme des actes, l'inactivité n'est pas nécessaire, le détachement, le désintéressement suffit : on peut sortir du monde par l'intérieur, et Dieu lui-même n'est pas enchaîné par ses actes, car il n'agit que par amour. ... En passant du plan de la connaissance au plan de l'affectivité, le renonçant fait cadeau à tous de ses conquêtes : **tous peuvent devenir des individus libres** par la soumission aimante, l'identification sans réserve au Seigneur. » En d'autres mots, depuis la composition de la Bhagavadgita au moins, il y a des individus au sein même de la société indienne. Et leur nombre doit être considérable, parce que la Bhagavadgita a exercé une influence énorme sur l'hindouisme. Comme la Bhagavadgita date du début de notre ère ou même d'avant, on ne peut que conclure, que depuis ce moment-là, l'Inde a connu un grand nombre d'individus qui n'étaient pas des renonçants, mais faisaient partie intégrante de la société. Si donc, on cherche la période pendant laquelle la théorie de Dumont était applicable, même approximativement, à la société, ce sont les siècles précédant le début de notre ère<sup>2</sup>.

Les propos de Dumont au sujet du tantrisme – un autre développement religieux qui se manifeste après le début de notre ère – s'accordent totalement avec ce qui vient d'être dit. Il décrit le tantrisme comme « une branche considérable de l'hindouisme qui nous présente ... **le rejet du renoncement ascétique** » (1959 : 342; mes emphases), ou encore comme « une variante, en vérité fondamentale, de l'hindouisme, caractérisée par **le remplacement du renoncement** par le renversement » (id. p. 346). Le tantrisme constitue certes une innovation religieuse en Inde, qui n'a pourtant pas été créée ou inventée par des renonçants. Cela est possible, parce que le tantrisme n'appartient justement pas à cette période qui se situe avant le début de notre ère, et qui semble intéresser Dumont plus que toute autre.

En ce qui concerne l'Inde moderne, Dumont admet donc la présence d'individus dans le monde, comme le confirme le passage suivant (1975 : 56–57) : « Il faut ... répondre à une objection que la grande majorité des Hindous instruits ne manquent pas d'exprimer contre la distinction que j'ai proposée des deux mentalités. Pour eux, et fort légitimement, le désir de la délivrance (*mokṣa*) n'est pas incompatible avec la vie dans le monde – et en effet on la trouve de bonne heure associée à la triade des fins proprement mondaines : le devoir religieux, le profit économico-politique, et le

<sup>2</sup> Pour une évaluation du degré d'individualité que prône la Bhagavadgita, vide « L'expression du moi dans les religions de l'Inde », à paraître. Elle ne correspond guère aux idées que nous avons résumées plus haut et qui s'expriment par les termes « vraiment indépendants », « capables d'introduire des innovations religieuses », etc.

plaisir immédiat. Ou encore ils se sentent comme des individus, reconnaissent une morale universelle et pensent qu'il y a à l'intérieur de l'hindouisme une moralité subjective. On répondra simplement que cela résulte du mélange de deux mentalités, accentué peut-être par l'influence européenne, mais dû en premier lieu à l'influence du renonçant qui souvent, comme maître spirituel (*guru*), a fait des adeptes dans la société. Ces deux mentalités, il faut bien les distinguer analytiquement pour des raisons logiques, historiques et comparatives. C'est seulement en procédant de la sorte que nous pouvons, en dégageant des principes simples d'un ensemble autrement indéchiffrable, situer la société, la pensée et, dans une certaine mesure déjà, l'histoire de l'Inde par rapport à nous. » Pour la situation actuelle, donc, l'hypothèse de Dumont est au mieux un instrument d'analyse; elle ne prétend nullement en être une description exacte.

Notons que même à l'époque précédent l'ère chrétienne, au moins certains renonçants (au sens de Dumont) n'étaient guère « libres de relations contraignantes » et « complètement indépendants ». Nous sommes particulièrement bien informés au sujet de la vie quotidienne des moines bouddhiques, dont nous savons qu'ils se trouvaient sous l'emprise de réglementations très élaborées<sup>3</sup>. Les différentes écoles du bouddhisme préservait chacune leur propre collection (massive) de règles monastiques avec tant de zèle, que les premières scissions de l'église bouddhique semblent toutes avoir été occasionnées par des différences concernant justement la forme ou l'interprétations de ces règles. Il semble que, même dans ce passé éloigné, la théorie de Dumont n'est applicable au mieux qu'à une petite partie des renonçants.

La théorie de Dumont, nous l'avons vu, s'applique premièrement (ou même exclusivement) à l'époque ancienne, disons aux siècles précédant le début de notre ère. Elle se base, en outre, sur l'analyse philologique de documents anciens, plutôt que sur l'étude sociologique de la société indienne contemporaine. L'analyse poussée des documents anciens révèle pourtant une situation plus complexe qu'une simple opposition entre renonçant et homme-dans-le-monde<sup>4</sup>. En fait, cette période connaît une opposition beaucoup plus fondamentale, qui s'exprime, entre autre, dans l'existence, l'un à côté de l'autre, de deux types de renonçant<sup>5</sup>. Il s'agit de l'opposition entre d'une part la tradition védique, et la tradition caractérisée par la croyance en la rétribution des actes de l'autre. Les deux traditions avaient chacune leurs renonçants, avec des buts et des activités très différents. Le renonçant 'védique' se retire dans la forêt pour mieux se consacrer aux rites védiques, et pour obtenir les rémunérations que cela apporte, comme, en premier lieu, le ciel. Les renonçants de l'autre catégorie se préoccupent plutôt de la libération du cycle des naissances (*mokṣa*). Aux deux types de renonçant correspondent deux types d'homme-dans-le-monde : d'une part les héritiers de la religion védique, et d'autre part ceux, moins sous l'in-

<sup>3</sup> A noter que Dumont se réfère à plusieurs reprises aux moines bouddhiques, qu'il inclut explicitement dans la catégorie des renonçants. Voir Dumont, 1959 : 334 n. 18 : « ... je généralise ici la notion brahma-nique et j'appelle renonçants, ou même sannyasis, tous ceux qui quittent le monde de façon analogue au sannyasi orthodoxe, y compris les moines bouddhiques par exemple. » Tambiah (1982 : 300) pense que l'article de Dumont concerne premièrement les moines bouddhiques; il décrit en détails les règles auxquelles doivent se soumettre ceux-ci.

<sup>4</sup> Je résume ici quelques résultats de mon étude *The Two Sources of Indian Asceticism*.

<sup>5</sup> Je continue ici à utiliser le mot 'renonçant' dans un sens très large.

fluence de la religion védique, pour qui la doctrine de la rétribution des actes figure sur le premier plan. L'opposition oppose donc deux milieux sociaux, chacun avec ses propres croyances et avec son propre type de renonçant. Beaucoup de développements ultérieurs de l'hindouisme s'expliquent à partir de cette opposition fondamentale.

Vu de cette manière, il n'est plus nécessaire de postuler que seuls les renonçants pouvaient penser librement. Les innovations se sont produites sous l'influence de cette confrontation d'idées et de pratiques religieuses. Les inventeurs de ces innovations peuvent avoir été des hommes-dans-le-monde ou des renonçants selon le cas. Rien ne nous oblige à postuler, sans la moindre preuve, qu'il s'agissait toujours de renonçants.

Il est pourtant possible d'accepter une partie de la théorie de Dumont : une importante force motrice dans le développement de l'hindouisme au début de notre ère est une opposition. Mais les partis qui s'opposent ne sont pas le renonçant et l'homme-dans-le-monde, mais plutôt « l'homme védique » et « l'homme non-védique ». Tous les deux peuvent être aussi bien renonçant qu'homme-dans-le-monde, mais cette dernière circonstance ne constitue pas l'opposition qui compte ici. L'homme qui devient renonçant afin de mettre fin à son cycle de naissances, n'adopte pas subitement une nouvelle vision des choses par ce seul fait. Et l'homme qui décide de se consacrer exclusivement à ses devoirs rituels dans la solitude de la forêt, ne gagne pas automatiquement la liberté de pensée.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Bronkhorst, Johannes, (1993). *The Two Sources of Indian Asceticism*. Bern : Peter Lang.
- Carrithers, M., Collins, S. and Lukes, S., (eds.) (1985). *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history*. Cambridge University Press. 1991.
- Dumont, Louis, (1959). « Le renoncement dans les religions de l'Inde. » [Archives de Sociologie des Religions 7 (janv.-juin 1959) p. 45–69.] = Dumont, 1966 : 324–350 (Appendice B).
- Dumont, Louis, (1966). *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- Dumont, Louis, (1975). *La civilisation indienne et nous*. Paris : Armand Colin.
- Dumont, Louis, (1982). « A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism. » [Religion 12 : 1–27] = Carrithers et al. 1985 : 93–122.
- Fuchs, Martin, (1988). *Theorie und Verfremdung. Max Weber, Louis Dumont und die Analyse der indischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris : Peter Lang. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, Bd. 241.)
- Madan, T.N., (réd.) (1982). *Way of Life. King, householder, renouncer. Essays in honour of Louis Dumont*. New Delhi : Vikas.
- Tambiah, S.J., (1982). « The renouncer : his individuality and his community. » = Madan, 1982 : 299–320.

# Turco-Iranian language contact: the case of Kurmanji

CHRISTIANE BULUT, Mainz

Is it possible to count on language contact as a means of structural innovation? Margaret Dorleijn has in her book *The decay of ergativity in Kurmanci. Language internal or contact induced?* (Studies in Multilingualism, vol. 3. Tilburg: University Press 1966, 183 pp.) shed some light on this question.

Dorleijn's thesis focusses on varieties of the Kurmanji dialect spoken in Turkey.<sup>1</sup> One of the outstanding characteristics Kurmanji shares with most archaic Iranian languages is split ergativity. Since Bynon published her articles on deviations from the ergative system of Sorani (a Central Kurdish dialect) in 1979/80, there has been an on-going discussion whether Kurdish is developing from an ergative into an accusative language or not. Giving up ergativity has been regarded as a self-sufficient process by some authors, who interpret ergativity in Iranian languages as a transitory stage in the development from passive to accusative constructions. Others attribute the decay of the ergative system to the influence of contact with languages that are non-ergative or accusative.

The areal where Kurmanji is traditionally spoken represents an interesting field for research on language-contact phenomena. Here, members of the three major Middle Eastern language families meet: Semitic (Arabic, Aramaic/Syriac), Turkic (Ottoman Turkish and Azeri) and Iranian (Persian, Kurdish) languages have been in close contact for at least a thousand years. Yet, within the borders of the Turkish Republic, Turkish as the prestige language is likely to have the strongest impact on Kurmanji speakers. Accordingly, Dorleijn's study concentrates on possible Turkish influences on Kurmanji, leaving aside other constellations of cross-language interaction.

The depths of this influence varies considerably: In Dorleijn's model, the Kurmanji dialect of Diyarbekir, a region where there has always been a significant rate of bilinguals, ranks highest on the scale of spoken varieties showing contact-induced deviations.<sup>2</sup> The rate of bilinguals decreases to the East; there is less bilingualism—and accordingly, a smaller rate of language-contact processes—in Hakkari. At the

<sup>1</sup> Kurmanji is the most widely spoken Kurdish dialect. Traditionally, the great bulk of Kurmanji speakers lived in Eastern-Anatolia, Northwest-Iran, the northern regions of Iraq and Syria. There are also younger communities of speakers in Central Anatolia, in the big cities in Western Turkey, in Lebanon and in Armenia, Georgia and Kazakhstan.

<sup>2</sup> Surprisingly enough—at least from today's point of view—Ziya Gökalp maintains that Kurmanji was used as a means of communication between Turkish and Kurdish speakers. This would imply that Turkish native speakers have had some command of Kurmanji, and that there might even have been groups which shifted from Turkish to Kurdish—a complete reversal of the present situation in Turkey.

very end of this scale, Kurmanji dialects outside of the Turkish Republic in Badinan (Iraq) are unaffected by contact with Turkish.<sup>3</sup>

Dorleijn's data represent an adequate cross-section of informants from these regions. Phenomena which supposedly hint at Turkish impact in certain varieties are compared with similar developments in other relevant varieties, which show less or none of these influences.

## CONTEXT: TURKISH AS A CONTACT LANGUAGE

Although the Turkish and the Indo-European language families show a wide range of structural differences, there have always been contact-linguistic situations stimulating mutual influences. Besides the areas of traditional geographic neighbourhood, the establishment of a considerable number of Turkic immigrant communities in northwestern Europe in recent years has created a new setting, furthering cross-linguistic interaction. Yet, many of these contacts have been asymmetric in a sense that socially dominant languages tend to change the code of socially dominated languages. Immigrant varieties of Turkish, for instance, display these asymmetric impacts in a typical fashion (cf. Johanson 1997, and references there). They attract a great deal of academic attention, as many scholars expect to observe creolisation processes in these developing varieties.

As far as representatives of more traditional contact situations with Turkish are concerned, quite a few languages have been studied:<sup>4</sup>

On the influence of Turkish on Balkan Slavic, for instance, see Friedman (1978 and forthc.). At the opposite end of *Turcia*, Salar-Turkic is in extensive contact with Western Chinese and Tibetan (Dwyer 1996). Cross-language interaction between Turkish and Iranian languages has so far been documented for Northern Tajik, an Iranian language heavily influenced by Uzbek-Turkic (Doerfer 1967, Perry 1979), and vice versa for Qashqay and Southern Azeri, both of which are Turkic languages under the influence of Modern Persian). (Soper 1987, Kiral forthc. for Azeri).

Less research has been done on the Kurdish dialects, though contact-induced phenomena seem to be quite frequent in the spoken language. The Kurmanji dialects spoken within the boundaries of the Turkish Republic seem to be predestined to play the part of a receiving language within the highly asymmetric contact situation with Turkish.

Seen from a Turcological point of view, Dorleijn's study closes a major gap in the field of research on Turkish in contact-linguistic situations. At the same time, it gives an interesting insight into spoken Kurmanji, which, especially with regard to contact-induced phenomena and developing morphosyntactic strategies, differs con-

<sup>3</sup> Yet, even the Sorani texts collected by MacKenzie (1961) show some lexical borrowings from Turkish, whose origin may go back to Ottoman times; a favourite seems to be the Turkish item *iş* ('work'), which appears quite frequently throughout the texts.

<sup>4</sup> Methods applied in observing and describing language contact are by no means homogeneous. In its initial stage, research in the field of language contact focussed on *lexical borrowings*. New concepts, which have developed from the 1950's on, comprise a much broader scale of possible contact-induced phenomena, pertaining to the lexical, morphological and syntactical level (e.g. Weinreich 1953). Still, *borrowing* has remained one of the catchwords in current discussions. A different concept, in which the notion of *code-copying* is of central importance, has been presented by Johanson (1992).

siderably from the majority of language grammars and textbooks usually present. Here, the author ventures onto completely new ground, as the material on which her study is based consists of spontaneous and elicited data taken from colloquial Kurmanji.

Data were elicited by means of two *translation tasks*, the longer one consisting of 77, the other one of 33 simplex sentences. 1,954 sentences from 31 different informants were coded and entered in a data base. As a contact language, Turkish was used; the advantages and disadvantages of this decision are discussed in Chapter 2.6.2.

### KURMANJI AS AN OBJECT OF RESEARCH

As a basis for linguistic research, Kurmanji presents some well-known difficulties. There is neither a received standard, nor a coherent written tradition. The few famous dialect studies (Lerch, Mann/Hadank, LeCoq, Makas etc.) are quite reliable. Yet, they contain only little material on some selected varieties; furthermore, they were compiled before the considerable shift of Kurdish population in the aftermath of WW I. In short, the areal ('Sprachlandschaft') has never been systematically mapped out. At present, field work in the area is extremely difficult.

Due to the heavy restrictions on the use of Kurmanji in the Turkish Republic, linguistic activities had to take place abroad. Traditionally, the only Kurmanji periodicals of some importance have been published by emigrants. Intellectual circles in exile are widely responsible for the creation of what today is generally accepted as a language standard—a strongly formalized variety based upon the normative grammar of Bedir Khan. (For more detailed criticism cf. Dorleijn 1996: 11.)

Rigid formalization has of course a paralysing impact on languages. In all probability, tendencies which result from language contact are more readily reflected in the spoken language. When describing the ergative construction (and its various deviating patterns) in spoken Kurmanji, one has to deal with a whole catalogue of related problems: From the functional distribution of case markers to verb agreement rules, the most basic outlines of morphosyntactical features need revision ...

### ORGANIZATION OF THE PRESENT STUDY

Dorleijn gives a general survey of the contact situation (ch. 2), normative outlines of Kurdish grammar (based upon the classical description by Bedir Khan; ch. 3) and various contact-induced phenomena in spoken Kurmanji (ch. 4). The main topic is introduced by a typology of ergativity across languages. The author discusses theoretical concepts current in general linguistics and comments on the diachronic development of ergativity in the Iranian languages. She analyzes the basic constellations of ergative constructions in Kurmanji and describes the function of the relevant elements (all ch. 5). Deviant patterns are discussed in chapter 6. Chapter 7 finally, contains conclusions and suggestions for further research. Questionnaires and samples of spontaneous data are included in the appendices.

## LANGUAGE-CONTACT INDUCED PHENOMENA (CH. 4)

At its lowest level, language contact triggers the so-called borrowing, or, in other words, global copying of lexical items—nouns, which can easily be integrated into the system of the receiving language. As a representative of Muslim culture, Kurmanji demonstrates the usual share of a common Islamic lexicon, which is predominated by items of Arabic and Persian origin. Unless these global copies contain certain characteristic phonetic entities, like e.g. /ğ/ or /ü/, it is generally difficult to decide whether they have been adopted via Turkish.

Besides lexical borrowings, global copies of function words (*başka*, *daha*) and conjunctions are frequent. As they appear in equivalence positions, their adoption does not involve a restructuring of the underlying syntactic patterns. Global copies of certain function words seem to be more or less conventionalized, as the same items are present in a great number of varieties.

Another problem is complex idiomatic expressions. As most of them have equivalents in Turkish, Persian and Kurmanji, it is impossible to decide in which of the three languages they have originated. Others show traces of selective copying processes, as e.g. *esir ketin* ‘to fall prisoner’, that is: ‘to be taken prisoner of war’ (p. 48). Global copies of the Arabic noun *esir* ‘prisoner’ have become integrated into the lexicon of Turkish, Persian and Kurmanji. Though the verb *ketin* ‘to fall’ may be used to build compound lexical verbs in Kurmanji, too, the unusual combination in this case hints at a loan translation or mixed complex: the expression contains a Kurdish noun (though of Arabic origin), while semantic features of the Turkish verb *düşmek* are selectively copied unto the Kurmanji verb *ketin*.

Complex global copies, which consist of two or more connected elements, may comprise bound morphemes as in example (14) *karyolam* or reflect syntactic strategies of the copied language, as e.g. the Turkish modifier-head-structure in (19) *uy-gunsuz hareket* (see below).

In other constellations, complex global copies obviously have initiated productive combinational strategies: In the field of *m*-doublets globally copied Turkish patterns (*rütbe mütbe* ‘military ranks and such’, p. 54) alternate with selective copies of the combinational property, which is transferred onto Kurdish lexemes (*kevir mevir* ‘stones and the like’).

Global copying of morphological elements may indicate a higher grade of influence. Most Turkish verbs, for instance, are copied in a nominalized form with the Turkish past participle suffix in *-mIş*. These Turkish verbs in *-mIş* (or, less frequently, bare Turkish verb stems) combine with the Kurmanji auxiliaries *bûn* ‘to be’ and *kirin* ‘to do’ to form complex verbs. The copied Turkish morpheme is used as a mere derivational suffix, which designates non-finite tenseless forms; it is not productive and cannot be attached to Kurmanji stems.

Copies of the Turkish conditional copula particle *ise* seem to attach to Kurmanji verb forms after the personal marker. Yet, one should keep in mind that this element is obviously less integrated into the verb morphology in the Eastern Anatolian Turkish dialects than that of Standard Turkish: forms like *birahırsınsa* (Karahan 1996: 57) for standard *birakırsan* show an unusual arrangement of suffixes. In some constellations, the personal marker precedes the encliticized conditional copula *ise*, whereas in Standard Turkish it follows it. Kurmanji seems to have copied only the particle *ise*, but not the suffix in *-sE*.

Interestingly, Dorleijn's material contains some examples of copied Turkish possessive suffixes. Though *karyolam* 'my bed' in example (14) should be interpreted as a complex global copy consisting of NOUN+ POSS 1SG, in example (15) *seri* 'her/his head/beginning', the usual ezafe-construction NOUN+ EZ + POSS 3SG is replaced by a globally copied Turkish possessive marker +(s)I, attached to the Kurdish noun.

In another instance, the Kurmanji reflexive pronoun *xwe*, which normally would indicate anaphoric reference to the agent, is replaced by an oblique/ possessive pronoun (example 17); here, selective copying of combinational properties of the Turkish possessive construction leads to an overextension of the Kurdish possessive construction.

In short, the material presented by Dorleijn contains no convincing examples of copied Turkish morphemes which are grammaticalized in Kurmanji. Language contact may not be held responsible for on-going changes in the field of morphology, such as e.g. the loss of gender distinction; other deviations from the grammatical standard concern object marking, pro-drop and a variety of affiliated phenomena, which have to be seen within the broader frame of the restructuring of the ergative construction.

On the syntactic level, two deviations may have resulted from Turkish influence: Word order indicating syntactic functions of constituents is given up in favour of explicit morphological markers (directive case, definite objects); in analogy with Turkish, null subjects appear. Yet, in both cases, similar tendencies can also be observed in Modern Persian.

## ERGATIVITY

The most far-reaching deviations from the standard language as represented in Bedir Khan's grammar are related to the ergative construction; they extend both to syntax and morphology, and have parallels in other Iranian languages. Due to the lack of diachronic data, it is yet unknown whether all Kurdish dialects had originally developed the same concept of past tense structures—a fact which the term "decay" actually implies; the role Turkish influence has played in these developments is highly uncertain as well.

In chapter five, Dorleijn provides a general introduction into ergativity and related problems; she discusses diachronic aspects of ergative patterns across Iranian languages and defines the Kurdish concept of split ergativity, where ergative constructions are restricted to the past tenses of transitive verbs. This phenomenon can be explained with the structure of the past tenses, which consist of the past participle and a copular clitic ('to be'). Neither of these two elements can assign the accusative to direct objects; the resulting structure in standard Kurmanji has the agent in the oblique and the direct affectee in the directive case, while the verb—with regard to person and number features—seems to agree with the direct affectee [OBL – DIR – OA ('object agreement')].

## DEVIATIONS (CH. 6)

With two nominal or pronominal elements representing agent and direct affectee and three possible agreement patterns (SA ≈ subject, OA ≈ object or NA ≈ no agree-

ment/the unmarked 3SG) theoretically 12 different constellations are possible. All of the deviating patterns can be traced in spoken language. Yet, only three formations are frequently used: (1) the traditional ergative construction OBL – DIR – OA, with conservative speakers from the East, (2) the “accusative” pattern DIR – OBL – SA, which appears with Diyarbekir speakers, exclusively, and (3) OBL – OBL – NA, which is frequently used by non-Diyarbekir speakers as well. Some constellations of the deviating pattern (3) can be related to a current tendency to mark direct object NPs with the oblique case. This tendency is clearly opposed to the usual dropping of OBL-markers of masculine nouns, which may be responsible for other deviating patterns of the type DIR – DIR – SA or DIR – OBL – SA.

Deviating structures may show different paradigmatic behaviour with regard to the person and number features involved. The author presents some extremely interesting considerations to explain different types of deviations: For various reasons, as e.g. the merging of the OBL and the DIR forms of the pronoun 2SG, certain constructions no longer have accessible person features; verbal agreement is shifted to the oblique subject instead (p. 131 ff). The oblique plural is turned into a generalized plural marker. Stray plural markers (p. 143) appear when a singular subject is dropped etc. In short: Colloquial Kurmanji shows a broad variety of transitive past constructions which deviate considerably from the traditional ergative concept. In the present state of affairs, no clear tendency in favour of a certain model has emerged. Interestingly, Diyarbekir Kurmanji, as the variety in closest contact with Turkish, shows accusative syntax in some instances. One could, thus, conclude that Kurmanji has copied this structural property and is developing towards an accusative language.

Yet, according to the author's interpretation of the phenomena described, a great variety of different tendencies is at work in language changes; some of them pertain to language universals, some reflect language-internal, others contact-induced processes of change. A development which shows Turkish impact is pro-drop (though, as far as the 3SG and PL are concerned, it appears even in the most conservative Kurmanji dialects) and the marking of the direct object, which appears significantly more frequently in the Diyarbekir area.

## FINAL REMARKS

Dorleijn has presented an excellent study, well organized and carefully done, with a consistent string of argumentation. At the same time, the book is a good introduction to Kurmanji and contains interesting material concerning language contact phenomena in general.

It may be a source of inspiration, too: Some alleged phenomena of language contact could be compared with parallel developments in other Kurdish dialects which are less influenced by Turkish (e.g. Sorani<sup>5</sup>) as a parameter.

<sup>5</sup> ... as it has been agreed upon that Turkish influence does not extend to Iraq; the unified plural marker in +an on nouns (Diyarbekir Krm. only, cf. p. 152), for instance, may have a parallel in Sorani “definite article” on +akan. Certain plural markers in Modern Persian seem to have developed from oblique forms as well.

## BIBLIOGRAPHY

- Bynon, Theodora, 1979. The Ergative Construction in Kurdish. *BSOAS* Vol. XLII.
- 1980. From Passive to Active in Kurdish via the Ergative Construction. *Papers from the 4th International Conference on Historical Linguistics*. Amsterdam.
- Doerfer, Gerhard, 1967. *Türkische Lehnwörter im Tadschikischen*. Wiesbaden : DMG.
- Dwyer, Arienne M., 1996. *Salar Phonology*. Seattle: University of Washington dissertation.
- Friedman, Victor A., 1978. On the Semantic and Morphological Influence of Turkish on Balkan Slavic. Papers from the Fourteenth Regional Meeting: Chicago Linguistic Society (108–118). Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Friedman, Victor A., forthc. Confirmative/non-confirmative in the Balkans: Balkan Slavic, Balkan Romance, Albanian Turkish, and Romani. In: Comrie (Hrsg.).
- Johanson, Lars, 1992. *Strukturelle Faktoren in türkischen Sprachkontakten*. (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Bd. 29, Nr. 5.) Frankfurt am Main.
- 1993. Code-copying in immigrant Turkish. *Papers presented at the International Workshop on Ethnic Minority Languages in Europe 1990*. Tilburg University.
- Johanson, Lars, 1997 (in print). Frame-changing code-copying in immigrant varieties. In: G. Extra & L. Verhoeven (Hrsg.), *Processes of language change in an immigrant context*.
- Karahan, Leyla, 1996. *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*. Ankara.
- Kıral, Filiz, forthcoming. *Syntaktische Einflüsse des Persischen auf das gesprochene Aserbaidschanisch von Iran*. Dissertation, Mainz.
- MacKenzie, D.N., 1961/2, repr. 1981. *Kurdish Dialect Studies I&II*. School of Oriental and African Studies, University of London.
- Perry, John, 1979. Uzbek Influence on Tajik Syntax: The Converb Constructions. In the Elements: *A Parasession of Linguistic Units and Levels, Including Papers from the Conference on Non-Slavic Languages of the USSR* (448–461). Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Soper, John David, 1987. *Loan Syntax in Turkic and Iranian: The Verb System of Tajik, Uzbek, and Qashqay*. Diss. Los Angeles : University of California.



# The Concept of Water and the Names for It in the R̄gveda

T.Y. ELIZARENKOVA, Moscow

It is not an easy task to investigate the problem of “Wörter und Sachen” in the material of the R̄gveda (RV), because it is an ancient, religious, poetical text, a specimen of the “indogermanische Dichtersprache”, and the peculiarities of its style exert great influence upon the functioning of the grammatical categories, as well as upon the lexical semantics. Its vocabulary is characterized by polysemy, by synonymy and by the metaphorical and symbolic uses of words.

The concept of water is very important for the model of the universe of the RVic Aryan. According to the Vedic cosmography, water was an essential element of all the three parts of the universe: the earth, the heaven and the intermediate space (*antárikṣa-*). Waters on earth are the rivers, their confluences (*samudrā-*)—it is a problem whether the RVic Aryans really knew of the sea or the ocean—ponds, springs, etc. It was believed that there existed also celestial rivers and that the cosmic ocean, the ruler of which was the god Varuṇa (Kuiper 16), encompassed the whole universe, while rain falling down from heaven to earth belonged to the intermediate space.

The borderline between the terrestrial and celestial waters is often quite vague, because of the cyclical concept of time of the Vedic poets, the events of hymns being the repetition of the primordial deed; the result of this is that one cannot tell where and when these events took place.

Water was regarded as a primeval element in cosmogony. It played this part in the first stage of creation, when there was nothing—cf. X, 129, 1:

násad āśin nó sád āśīt tadánīm  
násid rájó nó vyòmā paró yát /  
kím ávarīvaḥ kúha kásya sármann  
ám̄bhah kím áśid gáhanam gabhīrám //

“There was neither non-existence nor existence then; there was neither the realm of space nor the sky which is beyond. What stirred? Where? In whose protection? (O’Flaherty 25). What was the water—a deep abyss?”

It also played a central part in the second stage of creation, when the Universe already existed but was paralysed by chaos (Kuiper 9–22). The dragon Vṛtra had held back the rivers; he was slain by Indra, who released the waters and let them flow to the ocean. In this way Order (*r̄tā-*) was restored in the universe. It is described like this in an Indra hymn I, 32,2:

áhann áhim párvate síśriyānám  
tváṣṭāsmai vájrami svaryām tatakṣa /  
vāśrā iva dhenávah syándamānā  
áñjah samudrám áva jagmūr ápah //

“He killed the dragon who lay upon the mountain; Tvaṣṭar fashioned the roaring thunderbolt

for him. Like lowing cows, the flowing waters rushed straight down to the sea” [O’Flaherty 149].

This myth is endlessly rehashed in the whole *Samhitā*, for cosmogony forms the ancient kernel of this collection of hymns (Kuiper 155). Attention should be drawn to one peculiarity. Indra is a personification of male power, he is a bull (*vṛṣan-*), bursting seed, while the waters and rivers represent the female principle: they are mothers, who give their milk to their children (water is symbolically called “milk” (*páyas-*) or “ghee” (*ghṛtā*), or young women, who caress their beloved.

In mythology they are deified as goddesses, very kind and benevolent to their devotees. These goddesses are usually opposed in the hymns to a male partner. For instance, waters are used in the rite of preparing *amīta-* from the juice of Soma, which, after being pressed out, is mixed with them and with other additions. This rite is symbolically described as a picture of women uniting with their lovers. The god Agni is often called the embryo (*gárba-*) of the waters.

The mythological image of water in the RV should be interpreted in connection with the linguistic data—denominations of this denotatum by the number of synonyms and their function in this text. Water is denominated by the words *áp-* f. pluralia tantum (more than 500 ×), *udán-* n. (21 ×), *udaká-* n. (9 ×), *vár-* n. 10 ×), *salilá-* n. (5 ×), *ám̄has-* (1 ×). All these words are of Indo-European origin (Mayrhofer EWA, KEWA a. 1.). Five of the six words are of neutral gender, one, *áp-*, is feminine, and precisely this word is immeasurably more frequent, as compared with the other denominations of water. It should be added that it is in general one of the most frequent root-stems in the RV. It is used only in the plural (the isolated cases of *áp-* in the singular in the later parts of the text do not change anything in principle).

It is only this feminine stem that can designate the sacred waters—the goddesses lauded by the poets in their hymns. And this seems to be quite natural, because the RVic gods, no matter how little anthropomorphic some of them are, are either male or female. An idea expressed by a substantive of neutral gender is not suitable for personification and deification in this mythological system. Hence, the striking difference in frequency between *áp-* and the other synonyms. The semantic volume of *áp-* covers the whole range of meanings possible in this text: *áp-* can be synonymous with all the other names of water in the RV, but not vice versa.

*Áp-* can denominate real water on earth: rivers, ponds, streams of rain, etc.—for example, in a Ṛbhu-hymn (IV, 33,7): *sukṣétrākṛṇvann áyayanta síndhūn / dhánvátiṣṭhann óṣadhīr nimnám ápah*: “They made beautiful fields, laid on rivers; plants appeared on dry land, waters in low places”, or in the Frog hymn about the frogs leaping about in the rain, in VII, 103, 4: *anyó anyám ánu grbhṇāty enor / apám prasargé yád ámandiṣṭám*: “One of the two greets the other as they revel in the waters that burst forth” (O’Flaherty 233).

*Áp-* also designates celestial, cosmic waters, as in IX, 113, 8: *yátra rājā vaivasvató / yátrāvaródhanam diváḥ / yátrāmúr yahvátīr ápas / tátra mám amítam kṛdhī*: “Where Vivasvan’s son is king, where heaven is enclosed, where those young waters are—there make me immortal” (O’Flaherty 133).

There are many contexts in the RV dealing with the secondary act of creation of the world, that is, with the heroic deed of Indra, who has set free the waters that are

usually called *āpah*. It is impossible to say whether these were terrestrial or celestial waters. It seems to be useless to put this question, because this is the primordial action repeated in various cycles of time. It is not by chance that the other names of water are not used in such contexts. A good example of this kind is II, 30, 1:

*ṛtām devāya kṛṇvaté savitrá  
īndrāyāhighné ná ramanta āpah /  
āhar ahar yāty aktúr apām  
kýāty ā prathamāḥ sárga āsām //*

“For the sake of the god Savitar, who is creating the Order, for Indra, the V̄tra killer, the waters never stop. Day after day (their) light keeps moving. How long ago (was) their first downpour?”

Water is used in the main ritual of the RVic Aryans, the pressing of Soma, the juice of which had a sharp taste. It was mixed with water and milk, both symbolized by female images: a young woman, a mother, a cow. The descriptions of this rite in maṇḍala IX, dealing with Soma-Pavamāna, are highly metaphorical, using a conventional, esoteric language. For example IX, 2, 5:

*samudrōapsú māmrje  
viṣṭambhó dharúṇo diváh /  
sómaḥ pavítre asmayúḥ //*

“The ocean (of Soma) has purified itself in the waters, the prop, the supporter of the sky, Soma in the sieve, devoted to us”.

It is the word *āp-* that is used in such ritual contexts.

Soma is diving into the waters, dressing himself in waters, living in a wave of a river; the fingers of the officiant wash him in the waters. The name of the waters, *āpah*, may not be often used in Pavamāna hymns, but the same denotatum can be expressed by some personified female images, for example, IX, 86, 32: *pátiṁ jáninām úpa yāti niṣkr̄tám*: “He comes as a husband to the rendezvous with (his) wives”—the description of Soma mixing with waters. No matter what kind of relations exists between Soma and the waters—and they are various (Macdonell 107): waters are called his sweethearts, wives, sisters and mothers—personifications of waters are always female, while Soma is male.

Waters in the RV are personified and deified; they are goddesses. Four hymns are addressed to them (VII, 47 and 49; X, 9 and 30) and some verses in other hymns, especially in those to Viśve Devāḥ. Besides, there exists a vague mythological personage, Apām Nápāt, “Offspring of Waters”, who partly coincides with Agni in the waters (Macdonell 69–71); he is eulogized in one hymn (II, 35), and mentioned in many others. Rivers are also deified; they are lauded in five hymns of the RV (III, 33; VI, 61; VII, 95 and 96; X, 75). So, waters play a prominent part in the mythology of this text. Waters as such are sacred, both on earth and in heaven; cp., for example, I, 23, 18:

*apó devír úpa hvaye  
yátra gāvah píbanti naḥ /  
síndhubhyah kártyaṇ havíḥ //*

“I invoke the divine waters, where our cows are drinking. Oblation should be made to the rivers!”

These goddesses are always mild and benevolent to their devotees. They are asked to give strength to human beings, their vital force (X, 9.2):

yó vah śivátamo rásas  
tásya bhajayatehá nah /  
uśatír iva mātárāḥ //

“Let us share in the most delicious sap that you have, as if you were loving mothers” (that is, as mothers give milk to their children) (O’Flaherty 231).

It is said several times that waters contain the *amṛta*- and a healing remedy, which they are asked to give to their worshippers (I, 23, 19–21; X, 9, 5–7). Waters are also purificatory, they are able to carry away everything that is sinful in a person (I, 23, 22). All the gods rejoice in their nourishing power (VII, 49, 4). Waters are highly esteemed as an ingredient of the sacrifices. The essence of the waters needed for sacrifices is called their “wave” in the esoteric language of the hymns, for example, VII, 47, 1:

ápo yám vah prathamám devayánta  
indrapánam urmím ákṛṇvateláḥ /  
tám vo vayám śucim ariprám adyá  
ghṛtaprúṣam mádhumantaṇ vanema //

“O Waters, (the) wave of yours that (people) devoted to the gods have made first for Indra’s drinking, (the wave) of the sacrificial libation, today we want to gain this (wave) of yours, the pure, stainless, dripping with ghee, rich in honey”.

Waters in the ritual are also designated by the word *āpah*; the other synonyms are not met with in such contexts.

The primeval element in cosmogony is also coded by the word *āpah*, as was illustrated before. It is perceived as a moving, fluctuating substance, which received the embryo, the source of all future life, for example, the Viśvakarman (All-Maker) hymn X, 82, 5:

paró divá pará ená pṛthivyā  
paró devébhir ásurair yád ásti /  
káṃ svid gárbham prathamáṇ dadhra ápo  
yátra deváḥ samápaśyanta víśve //

“That which is beyond the sky and beyond this earth, beyond the gods and the Asuras—what was the first embryo that the waters received, where all the gods together saw it?” (O’Flaherty 36).

There is one more cosmogonic context with a similar content: X, 121, 7: *āpo ha yád bṛhatír víśvam áyan / gárbham dádhānā janáyantīr agním / tátō deváñāṇ sám avaratātásur ékah*: “When the high waters came, pregnant with the embryo, that is everything bringing forth fire, he arose from that as the one life’s breath of the gods” (O’Flaherty 28).

The connection of waters with the cosmic ocean is felt even in the so-called “syncretic” descriptions of waters; cp., for example, the beginning of the hymn to the Waters VII, 49, 1:

samudrájyeṣṭhāḥ salilásya mádhyāt  
punānā yanty ániśamānāḥ /  
índro yá vajrī vṛṣabhbó rarāda  
tá ápo devír ihá mām avantu //

"They who have the ocean as their eldest flow out of the sea, purifying themselves, never resting. Indra, the bull with the thunderbolt, opened a way for them; let the waters, who are goddesses, help me here and now" (O'Flaherty 232).

One can say that there is an opposition in cosmogonic contexts between the vast, unstable, primeval waters and a small embryo, from which life originates. This may be the reason why *ápaḥ* do not take part in any other oppositions. For instance, waters are not opposed in the RV either to Earth or to Heaven or to both of them as a unity *dyávāpr̥thiví*; they belong to a different stratum, they encompass both of them. This can also be illustrated by the lists of gods and goddesses, enumerations which are so typical of all the hymns, for example, the Agni-hymn X, 2, 7: *yám tvā dyávāpr̥thiví yám tvāpas / tváṣṭā yám tvā sujánimā jajána*: "You whom Heaven-and-Earth, you whom the Waters, you whom Tvaṣṭar, the giver of good birth, has engendered ..."; or X, 88, 2: *tásya deváḥ pṛthiví dyáur utápo / raṇayánn óṣadhiḥ sakhyé asya*: "The gods, the Earth, Heaven as well as the Waters, the plants took pleasure in his friendship" (the referent of "his" being Agni).

The place of waters beyond any oppositions of elements in the RVic mythology can explain some rare cases of ambivalence of waters towards the opposition *deváḥ* vs. *ásurāḥ* in this text. As was mentioned before, *ápaḥ* are goddesses, and as such belong to the *deváḥ*. They are mixed with the Soma juice, when the sacred beverage for Indra is prepared. But there are three passages in the RV, where the waters won by Indra are called wives of Dāsa, that is Vṛtra. These are the following (all in the Indra hymns); I, 32, 11: *dāsápatnīr áhigopā atiṣṭhan / níruddhā ápaḥ paṇíneva gávah*: "The waters who had the Dāsa for their husband, the dragon for their protector, were imprisoned like the cows imprisoned by the Panis" (O'Flaherty 150); V, 30, 5: *vísvā apó ajayad dāsápatnīḥ*: "He won all the waters who had the Dāsa for their husband"; VIII, 96, 18: *tvám apó ajayo dāsápatnīḥ*: "You won the waters who had the Dāsa for their husband". The epithet *dāsápatnī-* is met with once more in the RV, where it is an attribute of *púr-* f. "fortress" III, 12, 6: *índrāgnī navatím púro dāsápatnīr adhūnutam*: "O Indra-Agni, you shook down ninety fortresses who had the Dāsa for their husband". It is well known that *púr-* were hostile towards Indra, which gives grounds to suppose that the waters may also have been first true to Vṛtra, who was *dānavá-*, son of Dānu (the literal meaning of *dānu-* being "moisture").

*Ápāḥ* in cosmogonic passages is synonymous with *salilá-* and *ámbhas*. *Samudrá-*, as one of the denominations of water, "ocean", "sea", also belongs to the cosmogonic lexicon.

The paradigm of *áp-*, as we know, consists principally of plural forms. All the cases of the paradigm are represented in the plural, the G. pl. being the most frequent one, partly because of the existence of the combination *apám nápāt*.

N. pl. expresses the subject of the following typical situations: waters are flowing (to the ocean, down to a low place, following the Cosmic Order of the ordinance of a god); they help their worshippers, give them vital force (their milk, sap, a healing remedy), are purificatory (also ritually), generate Agni and unite with Soma.

V. pl.: the goddesses-waters are invoked.

Acc. pl.: Indra releases (*srj-*) the waters; Indra / his worshippers win the waters; a person drinks the waters, pours them down; gods make the waters swollen; Aryan tribes cross (*tg-*) the waters.

I. pl.: a person with the waters (Sindhu etc.); a person mixing with waters (Soma etc.); a person going through the waters (Varuṇa).

D. pl.: for the sake of the waters (IX, 59, 2).

Abl. pl.: to save out of the waters (the Aśvins); to drive away from the waters; to descend from the waters.

G. pl.: Apāṁ Nápāt, “the offspring of the waters”; the embryo of the waters (Agni); the essence of the waters (their juice—*rásā*-, milk—*páyás*-, ghee—*ghṛtá*-, honey—*mádhu*-); the flood, wave of the waters (*árṇas*-, *ūrmí*-).

L. pl.: Vṛtra living in secret in the waters; Agni hidden in the waters; Soma being rinsed, mixed and stirred up in the waters; Apāṁ Nápāt is shining in the waters; the sun in the waters; remedy in the waters.

The sequence of cases according to their frequency is as follows: G. pl., Acc. pl., N. pl., L. pl., I. pl., V. pl., Abl. pl., D. pl.

There are two isolated cases of *áp-* in the singular to be met with in the later parts of the text: I. sg. in the Indra hymn (VIII, 4, 3): *yáthā gauró apá kṛtám / týsyann éty áverinam*: “Like a thirsty gaura-bull comes down to a hollow made by water, ...” and G. sg. in an Aśvin hymn (I, 180, 4): *yuváṁ ha gharmáṁ mádhumantam átraye / 'pó ná kṣodo vṛṇītam eṣé*: “You two chose the sweet hot milk for Atri, so that he might enter as if a stream of water”.

The situations reflected by the cases of the paradigm of *áp-* are also modelled by the compound words, the first member of which is this word, such as *ap-túr-* “crossing the waters” and *ap-túria-* n. “the crossing of the waters”,<sup>1</sup> *ap-sá-* “gaining the waters” (an epithet of Soma), *apsu-kṣít-* “living in the waters” (about the gods), *apsu-já-* “born in the waters” (about Agni), *apsu-jít-* “conquering the waters” (about Indra) and *apsu-ṣád-* “sitting in the waters” (about Agni). One can say, drawing the conclusion, that the main denomination of water in the RV, the feminine root-stem *áp-*, became so frequent, because, on account of its gender, it met very well all the requirements of the mythological system of this text, while the other names of water, which are neutral substantives, did not fit.

All the other names of water cannot be compared with *áp-* in their frequency. Their semantic volume and stylistic distribution are also limited.

*Udán-* n. is a very ancient Indo-European, heteroclite stem, with many parallels in other languages, and the peculiarities of its original declension can be traced on the synchronic level to the stem formation: *udán-* “water”, I. sg. *udnā*, *sam-udr-á-* “ocean”, “sea”, “confluence of water” (Mayrhofer I, 215).

This word may be synonymous with *áp-* in all kinds of contexts, except the ritual ones. It is never met with in maṇḍala IX, where the ritual of Soma-pressing and the preparation of the *amṛta-* are described.

*Udán-* can designate water on the earth, for example, in an Indra hymn (I, 104, 3): *áva tmánā bharate phénam udán:* “(The Śiphā-river) carries its foam into the water” (the name of the river is mentioned in the same verse); or in a Bṛhaspati-hymn (X, 68,8): *ásnápinaddham mádhu páry apaśyan / mátsyaṁ ná dīná udáni kṣiyántam:*

<sup>1</sup> Grassmann wrongly derives these words from *ápas-* “work” (Grassmann 77), while Mayrhofer connects them with *áp-* “water” (Mayrhofer EWA I.B., p. 40).

“He discovered the honey enclosed with a rock like a fish living in shallow water”.

*Udán-* can designate celestial water as well. For example, in a Mitra-Varuṇa hymn (VII, 65, 4), the two gods are asked by their worshippers: *pr̄n̄tam udño divyásya cárōḥ*: “Fill us with nice celestial water!”

*Udán-* is also found in cosmogonic contexts, where the secondary act of creation is meant, for example, in an Indra hymn (VIII, 32, 25): *yá udnáḥ phaligám bhinán / nyàk síndhūñ avásṛjat*: “Who has split the receptacle of the water (and) let the rivers flow down”.

Twice the poets seem to play consciously with the two etymologically connected words, *udán-* and *samudrá-*. It is said in the Varuṇa hymn (V, 85, 6) of the great magic of this god: *ékaṇ yád udná ná p̄n̄ánty énīr / áśiñcatīr avánayah samudrám*: “that these shimmering torrents, pouring down, do not fill the one single ocean with their water” (O’Flaherty 211). Another example of this kind is VIII, 100, 9: *samudré antáḥ śayata / udná vájro abhívṛtaḥ*: “In the middle of the ocean the *vajra* is lying, covered with water”, which can be treated as a variant of the cosmogonic opposition: *waters* vs. *embryo* (see above).

Thus, in certain types of contexts, *udán-* is a very close synonym of *ápaḥ*; cp., for example, these two names of the waters in the following verse of the Aśvin-hymn I, 116, 24:

dása rátrīr áśivenā náva dyún  
ávanaddham̄ snathitám apsv ántáḥ /  
víputan̄ rebhám udáni právṛktam̄  
ún ninyathuh sómam iva sruvēna //

“When Rebha lay for ten nights and nine days bound by his enemy and immersed in the waters, broken into pieces thrown in the water, you drew him out as one draws out Soma with a ladle” (O’Flaherty 184).

In another passage, X, 78, 5, there seems to be a slight semantic difference between the two synonyms, where it is said about the Maruts, that they are: *ápo ná nimnáir udábhīr jigatnávo*: “swift like the waters with (their) downwards-directed torrents”. Geldner’s translation is: “wie die Flüsse talwärts mit ihren Gewässern” (Geldner 3, 260).

The paradigm of *udán-* consists mainly of singular forms, among which the N.-Acc. is missing, of the I. pl. and the morphologically indistinct form *udā-* (V, 41, 14<sup>2</sup> and VIII, 98, 7), being rather the N.-Acc. pl. of *udán-*, than the I. sg. of \**úd-*. So the concept of water is treated here mainly in the singular.

Not being a very frequent word in the RV, *udán-* serves at the same time as a basis of derivation and composition. Derivative stems are built from the stem-form *udán-*, such as the denominative verb *udany-* “to flow”, the adj. *udanía-* “consisting of water”, etc., and compounds from the stem form *udá-*, as in *uda-dhí-* m., “water-receptacle, stormcloud, etc.

*Udaká-* is derived from the same root as *udán-* by adding the suffix *-ka-*, which

<sup>2</sup> The limitations of this paper make it impossible to go into details, interpreting the difficult form *udá* in this context, which Renou treats as I. sg. (EVP, IV, 62; V, 21), Geldner hesitates in his interpretation (Geldner 2, 41) and Mayrhofer treats it as N.-Acc. pl. (EWA I, 215).

later on became very productive. Eight times out of nine it is met with only in the latest parts of the *Samhitā manḍalas X and I*. A single case, found in IX, 67, 32, is a later addition to the hymn, about which all the interpreters agree (Oldenberg 166–67; Grassmann 1877, 1, 463). So one can say that *udaká-* is later than *udán-*. At the same time the semantic volume of *udaká-* is rather narrow. As compared with *udán-*, it is not used in cosmogonic contexts.

*Udaká-* designates, first of all, terrestrial water, as, for example, in a charm I, 191, 14: *tás te viṣām ví jabhrira / udakám kumbhínir iva*: “They (the peahens) carried away your poison like women carrying jugs of water”; or I, 161, 10, in a Ḙbhū hymn: *śronám éka udakám gám ávājati*: “One is driving a lame cow down to the water”.

*Udaká-* can also denote celestial water, the rain. For example, I, 164, 51:

*samānám etád udakám  
úc cāity áva cāhabhiḥ /  
bhúmin parjánya jínvati  
dívam jinvanty agnáyah //*

“The same water travels up and down day after day. While the rain-clouds enliven the earth, the flames enliven the sky” (O’Flaherty 81).

The paradigm of this in RV infrequent word consists only of two cases of the singular: N.-Acc. (8 ×) and Abl. (1 ×).

*Vār-* n. has practically the same meanings as *udaká-*. It designates first of all water on the earth, water as a thing with which one deals in everyday life, for example, in the Apāla hymn VIII, 91, 1: *kanyā vār avāyatí / sómam ápi srutāvidat*: “A maiden going for water found Soma by the way” (O’Flaherty 257); IX, 112, 4: *vār ín manḍuka ichati*: “The frog longs for water”; X, 145, 6 (a charm): *máṁ ánu prá te máno / vatsám gáur iva dhāvatu / pathā vār iva dhāvatu*: “Let your thought run after me like a cow after a calf, let (it) run (after me) like water on the road!”

This is the main invariant meaning of *vār-*. It can be used also metaphorically, denoting the celestial water, rain. In this sense it is testified twice, when the same cliché is used: *ghṛtám vār* “ghee, water” for rain, for example, X, 12, 3: *víśve devā ánu tát te yájur gur / duhé yád éni divyám ghṛtám vāḥ*: “Let all the gods follow this sacrificial statement that the dappled (cow) should give celestial ghee, water!” (cp. also X, 99, 4).

*Vār-* is not used either in ritual or in cosmogonic contexts.

The paradigm of *vār-* consists of only one case, N. and Acc. sg., and there are no derivatives from this stem or compounds with it.

*Salilá-* n. is the name of the water in cosmogonic contexts *par excellence* (cp. VII, 49, 1, above). It is used in the descriptions of both stages of creation in various cosmogonic theories; cp., for example, the classical variant of cosmogony in X, 129, 3: *táma āsīt támasā gūlhám ágre / 'praketám salilám sárvam ā idám*: “Darkness was hidden by darkness in the beginning; with no distinguishing sign, all this was water” (O’Flaherty 25) or a rare variant of cosmogony in X, 72, 6:

*yád devā adáḥ salilé  
súsaṁrabdaḥ átiṣṭhata /  
átrā vo nýtyatām iva  
tīvró renúr ápāyata //*

“When you gods took your places there in the water with your hands joined together, thick dust arose from you like (the dust) from the dancers”.

O'Flaherty translates "a thick cloud of mist" (O'Flaherty 39), explaining that it refers to the atomic particles of water, mist playing a prominent part in creation by virtue of its ambivalence, half water and half air.

The cases of *salilá-* are not numerous in the RV and are mostly singular (no Instrumental case among them, by the way, for *salilá-* is not an instrument, but a medium) with only one Acc. pl. form.

*Āmbhas-* is met with only once in a cosmogonic context (see above).

This short survey of the denominations of water in the RV shows that the linguistic data are closely interwoven with mythological concepts of this text, as well as with its style, and it is only by working on borderlines of these spheres that one can get results that are more or less reliable.

## BIBLIOGRAPHY

- EVP – L. Renou, *Études védiques et pāninéennes*. T. 1–17. Paris: E. de Boccard. 1955–69.
- Geldner – *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl-Friedrich Geldner*. 1.–3. Teil. (The Harvard Oriental Series. Vol 33–35) Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1951.
- Grassmann 1872 – H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 3. Aufl. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 1955 (1. Aufl. 1872).
- Grassmann 1877 – *Rig-Veda übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Grassmann*. Leipzig: Brockhaus. 1877.
- Kuiper – F.B.J. Kuiper, *Ancient Indian Cosmogony*. Essays selected and introduced by John Irwin. New Delhi: Vikas Publishing House. 1983.
- Macdonell – A.A. Macdonell, *Vedic Mythology*. Strassburg: Verlag von K.J. Trübner. 1897.
- Mayrhofer, EWA – M. Mayrhofer. *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen I–II*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter. 1986–.
- O'Flaherty – *The Rig Veda. An Anthology*. Transl. by Wendy Doniger O'Flaherty. Penguin Books 1981.
- Oldenberg – H. Oldenberg, *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten*. Siebentes bis zehntes Buch. Berlin 1912.



# A Solution to the Problem of Gurage

JACK FELLMAN, Bar-Ilan University, Israel

Gurage is a cover-term for a group of some dozen Ethiopian Semitic tongues spoken by some 500,000 speakers in a small area some 70 miles south-south-west of Addis Ababa bounded by the Awash River in the north, the Omo River in the south and west, and by Lake Zway in the east. These tongues are Soddo, Goggot, Muher, Mäsqan, Chaha, Ezha, Ennemor, Endegeñ, Gyeto, Selti, Wolane and Zway. The extreme fragmentation, diversity and variety of tongues in such a small area, at most 100 miles across, is most puzzling. Indeed, this is the highest concentration of linguistic diversity in the Semitic world, and this is its southernmost extremity, and at the very threshold of Black Africa. The explanation for this rather strange situation has not been readily forthcoming in the literature. The present paper seeks to provide a solution to the problem of Gurage.

Within the twelve Gurage tongues, three clearly distinct groups can be identified (so already Cohen 1931, suitably updated; with minor changes due especially to Goldenberg 1968):

- 1) Northern Gurage: Soddo, Goggot
- 2) Eastern Gurage: Selti, Wolane, Zway
- 3) Western Gurage: Chaha, Ezha; Ennemor, Endegeñ, Gyeto; Muher, Mäsqan.

Although showing many general family similarities, as Ethiopian-Semitic tongues generally do, the three groups also show very great surface differences, and indeed in the final analysis are mutually unintelligible. The three groups, then, are best considered as representing three separate (but related) languages, with their associated dialects (cf. on this Leslau 1956b:12). Indeed, the tongues within each group are (more or less) mutually intelligible (cf. on this Goldenberg 1968:62:63, Hetzron 1972:2).

However, we are still left with the question how three such variegated groups could come to exist in such a small area. This may be answered on diachronic-historical grounds. Northern Gurage is historically connected with, and a southern projection of Gafat (recently extinct) to the north-west of Gurage-land (on this cf. Leslau 1956: conclusions). Similarly Eastern Gurage is historically connected with, and a southern projection of Harari, an Ethiopian-Semitic language spoken to the north-east of Gurage-land, now obsolescent and spoken only within the city of Harar, the premier Moslem city of Ethiopia (on this, cf. already Cohen 1931). Western Gurage is evidently the result of military colonization(s) from the Tigrinya-speaking north of Ethiopia in the early Middle Ages (cf. Ullendorff 1973: *passim*).

That is, the different languages have different historical origins, which account for their many present-day differences. Their coming together in Gurage-land is evidently due to accidents of history and geography, perhaps as one result of the Galla

(Oromo) invasions into the central and southern Ethiopian-Semitic plateau region in the 16th century, and the turmoil, dislocations, and upheavals that ensued, with Gurage-land serving then as a refuge and relic area.

Whatever the precise historical solution(s), the question still remains why the languages have remained (so) separate and have not assimilated (more) to each other. Here one notes that the languages are spoken by peoples practising different religions: Northern Gurage are Christians (and don't even consider themselves as Gurage and are offended if so treated), Eastern Gurage are (mostly) Moslems, and Western Gurage are (mostly) pagans. The differences in religion, then may well have buttressed the differences owing to different historical origins, and have kept the languages separate and distinct from one another. Such a sociolinguistic situation of communal languages or dialects living alongside one another for centuries while retaining their individuality and uniqueness, is not unattested on the world linguistic scene (cf. for example the discussion and references in Fishman 1972:57). In the Semitic world Blanc 1964 has thoroughly analyzed the religious and communal differentiation of Moslem, Jewish, and Christian Arabic in Baghdad in particular and in Iraq in general. He also notes the situation in Maghrebine Arabic. The situation we have noted in Gurage-land, then, may be a further example hitherto not recognized as such in the Semitic world.

## REFERENCES CITED

- Blanc, Haim, 1964. *Communal Dialects in Baghdad*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Marcel, 1931. *Études d'éthiopien méridional*. Paris: Librairie Orientaliste.
- Fishman, Joshua, 1972. *The Sociology of Language*. Rowley, Mass.: Newbury House.
- Goldenberg, Gideon, 1968. "Kəstanəňña: Studies in a Northern Gurage Language of Christians", *Orientalia Suecana* 17, 61–102.
- Hetzron, Robert, 1972. *Ethiopian Semitic: Studies in Classification*. (JSS Monograph Series 2.) Manchester.
- Leslau, Wolf, 1956. *Étude descriptive et comparative du gafat*. Paris: C. Klincksieck.
- , 1956b. *The Scientific Investigation of the Ethiopic Languages*. Leiden: E.J. Brill.
- Ullendorff, Edward, 1973. *The Ethiopians: An Introduction to Country and People*. Oxford University Press, 3rd edition, pb.

# Śrī—Mistress of a King

MINORU HARA, Tokyo

The Sanskrit word *śrī* as an abstract feminine noun means “prosperity”, “luck” and “fortune”. The word appears already in the Rig-Veda<sup>1</sup> and is used throughout later literature. We have also the so-called *śrī-sūkta* in a khila portion of the Rig-Veda<sup>2</sup> and, as a goddess, she is often depicted holding a lotus in her right hand. She came to the Far East through the medium of Buddhism. Among her iconographic representations, the *gaja-lakṣmī* is the best known.<sup>3</sup>

However, here we are not dealing with such extensive aspects of *śrī*, but simply confine ourselves to her personified aspect as *Fortuna* in relation to human beings, as it is shown in Epic and Classical Sanskrit literature.<sup>4</sup>

More than a quarter of a century ago, the present writer had an opportunity to publish an article entitled “A king as the husband of the earth (*mahī-pati*)”.<sup>5</sup> At that time, he was aware of another title comparable to *mahī-pati*, that is, *śrī-pati*, both being feminine nouns which have the same word *pati* as the second member of the compound.

There are also compounds applied to the king in which both *śrī* and the earth appear together: *śrī-pr̥thivī-vallabha* and *śrī-medīnī-vallabha* (beloved of Śrī and *Mahi*).<sup>6</sup> Furthermore, the two words, *mahī* and *śrī*, often appear together, illustrating a victorious king, the former representing the territory the king possesses and the latter the royal fortune he enjoys. A few examples will suffice to illustrate the situation.

The queen attended by Mālavikā is compared to the earth (*vasu-matī*) attended by royal fortune (*narendra-lakṣmī*). In his great satisfaction, the king speaks as follows:

mām iyam abhyuttishthati devī vinayād upasthitā priyayā  
vismṛta-hasta-kamalayā narendra-lakṣmyā vasumatīva (Mālavikāgnimitra 5.6)

“The queen, attended by my beloved, rises to greet me out of respect, like the earth (*vasumatī*) attended by the goddess of royal fortune (*narendra-lakṣmī*) who has forgotten to hold a lotus in her hand.”

The earth (*bhū*) and *śrī* figure as the two wives of the king.

paścāt kareṇukārūḍhe devyau dve tasya rejatuḥ  
śrī-bhuvāv anurāgena sākṣād anugate iva (KSS.18.6)

<sup>1</sup> Cf. Gonda, 1954 pp. 176ff. For Vedic *śrī*, reference should be made to Oldenberg 1967, pp. 831–40, and Renou 1958, pp. 36–38.

<sup>2</sup> Schefterowitz, 1906, pp. 72ff.

<sup>3</sup> Banerjea 1956, pp. 370–76. Cf. Liebert 1976, pp. 279 (*śrī*), 149 (*lakṣmī*), 87 (*gaja-lakṣmī*). Cf. also Schrader 1983, pp. 471ff.

<sup>4</sup> Ingalls 1962, p. 102.

<sup>5</sup> Hara 1973.

<sup>6</sup> Cf. Derrett 1976, p. 38 (= BSOAS 22, 1959, p. 113).

"The two queens, mounted on a female elephant that followed him, shone like Śrī and the earth accompanying him out of affection in visible shape."

Towards the end of the drama entitled "Veṇīsaṁphāra", Bhīmasena reports his victory over Duryodhana to Yudhiṣṭhīra, saying that royal fortune (*lakṣmī*) has now passed from him, together with his territory, that is, the earth (*urvī*).

bhūmau kṣiptam śarīram nihitam  
idam aşk-candanābhām niñānge  
lakṣmī ārye niṣaṇṇā catur-udadhi-  
payah-sīmayā sārdham urvyā (Veṇīsaṁphāra 6.39ab)

"(By me, Duryodhana's) body has been hurled on the ground: his blood applied to my limbs like sandal: his royal fortune is now placed upon your honour, together with<sup>7</sup> the earth bounded by the waters of the four oceans."<sup>8</sup>

As is indicated by these examples, the two feminine nouns, *mahī* (the earth) and *śrī* (Fortuna), are used together, illustrating a victorious king in the prime of his success and happiness.

However, despite these similarities, both *mahī* and *śrī* are contrasted with each other in several respects. First of all, in contrast to the compound *mahī-pati*, as applied to a king, the compound *śrī-pati* is never used as the title of a king.<sup>9</sup> Though a king is often called *śrī-prthivī-vallabha* or *śrī-medinī-vallabha*, as we have seen above, and a king is styled as *rājaśrī-vadhū-vara* (a bridegroom of the bride *rāja-śrī*),<sup>10</sup> he is never called *śrī-pati*. Instead, from the later phase of the Mahābhārata, this title of *śrī-pati* is applied to the god Viṣṇu.<sup>11</sup>

In addition to the presence and absence of *mahī-pati* and *śrī-pati*, we may enumerate further points of contrast. While *Mahī* is characterized by stability (*sthiti*),<sup>12</sup> *Śrī* is often marked with instability (*adhrūva*) and mobility (*cañcala, lola*). Because of this instability, she is occasionally condemned as fickle.<sup>13</sup>

While *Mahī* is described as a receptive woman who has the virtue of patience (*kṣamā*),<sup>14</sup> *Śrī* is characterized by a marked personality with strong likes and dislikes. Unlike *Mahī*, *Śrī* is particular about a man and thus, once she has chosen him, she approaches him of her own accord (*svayam*). Consequently, while the king seeks to win *Mahī* in marriage with the intention of expanding his territory,<sup>15</sup> it is *Śrī*

<sup>7</sup> Cf. also R. 7.109.6 Bombay.

rāmasya dakṣiṇe pārśve padmā śrīḥ samupāśritā  
savye 'pi ca *mahī* devī vyavasāyas tathāgrataḥ

The Baroda edition (7.99.6) reads *dakṣiṇe hrīr viṣālākṣī* in c. The reading of *hrī* instead of *śrī* may have been derived from TA. 3.13.2 where *hrī* and *lakṣmī* are called the two wives of the *puruṣa*. Cf. Gonda 1954, pp. 217 and 218–19.

<sup>8</sup> I do not follow Bourgeois 1971 (p. 223), who translates here "La dignité de souverain incombe à Votre Majesté sur toute la terre que portent les eaux des quatre océans."

<sup>9</sup> For the earth's connection with Viṣṇu (*bhūpati, kṣitīśa*), cf. Gonda 1954, p. 231.

<sup>10</sup> This appellation is applied to king Atithi in *Raghuvamśa* 17.25.

<sup>11</sup> Viṣṇu's association with *Śrī* is rather late. She is associated also with other gods, especially Indra, Agni, Kubera etc., see Gonda 1954, pp. 223ff.

<sup>12</sup> Hara 1973, pp. 98ff., note 3.

<sup>13</sup> Derrett, op. cit., p. 38, fickle.

<sup>14</sup> Hara 1973, loc.cit.

<sup>15</sup> Hara 1973, pp. 100–01.

herself who chooses the king. Furthermore, after marriage, *Mahī* bears children to her husband-king in the form of precious stones, etc., as long as she is properly attended by him,<sup>16</sup> but in the case of *Śrī* we scarcely hear of her producing anything after the marriage. These points of contrast will be discussed in due course.<sup>17</sup>

However, before entering upon the main discussion, let us first consider *Śrī* delineated as a woman characterized by splendour, beauty and prosperity.

### I *Śrī as a beautiful woman*

The goddess of fortune, *Śrī*, is portrayed as a woman characterized by splendid<sup>18</sup> beauty and prosperity. Thus, Epic heroines (*Gaṅgā*, *Draupadī*, *Sitā*) and those of epic episodes (*Girikā*, *Śakuntalā*, *Damayantī*, *Sāvitrī*, *Nalinī*) are often described as *Śrī* embodied (*rūpiṇī*, *vigrahavatī*) or *Śrī* without lotus (*padma-hīnā iva śrī*) and the like. These expressions are classified below according to the nature of the context in which the word occurs.

#### (1-1) *rūpiṇī*, etc.

śrutvātha tasya tam śabdaṇi kanyā śrīr iva rūpiṇī (MBh. 1.65.3ab)<sup>19</sup> (Śakuntalā)  
sa hi tām tarkayām āśa rūpato nṛpatih śriyam (MBh. 1.160.25ab) (Tapatī)  
śāradotpala-patrākṣyā śāradotpala-gandhayā  
śāradotpala-sevinyā rūpena śri-samānayā (MBh. 2.58.33=4.8.200\*, *rūpena sadṛśī*  
*śriyā*) (Draupadī)  
atīva rūpa-sampannā śrīr ivāyata-locaṇā (MBh. 3.50.12cd) (Damayantī)  
jyotsnākālīti yām āhur dvitīyām rūpataḥ śriyam (MBh. 5.96.13ab)

#### (1-2) *vigrahavatī*

sā vigrahavatīva śrih kānta-rūpā vapusmatī (MBh. 1.203.16ab)  
sā vigrahavatīva śrīr vyavardhata nṛpātmajā (MBh. 3.277.25ab) (Sāvitrī)<sup>20</sup>

#### (1-3) *padma-hīnām iva śriyam* and the like (*Sitā*)<sup>21</sup>

tām uttamām trilokānām padma-hīnām iva śriyam  
vibhrājamānām vapusā rāvanāḥ praśāsaṇma ha (R.3.44.14)<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Hara 1973, pp. 108–10.

<sup>17</sup> For the use in inscriptions, see De 1937.

<sup>18</sup> The words “blazing” (*jvalan-*) and “shining” (*dīpyamāna*, *dīpta*) are most commonly associated with the word *śrī*. For example, MBh. 3.174.20, 3.161.19, 5.89.3, 8.67.14, 14.8.7 (*śriyā jvalan-*), 2.22.43, 3.162.4, 240.45, 5.92.12, 141.34, 13.53.66 (*śriyā paramayā jvalan-*), 1.216.11 (*jvalantam iva ca śriyā*), 12.220.40 (*jvalantam parayā śriyā*), 1.8.7 (*jvalantīm iva śriyā*), JM. 18.9d (*saṃrddhi-jvalita-śriyā*). MBh. 1.100.21, 3.80.16, 3.226.4, 5.97.17 and 13.20.7 (*dīpyamānam iva śriyā*) and JM. 29.54a (*svaṇīya-lakṣmyā ... dīptayā*).

<sup>19</sup> tasya rūpa-guṇopetā gaṅgā śrīr iva rūpiṇī (MBh. 1.92.2) (*Gangā*); pituḥ sakāśam agamad devī śrīr iva rūpiṇī (MBh. 3.277.29d); tām caivāgrīyām śriyam iva rūpiṇīm ca (MBh. 1.189.39ab); devatābhīḥ samā rūpe sitā śrīr iva rūpiṇī (R. 1.76.17cd) *rāghavāya tanayām ayonijām rūpiṇīm śriyam iva nyavedayat* (*Rāghuvamśa* 11.47cd) (*Sitā*).

<sup>20</sup> For *śarīriṇī*, cf.

tatas tam varadaṇi śūraṇi yuvāṇaṇi mṛṣṭa-kuṇḍalam  
abhajat padmarūpā śrih svayam eva śarīriṇī (MBh. 3.218.3).

<sup>21</sup> All the examples listed below appear only in R.

<sup>22</sup> āṇīya ca vanāt sītaṇi padma-hīnām iva śriyam (R. 6.27.8ab). The pāda *padma-hīnām iva śriyam* never occurs in MBh. Cf. also Mālavikāgnimitra 5.6 quoted above (*vismṛta-hasta-kamalayā narendra-lakṣmyā ...*).

pratikṣamāṇāṁ svām eva *bhraṣṭa-padmām* iva śriyam (R.6.25.16cd)  
 kanyāṁ duhitaram grhya *vinā padmam* iva śriyam (R.7.9.2cd)  
 tvāṁ hi sarva-guṇopetā śrīḥ *sapadmeva* putrike (R.7.9.5ab)

(1–4) *sākṣāc chriyam ivāparām*

atīva rūpa-sampannāṁ *sākṣāc chriyam ivāparām* (MBh. 1.57.38cd) (Girikā)<sup>23</sup>  
 sa kadācin mahārāja dadarśa parama-striyam  
 jājvalyamānāṁ vapuṣā *sākṣāt padmām* iva śriyam (MBh. 1.92.26cd) (Ganga)<sup>24, 25, 26</sup>

## II Śrī moves

The most distinctive feature which differentiates Śrī from Mahī, particularly with regard to their relation to a king, lies in her mobility. That is to say, while Mahī has as her essential qualities stability (*sthiti*) and patience (*kṣamā*), Śrī is characterized by instability and mobility. This is due to the fact that she has her own will and behaves as she likes (*svecchāvicāriṇī*).<sup>27</sup> As regards the first point, that is her instability (*adhruva, cañcala*, etc), we shall discuss it later in detail and here her mobile aspects will be examined first.

Her mobility is seen mostly in connection with the transfer of power. However, this takes two forms, peaceful as well as violent. The first is revealed in an abdication of the throne in favour of the crown prince, while the second, which is caused by violence, is seen in the usurpation of the throne by a more powerful adversary. Often her movement is tantamount to the rise and fall of the royal family. That is to say, as long as the king enjoys Śrī's favour, he is assured of his happiness and prosperity, but once forsaken by her, he is destined to decline and finally to meet with destruction.

(2–1) It was an ancient Indian custom that when the king became old, he consecrated the crown prince and retired to the forest. The process of this peaceful transfer of power is described by such compounds as *ropita-śrī, samkrāmita-śrī* and the like.

*putra-samkrāmita-śrīs*<sup>28</sup> tu bṛhadaśvo mahīpatih  
 jagāma tapase dhīmāṁs tapovanam amitrahā (MBh. 3.193.7)

“King Bṛhadaśva, having transferred the fortune to his son, went wisely to the wilderness of austerities for mortification, this killer of his enemy” (van Buitenen).<sup>29</sup>

<sup>23</sup> paśyemāṁ nalinīṁ cānyāṁ kamalotpala-mālinīṁ  
 srāgdarāṁ vigrahavatīṁ *sākṣāc chriyam ivāparām* (MBh. 3.155.793\*3–4) (Nalinī).

<sup>24</sup> Cf. *sākṣāc chriyam* amanyaanta (MBh. 1.App.116.26pr).

<sup>25</sup> Cf. vahāya śrīḥ kṛṣṇāṁ jala-śayana-suptāṁ kṛta-bhaya  
*dhṛtānya-strī-rūpāṁ* kṣitipati-ghe vā nivasati (Avimāraka 2.3cd) (Kuraṅgī).  
 imāṁ bhagavatīṁ lakṣmīṁ jānihi janakātmā-jām  
 sā bhavantam anuprāptā mānuṣīṇ tanum āsthītā (Abhiṣeka-nātaka 6.28) (Sītā).

<sup>26</sup> Cf. Sharma 1964, p. 28.

<sup>27</sup> Cf. IS. 6947d.

<sup>28</sup> Cf. also MBh. 12.21.15.

<sup>29</sup> For the compound *arpita-śrī*, cf.

praveṣya cainaṁ puram agra-yāyī  
 nīcais tathopācarad *arpita-śrīḥ*  
 mene yathā tatra janāḥ sameto  
 vaidarbham āgantukam ajām grheśam (Raghuvamśa 5.62).

guṇavat-suta-ropiṭa-śriyāḥ pariṇāme hi dilīpa-vamśajāḥ  
 padavīṁ taru-valka-vāsasāṁ prayatāḥ samyamināṁ prapeditre (Raghuvamśa 8.11)<sup>30</sup>  
 “For the descendants of Dilīpa, having transferred Śrī to their qualified sons, and themselves becoming self-subdued, betook themselves in their old age to the life of ascetics, whose garments are the barks of trees.”

(2–2) Transfer of power by violence is nothing but the usurpation of the throne by a more powerful king. By this, the royal fortune (Śrī) moves from one king to another, and the alternation of dynasty is here indicated. In Karṇa’s words of congratulation to Duryodhana, we read as follows:

yā hi sā dīpyamāneva pāṇḍavān bhajate purā  
 sādyā lakṣmīs tvayā rājann avāptā bhrātṛbhiḥ saha (MBh. 3.226.4)  
 “For the shining lakṣmī that once loved the Pāṇḍavas has now been obtained by you, o king, together with your brothers.”

sthito rājye cyutān rājyāc chriyā hīnān śriyā vṛtaḥ  
 asamṛddhān samṛddhārthaḥ paśya pāṇḍu-sutān nṛpa (MBh. 3.226.14)  
 “Taking your stand on the kingship, chosen by Śrī, prosperous with wealth, look on the sons of the Pāṇḍu who have fallen from the kingship, being robbed of their fortune and poor.”

He who has been chosen (*vṛta*) by Śrī will certainly prosper (*samṛdhārtha*) and those who were forsaken (*hīna*) by her are destined to decline (*asamṛddha*).<sup>31</sup>

Also, in the *śrī-go-saṃvāda*, Śrī says that she is desired by people (*loka-kāntā*) as a bestower of happiness (*sukha-pradā*).

*loka-kāntāsmi* bhadrāṇi vaḥ śrīr nāmneha pariśrutā  
 mayā daityāḥ parityaktā vinaśyāḥ śāśvatih samāḥ (6)  
 indro vivasvān somaś ca viṣṇur āpo 'gnir eva ca  
 mayābhīpannā rdhyante ḥṣayo devatās tathā (7)  
 yāṁś ca dviśāmy aham gāvas te vinaśyanti sarvaśāḥ  
 dharmārtha-kāma-hīnāś ca te bhavanty asukhānvitāḥ (8)  
 evam-prabhāvāṇi mām gāvo vijānīta sukha-pradām (MBh. 13.81.9ab)  
 “Blessed are you, I am desired by all creatures. I am known by the name of Śrī. Forsaken by me, the daityas have perished for ever. Indra, Yama, Soma, Viṣṇu, water (Varuṇa) and Agni have been approached by me and now prosper. So do the sages and deities. O kine, those whom I hate meet with complete destruction. Deprived of virtue, wealth and pleasure they become unhappy. Know me, o kine, as endowed with such power, the bestower of happiness.”

Those whom she approaches (*abhipanna*) prosper (*rdh-*), while those whom she hates (*dviś-*) and then abandons (*parityakta*) are destined to become unhappy (*asukha*) and to meet with destruction (*vinaś-*).

<sup>30</sup> For Śrī’s movement from an old king to a young prince (*yuvarāja*), cf. Raghuvamśa 3.36, 5.38, 8.14: Śrī as *snusā*.

<sup>31</sup> A proverb, which contains the verbs *āp-* and *hā-*, says,  
 na tathā bādhya te kṛṣṇa prakṛtyā nirdhano janaḥ  
 yathā bhadrāṇi śriyam prāpya tayā hīnah sukhaidhitāḥ (MBh. 5.70.29)  
 For the contrast of *cyu-* and *samupasthā-*, see  
 lakṣmīḥ purā daitya-kula-cyuteva  
 tava prasādāt samupasthitā sā (Abhiṣekanāṭaka 6.21cd).

(2–3) Viewed from the human side, this transfer of power by means of violence is nothing but the seizure of *Śrī* by the hand of an adversary. Hence the accusative construction of *śrī* with the verbs of seizure (*hr-*, *grah-*).

grhīta-pratimuktasya sa dharma-vijayī nṛpaḥ  
śriyam mahendranāthasya *jahāra* na tu medinīm (Raghuvamśa 4.43)

“The king (Raghu), the conqueror by means of righteousness, took away *Śrī*, but not the earth (territory) of the lord of Mahendra, who was (first) captured, but (later) released.”

In the prophecy of Jarāsaṃdha, given by the ascetic Caṇḍakauśika, we read:

eṣa śriyam samuditām sarva-rājñām *grahīsyati*  
varṣāsv ivoddhata-jalā nadīr nada-nadī-patiḥ (MBh. 2.17.16)

“Thus he shall seize the combined fortunes of all the kings, as the lord of the rivers and streams gathers up the rivers whose waters are swollen in the rainy season” (van Buitenen).

### III Anthropomorphism

The mobility of *Śrī* is further confirmed by the allegorical passages in which she is anthropomorphised. Here, we can visualize her movement more concretely. Two stories are taken from MBh., one from Bhāsa’s play “Bālacarita” and another from the Pali Jātaka.

(3–1) The first story is given in MBh. 12.124. Indra was once annoyed at the prosperity enjoyed by Prahlāda and wanted to take it away from him. Disguised as a Brahmin student, Indra served Prahlāda devotedly, with the result that the latter was pleased to grant him a boon (*vara*). Indra asked Prahlāda to give him his *śīla*, and the latter had to consent to this. However, when he was about to grant a *vara* to the young student, Prahlāda felt uneasy and soon noticed *śīla* going away from his body and entering into the young student. On *śīla*’s departure, *dharma* also departed and then *satya*, *vṛtta*, and *bala* followed one after another. Then, at last *Śrī* came out of Prahlāda’s body.

tataḥ prabhāmayī devī śarīrāt tasya niryayau  
tām aprēchat sa daityendraḥ sā Śrīr evam abravīt (54)  
uṣitāsmi sukhām vīra tvayi satya-parākrame  
tvayā tyaktā gamiṣyāmi balaṁ yatra tato hy aham (55)

“Then the splendid goddess left his body. The lord of the daityas asked her and *Śrī* answered as follows: ‘I have dwelled happily in you, whose valour is true. But being abandoned by you, now I am leaving. Because where *bala* is, there always am I.’”

Being asked where she was going, she told him that she was going to move to Indra, to whom *śīla* first moved from him. She said to him.

dharmaḥ satyam tathā vṛttam balaḥ caiva tathā hy aham  
śīla-mūlā mahāprājña sadā nāsty atra sampādayaḥ (MBh. 12.124.60)  
“Virtue (*dharma*), truthfulness (*satya*), good conduct (*vṛtta*), power (*bala*) and myself also, (all these) are always founded in *śīla*, O you of great wisdom! there is no doubt about it.”

Here, we note that *śīla* is the foundation of all these five superstructures, and thus, once *śīla* moves, then they necessarily follow it. In this way, royal fortune (*śrī*)

moved to the devas, leaving the daityas behind. As a result, the gods became prosperous and the group of daityas declined, being bereft of fortune.<sup>32</sup>

(3–2) A similar story is told in MBh. 12.218–221. Here also, Śrī was about to come out of the body of the *daitya* Bali and go to Indra. She is depicted as radiant with splendour (*dīptā prabhayā*, 2, *svatejasā* 3), decked with head plumes (*śikhaṇḍinī* 3 and 5) and adorned with golden bracelets (*keyūra* 12.218.3).

Noticing her, Indra asks her who she is and why she is leaving Bali. She answers that nobody knows her as such, some call her *duḥsahā* (hard to bear),<sup>33</sup> and others *vidhītsā* (desire to act), *bhūti*, *lakṣmī* and *śrī*. She moves from one place to another, being ordered by Time (*kāla* 10). She further specifies her dwelling-places as follows.

satye sthitāsmi dāne ca vrata tapasi caiva hi  
parākrame ca dharme ca parācīnas tato baliḥ (12)

“I take my stand on truthfulness (*satya*), on giving (*dāna*), on sacred vows (*vrata*), on austerity (*tapas*), on prowess (*parākrama*) and on virtue (*dharma*). Bali, however, has turned away from all these.”

She goes on to say that formerly Bali was pious (*brahmaṇya*), truthful (*satyavādin*), self-controlled (*jitendriya*) and devoted to the performance of sacrifices (*yajña-śīla*), but now, being afflicted by Time (*kālenopanipīdita* 14), he has become arrogant. Because of the declining morals of the Asura, she has come over to Indra. She speaks to Indra as follows:

apākṛtā tataḥ śakra tvayi vatsyāmi vāsava  
apramattena dhāryāsmi tapasā vikrameṇa ca (MBh. 12.218.15)  
“Removed from him, I shall dwell in you, O Vāsava. I must be kept attentively by austerity (*tapas*) and prowess (*vikrama*).”

Then she requests Indra to divide her into four parts, so that she may constantly remain with Indra most comfortably. Then Indra names the earth (*bhūmi*), waters (*ap*), fire (*agni*) and good men (*sat*) as the places where she may take her stand with her *pādas*.

The *Bali-vāsava-saṃvāda* intervenens (12.220.6ff.), and then we have another dialogue between Śrī and Indra (12.221.3ff.). Here, Śrī introduces herself as follows.

puṇyeṣu triṣu lokeṣu sarve sthāvara-jaṅgamāḥ  
mamātma-bhāvam icchanto yantante paramātmanā (19)  
sāham vai paṅkaje jātā sūrya-raqṣī-vibodhite  
bhūty-arthāṇi sarva-bhūtānām padmā śrīḥ padma-mālinī (20)  
“In the auspicious three worlds, all (creatures), mobile as well as immobile, strive with their whole hearts to win association (*ātma-bhāva*) with me. I was born in the lotus for the well-being of all beings, when it was awoken by the rays of the sun. I am the lotus (*padmā*), prosperity (*śrī*) decked with a lotus.”

She further identifies herself with *lakṣmī*, *bhūti*, *śraddhā*, *medhā*, *saṃnati*, *vijiti*,

<sup>32</sup> Cf. Hopkins 1915, p. 135, and Hiltebeitel 1976, pp. 156ff.

<sup>33</sup> naīva devo na gandharvo nāsuro na ca rākṣasāḥ

yo mām eko viṣahitum ṣaktāḥ kaś cit purāṇḍara (MBh. 12.218.17). Cf. Fausbøll 1981, p. 106.

*sthiti, dhṛti, siddhi, tvīś, svāhā, svadhā, saṃstuti, niyati* and *kṛti*. More concretely, she specifies her dwelling places as the front-army (*senāgra*) of victorious kings (*rājā vijayamāna*), their banners (*dhvaja*), the realms and cities of the virtuous (*dharma-śīla*) kings, in a victorious hero who never turns his back in battle (*saṃgrāmeśvānivartin*), the pious (*dharmanitya*), the intelligent (*mahābuddhi*), the truthful (*satyavādin*), the modest (*praśrita*) and the liberal (*dāna-śīla*).<sup>34</sup>

Then, she tells in detail a history of the *daityas*, who used to lead a virtuous life but have now deviated from it. Disgusted with them, she has left them and now implores Indra to receive her.

tām mām svayam anuprāptām abhinanda śacīpate  
tvayārcitām mām deveśa purodhāsyanti devatāḥ (80)  
yatrāham tatra mat-kāntā mad-viśīṣṭā mad-arpaṇāḥ  
sapta devyo mayāṣṭamyo vāsam ceṣyanti me 'ṣṭadhā (81)  
āśā śraddhā dhṛtih kāntir vijitiḥ saṃnatih kṣamā  
aṣṭamī vṛttir etāsām purogā pākaśāsana (82)  
tāś cāhaṇī cāsurāṇīs tyaktvā yuṣmad-viṣayam āgatā  
tridašeṣu nivatsyāmo dharma- niṣṭhāntarātmasu (MBh. 12.221.83)

"Receive me who have just come to you of my own accord. (Other) divine beings (*devatā*) will put me at their head, when I am (duly) honoured by you. Wherever I am, there (always) remain these seven deities (*devī*), who are beloved by me but are superior to me and (yet) dependent upon me. They want to reside with me as my eightfold manifestations. (They are) hope (*āśā*), faith (*śraddhā*), steadfastness (*dhṛti*), beauty (*kānti*), victory (*vijiti*), humility (*saṃnati*) and patience (*kṣamā*). O Indra, I proceed as their eighth manifestation. Leaving the Asuras behind, they and I have come to your territory. We shall dwell among the gods, whose inner souls are founded upon virtue (*dharma*)."<sup>35</sup>

A list of the feminine abstract nouns has already been met with in MBh. 12.221.21–22 above, but here these seven are designated as her antecedents (*purodhā*).<sup>36</sup> Of these seven, *śraddhā*, *dhṛti*, *vijiti* and *saṃnati* appear in the list of some 15 abstract nouns quoted above, but *āśā*, *kānti* and *kṣamā* are newly added items.<sup>37</sup> Moreover, these *āśā* and *śraddhā* remind us of the Pali Sudābhōjana-jātaka (535) where *āśā*, *saddhā*, *sirī* and *hirī* are introduced as Sakka's four daughters.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Cf. Hiltebeitel 1976, pp. 159ff. Scheuer 1982, p. 118.

<sup>35</sup> Cf. Fausbøll 1981, p. 89. Cf. also MBh. 1.60.13–14, where *dharma*'s ten wives are enumerated.

nāmato dharma-patnyas tāḥ kīrtiyamānā nibodha me  
kīrtir lakṣmīr dhṛtir medhā puṣṭih śraddhā kriyā tathā  
buddhir lajā matiḥ caiva patnyo dharmasya tā daśā.

A similar list will be found in MBh. 6.32.34 (= Bhagavadgīta 10.34) cd.

kīrtir śrīr vāk ca nārīṇām smṛtir medhā dhṛtih kṣamā.

Cf. also Nātyāśāstra 3.89cd (GOS. 35)

sarasvatī dhṛtir medhā hrīḥ śrīr lakṣmīr matiḥ smṛtiḥ.

I owe this reference to Gonda 1954, p. 224.

<sup>36</sup> Cf. Gonda 1975, pp. 328ff.

<sup>37</sup> One may wonder why the masculine *vijaya* appears in place of *vijiti*, as in MBh. 12.221.82, in the last verse of the Bhagavadgīta (18.78).

yatra yogeśvaraḥ krṣṇo yatra pārtho dhanurdharaḥ

tatra śrīr vijayo bhūtir dhruvā nītir matir mama.

For the compound *yogeśvara*, cf. Mehendale 1995, pp. 25ff.

<sup>38</sup> Cf. J. 5.392.21ff.

(3–3) In the second act of Bhāsa’s “Bālacarita” we have a dialogue between the curse (*śāpa*) Vajrabāhu of the sage Madhūka and Śrī, who is staying in Kaṁsa’s court. The dialogue between them reads as follows,

- Curse: Sweet Goddess, resting on the lotus, please leave this Kaṁsa’s body. Such is Viṣṇu’s command.
- Śrī: Viṣṇu’s command? Alas,  
Since I have dwelt with the king so long, I am unable to desert him. This powerful chief, ever grasping his bow, fills me with sore remorse. (8)
- Still, the command of Viṣṇu must not be disobeyed. So I must go to Viṣṇu (exit).
- Curse: The king’s fortune has gone. Now, indeed, this abode is ours. Come in Ill-luck (*alakṣmī*), Baldhead (*khalatī*), Midnight (*kālarātri*), Deep-sleep (*mahānidrā*), and Yellow-eye (*piṅgalākṣī*); let us play the game that befits our breed (Woolner).<sup>39</sup>

The story foretells the future decline of Kaṁsa’s glory.<sup>40</sup>

(3–4) A more concrete description of Śrī’s whimsical movement is given in the Siri-jātaka (284). Seeing the prosperity of Anāthapiṇḍika, a Brahmin of Sāvatthī came to see him with the intention of taking away *Siri* from his house. Looking around to see where *Siri* was stationed (*kahan nu kho siri patiṭṭhitā*: 2.410.12), he found her in the comb (*cūlā*) of a cock (*kukkuṭa*) in a golden cage and asked him to give it to him. No sooner had he agreed than she moved to a jewel (*maṇi*) placed on the pillow. He begged for the jewel and its owner agreed. Then, *siri* moved again to a stick for self-defence (*ārakkha-yatṭhi*). The Brahmin saw it and again asked for it. “Take it, and take your leave” said the owner; and in an instant the *Siri* left the stick and settled on the head (*sīsa*) of the owner’s chief wife (*aggamahesī*), Puñña-lakkhaṇā. Seeing his inability to ask anything further, the Brahmin gave up and confessed his original intention, and then departed.<sup>41</sup>

#### IV Śrī’s choice I (MBh. 13.11)

All the passages quoted above amply testify to the fact that śrī moves from one person to another. However, in her movement, we notice her personal preference.<sup>42</sup> As

<sup>39</sup> Śāpah – bhagavati padmālaye/apakrāmatu kila karṣa-śarīrāt/viṣṇur ājñāpayati/  
Śrīḥ – kathām viṣṇur ājñāpayatīti bhoḥ/kaṣṭam  
na cāhaṁ cira-saṃvāsāt tyaktum ūnaknomi pārthivam  
balavān guṇa-saṃgrāho dṛḍham tapati mām ayam (8)  
bhavatu/anatikramaṇīyā viṣṇor ājñā/tasmād aham api viṣṇu-sakāśam eva yāsyāmi (niṣkrāntā)  
Śāpah – apakrāntā rāja-śrīḥ/hantedānīm idam asmākam āvāsaḥ saṃvṛttah/alakṣmī, khalati, kālarātri,  
mahānidre, piṅgalākṣī, abhyantaram praviṣya svajāti-sadṛśī krīḍā kriyatām (Bālacarita II)

<sup>40</sup> Cf. Rāvaṇa’s observation of Śrī while leaving his palace.

esā vihāya bhavanām mama samprayātā  
nārī navāmalajalodbhava-lagna-hastā  
laṅkā yadā hi samare vaśām āgatā me  
paulastyam āśu parijitya tadā gr̄hitā (Abhiṣekanātaka 5.4).

<sup>41</sup> The final verse reads as follows,

yam ussukā saṃgharanti alakkhikā bahūm dhanam  
sippavanto asippā ca lakkhī va tāni bhuñjati (J. 284.1, vol. 2, p. 413, lines 24–25). Cf. Hopkins 1924,  
p. 159 and Balbir 1984, pp. 88–89.

<sup>42</sup> Sometimes, she is forced to choose one of the two. The well-known verse of MR. reads as follows:

atyucchrite mantriṇī pārthive ca  
viṣṭabhyā pādāv avatiṣṭhate śrīḥ  
sā strī-svabhāvād asahā bharasya  
taylor dvayor ekatarām jahāti (MR. 4.13 = IS. 178)

has been noted above, unlike *Mahī*, who is characterized as a receptive and patient woman, *Śrī* has a rather marked personality, having strong likes and dislikes. Though she is wanted by all the people (*loka-kāntā*)<sup>43</sup> and those who are ambitious are ever eager to possess her (*spṛhayanti mahāntaḥ*),<sup>44</sup> she, for her part, always reserves the right to choose, intending to grant her favour (*prasāda*) to one whom she likes (*ram-*), while abandoning (*tyaj-*) another in anger (*kopa*). A passage may suffice to illustrate this.

tatyāja drptān api tasya śatrūn  
rakteva reme tad-apāśriteṣu  
ity āsa tasyānya-narādhipeṣu  
kopa-prasādānuvidhāyinī Śrīḥ (JM. 3.2)

“Fortune, who dwelt with him, disturbed her wrath and favour to the other kings in such a manner that she abandoned his enemies, however proud, but like an amorous woman cherished his vassals” (Speijer).<sup>45</sup>

However, in order to ascertain what she likes and what she dislikes, it would be best to quote the passages in which she speaks of herself. In answer to Yudhiṣṭhīra’s question as to the type of man or woman *śrī* is inclined to reside (*vas-*), Bhīṣma introduces a dialogue between *Śrī* and Rukmiṇī (MBh. 13.11), where *śrī* speaks as follows:

“I reside with a man who is truthful (*satya*), charming (*subhaga*), determined (*pragalbha*), and skilful (*dakṣa*) and engages in activity (*karman*). I never reside with a man who is inactive (*akarma-śīla*), an atheist (*nāstika*), the offspring of an illegitimate marriage (*sāṃkārika*), ungrateful (*kṛta-ghna*), leading a deviating (*bhinna-vṛtta*) and cruel (*nṛśaṃsa-vṛtta*) life, who is a thief (*caura*) and is malignant to his elders (*guruṣv asūya*). I do not reside with men of little valour (*tejas*), power (*bala*), courage (*sattva*) and prowess (*sāra*), who are easily affected by joy and wrath (*hrṣ-, kup-*) and whose ambition is always in a dormant state (*samsupta-manoratha*). A man who seeks nothing for himself and whose inner soul is hurt by nature (*svabhāvopahatāntarātman*) and those who are always content with little (*alpasamtoṣa*)—with those men I do not reside. Rather, I reside with those great men (*mahātman*) who are virtuous (*dharma-śīla*), conversant with duty (*dharmajñā*), serving the aged (*vrddha-sevin*), self-controlled (*dānta*) and the knowers of goodness (*sattvajñā*).” (4–9)<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Cf. sir’ āhaṇī devī manujesu pūjītā (J. 535.45a).

<sup>44</sup> Cf. sarvāśām api nāriṇām madhye Śrīḥ subhagā khalu  
spṛhayanti mahānto ‘pi yām svecchā-cāriṇīm api (IS. 6947).

<sup>45</sup> Cf. tayā vihīnā na labhanti kiñcanām (J. 535.47c)  
passāmi posaṇī alasāmī mahaggasāmī  
sudukkulāmī pi arūpimam naram  
tayānugutto Siri jātimām api  
peseti dāsaṇī viya bhogavā sukhī (J. 535.48).

<sup>46</sup> vasāmi satye subhage pragalbhe  
dakṣe nare karmaṇī vartamāne (4)  
nākarma-śile puruṣe vasāmi  
na nāstike sāṃkarike kṛtaghne (5)  
na bhinna-vṛtte na nṛśaṃsa-vṛtte  
na cāpi caure na guruṣv asūye (6)  
ye cālpa-tejo-bala-sattva-sārā  
hrṣyanti kupyanti ca yatra tatra  
na devi tiṣṭhāmi tathāvidheṣu  
nareṣu saṃsupta-manoratheṣu (7)

Then, she proceeds to describe the type of women she likes.

“I reside with women who are patient (*kṣāntā*), self-controlled (*dāntā*), devoted to (the worship of) gods and Brahmins (*deva-dvija-parā*), truthful (*satya-śīlā*) and contented with their womanhood (*svabhāva-niratā*). I abandon a woman who is careless of her household (*prakīrṇa-bhāndā*), inattentive (*anavekṣyakāriṇī*), who talks back to her husband (*pratikūla-vādinī*), who likes to visit another man’s house (*paraveśmābhiraṭā*) and lacks shyness (*alajjā*). I also abandon a woman who is fickle (*lolā*), disagreeable (*acokṣā*), licks the corner of her mouth (*avalehinī*), is unstable (*vyapetadhairyā*), fond of quarrelling (*kalaha-priyā*), always drowsy (*nindrābhībūtā*) and lying down (*śayānā*). Instead, I reside with women who are truthful (*satyā*), pleasant to look at (*priyadarśanā*), gracious (*saubhāgya*) and virtuous (*guna*), faithful to their husbands (*pativrata*), kindly disposed (*kalyāṇa-śīlā*) and adorned (*vibhūṣitā*)” (10–13).<sup>47</sup>

She further specifies the material objects,<sup>48</sup> in which she resides:

“I reside in vehicles (*yāna*), maidens (*kanyā*), ornaments (*vibhūṣaṇa*),<sup>49</sup> sacrifices (*yajña*), clouds (*megha*) pregnant with rain, ponds (*padminī*) abounding in full-blown lotuses,<sup>50</sup> the autumn<sup>51</sup> sky with rows of stars (*nakṣatravīthī*), mountains (*śaila*), cowpens (*goṣṭha*), woods (*vana*),<sup>52</sup> lakes (*saras*) adorned with full-blown lotuses, rivers (*nadī*) resonant with the singing of wild geese, echoing with cranes’ cries, adorned with extended banks and lakes, served by ascetics, *siddas* and Brahmins,<sup>53</sup> with abundant water which is rendered turbid by lions and elephants plunging there. I also dwell in furious elephants (*matta gaja*),<sup>54</sup> in bulls (*go-*

yaś cātmāni prārthayate na kiṃcid  
 yaś ca svabhāvopahatāntar-ātmā  
 teṣv alpa-saṃtoṣa-rateṣu nityam  
 nareṣu nāḥam nivasāmi devi (8)  
 vasāmi dharma-śileṣu dharmajñeṣu mahātmasu  
 vṛddha-seviṣu dānteṣu sattvajñeṣu mahātmasu (9)  
<sup>47</sup> strīṣu kṣāntāsu dāntāsu deva-dvija-parāsu ca  
 vasāmi satya-śīlāsu svabhāva-niratāsu ca (10)  
 prakīrṇa-bhāndām anavekṣya-kāriṇīm  
 sadā ca bhartuḥ pratikūla-vādinīm  
 parasya veśmābhiraṭān alajjām  
 evaṇvidhām strīṣu parivarjayāmi (11)  
 lolām acokṣām avalehinīm ca  
 vyapeta-dhairyām kalaha-priyām ca  
 nindrābhībūtām satataṃ śayānām  
 evaṇvidhām strīṣu parivarjayāmi (12)  
 satyāsu nityam priya-darśanāsu  
 saubhāgya-yuktāsu guṇānvitāsu  
 vasāmi nārīṣu pati-vratāsu  
 kalyāṇa-śīlāsu vibhūṣitāsu (MBh. 13.11.13)

<sup>48</sup> Cf. Gonda 1954, p. 218.

<sup>49</sup> Cf. *vibhūṣaṇa-śrī*: SN 6.27.

<sup>50</sup> Cf. *padma-śrī*: BC 4.36.

<sup>51</sup> For the association of Śrī with the seasons, cf.

*rtu-śrī*: Raghuvamśa 9.45, SN 10.19 (*ṛtūnaṇī śrī*).

*vasanta-lakṣmī*: SN 7.21.

*madhu-śrī*: KS. 3.30.

*śiśirāpagaṇa-śrī*: Raghuvamśa 9.31.

<sup>52</sup> *vana-śrī*: Raghuvamśa 9.40, 9.29 (*upavana-śrī*).

<sup>53</sup> Cf. *brahmī-śrī*: BC 1.50.

*brahmī-kṣatra-śrī*: SN 1.27.

<sup>54</sup> Cf. *mada-durdina-śrī*: Raghuvamśa 5.47.

*vṛṣabha*), in kings (*narendra*),<sup>55</sup> on a throne (*siṁhāsana*)<sup>56</sup> and good men (*sat-puruṣa*)<sup>\*57</sup> (14–16).<sup>58</sup>

She goes on to speak of the house (*grha*) in which she dwells.

<sup>55</sup> Cf. *rāja-lakṣmī*: Raghuvamśa 2.7; *nrpa-śrī*: BC 2.50, 9.21; *pārthiva-śrī*: Raghuvamśa 4.14; *narendra-śrī*: SN 16.98, Svatnavasavadatta 6.7. As regards the royal family, cf. *vanīśa-śrī*: BC 1.5, 4.22, Śakunātala 6.25.4.

<sup>56</sup> For the relation between the throne and *Śrī*, cf. Gonda 1988, p. 45.

<sup>57</sup> Other auspicious and prosperous objects in which *śrī* resides can be shown by collecting the nouns which precede the word *śrī* in the *tatpuruṣa*-compounds.

(That used to live in adversary)

*ripi-śrī*: Raghuvamśa 6.55,  
*rākṣasa-śrī*: Raghuvamśa 10.75,  
*rāvaṇa-śrī*: Raghuvamśa 11.19,  
*tāraka-śrīh*: KS. 11.39.

(Victory)

*jaya-śrī*: Raghuvamśa 4.41, 12.93, 17.69, KS. 2.52, JM 9.14,  
*vijaya-śriyā*: KS. 15.2,  
*samara-vijaya-lakṣmī*: Raghuvamśa 7.70.

(Parts of the body)

*vapus-śrī*: SN 10.46,  
*keśa-śrī*: SN 5.51,  
*rūpa-śrī*: SN 4.10,  
*rūpa-lakṣmī*: BC 10.19,  
*vimala-smita-śrī*: KS. 11.9,  
*vismayotphullatarekṣaṇa-śrī*: JM. 26.14,  
*yauvana-śrī*: Raghuvamśa 6.27, 6.50.

(Flowers)

*puṣpa-lakṣmī*: SN 7.2,  
*kumuda-śrī*: JM. 30.32.

(Religion and Ethics)

*guṇa-śrī*: JM. 32.5,  
*tapah-śrī*: BC 1.50, 2.50, JM. p. 184, line 3,  
*āśrama-pada-śrī*: JM. p. 184, line 1,  
*svapuṇya-lakṣmī*: JM. 29.54,  
*śruti-śrī*: JM. 31.37,  
*utsava-śrī*: JM. 32.3. Cf. *kaumudi-śrī* in JM. 32.7.

(Wealth, possessions)

*dhana-śrī*: SN 8.26, Cārudatta 1.5c,  
*sasya-śrī*: SN 16.98,  
*ratna-śrī*: SN 16.98.

For the story of the choice between *artha-śrī* and *bhoga-śrī*, cf. KSS. 54.163–209.

(Honour)

*kīrti-śrī*: BC 12.98,  
*yaśasah śrī*: JM. 34.18.

(Others)

*jana-śrī*: BC 4.102,  
*apsarasām śrī*: SN 10.44,  
*abhyudaya-śrī*: JM. p. 225, line 8

<sup>58</sup> yāneṣu kanyāsu vibhūṣaneṣu  
yajñeṣu megheṣu ca vr̄ṣṭimatsu  
vasāmi phullāsu ca padminiṣu  
nakṣatra-vīthīṣu ca śāradīṣu (14)

"I always resort for a dwelling to the house (*grha*) where libations (*havyavāha*) are offered to the sacrificial fire, where cows, Brahmins and gods are worshipped (*arc-*), and oblations (*bali*) are made with flowers at the proper time" (17).<sup>59</sup>

Then she enumerates the people of the four *varṇas* with whom she resides.

"I reside with the Brahmins who are constantly devoted to vedic recitation (*svādhyāya*), with the Kṣatriyas who are in pursuit of righteousness (*dharma*) and the Vaiśyas who are engaged in agriculture (*krṣya*) and the Sūdras who are in service (to the upper classes) (*śuśrūṣaṇa*)" (18).<sup>60</sup>

Finally, she speaks of the two modes of her living, bodily (*śarīra*) and mental (*bhāva*).

"Yet, as an embodied form (*śarīra-bhūta*), I reside attentively in Nārāyaṇa wholeheartedly, because in him are found great virtue (*sumahat dharma*), piety (*brahmaṇyatā*) and my identity (*priyatva*). I do not live in bodily form (*śarīreṇa*) (anywhere else), nor can I say so here (in this world). But a man in whom I reside with affection (*bhāvena*) becomes prosperous with respect to virtue (*dharma*), fame (*yaśas*), wealth (*arthā*) and pleasure (*kāma*)" (MBh. 13.11.19–20).<sup>61</sup>

Here we note Śrī's marked likes and dislikes. She clearly distinguishes between the persons and places where she is inclined to live (*vas-*) and those she avoids (*parivṛj-*).<sup>62</sup> To the former category belong human beings with strong wills and virtues, and to the second belong those of idle and evil character. Material objects in

śaileṣu goṣṭheṣu tathā vaneṣu  
 sarahṣu phullotpala-paṇkajeṣu  
 nadiṣu hampsa-svana-nāditāsu  
 krauñcāvaghuṣṭa-svara-śobhitāsu (15)  
 vistīrṇa-kūla-hrada-śobhitāsu  
 tapasvi-siddha-dvija-sevitāsu  
 vasāmi nityaṁ subahūdakāsu  
 simphair gajaiś cākulitodakāsu  
 matte gaje go-vṛṣabhe narendre  
 simphāsane sat-puruṣe ca nityam (16)

<sup>59</sup> yasmin gr̥he hūyate havyavāho  
 go-brāhmaṇaś cārcyate devatāś ca  
 kāle ca puṣpair balayaḥ kriyante  
 tasmin gr̥he nityam upaimi vāsam (17)

<sup>60</sup> svādhyāya-nityeṣu dvijeṣu nityaṁ  
 kṣatre ca dharmābhirate sadaiva  
 vaiśye ca kṛṣyābhirate vasāmi  
 śūdre ca śuśrūṣaṇa-nitya-yukte (18)

<sup>61</sup> nārāyaṇe tv ekamanā vasāmi  
 sarveṇa bhāvena śarīra-bhūtā  
 tasmin hi dharmāḥ sumahān niviṣṭo  
 brahmaṇyatā cātra tathā priyatvam (19)  
 nāham śarīreṇa vasāmi devi  
 naivapṛ mayā śakyam ihābhidhātum  
 yasmīṇs tu bhāvena vasāmi pūpsi  
 sa vardhate dharma-yaśo-'rtha-kāmāiḥ (MBh. 13.11.20)

<sup>62</sup> A more detailed list of persons, both virtuous and vicious, whom Śrī chooses and abandons, will be found in MBh. 12.221.28–79. Cf. also Sirikālakaṇṇi-jātaka (382), 12–17.

which she dwells are also endowed with auspiciousness, gorgeousness and prosperity.<sup>63</sup> Her association with the lotus and particularly with Nārāyaṇa may indicate the later composition of this part of the epic.<sup>64</sup>

## V Śrī's choice II (abstract nouns)

Śrī's own statements, as illustrated above, are further testified to more objectively by enumerating the abstract concepts she particularly likes:

(5–1) To begin with, Śrī's origin, growth and final establishment are described as follows,

śrīr maṅgalāt prabhavati prāgalbhyaṭ sampravardhate  
dākṣyāt tu kurute mūlaṁ saṃyamāt pratitiṣṭhati (MBh. 5.35.44)

“Śrī originates in good fortune (*maṅgala*),<sup>65</sup> grows in accordance with self-confidence (*prāgalbha*), takes root owing to skill (*dākṣya*) and establishes herself in self-control (*saṃyama*).”<sup>66</sup>

The man who is Śrī's worthy receptacle (*bhājana*) is defined as follows:

nyāya-vādī sthirārambhaḥ kṣipra-kārī mahodyamah  
adīno 'kopanaś caiva naraḥ śrī-bhājanaḥ bhāvet (IS. 3842)

“He who speaks properly, is steady in undertakings, acting promptly, is strenuous and high-spirited and never commits himself to anger will be a receptacle of Śrī.”

However, she prefers to resort to a man of strong will and energy and avoids a man of the opposite character. Below are listed several concepts which she likes and dislikes.

(5–1–1) *anirveda* (absence of depression)

*anirvedaḥ* śriyo mūlam duḥkha-nāśe sukhasya ca  
mahān bhavaty anirviṇṇaḥ sukham cātyantam aśnute (MBh. 5.39.44)

“Refusal to despair that misery will ever cease is the root of good fortune and happiness; the undespairing man becomes great and attains to complete bliss” (van Buitenen).<sup>67</sup>

(5–1–2) *asamṛtoṣa* (absence of contentment)

*asamṛtoṣaḥ* śriyo mūlaṁ tasmāt taro kāmayaṁ aham  
samucchraye yo yataste sa rājan paramo nayī (MBh. 2.50.18)

“Discontent is the root of fortune. That is why I want to be discontented. Only he who reaches for the heights, king, is the ultimate politician” (van Buitenen).<sup>68</sup>

<sup>63</sup> As for the story that Śrī lives in cows' urine and dung (*gavāṁ purīṣa, śakrī-mūtre*), cf. MBh. 13.81.1–23 (Jaiswal, p. 96). As regards her association with farmers and agriculture in general, see Gonda 1954, pp. 186, 214, 225.

<sup>64</sup> Gonda 1954, pp. 223ff.

<sup>65</sup> For *maṅgala*, see Raghuvamśa 4.41cd (san-maṅgala-snāta iva pratipede jaya-śriyam).

<sup>66</sup> For its parallels, cf. Sternbach 1963, p. 47.

<sup>67</sup> Cf. *anirvedaḥ* śriyo mūlaṁ cañcur me loha-saṃnibhā  
aho-rātrāṇī dīrghāṇī samudraḥ kiṁ na śuṣyati (IS. 302)

*anirvedaḥ* śriyo mūlaṁ anirvedaḥ paraṇ sukham  
anirvedo hi satataṁ sarvārtheṣv anuvartate (IS. 303 = R. 5.10.19).

<sup>68</sup> Cf. *yajño vidyā samuthānam asamṛtoṣaḥ* śriyam prati  
daṇḍa-dhāraṇam atyugram pra{jā}nām paripālanam (MBh. 12.23.10).

- (5–1–3) *pauruṣa* (human effort, manliness)<sup>69</sup>  
 akṛtvā pauruṣam yā śrī vikāsiny api kiṃ tayā  
 jarad-gavo 'pi cāśnāti daivād upagatam tṛṇam (Pañcatantra 3.147 = IS. 45)  
 “Without human effort, what avails fortune (*śrī*) even when it is resplendent? Even an old bull grazes grass which has come to him by fate (chance).”
- (5–1–4) *utsāha* (fortitude)  
 kātarā ye 'py aśaktā vā notsāhas teṣu jāyate  
 prāyeṇa hi narendra-śrīḥ sotsāhair eva bhujyate (Svapnavāsavadatta 6.7)  
 “No fortitude is born among those who are cowardly and incompetent, for royal fortune, as a rule, is enjoyed only by those who possess fortitude.”<sup>70</sup>
- (5–1–5) *vyavasāya* (effort, resolve)  
 bhoktum puruṣakāreṇa duṣṭa-striyam iva śriyam  
 vyavasāyanī sadaivecchen na hi klībavad ācaret (IS. 4628 = NS. 14.10)  
 “In order to enjoy by manly effort Śrī who is like a wicked woman, seek always resolution. Never act like an unmanly fellow (*klība*).”<sup>71</sup>
- (5–1–6) *sāhasa* (boldness)  
 (Sajjalakah)—unmattike, sāhase śrī vasati (Cārudatta 4.2.14)  
 “Nonsense! Fortune dwells with daring” (Woolner)<sup>72</sup>
- (5–1–7) *udyama* (resolve)  
 durlabhaḥ strīva cittena lakṣmīḥ sampseyvate 'lasaiḥ  
 panya-strīvodyataiś caiva yuddhe vīrya-dhana-pradaiḥ (Pañctantra 3.149 = IS. 2877)  
 “Lazy fellows serve fortune (only) in mind, as if she is a woman difficult to obtain, whereas the determined men consider her as a harlot, obtainable by paying money in the form of valour in battle.”
- (5–1–8) *utthāna* (effort)  
 śatroḥ śriyam sadotthāyī saīnhīm vṛttim samāśritaḥ  
 kaca-graheṇa bhuñjīta durvinītām iva striyam (Pañcatantra 3.153 = IS. 5996)  
 “Being ever active and resorting to lion-like behaviour, enjoy the enemy’s fortune as if it were a mischievous woman, by holding her hair.”<sup>73</sup>
- (5–1–9) *prasāda* (graciousness of disposition)  
 prasādābhīmukhe tasmīnīś capalāpi svabhāvataḥ  
 nikaše hema-rekheva śrīr āśid anapāyinī (Raghuvamśa 17.46)  
 “Śrī, though fickle by nature, remained steady in him (= king Atithi) who was disposed to favour, like the streak of gold upon a touchstone (whose surface is limp).”<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Cf. *puruṣakāra* in IS. 4628 below.

<sup>70</sup> Cf. lakṣmīr utsāha-sampannād buddhi-śuddhaḥ prasarpataḥ  
 nāpaiti kāyāc chāyeva vistāram copagacchatī (IS. 5812).

<sup>71</sup> For *klīva*, cf.

bālaputrāṇī gunavatāṇī kula-ślāghyāṇī pativrataṁ  
 devīm arhasi na tyaktum klībāḥ prāptām iva śriyam (BC. 6.33).

For *viklava*, cf.

asatu maitrī svakulānuvṛttā  
 na tiṣṭhati śrīr iva viklaveṣu (BC. 11.3ab).

For *napumsaka*, cf.

na dātuṇī nopabhoktum vā śāknoti kṛpaṇāḥ śriyam  
 kiṃ tu sprśati hastena napumsaka iva striyam (IS. 3282).

<sup>72</sup> Cf. Śarvilakah—apaṇḍite! sāhase śrīr prativasati (MK. 4.5.8) “Ignorant woman! Fortune dwells with daring.”

<sup>73</sup> Cf. Tesakuṇa-jātaka 521.6 (5.112.30–31).

śrīr ca tāta lakkhī ca pucchitā etad abravuṇ  
 uṭṭhāna-viriyē pose ram'āhaṇī anusuyyake.

<sup>74</sup> Cf. yasya *prasāde* padmā śrīr vijayaś ca parākrame (MS. 7.11ab)  
*prasāda-vṛtyāhita-loka-vṛttayā*

(5–1–10) *nīti* or *naya*

yā hi prāṇa-parityāga-mūlyenāpi na labhyate  
 sā śrīr nītividāṁ veśma cañcalāpi pradhāvati (IS. 5505)

“Śrī, who is not obtained even at the price of one’s life, runs to the house of politicians, though she is fickle.”<sup>75</sup>

(5–1–11) *praśraya* (humility)

kaīkeyyās tanayo jajñe bharato nāma śīlavān  
 janayitṛm alaṁ cakre yah *praśraya* iva śriyam (Raghuvamśa 10.70)

“To Kaikeyī was born a virtuous son Bharata by name, who adorned his mother as humility does Śrī.”<sup>76</sup>

(5–2–1) Contrary to these, Śrī declines to reside with a man who lacks manliness and other qualities. Most of the concepts which are incompatible with Śrī are those opposite to those listed above. Thus, she dislikes a man characterized as *alasa*, *avyavasāyin*, *utsāha-vivarjita*, *sāhasa-parihīna* and the like.

*duḥkhārteṣu pramatteṣu nāstikeṣv alaseṣu*<sup>77</sup> ca  
 na śrīr vasaty *adānteṣu ye cotsāha-vivarjitāḥ* (MBh. 5.39.48)

“No luck dwells in those who are afflicted with misery (*duḥkhārta*), easily distracted (*pramatta*), heretical (*nāstika*), lazy (*alasa*), uncontrolled (*adānta*) and unenterprising (*utsāha-vivarjita*)” (van Buitenen).

*avyavasāyinam alasām daiva-param sāhasāc ca parihīnam*  
*pramadeva hi vriddha-patiṁ necchaty upagūhitum lakṣmīḥ* (IS. 706)  
 “As a young wife does not want to embrace an old husband, so *lakṣmī* does not want to embrace a man who is inactive (*avyavasāyin*), indolent (*alasa*), a fatalist (*daiva-para*) and destitute of *utsāha*.<sup>78</sup>

(5–2–2) Four vices (*vyasana-catuṣṭaya*) of a king, *strī*, *akṣa*, *mrgayā* and *pāna*, also deprive him of royal fortune.

*striyo 'kṣā mrgayā pānam etat kāma-samutthitam*  
*vyasanaṁ catuṣṭayaṁ proktam yai rājan bhraśyate śriyāḥ* (MBh. 3.14.7)  
 “Women, dice, hunting, and drinking are said to be the four vices that spring from lust and deprive a man of Śrī.”<sup>79</sup>

(5–2–3) Another set of four traits—contentment (*saṁtoṣa*), haughtiness (*abhimāna*), compassion (*anukroṣa*) and fear (*bhaya*)—kill (*han-*) fortune.

*praviśya śatror hṛdayam nirantaram*  
*nayāgra-hastena hi kālam āsthitaḥ*  
*prasāhya kurvīta kaca-grahaṇ śriyāḥ* (NS. 10.40)  
*lakṣmīḥ purā daitya-kula-cyuteva*  
*tava prasādāt samupasthitā sā* (Abhiṣekanāṭaka 6.21cd).  
 Cf. also Gonda 1966, p. 46.

<sup>75</sup> Cf. *nayotpathenainam iti vrajantam*

*kathām samanvesyatī rāja-lakṣmīḥ* (JM. 9.15ab)  
*tasmād apāvartata dūrakṛṣṭā*  
*nītyeva lakṣmīḥ pratikūla-daivat* (Raghuvamśa 6.58cd)

Mallinātha here glosses *nīti* as *puruṣakāra*. Cf. also MBh. 2.50.18, quoted above.

<sup>76</sup> Mallinātha glosses *praśraya* as *vinaya*. Cf. *avinaya* below.

<sup>77</sup> For *alasa*, cf. also IS. 706, MBh. 3.33.39 and Raghuvamśa 9.15 (*analasa*).

<sup>78</sup> Cf. MBh. 3.33.39ab (*alakṣmīr āviśyat enām śayānam alasam naram*).

<sup>79</sup> For the similar list of vices, cf. MBh. 2.61.20, 5.33.74, 12.28.31 and MS. 7.50.

samtoṣo vai śriyam hanti abhimānaś ca bhārata  
 anukroṣa-bhaye cobhe yair vṛto nāśnute mahat (MBh. 2.45.14)  
 “Contentment and pride kill Śrī, Bhārata, as do compassion and fear; if he is possessed by those, no man attains to greatness” (van Buitenen).

Other concepts not listed above are as follows,

- (5–2–4) *anuttāna* (sloth)  
 samtoṣo vai śriyam hanti tathānukroṣa eva ca  
*anuttāna*-bhaye cobhe nirīḥo nāśnute mahat (MBh. 5.131.31)  
 “Contentment kills Śrī, and so do compassion, and both sloth and fear. Without ambition no man attains to greatness.”
- (5–2–5) *avinaya* (lack of discipline)  
 śriyam hy *avinayo* hanti jarā rūpam ivottamam (MBh. 5.34.12cd)  
 “Indeed, lack of discipline kills Śrī, as old age kills physical beauty.”
- (5–2–6) *mada* (intoxication)  
 sā śrīr yā na *madaṇ* kuryāt sa sukhī ṭṛṣṇayojjhitaḥ  
 tan mitraṇ yasya viśvāsaḥ puruṣaḥ sa jitendriyaḥ (IS. 7032)  
 “That is Śrī which would not make a man intoxicated. He is happy who is destitute of thirst. He is a friend in whom one confides, and he is a hero who keeps his sense-organs under control.”
- (5–2–7) *krodha* (anger)  
 jarā rūpaṇ harati hi dhairyam āśā  
 mṛtyuh prāṇān dharma-caryām asūyā  
 kāmo hriyam vṛttam anārya-sevā  
*krodhaḥ* śriyam sarvam evābhimānaḥ (IS. 2351 =/ MBh. 5.35.43)  
 “Old age carries away beauty, so does desire steadfastness, death the vital breath, malice good conduct, lust shame, service with the ignoble livelihood, anger Śrī, and self-conceit everything.”<sup>80</sup>

## VI Śrī as a positive woman

(6–1) As we have seen above, once Śrī likes a particular man, she approaches him of her own accord (*svayam*)<sup>81</sup> and confers benefits upon him. However, this aspect of Śrī as a positive woman is best illustrated by a passage in which she is depicted as an *abhisārikā*.

kūṭa-yuddha-vidhijñe 'pi tasmin sanmārga-yodhini  
 bheje 'bhīsārikā-vṛttim jaya-śrīr vīra- gāminī (Raghuvamśa 17.69)  
 “The fortune of victory (*jaya-Śrī*) who is apt to approach a hero (*vīra-gāminī*) took the mode of a lover to him who always fought fair, though he was conversant also with deceitful fight.”

In order to ascertain her progressive character,<sup>82</sup> we shall list below some passages according to the verb-forms, positive as well as negative.

- (6–1–1) *vr-* (choose)

As a woman with marked likes and dislikes, she chooses a man who is destined to become prosperous. Urging Bharata to return to Ayodhyā for the royal consecration, the royal messengers spoke to him as follows.

<sup>80</sup> Cf. IS. 269 (... akopanam ... śrīr upatiṣṭhati).

<sup>81</sup> For *svayam*, cf. MBh. 3.218.3 and 12.221.80, and Raghuvamśa 4.5.

<sup>82</sup> For *śriyo īpsita*, cf. Śakuntala 3.16 (*śriyo durāpaḥ katham īpsito bhavet*) and for *abhipad-* (*mayābhipad-*), cf. MBh. 13.81.7.

kuśalāś te nara-vyāghra yeśāṁ kuśalam icchasi

śrīś ca tvāṁ vṛṇute padmā yujyatāṁ cāpi te rathaḥ (R. 2.64.10 and 1624\* = R. 2.70.12 Bombay)

“May all fare well, tiger among men, whose welfare you desire. Now, Śrī has chosen you. Let your chariot be made ready.”<sup>83</sup>

- (6–1–2) *bhaj-* (resort to with affection)

Having chosen, she shows special favour (*bhaj-*) to him.

tatas tam varadaṁ śūraṁ yuvānaṁ mr̄ṣṭa-kundalam

*abhajat padmarūpā śrīḥ svayam eva śarīriṇī* (MBh. 3.218.3)

“Then, to this boon-bestowing, heroic youth with the polished earrings, Śrī in a bodily form shaped as a lotus betook herself.”<sup>84</sup>

- (6–1–3) *juṣ-* (cherish)

śriyā juṣṭaḥ pṛthu-yaśāḥ sa kumāra-varas tadā

niṣaṇṇo dṛṣyate bhūtaiḥ paurnamāsyāṁ yathā ūśā (MBh. 3.218.4)

“The creatures saw the widely famed chief Kumāra sitting as he was being cherished by Śrī like the moon of full-moon night.” (van Buitenen)<sup>85</sup>

- (6–1–4) *upasthā-* (wait upon)

*anāgata-vidhātāram apramattam akopanam*

*sthirārambham adīnam ca naraṇī śrīr upatiṣṭhati* (IS. 269)

“Śrī stands by the side of a man who is preparing for the future, careful, not given to anger, stable in undertaking, and high-spirited.”<sup>86</sup>

- (6–1–5) *sev-*

tasmin prayāte paraloka-yātrāṁ

jetary arīṇāṁ tanayāṁ tadīyam

uccaiḥśirastvāj jita-pāriyātrāṁ

lakṣmīḥ siṣeve kila pāriyātram (Raghuvamśa 18.16)

“When the conqueror of his enemies departed on the journey to the next world, it is reported that Lakṣmī served his son Pāriyātra, who had conquered (the mountain) Pāriyātra by carrying his head high.”

- (6–1–6) *nisev-* (serve)

ārabhetaiva karmāṇī śrāntaḥ śrāntaḥ punaḥ punaḥ

*karmāṇy ārabhamāṇaḥ hi puruṣam śrīr niṣevate* (MS. 9.300)

“Though wearied, one must undertake the work again and again. For Śrī attends upon the man of repeated undertakings.”<sup>87</sup>

- (6–1–7) *ram-* (have delight)

Both Śrī and her holder live happily as long as they help each other. She is delighted (*ram-*) when people support her. Dhanin, an envoy of the Asuras, defended the Asuras Kapas as follows,

<sup>83</sup> For the phrase *śriyā vṛta*, cf. MBh. 5.22.24, 5.47.79 and R. 7.92.17.

<sup>84</sup> Cf. MBh. 3.218.3 (*abhajat padmarūpā śrīḥ*), Raghuvamśa 4.5 (*bheje*). In R., in Saramā’s consolation of Sītā, the verb twice appears.

dhruvaṁ tvāṁ *bhajate lakṣmīḥ* (13c)

śrīś tvāṁ *bhajati śoka-ghnī rakṣasāṁ bhayam āgatam*

rāmāt kamalapatrākṣi daityānām iva vāsavāt (R. 6.24.27)

In Karṇa’s words of congratulation of Duryodhana, we read,

yā hi sā dipyamāneva pāñḍavān *bhajate purā*

sādya lakṣmīs tvayā rājann avāptā bhrātṛbhiḥ saha (MBh. 3.226.4).

<sup>85</sup> For the phrase *śriyā juṣṭa*, cf. MBh. 3.216.4, 3.219.1, 12.163.12 and 13.81.1. The phrase never appears in R.

<sup>86</sup> Cf. BC 9.55 (kṣamaṇi bhoktum *upasthitā śrīḥ*) and Raghuvamśa 14.63a (*upasthitāṁ pūrvam apāsyā lakṣmīm*).

<sup>87</sup> For *upanisev-*, cf. J. 535.45ab:

sir’ āhaṁ devī manujesu pūjītā apāpa-sattīpanisevinī sadā.

śrīś caiva *ramate teṣu dhārayanti śriyam ca te*  
 vṛthā dārān na gacchanti vṛthā māṃsaṇ na bhuñjate (MBh. 13.142.10)  
 “Śrī still takes pleasure with them and they also support her. They never approach their wives vainly and they never eat meat vainly.”<sup>88</sup>

- (6–1–8) *pariṣvaj-* (embrace)  
 avāpta-saṃmāna-vidhir nṛpād api  
 śriyā *pariṣvakta ivābhikāmaya* (JM. 5.19cd)  
 “Having obtained due honour even from the king and being embraced by Śrī as if by a loving Sweetheart, (then ...).”<sup>89</sup>
- (6–1–9) *na saṃtyaj-*<sup>90</sup> (not abandon)  
 advaidha-manasaṇ yuktaṇ śūraṇ dhīraṇ vipaścitam  
*na śrīḥ saṃtyajate* nityam ādityam iva rāsmayah (MBh. 12.287.41)  
 “As the rays of light never abandon the sun, even so Śrī never abandons a man whose mind is straightforward and who is well-disciplined, brave, steadfast and wise.”

(6–2) Śrī’s personal choice and her special favour (*vṛ-*) to a particular hero as described above, are often preceded by her abandoning another man who is destitute of virtues. Sometimes, she is forced to choose between two who are both worthy of her favour. Hence her association with the verb *hā-*.<sup>91</sup>

(6–2–1) *hā-* (abandon)

A coordination of the verb *vṛ-* with *hā-* is met with in the words of congratulation of Karṇa to Duryodhana on his success.

sthito rājye cyutān rājyāc *chriyā hīnāñ śriyā vṛtaḥ*  
 asamṛddhān samṛddhārthaḥ paśya pāṇḍu-sutān nṛpa (MBh. 3.226.14)  
 “Taking your stand on the kingship, chosen by Śrī, prosperous with wealth, look on the sons of the Pāṇḍu who have fallen from kingship, being robbed of their fortune and poor.”<sup>92</sup>

(6–2–2) *dviṣ-* (hate)

Her abandonment<sup>93</sup> preceded by her hatred.

yāmpś ca *dviṣāmy ahaṇ gāvās te vinaśyanti sarvaśaḥ*  
*dharmārtha-kāma-hīnāś ca te bhavanty asukhānvitāḥ* (MBh. 13.81.8)  
 “O kine, those whom I hate meet with complete destruction. Being deprived of virtue, wealth and pleasure, they become unhappy.”

(6–2–3) *śap-* (curse)

On the other hand, when she approaches a man of her choice of her own accord, but is herself abandoned, she may curse (*śap-*) him.

<sup>88</sup> Cf. JM. 3.2b (rakteva *reme tad-apāśriteṣu ... śrīḥ*) and J. 521.6 as quoted above.

<sup>89</sup> Cf. IS. 706d (necchaty *upagūhituṇ* lakṣmīḥ).

<sup>90</sup> For Śrī’s act of abandoning (*tyaj-*), cf. MBh. 13.81.7c (mayā daityāḥ *parityaktā ...*) and JM. 3.2a (*tatyāja dṛptān ...*).

<sup>91</sup> Cf. atyucchrīte mantriṇī pārthive ca  
 viṣṭabhya pādāv upatiṣṭhate śrīḥ  
 sā strī-svabhāvād asahā bharasya  
 taylor dvayor ekataram jahāti (IS. 178 = MR. 4.13)

But, in Umā’s face, *lakṣmī* resides in two (*dvi-saṃśraya*). Cf. KS. 1.43 (candraṇ gatā padma-guṇān na bhuṅkте ...).

<sup>92</sup> For the phrase *śriyā hīna*, cf. MBh. 1.132.3, 36, 12.195.29 and 13.46.6 and *śriyā vihīna*, MBh. 3.251.17, 12.10.20, 12.215.11, 12.216.14, 12.219.2, 3 and 12.261.16 and *bhraṣṭa-śrī*, MBh. 12.216.1 and 12.220.19. Cf. also above, note 31 (*āp-* and *hā-*).

<sup>93</sup> The verb *cyu-* also appears in a similar context. *lakṣmīḥ purā daitya-kula-cyuteva* (Abhiṣekanāṭaka 6.21c).

kiṁ ca/svayam upagatā śrīs tyajyamānā śapati/iti lokapravādaḥ (Pūrṇabhadra Pañcatantra HOS 11, p. 198, 7)

“But a proverb says, Śrī who approaches of her own accord curses, when abandoned.”

(6–2–4) *han-* (hurt)

Her revenge further takes the form of hurting. Hence the construction with the verb *han-*.

hrīr hatā bādhate dharmāṇi dharmo hanti hataḥ śriyam

śrīr hatā puruṣāṇi hanti puruṣasyāsvatā vadhaḥ (MBh. 5.70.19)

“Shame destroyed kills Law, Law killed kills fortune, fortune killed destroys the man; poverty is the death of a man” (van Buitenen).

(6–3) All these examples, which speak of Śrī as an *abhisārikā*, of her choice (*vṛ-*), love (*bhaj-*), service (*niṣev-*) and revenge in the form of cursing (*śap-*) and killing (*han-*), are indicative of her strong personality. In these respects, she presents a striking contrast to *Mahī*, who is always passive and is characterized by the virtue of patience (*kṣamā*). Though a daring king is called *śrī-pṛthivī-vallabha* or *śrī-medī-vallabha*, the modes of his being loved by both are quite different from each other.

(6–4) This strong personality of Śrī further contrasts Śrī and *Mahī* with respect to their relation to the actual human consort, the king. As has been shown elsewhere,<sup>94</sup> widows who survive heroic kings are often jealous of the earth, with whom their husbands remain in deep embrace. But in the case of Śrī, it is Śrī herself who is jealous of the queens. Furthermore, since Śrī is never entitled to be the wife of a king, as is the case with the earth (*mahī-pati*), but remains simply as a mistress,<sup>95</sup> her relation to the queen is more complicated. The following two passages from the Raghuvamśa, where Sītā’s banishment by Rāma is delineated, speak most eloquently of the situation. Sītā speaks to Rāma as follows,

upasthitām pūrvam apāsyā lakṣmīn  
vanām mayā sārdham asi prapannaḥ  
tad-āspadaṇi prāpya tayātiroṣṭ  
soḍhāsmi na tvad-bhavane vasantī (Raghuvamśa 14.63)

“Since formerly you had gone with me to the forest, discarding Lakṣmī, who came over to you, she out of great malice could not endure my staying in your palace, having once obtained the position.”

With Sītā’s banishment, Lakṣmī looks happy as if she had got rid of her co-wife (*sapatnī*).

tām eka-bhāryām parivāda-bhīroḥ  
sādhvīm api tyaktavato nṛpasya  
vakṣasy asamṛghaṭṭa-sukhaṇi vasantī  
reje sapatnī-rahitēva lakṣmīḥ (Raghuvamśa 14.86)

“Lakṣmī, now living in complete happiness on the bosom of the king who, afraid of the calumny of the people, had abandoned her who was his only wife though chaste, now shone brightly as if she were rid of a rival.”<sup>96, 97</sup>

<sup>94</sup> Hara 1973, pp. 107–08.

<sup>95</sup> Though the king is described as a bridegroom of bride-like Royal Fortune (*rāja-śrī-vadhū-vara*, Raghuvamśa 17.25), he is never called *śripati*.

<sup>96</sup> Cf. Raghuvamśa 15.1 (earth).

<sup>97</sup> She is jealous not only of the queen, but also of *nidrā* (Raghuvamśa 5.67) and *kīrti*. As regards *kīrti* as a co-wife of the king, see De 1937, pp. 253–54.

## VII Śrī's caprice

Despite a general preference for the virtuous and daring man, as is illustrated above, her behaviour is not always consistent. Out of caprice, she often resorts to a man who is in fact unworthy of fortune. This is particularly emphasised in the complaints of those who had to remain obscure, despite their learning and virtues.

aceṣṭamānam āśinam Śrī kamcid upatiṣṭhati  
 kaś cit karmāṇī kurvan hi na prāpyam adhigacchati (MBh. 3.200.11)  
 “Luck can wait on someone who sits down doing nothing, while an active man may never get to his goal” (van Buitenen).

Those who are vexed by her inconsistency complain in various ways:

nīcam āśrayate lakṣmīr akulīnam sarasvatī  
 apātramp bhajate nārī girau varṣatī vāsavah (IS. 3793)  
 “The goddess of fortune resorts to the base, the goddess of learning to the low-born, a woman loves the unworthy and Indra (vainly) rains on the mountain.”

Śrī behaves as if she is blind (*andhā*).

atyāryam atidātāram atiśūram ativrataṃ<sup>1</sup>  
 prajñābhīmānīnam caiva Śrī bhayān nopasarpati  
 na cātigupavatsv eṣā nātyantam nirguṇeṣu ca  
 unmattā gaur ivāndhā Śrīḥ kvacid evātiṣṭhate (IS. 174–5)  
 “Śrī never approaches out of fear the person who is too noble, too liberal, too heroic, of too austere vows and who thinks too much of his wisdom. She neither abides in those who are too virtuous, nor in the wholly virtueless. Blind like a mad cow, Śrī remains with some one (indifferent to his merit and demerit).”

Her behaviour is unpredictable and thus she is hard to serve (*duḥkhopacaryā*).

tīkṣṇād udvijate mṛdau paribhava-trāsān na samtiṣṭhate  
 mūrkhan dveṣṭi na gacchati prāyatitām atyantavidvatsv api  
 śurehyo 'py adhikāṇ bibhety upahasaty ekānta-bhīrūn aho  
 Śrī labdhā-prasareva veṣa-vanītā duḥkhopacaryā bhrśam (IS. 2570)  
 “Śrī shrinks from the strict, but, being afraid of insult, never abides in the mild. She hates fools but never becomes intimate with the exceedingly wise. She fears most the heroic but laughs at the wholly timid. She is hard to serve, like a courtesan who has gained ascendancy.”

Hence, an enumeration of her five bad companions (*sahacārin*).

nirdayatvam ahaṅkāras tṛṣā karkaṣa-bhāṣṇam  
 nīca-pātra-priyatvam ca pañca Śrī-sahacāriṇah (IS. 3758)  
 “Mercilessness, egoism, eagerness, harsh words, fondness for low people are Śrī's five companions.”

However, Śrī's whimsy is best illustrated by her condemnations by the virtuous who unfortunately suffer from poverty. Here, all possible ignoble words are used in addressing her.

he lakṣmi kṣaṇike svabhāva-capale dhiṇ müḍha-pāpādhame  
 na tvam sattva-višeṣam icchasi khale prāyeṇa duścāriṇī  
 ye śūrāḥ śucayah parārtha-niratāḥ satya-vratā dhārmikās  
 teṣām lajjasi nirguṇe tava sadā nīco janō vallabhaḥ (IS. 7420)  
 “O Lakṣmī, ephemeral (*kṣaṇikā*), fickle by nature (*svabhāvacapalā*), idiot (*müḍhā*),

evil wretch (*pāpādhamā*)! you do not want the man of distinction. O base one (*khalā*), generally, you are a woman of mischievous behaviour (*duścāriṇī*). You are ashamed of those heroes who are pure, altruistic, truthful and righteous. O worthless woman (*nirguṇā*), you are always fond of the worthless wretch!"

A similar reproach is found in J. 535, verses 47–48,

sippena vijjācaranena buddhiyā  
narā upetā paguṇā sakammanā  
tayā vihīnā na labhanti kiñcanam  
tay-idam na sādhū yad idam tayā kataṁ  
passāmi posaṁ alasam mahagghasam  
sudukkulīnaṁ pi arūpīmaṇi naram  
tayānugutto siri jātimām api  
peseti dāsaṁ viya bhogavā sukhī (J. 5.399.17–24)

"(Kosiya said) The wise and daring men, who are endowed with skill, practical knowledge and intelligence, obtain nothing without you. What you have done is wrong. (On the other hand) I see even a slothful, greedy, low-born and ugly fellow, if favoured by you,<sup>98</sup> become rich and happy, and employ even the nobleman as if he were a servant."<sup>99</sup>

As a goddess of wealth and prosperity, she prefers wealth<sup>100</sup> to virtue. Hence her association with merchants (*vanij*):

veṣyeva balavad-bhogyā rāja-śrī aticañcalā  
*vanijāṁ* tu kula-strīva sthīrā lakṣmīr ananyagā (IS. 6281)

"Like a courtesan, royal fortune who is extremely fickle, is to be enjoyed by the powerful man. But she remains like a noblewoman (*kula-strī*) steady with merchants without going anywhere else (*ananyagā*)."

She even forsakes the king who loses his wealth. Seeing a king deprived of his treasury (*koṣa*), Śrī abandons him heartlessly.

narādhipam śrīr na hi koṣa-sampadā  
vivartitam veṣa-vadhūr ivedkṣate (JM. 31.29cd)  
"Fortune, indeed, lika a harlot, disregards a king who lacks an abundant treasury" (Speijer).

Thus, it is better for a king to imprison her in his treasury (*koṣa*):

tasyāṁ bāhubalākhyo 'sti kāñcyāṇi khyāto mahī-patiḥ  
koṣe baddhā kṛtā yena calāpi śrīr bhujārjitā (KSS. 43.21).  
"In (that city of) Kāñci there was a famous king called Bāhubala, who won Śrī by his arms and imprisoned her<sup>101</sup> in his treasury though she was fickle."

These passages remind us of the favourite allegory of the ever prevalent discord between the Muse and Plutus, which condemns the poet and the learned man to pov-

<sup>98</sup> Cf. *śrī-paricayāj jaḍā* api bhavanty abhijñā vidagdha-caritānām (IS. 6555ab).

<sup>99</sup> In his disgust with sovereignty, Rājavardhana says: bahu-mṛta-paṭāvaguṇṭhanāṁ rañjita-rañgām janamgamānām iva vanṣa-bāhyām anāryām śriyan tyaktum abhilaṣati me manah (HC., p. 180, lines 6–8).

<sup>100</sup> Śrī is often used as a synonym of wealth (*dhana*), cf. MBh. 5.70.23–27. As for Śrī's being characterized as wealth, see Gonda 1954, pp. 191ff., and for her connection with agriculture and vaiśyas, see Gonda 1954, pp. 224–26.

<sup>101</sup> For *jaya-śrī* as a female prisoner (*bandī*), cf. KS. 2.52cd,  
pratyāneṣyati śatrubhyo bandīm iva jaya- śriyam.

erty and makes the rich incapable of service to wisdom and art. We read, in the Bharata-vākyā of the Vikramorvaśīya, that the great poet prays that this antagonism may cease.

paraspara-virodhinyor eka-samśraya-durlabham  
 samgatam Śrī-sarasvatyor bhūtaye'stu sadā satām (IS. 3941)  
 “May the union of the mutually hostile Śrī and Sarasvatī which is hardly found in one and the same place, take place forever for the goodness of the good.”<sup>102</sup>

A similar tone is repeated in the scene of Indumatī’s *svayaṇvara*, where Sunandā introduces to her the king of the Aṅgas as follows,

nisarga-bhinnāspadam eka-samsthām  
 asmin dvayam Śrīś ca Sarasvatī ca  
 kāntyā girā sūnṭayā ca yogyā  
 tvam eva kalyāni tayos tr̄tiyā (Raghuvamśa 6.29)  
 “Both Śrī and Sarasvatī, whose abodes were originally different (*bhinnāspada*), live together in him. And you yourself will be fit as the third to both (by marrying him), O fortunate woman, by your pleasing address and loveliness.”<sup>103</sup>

But, in the strict sense of the term, it is a loss on the part of Śrī herself not to resort to such a man of distinction. A high-souled, poor man would not acknowledge himself beaten, even in the state of poverty:

aśaṭham ajihmam alolam tyāginam anurāgiṇam višeṣajñam  
 yadi nāśrayati naram Śrīḥ Śrīr eva hi vañciṭā tatra (IS. 716)  
 “If Śrī does not resort to the man who is sincere, upright, steadfast, liberal, affectionate and discriminating, there she herself is betrayed.”

All these passages indicate Śrī’s connection with wealth.<sup>104</sup>

### VIII Śrī’s fickleness

As we have seen above, Śrī incurs from an unfortunate wise man all sorts of disgraceful appellations. Now, we shall identify this aspect of Śrī more systematically by listing some disgraceful adjectives and nouns which describe her.

#### (8–1–1) *aviśvāsyā* (untrustworthy)

In a discourse addressed by Bali to Indra we read,

*aviśvāsyē viśvasiṣi manyase cādhruvam*  
*mameyam iti mohāt tvam rāja- śriyam abhīpsasi* (44)  
*neyam tava na cāsmākam na cānyeṣām sthirā matā*  
*atikramya bahūn anyāṁs tvayi tāvad iyam sthitā* (45)  
*karṣcit kālam iyam sthitvā tvayi vāsava cañcalā*

<sup>102</sup> IS. 3942. Cf. Bühler 1973, pp. 45 and 81.

<sup>103</sup> Her incompatibility with wisdom (*viveka*) is also deplored.

*lakṣmīr vivekena matiḥ śrutena*  
*śaktiḥ śrameṇa prabhutā nayena*  
*śraddhā ca dharmeṇa samaṇi sametya*  
*dhanyasya pumsaḥ saphali-bhavati* (IS. 5816).

<sup>104</sup> One may refer also to the Pali word *setṭhi* (*śreṣṭhin*), meaning “man of property”, (mahā-vibhavo setṭhi) or “businessman” (not “foreman”, Gildemeister). Cf. Fišer 1954, especially pp. 249 and 263. Cf. also Bhattacharya 1991, p. 75 (324).

gaur nipānam ivotsjya punar anyam gamiṣyati (MBh. 12.220.46)

“You trust in what is not to be trusted (*aviśvāsyā*)<sup>105</sup> and consider the unstable (*adhruva*) as stable. Because of illusion, you want to obtain royal fortune as if it belongs to you. It is not stable (*na sthira*) in you, nor in us, nor in anybody else. After having passed over many others, now it happens to be with you. Being a fickle (*cañcalā*) woman, having remained with you for some time, she will go to somebody else, as a cow moves from one pail to another.”

(8–1–2) *cañcalā* (fickle)

In the lamentation of Mandodarī, we read,

saivānyevāsmi saṇvṛttā dhig rājñām cañcalām śriyam (R. 6.111.34ab Bombay)

“Here am I, transformed, as it were, into another person. Fie upon the *śrī* of kings, that is fickle!”<sup>106</sup>

(8–1–3) *taḍic-cañcalā* (fickle as lightning)

aho taḍic-cañcalayā nṛpa-śriyā

hṛtendriyāṇām svahitānavekṣṭitā (JM. 30.11cd)

“Oh! How his senses, caught by his royal splendour, something as fickle as lightning, are blind to his good” (Speijer).

(8–1–4) *adhruva* (unstable)

She is also styled as *adhruva*. In her dialogue with cows (*śrī-gosāṇvāda* 13.81), the latter reject her, saying

adhruvām cañcalām ca tvām sāmānyām bahubhil saha

na tvām icchāma bhadraṇ te gamyatām yatra rocate (MBh. 13.81.10)

“We do not desire to have you, because you are inconstant and capricious, and associate with many. Blessings upon you, go wherever you please.”<sup>107</sup>

(8–1–5) *cala* (tremulous, fickle)

tasyām bāhubalākhyo 'sti kāñcyām khyāto mahīpatih

koṣe baddhā kṛtā yena calāpi śrī bhujārjitā (KSS. 43.21)

“In (that city of) Kāñcī, there was a famous king called Bāhubala, who won Śrī by his arms and imprisoned her in his treasury though she was fickle.”

(8–1–6) *cala-citta* (of unstable mind)

In the *Śrī-go-saṇvāda*, cows reject Śrī, saying

nāvamanyāmahe devi na tvām paribhavāmahe

adhruvā cala-cittāsi tatas tvām varjayāmahe (MBh. 13.81.16)

“We neither despise you, O goddess, nor do we slight you. Since you are unstable and of a very restless heart, we take leave of you.”<sup>108</sup>

(8–1–7) *randhra-cala* (moving from the weak point)

Daśaratha was vigilant even after the acquisition of sovereignty, thinking that Śrī is apt to leak out from the weak-point.

śriyam avekṣya sa randhra-calām abhūd

analaso 'nala-soma-samadyutiḥ (Raghuvamśa 9.15cd)

“Seeing that Śrī (can) leak out from the weak point, he was ever vigilant, though his splendour was equal to fire and the moon.”

(8–1–8) *capala* (fickle)

idānīm ... kim anayā trailokya-vijaya-viphalayā capalayā śriyā ca (Abhiṣekanātaka 5.13.4–5)

<sup>105</sup> Cf. apaṇḍitās te puruṣā matā me ye strīṣu ca Śrīṣu ca viśvasanti (IS. 395).

<sup>106</sup> Cf. also daśā-vibhāga-paryāye rājñām vai cañcalāḥ śriyāḥ (R. 6.111.90ab Bombay), strī-cañcalā-prema-guṇā hi lakṣmīḥ (JM. 27.32d). As for *atīcañcalā*, cf. IS. 6281 = KSS. 21.56 (rājaśrī aticañcalā).

<sup>107</sup> Cf. Fausböll 1981, p. 106, BC 13.69c (viśrambhītuṇ na kṣamam adhruvā Śrīś ...).

<sup>108</sup> The story continues: unable to refuse, the cows finally requested Śrī to live in urine and dung (*sakṛn-mūtre* nivasa 13.81.23; cf. 13.81.1 mayā gavām puriṣam vai śriyā juṣṭam iti śrutam). For the connection of Śrī with cows' urine and dung, cf. Jaiswal 1981, pp. 96ff.

- “(Rāvaṇa says in despair) Now ... what good is this fickle Fortune who brings to nought the conquest of the three worlds?”<sup>109</sup>
- (8–1–9) *bhujaṅga-jihvā-capala* (moving like a snake’s tongue)  
*dharmaḥ hi yatnaiḥ puruṣeṇa sādhyo*  
*bhujaṅgajihvā-capalā nr̥pa-śriyāḥ* (Karṇabhāra 17ab)  
 “Man must accomplish virtue by means of effort. Royal fortune is moving like a snake’s tongue.”
- (8–1–10) *lola* (unstable)  
*candraṁ gatā padma-guṇān na bhuñkte*  
*padmāśritā cāndramasīm abhikhyām*  
*umā-mukhaṁ tu pratipadya lolā*  
*dvi-saṁśrayāṁ prītīm avāpa lakṣmīḥ* (KS. 1.43)  
 “Residing in the moon, *Lakṣmī* does not enjoy the excellence of the sun lotuses, nor the splendour of the moon while resorting to the sun lotuses; but having resorted to the face of Umā, fickle *Lakṣmī* got pleasure residing in both.”<sup>110</sup>
- (8–1–11) *jvālā-lola* (unstable like a flame)  
*śriyo jvālā-lolā viṣayaja-rasāḥ prānta-virasāḥ* (Prabodhacandrodaya 5.30a)  
 “Fortune is unstable like a flame: the taste which springs from the objects (of senses) becomes tasteless in the end.”<sup>111</sup>
- (8–1–12) *dolā-lola* (unstable like a swing)  
*śriyo dolā-lolā viṣayaja-rasāḥ prānta-virasāḥ* (IS. 6554a)  
 “Fortune is unstable like a swing, the taste which springs from the objects (of the senses) becomes tasteless in the end.”
- (8–1–13) In Rākṣasa’s words of despondency in the Mudrārākṣasa, we can find such words of address to Śrī as *bhr̥sam agunajñā* (quite incapable of appreciating merits: 2.5.1), *capalā* (2.6d), *anabhijātā* (base-born: 2.6.1), *avinītā* (ill-bred one: 2.7.1).
- (8–2) Being unstable and fickle, Śrī is often condemned as a harlot or an unchaste woman by those who fail to gain her favour.
- (8–2–1) *kulaṭā* (an unchaste woman)  
 Rākṣasa in the Mudrārākṣasa deplores the decline of his master, condemning Śrī as follows:  
*utsannāśraya-kātareva kulaṭā gotrāntarami śrīr gata*  
*tām evānugatā gatānugatikās tyaktānurāgāḥ prajāḥ* (MR. 6.5ab)  
 “Like an unchaste woman, Śrī has gone to another family, being agitated, as it were, at the loss of her support. The subjects, forsaking their affection, have gone only after her, being blind followers.”<sup>112</sup>
- (8–2–2) *vṛṣalī* (the wife of a śūdra)  
 The same Rākṣasa continues,  
*patiṇ tyaktvā devaṇi bhuvana-patim uccair abhijanaṇi*  
*gata sā śrīr śīghraṇi vṛṣalam avinīteva vṛṣalī* (MR. 6.6ab)  
 “Having abandoned the king, her husband, the lord of the world and of illustrious descent, Śrī has promptly gone to Vṛṣala like an unrestrained (*avinīta*) wench.”
- (8–2–3) *veṣyā* (courtesan)  
*āhṛtya rakṣyamāṇapī yatnenāntarvirāgiṇī*  
*asanmaitrī ca veṣyā ca śrīś ca kasya kadā sthirā* (IS. 1083 = KSS. 96.25)

<sup>109</sup> Cf. Raghuvamśa 17.46 (*capalāpi svabhāvataḥ*) and IS. 7420 (*svabhāva-capala*).

<sup>110</sup> Cf. Raghuvamśa 6.41 (*svabhāva-lolety ayaśaḥ*).

<sup>111</sup> Cf. pāvaka-śikhām iva śriyam ... HC. p. 191, line 20.

<sup>112</sup> For *kulaṭā*, cf.

*lakṣmīḥ pum-yogam āśaṅsuḥ kulaṭeva kutūhalāt*  
*antike 'pi sthitā patyuś chalenānyāṁ nirikṣate* (IS. 5811).

“Being indifferent in their hearts and never friendly disposed, to whom are harlot and Śrī ever constant, even though he carry them off and protect them carefully?”<sup>113</sup>

(8–2–4) *veśa-vanitā* (harlot)

śurebhyo ‘bhyadhikaṇ bibhety upahasaty ekānta-bhīrūn aho

śrī labdha-prasareva veśa-vanitā duḥkhopacaryā bhṛśam (MR. 3.5cd)

“She is exceedingly afraid of the brave, while she scoffs at those who are always timid. Śrī is very difficult to serve like an unimpeded harlot.”<sup>114</sup>

(8–2–5) *panya-strī* (courtesan)

durlabha strīva cittena lakṣmīḥ samsevyate 'lasaiḥ

panya-strīvodyataiś caiva yuddhe vīrya-dhana-pradaiḥ (IS. 2877 = Pañcatantra 3.149)

“Lazy men court fortune as a woman hard to obtain by mind, whereas daring men consider her as a courtesan who can be bought at the price of valour in battle.”

(8–2–6) *duṣṭa-strī*

bhoktum puruṣakāreṇa duṣṭa-striyam iva śriyam

vyavasāyāṁ sadaivecchen na hi klībavad ācaret (IS. 4628)

“In order to enjoy by manly effort Śrī who is like a wicked woman, seek always resolution. Never act like an unmanly fellow.”

(8–2–7) *durvinītā strī*

vaśe śriyam sadotsāhī saimphīp vṛttim upāśritaḥ

kaca-graheṇa kurvīta durvinītam iva striyam (IS. 5996, cf. Pañcatantra 3.153 =/ NS. 14.11)

“Being always energetic and resorting to lion-like behaviour keep Śrī under your control by grasping her hair like a mischievous lady.”<sup>115</sup>

## IX Samśraya-doṣa

Despite these reproaches against Śrī, there are several passages which defend her caprice.

(9–1–1) That is, if a man is too distinguished, Śrī naturally retreats from him out of fear. Everything in excess involves a kind of disadvantage.

atyāryam atidātaram atiśūram ativratam

prajñābhīmāniṇaḥ caiva śrī bhayāṇ nopasarpati (MBh. 5.39.50 = IS. 174)

“Out of fear, Śrī does not approach too noble a man, too liberal a donor, too gallant a champion, a man of too lofty vows who prides himself on his cleverness.”

(9–1–2) Using the double entendre of the word *guṇin* (virtuous and holding a rope), two passages read as follows,

*guninaḥ* janam ālokya nija-bandhana-śaṅkayā

rājaml lakṣmīḥ kuraṅgīva dūraṇ palāyate (IS. 2145)

“O king, seeing a virtuous man (the holder of the rope) Lakṣmī flees afar like a female deer, afraid of being caught herself.”

<sup>113</sup> For *veṣyā*, cf. IS. 6281.

<sup>114</sup> For *veśa-vadhū*, cf. JM. 31.29.

<sup>115</sup> For the same *kaca-graha* of Śrī, cf.

prasāda-vṛttīhita-loka-vṛttayā

praviṣya śatror hṛdayaṇ mirantaram

nayāgra-hastena hi kālam āsthitaḥ

prasāhya kurvīta kaca-grahaṇ śriyāḥ (NS. 10.40)

cukopa tasmai sa bhr̄śāp sura-śriyāḥ

prasāhya keśa-vyaparopāṇād iva (Raghuvanṣa 3.56).

Cf. Hara 1986.

dhīvaraśaṅkinī nityam prāyeṇa śrī jaḍāśrayā

*gunibhyo* bandhana-bhayāc chapharīva palāyate (IS. 3160)

“Ever suspecting them (= the wise, *dhī-vara*) of being fishermen, resorting to the dull-witted, Śrī as a rule flees from the virtuous, being afraid of capture like a small glittering fish.”

(9–1–3) Similarly, we have doe (*kuraṅgī*) and hunter (*vyādha*) motif.

lakṣmīlī kuraṅga-rūpeṇa pradhāvāntī diśo daśa

dātṛ-vyādha-vyayād bhītā kṛpaṇam śaraṇam gatā (IS. 5810)

“*Lakṣmī* in the form of a female deer runs away in the ten directions, afraid of the expenditure of a generous donor as a hunter, and resorts to a miser.”

(9–2–1) However, Śrī’s infamy as being fickle should not be attributed to herself. Instead, the man who has lost her is himself responsible and there is no point in her being blamed. In other words, her infamy originates from the fault of her resort (*samśraya-doṣa*), that is, the king who used to possess her and from whom she has escaped. Here the expression “none but the brave (or good) deserve the fair” takes on a fuller meaning.<sup>116</sup> In order to illustrate this, we shall quote a verse.

tasyānvaye bhūpatir eṣa jātaḥ

pratīpa ity āgama-vṛddha-sevī

yena śriyāḥ samśraya-doṣa-rūḍham

svabhāva-lolety ayaśāḥ pramṛṣṭam (Raghuvamśa 6.41)

“In his lineage this king named Pratīpa was born, who revered the scriptures and his elders. By him Śrī’s infamy (*ayaśas*) as being fickle by nature (*svabhāva-lolā*) was wiped off, which had, as a matter of fact, arisen from the fault of her resort.”

(9–2–2) As we have seen above, Śrī never abandons (*na śrīḥ saṃtyajate*) the man of excellent virtues (*advaidha-manas, yukta, (śūta, dhīra, vipaścīt)*), as the rays never leave the sun (MBh. 12.187.41). As a matter of fact, though fickle by nature, Śrī sticks to such a man without going anywhere else (*anapāyinī* Raghuvamśa 17.46)

Consequently, despite her fickleness, as delineated above, she can be bound to stay with the man of great distinction.

śrīr iyam ca sadā deva dyūta-līleva sacchalā

vāri-vīcīva capalā madireva vimohinī

sā dhīrasya sumantrasya rājño nirvyasanasya ca

viśeṣajñasya sotsāhā pāṣa-baddheva tiṣṭhati (IS. 6557–8)

“O god, though Śrī is ever deceiving like a gambling game, unstable like waves, and deluding like wine, she stays willingly, as if bound by rope, with the king who is steady because of good counsel, free of vices and intelligent.”

She remains honest and faithful like a noble woman (*kulāṅganā*), if her king is virtuous and careful. The presence of many other rival monarchs means nothing to him.

guṇodayair yasya nibaddha-bhāvā

kulāṅganevāsa narādhipa-śrīḥ

atarkaṇīyānya-mahīpatīnām

siṁhābhigupteva guhā mṛgāṇām (JM. 9.1)

“By the progress of his virtues, he had gained the affection of Royal Felicity, who, like an honest woman, was faithful to him, not to be thought of by the other monarchs; just as a den kept by a lion is inaccessible to other animals” (Speijer).

<sup>116</sup> Cf. Coomaraswami 1977, pp. 358–59.

(9–2–3) Men who are unworthy of Śrī, may by chance enjoy her for the time being, but are destined to lose her in the end. Such men are simply stupefied by her.

śriyā hy abhīkṣṇam̄ samvāso mohayat̄ avicakṣṇam̄  
 sa tasya cittam̄ harati sāradābhram ivānilah̄ (IS. 6553 =/ MBh. 12.170.16)  
 “Frequently, cohabitation with Śrī stupifies the ignorant. It carries his mind away as wind does cloud in autumn.”

This study was made possible with the Mitsubishi Foundation Subsidy for the Human Science.

## ABBREVIATIONS AND TEXTS

- |                   |   |
|-------------------|---|
| AO                | <i>Acta Orientalia</i> (Copenhagen).  |
| ArOr              | <i>Archiv Orientální</i> (Praha).   |
| AS                | <i>Asiatische Studien/Études Asiatiques</i> (Bern).   |
| Banerjea 1956     | J.N. Banerjea, <i>The Development of Hindu Iconography</i> (Calcutta 1956).   |
| Balbir 1984       | N. Balbir, “Le cœur de l’oiseau merveilleux”, <i>Communications</i> 39, Les avatars d’un conte (Seuil 1984), pp. 77–93.                     |
| BC                | <i>Buddhacarita</i> , ed. by E.H. Johnston (Lahore 1936).   |
| Bhattacharya 1991 | K. Bhattacharya, <i>Recherches sur le vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge</i> (Paris 1991).                                 |
| Bourgeois 1971    | F. Bourgeois, <i>Venīśamhāra, drame sanskrit</i> , édité et traduit (Paris 1971).   |
| Bühler 1973       | G. Bühler, <i>The Indian Inscriptions and the Antiquity of Indian Kāvya</i> , tr. by V.S. Gahte (Calcutta 1973).                            |
| Coomaraswami 1977 | “On the Loathly Bride”, A. Coomaraswamy <i>Selected Papers I</i> , ed., by R. Lipsey (Princeton 1977), pp. 353–70.                          |
| De 1937           | J.C. De, “Sidelights on the Hindu Conception of Sovereignty”, <i>The Cultural Heritage of India</i> , vol. III (Calcutta 1937), pp. 249–58. |
| Derrett 1976      | J. Duncan M. Derrett, <i>Essays in Classical and Modern Hindu Law</i> , vol. 1 (Leiden 1976).   |
| Fausbøll 1981     | V. Fausbøll, <i>Indian Mythology</i> (Indian reprint) (New Delhi 1981).   |
| Fišer 1954        | I. Fišer, “The Problem of the <i>seṭṭhi</i> in Buddhist Jātakas”, <i>ArOr</i> 22, 1954, pp. 238–66.   |
| Gonda 1954        | J. Gonda, <i>Aspects of Early Viṣṇuism</i> (Utrecht 1954).  |
| Gonda 1966        | J. Gonda, <i>Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View</i> (Leiden 1966).  |
| Gonda 1975        | “Purohita”, J. Gonda, <i>Selected Studies II</i> (Leiden 1975), pp. 322–37.   |
| Hara 1973         | M. Hara, “The king as a husband of the earth ( <i>mahī-pati</i> )”, <i>AS XXVII</i> 1973, pp. 97–114.                                       |
| Hara 1986         | M. Hara, “The Holding of the Hair ( <i>keśa-grahana</i> )”, <i>AO</i> 47 (1986), pp. 67–92.   |
| HC                | Harṣacarita (NSP 1946).   |
| Hiltebeitel 1976  | A. Hiltebeitel, <i>The Ritual of Battle</i> (Ithaca and London 1976).   |
| Hopkins 1915      | E.W. Hopkins, <i>Epic Mythology</i> (Strassburg 1915).  |
| Hopkins 1924      | E.W. Hopkins, <i>Ethics of India</i> (New Haven 1924).  |
| HOS               | <i>Harvard Oriental Series</i> (Cambridge, Mass.).  |
| Ingalls 1962      | “Words for Beauty in Classical Sanskrit Poetry”, <i>Indological Studies in honour of W. Norman Brown</i> (New Haven 1962), pp. 87–107.      |
| IS                | <i>Indische Sprüche</i> von O. Böhlingk I–III (Osnabrück reprint 1966).   |
| J                 | <i>Jātaka I–VI</i> , ed. by V. Fausbøll (London reprint 1962–4).  |
| Jaiswal 1981      | S. Jaiswal, <i>The Origin and Development of Vaiṣṇavism</i> , Second rev. and enl. ed. (New Delhi 1981).                                    |
| JAOS              | <i>Journal of the American Oriental Society</i> .   |

- JM *The Jātaka-māla*, ed. by H. Kern (HOS 1), 3rd ed., 1943.
- Liebert 1976 G. Liebert, *Iconographic Dictionary of the Indian Religions* (Leiden 1976).
- KS *Kumārasambhava* (NSP 1955).
- MBh *The Mahābhārata* (Poona critical edition).
- Mehendale 1995 M.A. Mehendale, *Reflections on the Mahābhārata War* (Shimla 1995).
- MK *Mṛcchakaṭikā* (NSP 1950).
- MR *Mudrārākṣasa*, ed. by A. Hillebrandt (Breslau 1912).
- MS *Manusmṛti* (NSP 1946).
- NS *Kāmāndakiya-nītiśāra* (Ānandāśrama Sanskrit Series 136, Poona 1964).
- NSP *Nirnaya Sagar Press* (Bombay).
- Oldenberg 1967 H. Oldenberg, “Die vedischen Worte für ‘schön’ und ‘Schönheit’ und das vedische Schönheitsgefühl”, *Kleine Schriften* herausgegeben von K.L. Janert (Wiesbaden 1967), Teil 2, pp. 830–66.
- Prabodhacandrodaya *Le Prabodhacandrodaya de Kṛṣṇamīśra*, texte traduit et commenté par A. Pédraglio (Paris 1974).
- R *The Vālmīki Rāmāyaṇa* (Baroda critical edition, unless otherwise indicated).
- Raghuvampā NSP 1948.
- Renou 1958 L. Renou, *Études sur la vocabulaire du Ṛgveda* (Pondichéry 1958).
- Scheftelowitz 1906 I. Scheftelowitz, *Die Apokryphen des Ṛgveda* (Breslau 1906).
- Scheuer 1982 J. Scheuer, *Śiva dans le Mahābhārata* (Paris 1982).
- Schrader 1983 F.O. Schrader, “Indische Beziehungen eines nordischen Fundes”, *F.O. Schrader, Kleine Schriften* herausgegeben von J.F. Sprockhoff (Wiesbaden 1983), pp. 469–80.
- Sharma 1964 R.K. Sharma, *Elements of Poetry in the Mahābhārata* (Berkeley and Los Angeles 1964).
- SN *Saundarananda*, ed. by E.H. Johnston (Kyoto reprint 1971).
- Sternbach 1963 L. Sternbach, “Mahābhārata Verses in Cāṇakya’s Compendia”, *JAOS* 83, 1963, pp. 30–67.



# Türksprachige Benennungen für den Maulwurf

INGEBORG HAUENSCHILD, Frankfurt am Main

Im türksprachigen Bereich ist der Maulwurf vor allem mit *Talpa europaea* vertreten, der fast das gesamte Areal besiedelt. *Talpa caeca* kommt nur in Kleinasien und im Kaukasus vor, während *Talpa altaica* auf Sibirien beschränkt ist. Da die Arten vom Äußeren her sehr ähnlich sind, orientiert sich ihre Unterscheidung generell an den Schädelmerkmalen. Größe und Masse sind offenbar an die jeweiligen ökologischen Bedingungen gebunden und können deshalb auch innerhalb einer Spezies differieren. Der Maulwurf hat einen walzenförmigen Körper und einen kurzen Schwanz; seine unbehaarte Schnauze ist rüsselartig verlängert. Die sehr kleinen Augen, die bei *Talpa caeca* zudem mit einer dünnen Haut überzogen sind, werden vom Fell verdeckt. Obwohl die Ohrmuscheln fehlen, hat der Maulwurf ein gutes Gehör. Die nackten Vorderpfoten sind wie Grabschaufeln gestaltet und nach hinten gekehrt. Der kurzhaarige, glänzende, samtene Pelz, dessentwegen *Talpa europaea* und *Talpa altaica* gejagt werden, ist schwarz, mitunter gelblichgrau, gescheckt oder weiß.

Der Maulwurf lebt vorwiegend in tiefgründigen Böden, in denen er lange, weitverzweigte Gänge mit Nest- und Vorratskammern anlegt. Er gräbt sich von der Oberfläche aus ins Erdinnere vor; das beim Graben losgelöste Erdreich stößt er zunächst mit der einen Vorderpfote hinter sich und scharrt es dann mit den Hinterfüßen rückwärts. Wenn er einen Grabvorgang beendet hat, dreht er sich um und schiebt die lose Erde mit kräftigen Stößen nach oben. Dabei benutzt er wiederum nur eine Vorderpfote, während er mit den anderen Füßen sich selbst vorwärts stemmt. Jeweils nach zwei bis drei Stößen wechselt er die Pfoten, d.h., daß er ständig die Schubkraft verlagert, um eine Erdmenge zu bewegen, die das Zehnfache seines Körpergewichtes betragen kann. Dieses Verhalten bewirkt, daß die losgeschaukelte Erde in kurzen Abständen alternierend nach beiden Seiten ausgeworfen und allmählich zu einem halbkugeligen Hügel aufgetürmt wird. Bei einem kontinuierlichen Schub würde die Erde in Form einer Säule aus dem Boden gestoßen und nach einer Seite gekippt.

Im Volksglauben hat der Maulwurf immer eine relevante Rolle gespielt. Wegen seiner unterirdischen Lebensweise wird er von vielen Völkern als Seelentier betrachtet; auch schreibt man ihm übernatürliche Kräfte zu, die für zauberische Zwecke genutzt werden. Seine Körperteile gelten seit altersher als Heilmittel bei äußeren und inneren Erkrankungen, und selbst dem Maulwurfshaufen werden spezielle Heilwirkungen nachgesagt (HDA VI: 11–23)<sup>1</sup>. Ein in animistischen bzw. magischen Vorstellungen begründetes Worttabu in bezug auf den Maulwurf ist im indo-

<sup>1</sup> In der *Materia medica* der Alten Uiguren wird die Galle des Maulwurfs gegen Ohrenschmerzen angewendet (HK I: 56). Der Darm des Maulwurfs ist im *Muntaḥab-i šifā* des Hācī Paša (14./15. Jh.) als Mittel gegen Epilepsie angeführt (zitiert nach TS IV: 2696). Bei den Tschuwaschen werden Furunkel in einen Maulwurfshaufen gehalten und dabei besprochen (Zelenin 61). Cf. auch Lane II: 784 s.v. *buld*.

europeischen Sprachraum weitgehend belegt; es läßt sich in der Turcia bei den südsibirischen Türkvölkern sowie bei den Tschuwaschen und Karaimen nachweisen<sup>2</sup>. Bei den Karagassen zählt der Maulwurf zu den ‘heiligen’ Tieren; ein Clan führt seine Abstammung auf einen Maulwurf bzw. ein maulwurfähnliches Tier zurück (Zelenin 190).

Ein Maulwurf ist nur selten zu sehen; der sichtbare Beweis seiner Anwesenheit ist der Maulwurfshaufen, dessen Benennungen deshalb für das Tier stehen können oder mit denen des Tieres identisch sind<sup>3</sup>. So wird im Wörterbuch des Süleymān Buğārī das tschagataische Lemma *köstebek* mit osmanisch ‘sepel denilen kör sīčan – yer qabarīyī’ (Süleymān 259), also mit ‘Wühltier, das kör sīčan genannt wird’ (Maulwurf) und ‘Erdschwellung’ (Maulwurfshaufen) erklärt; in der Übersetzung des Glossars ist hingegen lediglich ‘Maulwurf’ angeführt (Kūnos 136). Im Schwarzmee-Dialekt heißt der Maulwurf u.a. *anavula* (DS I: 253); dabei kann es sich um eine Entlehnung von griechisch *anaboléos* handeln, das in Thrakien den Maulwurf benennt (Tzitzilis Nr. 15), aber auch direkt von *anabolé* ‘Erdauwurf’ oder *anabolá* ‘Pflugfurche’. Die Dialektwörter *körkösnü* und *köstübek* (DS VIII: 2966 und 2977) sind in Sivas bzw. in İsparta für den Maulwurf sowie im übertragenen Sinne für die Schildkröte gebräuchlich. Als Metapher assoziieren sie jedoch offenbar nicht den Maulwurf mit der Schildkröte, sondern den Maulwurfshügel mit deren Rückschild<sup>4</sup>. Derselbe semantische Bezug könnte bei *kösñü*, das im Dialekt primär den Maulwurf bezeichnet, in der weiteren Bedeutung ‘heze iltihabi’ (DS VIII: 2975) geben sein, denn Skrofeln heben sich als kleine Beulen auf der Haut ab, also wie Maulwurfshaufen auf dem Erdboden<sup>5</sup>.

Diese Ambiguität ist bei fast allen älteren Belegen zu konstatieren; ihr zweites Wortglied läßt sich meist sowohl auf den Maulwurf wie auf den Maulwurfshügel beziehen. Eindeutig definiert als Benennung für das Tier werden sie stets durch das für den Maulwurf spezifische Attribut *gözsüz* ‘augenlos, blind’. Im modernen Sprachgebrauch ist eine Bezeichnung für den Maulwurfshaufen nur mit türkisch *köstebek yuvası* (Okyanus IV: 1670) und dem Dialektausdruck *kovancık* (DS VIII: 2939), wörtlich ‘kleiner Bienenkorb’, nachzuweisen.

Der Maulwurf galt bereits im Altertum als blind; dies ist u.a. bei Aristoteles belegt, der sich aber vermutlich auf *Talpa caeca* bezieht, bei dem die Lider geschlossen sind und nur eine mikroskopisch kleine Öffnung haben (RE XIV: 2340). Im Mittelalter glaubte man, daß der Maulwurf keine Augen habe oder daß er sie nicht nutzen

<sup>2</sup> Zur Benennung von wilden Tieren mit Euphemismen cf. Hauenschild 31 (Abschnitt 2.5).

<sup>3</sup> Cf. z.B. portugiesisch *toupeira*, das den eigentlichen Namen *toupa* < lateinisch *talpa* ersetzt hat, da *toupa* als Metapher für ‘Geschwür’ gebräuchlich wurde (HDA VI: 29), sowie italienisch *tapanara*, das regional zugleich den Maulwurf bezeichnet (HDA VI: 7).

<sup>4</sup> Cf. das Rätsel in Fußnote 27, das den Maulwurf als ein Tier umschreibt, auf dessen Rücken ein Höcker sitzt.

<sup>5</sup> Schon in der antiken Volksmedizin wurden Drüsenschwellungen nach dem Grundsatz *similia similibus curantur* mit Erde von einem Maulwurfshügel behandelt (RE XIV: 2342). Da der Volksglaube solche Geschwulstbildungen auf die Berührung eines Maulwurfs zurückführt, soll auch das Tier selbst eine heilsame Wirkung ausüben, cf. *köstebek illeti* ‘kind of scrofula (which a mole was supposed to cure)’ (NRedh 679).

könne, weil sie im Fell versteckt sind. Bei den älteren arabischen Autoren wird der Maulwurf als ‘blinde Ratte’ oder als ‘eine Art Ratte, die keine Augen hat’ beschrieben (Lane II: 784 s.v. *huld*)<sup>6</sup>. Von den Mongolen wird er gleichfalls als ein blindes Tier begriffen. Die unzutreffende Vorstellung von der Blindheit des Maulwurfs hat sich bis heute im Volksglauben erhalten.

Auch in der Turcia beziehen sich zahlreiche Benennungen für den Maulwurf auf dessen Blindheit. Da dieses Motiv bei den südsibirischen Völkern, die dem Schamanismus anhängen, sowie bei den russisch-orthodoxen Tschuwaschen und den jüdischen Karaimen fehlt, könnte seine weite Verbreitung mit der Islamisierung der Türkvölker zusammenhängen. Das dürfte insbesondere für den Ausdruck ‘blinde Maus bzw. Ratte’ gelten, der – vermutlich durch Sprachkontakt – selbst bei europäischen Mittelmeeranrainern vereinzelt vorkommt<sup>7</sup>. Obwohl der Maulwurf im Okzident ebenfalls als blind betrachtet wird, erfassen seine Benennungen dort vornehmlich das Erdhäufeln, mit dem er auf Äckern und Wiesen Schäden anrichtet<sup>8</sup>.

In frühen Quellen wird der Maulwurf im Osttürkischen als *qarayu* ‘blind’, im Westtürkischen als *közsüz*, wörtlich ‘augenlos’, charakterisiert. Die altuigurische Benennung *qarayu sičqan* ‘blinde Maus’, die eindeutig das Tier betrifft, ist in einem Text mit volksmedizinischem Inhalt nachweisbar (HK I: 56). Im *Codex Cumanicus* (f. 54v 21) wird der Maulwurf mit *cheoxsis opea* bezeichnet. Da das zweite Wort unverständlich ist, hat Grönbech die Benennung für *Talpa* auf *közsiz* beschränkt (Grönbech 157). Wenn man jedoch *opea* als eine Verschreibung von *opec* betrachtet und folglich *közsiz öpek* liest, lässt sich der Ausdruck – analog zu *kösnü* für ‘Maulwurf’ und ‘Skrofeln’ bzw. *körkösnü* und *köstübek* für ‘Maulwurf’ und ‘Schildkröte’ – als Bezeichnung für Tier oder Hügel deuten, cf. baschkirisch *öpäk* ‘opuxol’, *namin, šišk* (u lošadi i drugix životnyx ...)’ (BRS 428), osmanisch *öbek* ‘a heap, a mound’ (Redh 234) und das Schwarzmeer-Dialektwort *öpek* ‘tümsek’ (DS IX: 3343). Zudem kann er anderen westtürkischen Belegen, bei denen eine solche Ambiguität gleichfalls nicht auszuschließen ist, zugeordnet werden. Das *Kitāb al-idrāk li-lisān al-atrāk* (14. Jh.) führt den Namen *közsüz sābāk* (Caferoğlu 54) an, das *Bulgat al-muštāq fi lugāt at-turk wa-l-qifjāq* (14. Jh.) verzeichnet *kösüz tämäk* (Zajaczkowski 32). Im *Yādigār-i Ibn Šarīf* (14. Jh.) findet sich *gözsüz seped* (zitiert nach TS III: 1831) und im *Cāmi-ül-fāris* (17. Jh.) *gözsüz tebek* (zitiert nach TS III: 1831). Mit *gözsüz* wurde der Maulwurf offenbar nur im Westen der Turcia benannt.

Im anatolischen Dialekt ist die Bezeichnung *gözsüz* (DS VI: 2183)<sup>9</sup> ‘der Augenlose’, die vermutlich eine Verkürzung von *gözsüz tepek* ist, neben *körgözlü* (DS VIII: 2965) ‘der mit den blinden Augen’ nachweisbar<sup>10</sup>. Außerdem gibt es die Dia-

<sup>6</sup> Auf *huld* in der sekundären Bedeutung ‘Ohrring’ spielt vermutlich das folgende Maulwurf-Rätsel an: *Alçak tepe, cingilli küpe*. ‘A very small hill, dangling earrings’ (Başgöz & Tietze Nr. 487, 1).

<sup>7</sup> So z.B. mit *tiflopōndico* ‘blinde Ratte’ (HDA VI: 7), das offenbar über das Griechische in den apulischen Dialekt gelangt ist.

<sup>8</sup> Aus diesem Grund wurde der Maulwurf erbarmungslos verfolgt; die Pelzgewinnung spielte dabei nur eine untergeordnete Rolle. Die sogenannten Scherfänger gingen mit ausgeklügelten, teilweise sehr grausamen Methoden ihrem Gewerbe nach.

<sup>9</sup> In WB II: 1606 wird *gössüz* als Benennung für ‘Maulwurf’ und ‘Spitzmaus’ angeführt.

<sup>10</sup> In türkischen Rätseln wird der Maulwurf mit *gözü yok* ‘has no eyes’, *kör domuz* ‘blind hog’ und *cungur Bekirciğim* ‘my little Bekir with deep-set eyes’ umschrieben (Başgöz & Tietze Nr. 487, 2; 487, 6; 487, 5).

lektnamen *gossü*, *górsü* ~ *körsü*, *góssü* ~ *kössü*<sup>11</sup>, *göstü* ~ *kösdü* ~ *köstü*, *höslü*, *kösnü*, *kösköpen* und *köskü* sowie *körköslü*, *körkösnü* ~ *körküsnü*, *körköstü* und *körkössü* (DS VI: 2183, VII: 2437 und VIII: 2974–2975). Sie könnten Abwandlungen von *gózsüz* und *körgözlü*, aber auch von *köstebek* sein. Bei *kösnü* ~ *küsnnü* bzw. *körkösnü* ~ *körküsnü* wurde möglicherweise ein Zusammenhang mit *küsnnü*- in der Bedeutung ‘unfähig sein auf den Beinen zu stehen’ (WB II: 1502–1503) hergestellt. Der breite und flache Rumpf des Maulwurfs liegt nämlich dem Erdboden auf, weil die vorderen Gliedmaßen seitwärts ausgestellt und nach hinten gekehrt sind; cf. die baschkirische Benennung *läpäk* (BRS 372), wörtlich ‘der Plattgedrückte’<sup>12</sup>. Bei *köskü* dürfte es sich um eine Variante von *küske* (TDES 440) handeln, das gleichfalls im Dialekt für ‘Maulwurf’ gebräuchlich ist und ursprünglich die Ratte benannt hat.

Der Begriff ‘blind’ wird oft mit Tieren verbunden, die eine gewisse habituelle Ähnlichkeit mit dem Maulwurf haben. Im *Muntaħab-i šifā* (14./15. Jh.) wird der Maulwurf *kör çetük* ‘blinde Katze’ genannt (zitiert nach TS IV: 2696)<sup>13</sup>. Der Ausdruck, der noch heute im Volksmund gebräuchlich ist (Okyanus IV: 1667), assoziiert den Maulwurf mit einem Katzenjungen, das ihm in der pummeligen Gestalt gleicht und ebenfalls blind ist. Das Bild eines Welpen verbindet sich mit den anatomischen Dialektnamen *gózsüz köpek* (DS VI: 2184) ‘augenloser Hund’ und *körköpek* (DS VIII: 2966) ‘blinder Hund’<sup>14</sup>, die wahrscheinlich eine volksetymologische Umgestaltung von *köstebek* bzw. *körşäbäk* sind. Beiden Benennungen haftet nicht die Doppeldeutigkeit älterer Abwandlungen an, da hier Lebendiges mit Lebendigem verknüpft wird. In der Mundart von İçel heißt der Maulwurf *körtöstü* (DS VIII: 2968). Mit *tösdü* ~ *töstü* (DS X: 3984) wird dort ein sperlingsgroßer Vogel mit glänzendschwarzem Gefieder bezeichnet, dessen Schwanz und Flügel gelblichrot gefärbt sind<sup>15</sup>.

Am häufigsten wird der Maulwurf ‘blinde Maus’ genannt – eine Bezeichnung, die bereits in einem altuigurischen Arzneibuch (HK I: 56–57) belegt ist:

... *qulaq šaqşı bolsar qaragu sütqan-*  
... *nıñ öđin tamıssar ačilur ...*

(„Wenn das Ohr schmutzig ist, dann tropfele man die Galle von einer schwarzen Maus hinein, so wird es geöffnet.“)

Zur Übersetzung von *qarayu sütqan* mit ‘schwarze Maus’ merkt Rachmati an:

<sup>11</sup> Cf. ungarisch *gózü* ~ *güzü* für ‘Spitzmaus’, *Sorex sp.* (TUDS 130).

<sup>12</sup> Cf. im pfälzischen Dialekt *maullämper* (HDA VI: 5) < mittelhochdeutsch *lampen* ‘welk niederhängen’ (Lexer 139).

<sup>13</sup> Cf. im Dialekt von Pesaro *gatta-ceca* ‘blinde Katze’ (HDA VI: 7).

<sup>14</sup> Cf. im bergischen Dialekt *erdhund* (HDA VI: 7). Die bei Finger 281 zitierte Benennung *góksüz köpek* dürfte wohl auf einem Mißverständnis beruhen. – Eine Umbildung von *köstebek* liegt vermutlich auch bei dem türkisch-türkischen Pflanzennamen *köstüköpeği* (Baytop 378) vor, mit dem das Alpenveilchen, *Cyclamen sp.* benannt wird. Der Begriff bezieht sich auf die bräunliche Wurzelknolle der Pflanze, die mit einem Maulwurf assoziiert wird. In der Volksmedizin dient sie wie das Tier zur äußerlichen Anwendung bei Geschwulsten.

<sup>15</sup> Im Dialekt von Perugia heißt der Maulwurf *taragnala* ‘Feldlerche’; das *tertium comparationis* ist die Gewohnheit der Feldlerche, in Ackerfurchen zu nisten (HDA VI: 7).

„*qarayu sičqan*, wörtlich: ‘blinde Maus’, bezeichnet wohl den ‘Maulwurf’.“ Der Name *qarayu sičqan* ‘blinde Maus’ hat sich jedoch im Neuugurischen mit *qaryu čašqan* (URL 382 s.v. *čašqan*) als Benennung für den Maulwurf bewahrt. Clauson hält es gleichfalls für wahrscheinlich, daß *qarayu* im Sinne von ‘schwarz’ gebraucht ist, da er *qarayu* als eine Ableitung von *qara* ansieht (Clauson 656a). Die Farbe des Tieres scheint aber bei der Namengebung kaum eine Rolle zu spielen. Im Altaitürkischen wird zwar zwischen *qara momon* ‘schwarzer Maulwurf’ und *boro momon* ‘grauer bzw. bräunlicher Maulwurf’<sup>16</sup> unterschieden (Jaimova 114), doch das weist wohl lediglich darauf hin, daß der Maulwurf in dieser Region in einer dunklen und in einer hellen Farbnuance vorkommt. Zudem wird mittels des Attributs der Begriff *momon* < mongolisch *nomon* ‘Maulwurf’, der generell sowohl für den Maulwurf wie für die Maulwurfsgrille, *Gryllotalpa gryllotalpa* (ORS 110) gebräuchlich ist, eindeutig auf *Talpa* bezogen. Mit *boro momon* könnte auch der maulwurfartige braungelbe Wurfmoll, *Ellobius talpinus* gemeint sein; dagegen spricht jedoch der synonime Gebrauch von *terzeyek* < *ters ayaq* (Jaimova 114), wörtlich ‘umgekehrter Fuß’, womit ein nur für den Maulwurf typisches Körpermerkmal beschrieben wird.

Im modernen Sprachgebrauch ist die Benennung ‘blinde Maus’ nachweisbar in der SW-Gruppe mit türkeitürkisch *gözsüz sıçan* (NRedh 414) und *kör sıçan* (Stw 557), aserbaidschanisch *kor sičan* (RAL I: 592 s.v. *krot*) sowie turkmenisch *körsičan* (TuRS 416) – auch ‘Wurfmoll’ (TSE V: 11), im Dialekt der Ersari *kö:rmüs* (TDDS 116); in der NW-Gruppe mit baschkirisch *huqır sisqan* (BRS 492 s.v. *sisqan*), tatarisch *sugır tičqan* – auch ‘Spitzmaus’, *Sorex sp.* (TaRS 490), im Tobol-Dialekt *küsses cīcqan* (SDST 111 s.v. *küsses*), krimtatarisch *kör sičan* (KrtRS 68) und kumükisch *soqur čičqan* (RKuS 363 s.v. *krot*), zu *huqır* etc. cf. REW 426b s.v. *sokur*; in der mittleren Gruppe mit karakalpakisch *gör tišqan* (KkRS 671 s.v. *tišqan*), kasachisch *körtišqan* (KaRS 226) und kirgisisch *kör čičqan* (KiRS 427); in der SO-Gruppe mit neuugurisch *qaryu čašqan* (URL 382 s.v. *čašqan*) und usbekisch *körsičqan* (UzRS 235) – auch ‘Wurfmoll’ (USE VI: 234). Chaladschisch *kör-sičyan* wird in DT 188 (s.v. *sičyan*) mit ‘Ratte’ erklärt; der Ausdruck dürfte jedoch für ‘eine Art Ratte’ gebraucht sein und daher eventuell den Maulwurf bezeichnen. Das anatolische Dialektwort *körgemele* (DS VIII: 2965) bedeutet vermutlich gleichfalls ‘blinde Maus’; cf. *geme* ‘fare; bir çeşit köstebek’ (DS VI: 1986), *geleni* ‘tarla faresi’ (DS VI: 1975), bei Ibn al-Muhammā *keleñü* ‘tarla sıçamı’ (Battal 39).

Mit turkmenisch *kör alaqa* (RTS 130 s.v. *krot*) und nogaisch *soqır yumırın* (NRS 302) wird der Maulwurf als ‘blinder Ziesel’ beschrieben. Der Ziesel, *Citellus sp.* ist ein rattenähnlicher Nager, der weitläufige unterirdische Gänge anlegt. Im Karatschaischen heißt der Maulwurf *soq'úr-lobàn* (Pröhle I: 122) ‘blinder Hamster’. Der im Sakar-Dialekt übliche Ausdruck *kö:rma:l* (TDDS 116), wörtlich ‘blindes Vieh’, scheint der Jägersprache anzugehören, denn er spielt offensichtlich auf den Handelswert des Maulwurfspelzes an.

Seit altersher wird dem Maulwurf im Volksglauben ein besonders feines Gehör zugebilligt – sozusagen als Ausgleich für seine Blindheit. Dieser Vorstellung<sup>17</sup> wi-

<sup>16</sup> Mit *boro* ~ *boz* kann auch eine bräunliche Farbtönung erfaßt werden, cf. Laude-Cirtautas 88 und 92.

<sup>17</sup> Cf. z.B. die französische Redewendung *entendre clair comme une taupe* ‘hellhörig sein wie ein Maulwurf’.

dersprechen allerdings einige arabische Autoren, nach denen der Maulwurf auch taub sein soll (Rosenmüller 226)<sup>18</sup>. Die osmanische Bezeichnung *sağır sıçan* ‘taube Maus’ ist im *Şāmil el-luga* (16. Jh.) überliefert, wo persisch *kūr mūš* ‘blinde Maus’ mit *sağır sıçan* übersetzt wird (zitiert nach TS IV: 3233); cf. *kūr mūš* ‘Maulwurf’ (Junker & Alavi 616), bei Steingass 1060 ‘a species of mouse or rat of a very offensive smell and shunning day-light’ sowie osmanisch *kūr mūš* ‘the mole’ (Redh 2030). Vom Kontext her ist allerdings eher *kar mūš* ‘taube Maus’ zu erwarten, cf. persisch *kar moš* ‘a deaf mouse; a mole; a musk-rat’ (Steingass 1025). Möglicherweise handelt es sich bei *sağır sıçan* um eine freie Übersetzung des Autors, also um einen Büchernamen; der Begriff ‘taube Maus’ ist sonst nirgends belegt.

Das Tier, mit dem der Maulwurf bei den Türkvölkern am meisten verglichen wird, ist die Maus. Eine namentliche Gleichsetzung von Maus und Maulwurf liegt vermutlich bei dem anatolischen Dialektausdruck *kalağu* (DS VIII: 2608) vor; cf. *geleği* ‘tarla faresi’ (DS VI: 1974), bei *Kāşyarī* mit *kälägü* (DLT 225) angeführt. Attributiv ergänzte Benennungen nach der Maus beziehen vornehmlich die Blindheit ein, erfassen jedoch – insbesondere im Osten der Turcia – auch andere Merkmale des Maulwurfs. Im baschkirischen Dialekt wird der Maulwurf in Anspielung auf seinen gedrungenen Rumpf mit den seitwärts ausgestellten Vorderpfoten als *läpäk sisqan* (SBJa II: 269 s.v. *sisqan*) ‘plattgedrückte Maus’ bezeichnet. Auf die Wühl-tätigkeit im Erdreich deuten türkeitürkisch *yersiçani* (Stw 1025), krimtatarisch *yersiçani* (KrtRS 53) und altaitürkisch *yer čičqan* (Jaimova 114) – jeweils ‘Erdmaus’ – hin. Mit altaitürkisch *boro čičqan* (Jaimova 114) ‘graue bzw. bräunliche Maus’ wird in Entsprechung zu *boro momon* wahrscheinlich ein hellgefärbter Maulwurf benannt. Auf den unermüdlichen Haufenwerfer, dessen Tätigkeit aber scheinbar zu nichts nütze ist, könnte tuvinisch *zey-küske* (RTuvS 242 s.v. *krot*) ‘nutzlose Maus’ verweisen. Kirgisisch *momoloy čičqan* (KiRS 531) ‘momo-ähnliche Maus’ ist vermutlich eine hybride Wortbildung aus mongolisch *nomon* ‘Maulwurf’ und kirgisisch *čičqan* ‘Maus’. Im kasachischen Süddialekt heißt der Maulwurf *ğıpsik tişqan* (XQS 1295 s.v. *yānshū*) ‘Maus, die leicht ins Schwitzen kommt’ – eine Benennung, die sich offenbar auf seine ‘schweißtreibende’ Arbeit bezieht<sup>19</sup> – sowie *sur tişqan* (XQS 1102 s.v. *tiánshū*) ‘graue Maus’ und *atız tişqanı* (XQBS 218 s.v. *yān*) ‘atız-Maus’. Mit *atız* wird ein Feld bezeichnet, das nach Art eines Schachbretts in gehäufelte Beete eingeteilt ist, zwischen denen das Wasser zur Berieselung durchgeleitet wird; ein solches Feld gleicht einem mit Maulwurfshaufen übersäten Gelände, cf. kasachisch *atız = atanaq* ‘mit kleinen Hügelchen bedecktes Feld’ (WB I: 454)<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cf. hierzu die italienische Redensart *sordo come una talpa* ‘taub wie ein Maulwurf’.

<sup>19</sup> Cf. die russische Benennung *poturoj* für ‘Maulwurf’, die sich vermutlich von <*pot*> ‘Schweiß’ + *ryt* ‘graben’ ableitet (Vasmer II: 419).

<sup>20</sup> Auch in Ostasien wird der Maulwurf nach der Maus benannt. Der Begriff ‘blinde Maus’ lässt sich jedoch nur mit chinesisch *hiǎ laò* (sic! Edlinger 75) bzw. *xiā láoshū* (Giles I: 522) nachweisen, das in modernen Standardlexika nicht mehr angeführt wird. Weitere chinesische Bezeichnungen sind *yānshū* (ZhC IX: 17134), wörtlich ‘sich duckende Maus’, *yinshū* (ZhC IX: 15583) ‘sich versteckende Maus’ und *tiánshū* (ZhC VI: 9477) ‘Feldmaus’. Die Benennung *tiánshū* kommentiert Li Shizhen (II: 1082): „Die ‘Feldmaus’ läuft gebückt im Boden. Weil sie es vermag, Erde zu häufeln und [damit] Erdwälle zu errichten, erhielt sie diesen Namen“ (cf. kasachisch *atız tişqanı*). Im Mandschu wird der Maulwurf *śosutin* <

Einige dieser Termini werden wie der Ausdruck ‘blinde Maus’ mitunter auch für wühlmausartige Nagetiere benutzt, die dem Maulwurf in Aussehen oder Verhalten entsprechen<sup>21</sup>.

Nahezu in allen Türksprachen wird der Ziesel, *Citellus sp.* mit *yumran* (TMEN IV: 1917) bezeichnet, ein Name, der mit balkarisch *žubrán* (Pröhle II: 276) und tschagataisch *jumran* (PdC 550) auf den Maulwurf übertragen wurde<sup>22</sup>. Im Krimtatarischen wird der Maulwurf *yerğimran* (Zaatov 44 s.v. *krot*) ‘Erdziesel’ genannt, da er im Gegensatz zum Ziesel vorwiegend unter der Erde lebt. Bei türkmenisch *kör alaqa* und nogaisch *soqır yumıran* sind Bezeichnungen für den Ziesel mit dem für den Maulwurf typischen Attribut ‘blind’ verbunden.

Mit jakutisch *martaya* ~ *mattaya* ~ *mattaŋa* (Pekarskij II: 1530) bzw. *battaya* (DSJaJa 61) wird generell der Maulwurf, regional die Wasserratte benannt, während jakutisch *kütär* (Pekarskij II: 1345) < mongolisch *küderi* ‘Bisamratte, Moschustier’ (REW 307a s.v. *küdörö*) primär für die Wasserratte und nur lokal für den Maulwurf gebräuchlich ist. Im Evenkischen bezeichnet *mataya* (SSTMJa I: 533) sowohl Maulwurf wie Wasserratte. Die gelblichgraue, mitunter schwarze Wasserratte, *Arvicola terrestris* legt unterirdische Baue an und türmst dabei Erdhaufen auf, die von denen des Maulwurfs kaum zu unterscheiden sind.

Der Hamster, *Cricetus cricetus* ist gleichfalls ein Nager, der wühlt und Erde auswirft. Er hat einen gelb- bis graubraunen Pelz, kommt aber auch in einer Varietät mit schwarzem Fell und weißen Füßen vor. Der Maulwurf wird im Karatschaischen nach dem Hamster *lobán* oder erweitert *soq'úr-lobán* (Pröhle I: 122) ‘blinder Hamster’ genannt. Der bei vielen Türkvölkern für den Hamster gebräuchliche Name *arlan* ~ *ärlän* (cf. Ščerbak 147) dient mit kasachisch *ärlan* (WB I: 788), im Dialekt der Tobol-Tataren mit *irlän* (WB II: 1469) und im Tschalkan mit *ärlän* (Baskakov 1985: 230) als Benennung für den Maulwurf; zu *arlan* cf. auch Bang 130.

Im Krimkaraimitischen wird der Maulwurf mit *gelinčik* (RKS 134 s.v. *krot*), im Karaimitischen von Halicz mit *kelincik* (KRPS 302), wörtlich ‘Bräutchen, kleine junge Frau’, bezeichnet. Die Benennung ist mit tschagataisch *gelingek* (Vámbéry 327), türkeitürkisch *gelincik* (Stw 321), aserbaidschanisch *gälinčik* (RAL II: 10 s.v. *laska*) und krimtatarisch *kelinček* (KrtRS 65) als Ersatzwort für das Mauswiesel, *Mustela nivalis* belegt und wurde – vermutlich gleichfalls aus Tabugründen – auf den Maulwurf übertragen, cf. Sevortjan 18 s.v. *gelingik*. Das Wiesel hat wie der Maulwurf einen langgestreckten Körper mit kurzem Schwanz und geht unter der Erde auf Beute aus. Die Assoziation mit *gelin* könnte sich beim Wiesel zum einen auf das rötlichbraune Rückenfell beziehen, das mit dem roten Kleid der Braut verglichen wird. Zum andern könnte die Metapher das unermüdliche häusliche Wirken der jungen Frau mit der unterirdischen Betriebsamkeit verknüpfen, die Wiesel und

*šosiki muqtun* (SSTMJa II: 405 s.v. *čolčixī*), wörtlich ‘hitzige Maus’, genannt (cf. kasachisch *gipsik tišqan*); im Japanischen heißt er *no-nezumi* (JED 904) ‘Feldmaus’ und im Indonesischen *tikus mondok* (IDW 249 s.v. *mondok*) ‘plumpe Maus’.

<sup>21</sup> Eine ähnliche Tendenz findet sich im Romanischen, wo einerseits der Maulwurf nach der Maus, andererseits die Maus nach dem Maulwurf benannt wird (HDA VI: 6).

<sup>22</sup> Cf. sizilianisch *marmuttedda* ‘Murmeltierchen’ und provenzalisch *dormioné* ‘Siebenschläfer’ als Benennungen für den Maulwurf (HDA VI: 7).

Maulwurf eigen sind<sup>23</sup>. Auch bei schorisch *yügän* (WB III: 594) und dem Tschal-kan-Dialektwort *yüygän* ~ *tüygän* (Baskakov 1985: 152, 211) dürfte es sich um eine Namensübertragung von Wiesel auf Maulwurf handeln. Der Ausdruck ist wahrscheinlich von burjatisch *üyen* (BuRS 496) entlehnt, einer Benennung für das Hermelin, *Mustela erminea*. Beiden Tieren gemeinsam ist das Vorkommen in unterschiedlicher Fellfärbung. Der Maulwurf ist schwarz, mitunter jedoch gelblichgrau oder sogar weiß, beim Hermelin wechselt das sommerliche Rotbraun mit einem winterlichen Weiß. Mit türkisch *yer göçeni* ~ *yer göçkeni* (NRedh 1253) wird der Maulwurf als ‘Erdhermelin’ bezeichnet; *göçen* ~ *göçken* ‘Hermelin (im Sommerpelz)’ (Stw 333) bezieht sich wohl ebenso wie *gelincik* auf die Rastlosigkeit der Wiesel. Eine Interpretation von *göçen* im Sinne von ‘Hasenjunges’ (DS VI: 2119) dürfte in einer Zusammensetzung mit *yer*, die auf die unterirdische Tätigkeit des Maulwurfs hindeutet, nicht gegeben sein.

Das Benennungsmotiv ‘Rückwärtsfuß’, das sich in frühen Quellen nicht belegen läßt, ist nur bei den südsibirischen Türkvölkern und bei den Tschuwaschen üblich. Analoge Benennungen lassen sich ansonsten weder im asiatischen noch im europäischen Sprachbereich nachweisen<sup>24</sup>. Die ungewöhnliche Bezeichnung bezieht sich auf die zu Grabschaufeln umgeformten Vorderpfoten, deren Innenfläche nach außen und nach hinten gekehrt ist, so daß es den Anschein hat, als ob der Maulwurf rückwärts läuft.

Die Benennung, die vermutlich aus animistischen Gründen als Euphemismus gebraucht wird, ist im Oirotischen mit *ters ayaq* (WB I: 204), *tersiyek* und *tersek* < *ters ayaq* (ORS 148) – jeweils ‘umgekehrter Fuß’ – belegt; zu *tärs* cf. REW 476a. Im Chakassischen finden sich die Namen *tisker azaχ* (XRS 226) ‘umgekehrter Fuß’ und *tödir azaχ* (XRS 234) ‘nach hinten gerichteter Fuß’, im Sagai-Dialekt *oyda tamas* (RXS 339 s.v. *krot*) ‘Rückwärtssohle’ und *oyda azaχ* (XRS 124) ‘Rückwärtsfuß’; zu *tisker* cf. REW 476a s.v. *tärs*, zu *tödir* REW 134b s.v. *dedir* und zu *oyda* REW 359b s.v. *ojto*. Bei den Altaitürken wird mit *teskeri tamaš* (Jaimova 114) ‘umgekehrte Sohle’ auch die Maulwurfsgrille, *Gryllotalpa gryllotalpa* bezeichnet, deren Vorderbeine ähnlich gestaltet sind wie die Vorderpfoten des Maulwurfs. Für das Tuvinische ist das Benennungsmotiv mit *dedirdavan* (TuvRS 139) ‘nach hinten gerichtete Sohle’ und *dedir azaχ* (Ščerbak 151) ‘nach hinten gerichteter Fuß’ belegt. Im Tschuwaschischen wird der Maulwurf *kajura* (ČRS 145) ‘Rückwärtsfuß’ genannt; zu *kaj* cf. REW 246a s.v. *\*käδ*.

In engem semantischen Zusammenhang mit dem ‘Rückwärtsfuß’-Motiv steht die tschagataische Bezeichnung *aq köt* (Vámbéry 211) ‘Weiβarsch’. Sie beschreibt einen Maulwurf, dessen Vorderende beim Häufeln sichtbar wird. Rüssel und Vorderpfoten sind unbehaart, so daß sie sich vom meist schwarzen Körperfell hell abheben. Da Kopf und Rumpf des Maulwurfs eine kompakte Masse bilden und zudem die Vorderpfoten nach hinten gedreht sind, entsteht der Eindruck, daß das Tier mit dem Hinterteil, also mit Schwanz und Hinterfüßen, aus der Erde ragt; cf. kasachisch

<sup>23</sup> Dasselbe Bild verbindet sich mit dem Regenwurm, von dem es im Rätsel heißt: *Yer altında gelin gider*. ‘A bride goes under the ground’ (Başgöz & Tietze Nr. 851, 6).

<sup>24</sup> Pfälzisch *maulgänger* bedeutet nur, daß sich der Maulwurf im Erdboden bewegt (HDA VI: 5).

*aq köt* ‘ein weißschwänziger Geier’ (WB II: 1275).

Bei Kāšgarī (DLT 245 und 260) finden sich die Bezeichnungen *kösürgä* ‘a type of rat’ (*naw* ‘*min al-ğirdan*’) und *kösürgän* ‘a type of mole’ (*naw* ‘*min al-huld*’), die offensichtlich eine beiden Tieren gemeinsame Eigenart erfassen. Erdal vermutet, daß *kösürgän* durch Rhotazismus oder Zetazismus aus *köz+süz+gän* entstanden ist (Erdal 88). Er stützt diese Interpretation u.a. auf komanisch *közsiz*, das zwar bei Grönbech für ‘Maulwurf’ steht, im *Codex Cumanicus* jedoch nur in Verbindung mit *opea* für *Talpa* angeführt ist, sowie auf die Kombinationen von *közsüz* mit *tebek/temek/sebek*, d.h. auf westtürkische Belege, die frühestens fast 300 Jahre später bezeugt sind. Der altuigurische Name *qarayu sičqan* (HK I: 56), der den Maulwurf als ‘blinde Maus’ bezeichnet, wird dabei nicht berücksichtigt. Erdal macht seine Deutung allerdings nicht für *kösürgä* geltend, obwohl dies naheliegend wäre. In der Tat läßt sich das Blindheitsmotiv auch kaum mit einer Ratte vereinbaren, denn Ratten und rattenähnliche Nager haben im allgemeinen deutlich sichtbare Augen – abgesehen von der Blindmaus, die mit den Gattungen *Microspalax* und *Spalax* jedoch auf Südosteuropa, Kaukasien und die Türkei beschränkt ist.

Im übrigen wird der Maulwurf nur im anatolischen Dialekt mit dem Kurzwort *gózsüz* bzw. *körgözlü* benannt; ansonsten ist *gózsüz* einem Begriff, der die Erdwerferei des Maulwurfs oder dessen Ähnlichkeit mit einem anderen Tier betrifft, attributiv zugeordnet. Mit *gózsüz* wird keine für das Erscheinungsbild des Maulwurfs wesentliche Eigenschaft erfaßt, sondern ein zusätzliches Merkmal, das die Benennung eindeutig auf den Maulwurf bezieht und ihn bei Bedeutungsübertragungen als uneigentlichen Namensträger kennzeichnet.

Kāšyarī’s Glossen besagen wörtlich, daß mit *kösürgän* eine Art Maulwurf, mit *kösürgä* hingegen eine Art Ratte benannt wird; damit kann eine farblich abweichende Varietät oder ein Tier, das einem Maulwurf bzw. einer Ratte ähnelt, gemeint sein. Die Blindheit ist ein Charakteristikum, das der Volksglaube dem Maulwurf zuschreibt. Sie kann deshalb nicht bei einem maulwurfartigen Tier vorausgesetzt werden, wohl aber eine Übereinstimmung im Äußeren oder im Verhalten. Ein Tier, das diesen Kriterien entspricht, ist der Wurfmoll, *Ellobius talpinus*, dessen Verbreitungsgebiet sich vom Asowschen Meer bis zur Mongolei hin erstreckt. Er hat wie der Maulwurf einen walzenförmigen Körper, sehr kleine Augen und keine Ohrmuscheln; das samtartige Fell ist bräunlichgelb, manchmal schwarz. Der Wurfmoll legt unterirdische Gänge an und wirft dabei Erde aus. Er wird daher offenbar als eine Art Maulwurf betrachtet und mitunter auch so bezeichnet. Es ist nicht auszuschließen, daß Kāšyarī mit *kösürgän* den Wurfmoll gemeint hat.

Typisch für den Maulwurf ist vor allem seine unterirdische Wühlaktivität und die damit verbundene Erdaufhäufung, die den sichtbaren Beweis für die verborgene Existenz des Tieres liefert. Die gleichen Besonderheiten treffen z.B. für die Wasserratte, *Arvicola terrestris* zu, die deshalb von den Jakuten mit denselben Namen wie der Maulwurf benannt wird, obwohl sie ihm äußerlich wenig ähnelt<sup>25</sup>. Das ungewöhnliche und augenfällige Verhalten solcher Tiere könnte mit *kösürgän* bzw.

<sup>25</sup> Die deutsche Bezeichnung *Schermaus* (HDA VI: 6) < mittelhochdeutsch *schērren* ‘scharren, graben’ (Lexer 214) wird ebenfalls für ‘Maulwurf’ und ‘Wasserratte’ gebraucht.

*kösürgä* erfaßt sein. Bei Kāšyārī ist *kösür-* nur im Kontext *ol atiy kösürdi* ‘he shackled (*aškala*) the forelegs of the horse’ (DLT 308) belegt; d.h., daß zur Sicherstellung des Pferdes ein Spannstrick oder eine Spannkette zwischen den Vorderbeinen angebracht wurde. Denselben Vorgang – allerdings auf ein anderes Objekt bezogen – beschreibt mongolisch *\*kösi-* bzw. ordossisch *göši-* ‘fermer à l'aide d'une barre transversale; barrer (porte)’ (DO I: 271b)<sup>26</sup>. In beiden Fällen dient eine Barrikade als Schutzvorrichtung. Wenn man *kösürgän* und *kösürgä* als eine Ableitung von *kösür-* ansieht, bietet sich daher eine Interpretation im Sinne von ‘einer, der [den Einlaß] verrammelt’ an, die sowohl auf den Maulwurf<sup>27</sup> bzw. ein maulwurfartiges Tier wie auf bestimmte Wühlmäuse zutreffen könnte – also auf Tiere, die den Zugang zu ihrer unterirdischen Behausung nach außen hin mit einem Erdwall abzriegeln scheinen. Möglicherweise sind barabinisch *kösmär* ‘krot’ (Dmitrieva 162) und *küsmär* ‘die Ratte’ (WB II: 1513) in den gleichen Zusammenhang zu bringen.

Im Kasantatarischen ist ein ähnliches Wortpaar wie *kösürgän* und *kösürgä* belegt, nämlich *küsi* ‘der Maulwurf’ (WB II: 1501) und *küse* ‘krysa’ (TaRS 342). Doerfer weist in TMEN III: 1636 darauf hin, daß *küskü* ‘Ratte’ eventuell von teleutisch *küs-* ‘in Unordnung bringen, untereinander werfen, herumsuchen, herumkramen’ (WB II: 1500) abgeleitet ist; d.h., daß die Ratte nach ihrem Verhalten benannt sein könnte. Ščerbak vermutet, daß der erste Teil von *küskü* eine Lautnachahmung ist (Ščerbak 130), womit er wohl die Wiedergabe eines von der Ratte verursachten Geräusches meint. Dann wäre aber *küsi* keine eigene Wortbildung, die von demselben Verbstamm wie *küse* ausgeht, sondern eine Namensübertragung von Ratte auf Maulwurf.

Als weitere Beispiele lassen sich baschkirisch *Kuschut* [*köšöt/küšüt*] ‘mole’ (Svanberg 91)<sup>28</sup> und *köšöl* ‘vodjanaja krysa’ (BRS 284) – im Dialekt auch in der Bedeutung ‘huqır sisqan’ (SBJa I: 553) gebraucht, oiroatisch *küžül* ‘krot’ (ORS 98) und *küzül* ‘die Ratte’ (WB II: 1514) sowie kumandinisch *kužil* ~ *küžil* ~ *küzil* ~ *küzül* ‘krot’ und *kužul* ‘xomjak’ (Baskakov 1972: 227, 228) anführen; cf. im Tschalkan-Dialekt *küžül* ‘krysa’ und *küšül* ‘vodjanaja krysa’ (Baskakov 1985: 171, 173),

<sup>26</sup> Ich möchte mich an dieser Stelle bei Professor Marcel Erdal, der mich auch auf den Ordos-Beleg aufmerksam gemacht hat, sowie bei Dr. Mark Kirchner für die kritische Lektüre des Aufsatzes herzlich bedanken.

<sup>27</sup> Cf. althochdeutsch *mū-wērf* ‘Haufenwerfer’ und altenglisch *wande-weorpe* ‘Wandwerfer’ (HDA VI: 4) sowie den Kommentar zu *tiānshǔ* in Fußnote 20. – Auf die Beschaffenheit der Maulwurfshügel, die keine kompakte Erhebung, sondern eine lose Erdaufhäufung sind, verweist jeweils der erste Teil der beiden folgenden Rätsel: *Katran kaynar, özü yok; Şeremet dayumin gözü yok.* ‘Tar boils, it does not produce an essence; my uncle Şeremet has no eyes.’ *Sirtında hörgücü var, deve desem deve değil; kendi yazar, kendi okur, hoca desem hoca değil.* ‘It has a hump on its back. Should I call it a camel? It is not a camel. It writes by itself, reads by itself. Should I call it a hoja? It is not a hoja’ (Başgöz & Tietze Nr. 487, 3 und 487, 4). Das erste Rätsel vergleicht die Erdaufwerfungen des Maulwurfs mit den Blasen von kochendem Teer, das zweite Rätsel assoziiert den Maulwurfshaufen mit einem Kamelhöcker. Im europäischen Sprachraum findet sich eine semantisch entsprechende Benennung für den Maulwurf im Dialekt von Besançon mit *bousson, boussot, bousserot*, cf. altfranzösisch *bocer* ‘einen Höcker bilden’, neufranzösisch *bosse* ‘Beule, Höcker’ (HDA VI: 6).

<sup>28</sup> Der Ausdruck *Kuschut* ist in *Beyträge zur Topographischen Kenntnis des Russischen Reichs* (1785–86) vermerkt, einem Expeditionsbericht von Johan Peter Falck. In seiner Umschrift setzt Falck mitunter *u* für *ü* oder *ö*.

schorisch *küžül* ‘die Wasserratte’ (WB II: 1514). Dieser Benennungsgruppe, die offensichtlich nur Wühltiere erfaßt, sind gleichfalls die anatolischen Dialektnamen *küsül* und *küsi* (TDES 440) für ‘Maulwurf’ zuzuordnen, ebenso neuuigurisch *küsütä* (Schwarz 715) bzw. *küsätkä* (URL 662), womit Streifenhörnchen, *Tamias sibiricus* und Wühlmaus, *Microtus sp.* bezeichnet werden, die beide unterirdische Baue anlegen und dabei Erde auswerfen.

Die beim Graben seiner unterirdischen Gänge losgewühlte Erde schafft der Maulwurf schubweise an die Erdoberfläche, wo sie sich zu einem Haufen ansammelt. Wegen dieses Verhaltens wird der Maulwurf in vielen Sprachen als ‘Erdwerfer’ bezeichnet<sup>29</sup>. Für den türksprachigen Raum ist das Benennungsmotiv, das dort allerdings die Blindheit einschließt, im *Kitāb al-idrāk li-lisān al-attrāk* mit *közsiz sábäk* (Caferoğlu 54) und im *Aḥterī-i Kebīr*, beendet 1545, mit *gözsüz sábäk* (Aḥterī 1283: 201) belegt; cf. *sáp-* ‘ausstreuen, mit etwas bestreuen’ (REW 410b), osmanisch *sápäk* ‘der eiserne Stift, auf dem der Mühlstein sich dreht’ (REW 410b) sowie das Mundartwort *serpek* ‘içinde köstebek yuvaları olan tarla’ (DS X: 3590). Im Osmanischen findet sich zudem die Abwandlung *gözsüz sepel* (Redh 1038), cf. *sepel* ‘a burrowing quadruped’ (Redh 1038); im Dialekt ist *gözsüz sepel* (DS VI: 2184) noch heute in der Gegend von Çanakkale nachweisbar. Sowohl *közsiz sábäk* wie *gözsüz sepel* dürften volksetymologische Wortbildungen sein. Bei der Benennung *gözsüz seped*, die das *Yādīgār-i Ibni Şarīf* (zitiert nach TS III: 1831) anführt, könnte es sich um ein *ghost word* handeln; *seped* ist eventuell nicht in der Bedeutung ‘Korb’ (< persisch *sapad*) gebraucht, sondern als eine Verschreibung von *sápäk* oder *sepel* (*däl* statt *kaf* bzw. *lām*) zu betrachten; cf. aber den anatolischen Dialektausdruck *kovancık* für ‘Maulwurfshaufen’.

Während Nagetiere meist mit den Hinterbeinen die losgegrabene Erde aus den Gängen scharren, stößt sie der Maulwurf in einem bestimmten Turnus mit den Vorderpfoten nach oben. Konkret auf diesen Vorgang bezogen und als Euphemismus verwendet ist altaitürkisch *türkün* (RAS 266 s.v. *krot*) bzw. *türtün* (ORS 163) ‘Stößer’ < *türt-* ‘stoßen, einen Stoß geben’ (REW 507a)<sup>30</sup>. Mit *türkün* (ORS 162) wird in der Frauensprache auch das Schwein bezeichnet, das mit dem Rüssel die Erde durchwühlt. Der Ausdruck *yerdīn türkünü* (Jaimova 114) könnte den Maulwurf metaphorisch als ‘Schwein der Erde’ umschreiben, d.h. als ein Tier im Grund, das sich so verhält, als ob es ein Schwein wäre<sup>31</sup>. Bemerkenswert ist das bei einem Tiernamen ungewöhnliche Genitivsuffix des Attributs, das offenbar den Gebrauch von *türkün* in uneigentlicher Bedeutung betont<sup>32</sup>. Die Assoziation ergibt sich aus

<sup>29</sup> Auch deutsch *Maulwurf* < mittelhochdeutsch *moltwērf* sowie englisch *mole* < mittelenglisch *mold-werp*, dänisch *muld-varp*, schwedisch *mullvad* sind in diesem Sinne zu deuten (HDA VI: 4–5).

<sup>30</sup> Cf. die deutsche Dialektbenennung *schiebmaus* (HDA VI: 6).

<sup>31</sup> Cf. das Maulwurf-Rätsel *yer altında kör domuz* ‘under the ground, a blind hog’ (Başgöz & Tietze Nr. 487, 6) sowie die friaulische Benennung *farco* ‘Schwein’ für Maulwurf (HDA VI: 7).

<sup>32</sup> Dasselbe Phänomen läßt sich bei altaitürkischen Pflanzennamen feststellen, und zwar bei Bezeichnungen, die ein spezifisches Pflanzenteil mit dem adäquaten Körperteil eines bestimmten Tieres umschreiben, wie z.B. die sackartig aufgeblasene Lippe des Frauenschuhs, *Cypripedium calceolus* mit *qoydīn tažaŋ* (ORS 138 s.v. *tažaq*) ‘Schafshoden’. Auch hier scheint die Genitivendung des Possessivattributs

der weitverbreiteten Vorstellung, daß der Maulwurf seine rüsselartige Schnauze zum Graben benutzt.

Bezeichnungen, die sich eindeutig auf den stoßenden Maulwurf beziehen, sind im Westen der Turcia heutzutage nicht gebräuchlich. Das Benennungsmotiv ‘blinder Stößer’ könnte allerdings im 14. Jahrhundert mit kiptschakisch *kösüz tämäk* (Zajączkowski 32) belegt sein; im Osmanischen läßt es sich mit *gözsüz tebek* (zitiert nach TS III: 1831) für das 17. Jahrhundert nachweisen. Cf. *táp-* ‘treten; stossen, stampfen; mit den Füßen stossen’ (REW 474a/b), kiptschakisch *depek* ‘a kicker’ (Clauson 439a), osmanisch *tepek* ‘tepen’ (TS V: 3791), tschagataisch *täpük* ‘der Fusstritt’ (WB III: 1112). Vermutlich sind *kösüz tämäk* und *gözsüz tebek* volksetymologisch zu erklären. Cf. auch mitteltürkisch *täpük* ‘etwas, das aus Blei in Form des runden Teils einer Spindel hergestellt wird und worin man Haar von Ziegen und anderen (Tieren) hineintut; die jungen Burschen spielen damit’ (TMEN II: 869). Mit dem Rundteil der Spindel ist vermutlich die Rolle gemeint, durch die das Fasergut auf die Spindel geführt wird. Bei dem geschilderten Spielzeug dürfte es sich daher um eine Art Kreisel handeln, der sich auf einem versteiften Haarbüschel dreht und durch Fußtritte angestoßen wird. Eine ähnliche Vorstellung wird mit *säpák* ‘der eiserne Stift, auf dem der Mühlstein sich dreht’ (REW 410b) vermittelt. In beiden Fällen bringt ein Zapfen einen scheibenförmigen Körper in rotierende Bewegung – ein Bild, das sowohl den stoßenden Maulwurf wie den Maulwurfshaufen veranschaulichen könnte, durch *gözsüz* aber als metaphorische Umschreibung des Tieres definiert würde. Das Motiv des Stößers ist bei Nachbarvölkern nicht nachweisbar.

Osmanisch *körşabäk* (Budagov II: 148) wird von Radloff mit *köstä šäbäk* gleichgesetzt (WB II: 1266) und damit in die Nähe von *köstebek* gerückt. Zur Etymologie des Namens vermerkt Ščerbak, daß *šäbäk* im Türkeitürkischen eine ‘Gattung von Kleinaffen’ bezeichnet und möglicherweise in diesem Sinne gebraucht ist (Ščerbak 151) – eine wenig einleuchtende Erklärung, da der *šäbäk* genannte Bärenpavian, *Papio porcarius* keinerlei Ähnlichkeit mit einem Maulwurf hat und zudem als exotisches Tier gehalten wird. Die Bezeichnung, die bereits Meninski im *Thesaurus linguarum orientalium* 4062 mit *körsebek* ‘Talpa. Scheermauß/Maulwurff’ anführt, ist wahrscheinlich von persisch *kūršabak* ‘the mole’ (Steingass 1060) entlehnt, einem Ausdruck, der den Maulwurf als blinden Wühler umschreiben könnte, cf. persisch *šabk* ‘mixing; inserting; infixing’ und *šabak* ‘teeth of a comb’ (Steingass 731). Der Begriff *körşabäk* scheint der Hochsprache vorbehalten gewesen zu sein, denn bei Zenker 769 ist unter diesem Eintrag zusätzlich „vulgär *köstebek*“ vermerkt, womit auch gemeint sein kann, daß *köstebek* eine volkstümliche Form von *körşabäk* ist. Da es sich bei *körşabäk* aber um eine Entlehnung handeln dürfte, kann ein Zusammenhang mit *köstebek* ausgeschlossen werden. Erhalten hat sich *körşabäk* eventuell mit der Abwandlung *körsepek* (DS VIII: 2968) im Dialekt von Konya.

Die Etymologie von *köstebek*, das mit türkeitürkisch *köstebek* (Stw 558) und aserbaidschanisch *köstäbäk* (ARS 215), attributiv ergänzt mit dem anatolischen Dialekt-

die uneigentliche Bedeutung des Ausdrucks zu markieren und dessen sinnbildhafte Verwendung zu unterstreichen (Hauenschild 9).

ausdruck *körköstübek* (DS VIII: 2966) und gagausisch *köör köstebek* ~ *köör kösteme* (GRMS 286) für ‘Maulwurf’ belegt ist, blieb bisher ungeklärt. Clauson vermutet, daß türkeitürkisch *köstebek* eine moderne Umbildung von osmanisch *gözsüz tebek* ist (Clauson 762b); dem widersprechen Belege aus älteren Quellen, die von ihm nicht ausgewertet worden sind.

Die Benennung *gözsüz tebek* ist erstmals im *Cāmi-ül-fāris* aus dem 17. Jahrhundert nachweisbar. Gleichzeitig finden sich aber bei Meninski die Zitate *köstebek* ‘*Talpa. Maulwurff*’ (4076) und *küstebek* ‘*Talpa*’ (3949)<sup>33</sup>. Der Begriff *köstebek* ist außerdem im Tschagataischen (PdC 470, Süleymān 259) belegt, wo die Quellenlage keine exakte Datierung erlaubt, sowie als Marginalie in den arabisch-kiptschakischen Wörterverzeichnissen – und damit ergibt sich ein *terminus ante quem* für die Lexikalisierung. In der Istanbuler Kopie des *Kitāb al-idrāk li-lisān al-atrāk* von 1402 ist der mamluk-kiptschakische Ausdruck *yalman* ‘*yarbū*’ (Wüstenspringmaus) mit *köstebek* ‘*gözsüz tarla faresi*’ (İzbudak 32) und *yumran* ‘*köstebek, büyük sıçan*’ (İzbudak 54) glossiert<sup>34</sup>. Die in türkischer Schreibweise gehaltenen Randbemerkungen stimmen allerdings nicht mit dem Duktus der Handschrift überein, so daß sie auch später hinzugefügt worden sein können. Dies trifft aber nicht für das *Kitāb at-tuhfa az-zakīya fī-l-luġa at-turkīya* zu, dessen Marginalien – das Titelblatt ausgenommen – von der Texthand stammen<sup>35</sup>. In der einzigen erhaltenen Abschrift des Werkes, die vor 1425 in Ägypten entstanden sein muß, wird im Glossar das Lemma *ḥuld* mit dem mongolischen Lehnwort *naman soqur* übersetzt (Atalay 28); zu *naman soqur* cf. burjatisch *mana hoxor* (BuRS 291), kalmückisch *sox'r num'n* (KW 329), ordossisch *soxor nomoñ* (DO II: 496b) für ‘Maulwurf’. Eine Marginalie erläutert *ḥuld* zusätzlich mit *köstäbäk* (Atalay 28, Fußnote 206).

Der Bezeichnung *köstebek* war demnach zu Beginn des 15. Jahrhunderts, wahrscheinlich jedoch schon früher lexikalisiert und im Gegensatz zu den glossierten Termini offenbar allgemein bekannt; eine Kontamination aus *gözsüz tebek* erscheint deshalb fraglich. Die diversen Varianten mit *közsüz* lassen vielmehr darauf schließen, daß in der Volksetymologie ein unverständlich gewordenes Wort einem begrifflich verständlichen und zugleich lautlich ähnlichen Ausdruck angeglichen wurde.

Der primäre Name eines Tieres erfaßt vornehmlich ein für dessen Erscheinungsbild charakteristisches Merkmal. Beim Maulwurf dürfte dies die Haufenwerferei sein, die sich dem Betrachter als ein ungewöhnliches, aber auch unheimliches Phänomen aufdrängt. Es wäre daher denkbar, daß *köstebek* ursprünglich nicht mit *közsüz* zusammengesetzt war, sondern eventuell auf dasselbe Lexem wie karachanidischt *kösürgän* zurückgeht und den Maulwurf als ein Tier, das Erdwälle errichtet, beschrieben hat. Da der Maulwurf sich meist dem Blick entzieht, ist der Maulwurfs haufen der sichtbare Beweis seiner Anwesenheit. Der Hügel vertritt gewissermaßen

<sup>33</sup> Im *Aḥterī-i Kebir* (beendet 1545) wird *al-ḥuld* nach dem Erstdruck von 1242/1826 mit *gözsüz säbäk*, nach einer späteren Ausgabe jedoch mit *gözsüz kostäbäk* definiert (Aḥterī 1283/1867: 226). Es konnte nicht nachgeprüft werden, ob beide Ausgaben auf derselben Handschrift basieren.

<sup>34</sup> Während *yumran* heute vornehmlich den Ziesel bezeichnet, hat sich *yalman* vereinzelt als Benennung für die Wüstenspringmaus, *Dipus sagitta* erhalten; generell heißt sie wegen ihrer extrem langen Hinterfüße *gošayaq*, wörtlich ‘ein Paar Füße’ (Şčerbak 151).

das Tier und kann mit ihm namentlich identifiziert werden. Möglicherweise wurde auch *köstebek* früher im Sinne von ‘Maulwurf’ und ‘Maulwurfshaufen’ gebraucht; cf. hierzu im anatolischen Dialekt *köstemek* ‘hayvanın ön ayaklarını organla çatmak, bağlamak’ (DS VIII: 2976), *kös* ‘kapı mandalı, kapı sürgüsü’ (DS VIII: 2970) und *köslemek* ‘kapıyı arkasından sürgülemek, kilitlemek’ (DS VIII: 2973) sowie speziell *köstek* ‘ufak dereleri doldurmak için çali ya da ot gibi şeyler koyarak yapılan set; ağaç diplerinde suyu tutabilmek için diplerine yapılan set’ (DS VIII: 2976) und *kostenmek* ‘tarla sınırlarındaki ağaç engeller çapraz biçimde çakılmak’ (DS VIII: 2976).

Falls *köstebek* eine alte Vorstellung tradiert hat, aber nicht mehr in eigentlicher Bedeutung verstanden wurde, weil der Wortzusammenhang verloren war, könnten Bezeichnungen wie *kösüz tämäk* volksetymologische Umgestaltungen sein, die *köstebek* mit dem Bild vom blinden Maulwurf in Einklang zu bringen versuchten. Diese Motivüberlagerung ist in der ogusischen Gruppe noch heute bei dem anatolischen Dialektwort *körköstübek* (DS VIII: 2966) sowie bei gagausisch *köör köstebek* ~ *köör köstemek* nachweisbar. Eine späte Umbildung wie *gözsüz köpek* zeigt, daß *köstebek* die Volksphantasie immer wieder zu neuen Auslegungen angeregt hat.

Im türksprachigen Raum gibt es keine einzige Benennung für den Maulwurf, die von allen Türkvölkern gebraucht wird. Dies ist insofern bemerkenswert, als Tiere, die im ganzen Bereich der Turcia vorkommen, meist auch mit einem gesamttürkischen Namen benannt werden, der – wie z.B. *qunduz* ‘Biber’ – schon früh belegt ist. Die aus dem Komanischen, Mamluk-Kiptschakischen, Karachanidischen, Tschagataischen und Osmanischen überlieferten Zitate sowie zahlreiche Dialektausdrücke könnten sich jedoch, teilweise über die Zwischenform *köstebek*, von einem Etymon herleiten, das allen Türkvölkern gemeinsam war und dann eine unterschiedliche formale und semantische Entwicklung genommen hat<sup>35</sup>. Die Volksetymologie hat sich offenbar an die phonetische Ähnlichkeit dieses Lexems mit *közsüz* angelehnt und ein undurchsichtig gewordenes Wort lautlich und inhaltlich einleuchtend geklärt. Neben den Umgestaltungen mit *közsüz* bzw. *kör* ist eine Reihe von Dialektbezeichnungen nachweisbar, die – wie etwa barabinisch *kösmär* oder oirotisch *küžül* – anscheinend auf dasselbe Etymon zurückgehen und nur formal abgewandelt worden sind. Im modernen Sprachgebrauch sind diese Benennungen in der ogusischen Gruppe, sporadisch auch im zentralasiatischen Raum erhalten.

Insgesamt dominieren heute in der Turcia drei Benennungsmotive, von denen eines sich nahezu im ganzen Areal durchgesetzt hat, während sich die beiden anderen jeweils in den östlichen und westlichen Randbezirken behaupten konnten.

Die Vorstellung von der blinden Maus findet sich bei allen islamisierten Türkvölkern, mit Ausnahme der Nogaier und Karatschaier, die den Begriff ‘Maus’ durch ‘Ziesel’ bzw. ‘Hamster’ ersetzen. Das Motiv ist wahrscheinlich unter islamischem

<sup>35</sup> Für diesen Hinweis möchte ich Frau Professor Barbara Kellner-Heinkele herzlich danken.

<sup>36</sup> Im deutschsprachigen Raum wird althochdeutsch *mū-wērf* ‘das Tier, das Haufen aufwirft’ zu *moltwērf* ‘das Tier, das Erde aufwirft’ abgewandelt. Im Mittelhochdeutschen entstehen aus *moltwērf* zahlreiche Formvariationen, u.a. *mülwurf*, das zu neuhighdeutsch *Maulwurf*, wörtlich ‘das Tier, das mit dem Maul wirft’, umgebildet wird.

Einfluß in die Turcia gelangt, denn der Maulwurf wird seit altersher in der arabischen Welt für eine blinde Maus oder Ratte gehalten und von den Persern mit *kür mūš* auch so benannt. Bei den südsibirischen Türkvölkern wird der Maulwurf gleichfalls mit einer Maus verglichen, der aber nicht die Blindheit, sondern ein anderes besonderes Merkmal als Attribut zugeordnet ist.

Das Bild des stoßenden Maulwurfs dürfte eine eigenständige Vorstellung wiedergeben. Die Metapher ist mit *türkün ~ türtün* bei den Altaitürken, sinngemäß wohl mit *köstebek* im Südwesten der Turcia belegt. Sie erfaßt den Maulwurf nicht schlechtweg als Erdwerfer oder -streuer, sondern konkret als ein Tier, das durch Stöße oder Tritte die Erde aus dem Grund nach oben schafft.

Als originär türkisch ist zweifellos das Motiv ‘Rückwärtsfuß’ anzusehen, dem die animistische Bewertung des Maulwurfs zugrunde liegen dürfte. Es läßt sich als Euphemismus im Osten bei den südsibirischen Türkvölkern, im Westen ausschließlich bei den Tschuwaschen nachweisen.

Neben den Benennungen aus diesen drei Motivkreisen gibt es eine Reihe von Terminen, die durch die einfache oder attributiv ergänzte Übertragung von Tiernamen entstanden sind. Mitunter wird auch ein Deckname – vermutlich ebenfalls aus Tabugründen – für den Maulwurf übernommen. Bei den eigentlichen Namensträgern handelt es sich immer um habituell ähnliche Tiere, die als typische Vertreter der regionalen Fauna den üblichen Begriff ‘Maus’ substituieren bzw. individuellen Vorstellungen anpassen.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Aḥteri 1242 [1826]. *Aḥteri-i Kebir*. İstanbul: Dar üt-Tibaat il-Mamure.  
 — 1283 [1867]. *Aḥteri-i Kebir*. İstanbul: Matbaa- i Âmire.
- ARS = Azizbekov, Ch. A. (ed.) 1965. *Azerbajdžansko-russkij slovar'*. Baku: Azerbajdžanskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- Atalay, Besim (ed.) 1945. *Ettuhfet-üz-Zekiyye fil-Lügat-it-Türkiyye*. İstanbul: Türk Dil Kurumu.
- Bang, W. 1916–1917. „Über die türkischen Namen einiger Grosskatzen“. *Keleti Szemle* 17, 112–146.
- Başgöz, İlhan & Tietze, Andreas 1973. *Bilmece. A corpus of Turkish riddles*. (Folklore studies 22) Berkeley–Los Angeles–London: University of California.
- Baskakov, N. A. 1972. *Dialekt kumandincev (kumandy-kizi)*. Moskva: Nauka.  
 — 1985. *Dialekt lebedinskix tatar-čalkancev (kuu-kizi)*. Moskva: Nauka.
- Battal, Aptullah 1934. *İbnü-Mühennâ lûgati*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Baytop, Turhan 1984. *Türkiyede bitkiler ile tedavi*. (İstanbul Üniversitesi yayınları 3255) İstanbul: Sanal Matbaacılık.
- BRS = Axmerov, K.Z. & al. (eds.) 1958. *Baškirsko-russkij slovar'*. Moskva: Inostrannyx i nacional'nyx slovarej.
- Budagov, Lazar' 1869–1871 [1960]. *Sravnitel'nyj slovar' turecko-tatarskix narěčij*. T. 1. 2. Sanktpeterburg [Moskva]: Akademija nauk.
- BuRS = Čeremisov, K. M. (ed.) 1973. *Burjatsko-russkij slovar'*. Moskva: Sovetskaja ènciklopedija.
- Caferoğlu, Ahmet (ed.) 1931. *Abû-Hayyân. Kitâb al-İdrâk li-lisân al-Atrâk*. İstanbul: Evkaf Matbaası.
- Clauson, Sir Gerard 1972. *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Clarendon.
- ČRS = Sirokin, M. Ja. (ed.) 1961. *Čuvašsko-russkij slovar'*. Moskva: Inostrannyx i nacional'nyx slovarej.
- DLT = Dankoff, Robert & Kelly, James 1982–1985. Mahmûd al-Kâšgarî. *Compendium of the Turkic dialects (Dîwân Lugât at-Turk)*. 1–3. (Sources of Oriental languages and literatures 7) [Cambridge:] Harvard University.

- Dmitrieva, L. V. 1981. *Jazyk barabinskix tatar*. Leningrad: Nauka.
- DO = Mostaert, Antoine 1941–1944. *Dictionnaire ordos*. T. 1–3. Peking: Catholic University.
- DS = *Türkiye'de halk ağzından derleme sözlüğü*. 1–12. Ankara: Türk Tarih Kurumu 1963–1982.
- DSJaJa = Afanas'ev, P. S. & al. (eds.) 1976. *Dialektologičeskij slovar' jakutskogo jazyka*. Moskva: Nauka.
- DT = Doerfer, Gerhard & Tezcan, Semih 1980. *Wörterbuch des Chaladsch. Dialekt von Charrab*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Edlinger, August von 1886. *Erklärung der Tiernamen aus allen Sprachgebieten*. Landshut: Krüll.
- Erdal, Marcel 1991. *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexicon*. (Turcologica 7) Wiesbaden: Harrassowitz.
- Finger, Sepp 1936. „Über türkische Tiernamen“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 43, 280–283.
- Giles, Herbert A. 1912. *A Chinese-English dictionary*. 1–3. London–Shanghai: Quaritch.
- Godfroy, Gillian & Crowcroft, Peter 1960. *The life of the mole (Talpa europaea Linnaeus)*. London: Museum Press.
- Görner, Martin & Hackethal, Hans 1988. *Säugetiere Europas*. Stuttgart: Enke.
- GRMS = Gajdarži, G. A. & al. (eds.) 1973. *Gagauzko-russko-moldavskij slovar'*. Moskva: Sovetskaja ēnciklopedija.
- Grønbech, K. 1942. *Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*. (Monumenta Linguarum Asiae Maioris. Subsidia 1) Kopenhagen: Munksgaard.
- Hauenschild, Ingeborg 1996. *Tiermetaphorik in türksprachigen Pflanzennamen*. (Turcologica 29) Wiesbaden: Harrassowitz.
- HDA = Bächtold-Stäubli, Hanns (ed.) 1987. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Bd. 6 [Artikel ‘Maulwurf’]. Berlin–New York: de Gruyter.
- HK I = Rachmati, G. R. 1930. „Zur Heilkunde der Uiguren“. *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse* 24, 451–473.
- IDW = Karow, Otto & Hilgers-Hesse, Irene 1962. *Indonesisch-deutsches Wörterbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- İzbudak, Velet 1936. *El-idrâk haşiyesi*. İstanbul: Devlet Basimevi.
- Jaimova, N. A. 1990. *Tabuirovannaja leksika i evfemizmy v altajskom jazyke*. Gorno-Altajsk: Gorno-Altajskij naučno-issled. institut istorii, jazyka i literatury.
- JED = Nelson, Andrew N. 1971. *The modern reader's Japanese-English character dictionary*. Rutland, Vermont–Tokyo: Tuttle.
- Junker, Heinrich F. J. & Alavi, Bozorg 1965. *Persisch-deutsches Wörterbuch*. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.
- KaRS = Maxmudov, X. & Musabaev, G. 1954. *Kazaxsko-russkij slovar'*. Alma-Ata: Akademija nauk Kazaxskoj SSR.
- KiRS = Judaxin, K. K. (ed.) 1965. *Kirgizsko-russkij slovar'*. Moskva: Sovetskaja ēnciklopedija.
- KkRS = Baskakov, N. A. (ed.) 1958. *Karakalpaksко- russkij slovar'*. Moskva: Inostrannyx i nacional'nyx slovarej.
- KRPS = Baskakov, N. A. & al. (eds.) 1974. *Karaimsko-russko-pol'skij slovar'*. Moskva: Russkij jazyk.
- KrtRS = Asanov, Š. A. & al. (eds.) 1968. *Krymskotatarsko-russkij slovar'*. Kiev: Radjans'ka škola.
- Kúnos, Ignaz 1902. *Şejx Suleiman Efendi's Çagataj-Osmanisches Wörterbuch*. (Publications de la Section Orientale de la Société Ethnographique Hongroise 1) Budapest.
- KW = Ramstedt, G. J. 1935. *Kalmückisches Wörterbuch*. (Lexica Societatis Fennno-Ugricæ 3) Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Lane, Edward William 1865. *An Arabic-English lexicon*. P. 2. London–Edinburgh: Williams & Norgate.
- Laude-Cirtautas, Ilse 1961. *Der Gebrauch der Farbbezeichnungen in den Türkdialekten*. (Ural-altaische Bibliothek 10) Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lexer, Matthias 1906<sup>8</sup>. *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Leipzig: Hirzel.
- Li Shizhen 1957. *Bencao gangmu*. Bd. 2. Peking: Renmin Weisheng Chubanshe.
- Meninski, Franciscus à Mesgnien 1680. *Thesaurus linguarum orientalium turcicæ, arabicæ, persicæ*. 1–3. Vindobonae.
- NRedh = *New Redhouse Turkish-English dictionary*. Istanbul: Redhouse 1968.

- NRS = Baskakov, N. A. (ed.) 1963. *Nogajsko-russkij slovar'*. Moskva: Inostrannyx i nacional'nyx slovarej.
- Okyanus = Tuğlaci, Pars (ed.) 1972. *Okyanus. Ansiklopedik sözlük*. İstanbul: Pars Yayinevi.
- ORS = Baskakov, N. A. & Toščakova, T. M. (eds.) 1947. *Ojrotsko-russkij slovar'*. Moskva: Ogiz.
- PdC = Pavet de Courteille 1870. *Dictionnaire turk-oriental*. Paris: Imprimerie impériale.
- Pekarskij, E. K. 1907–1930 [1958–1959]. *Slovar' jakutskogo jazyka*. T. 1–3. Moskva: Akademija nauk SSSR.
- Pröhle I = Pröhle, Wilhelm 1909. Karatschaisches Wörterverzeichnis. *Keleti Szemle* 10, 83–150.
- Pröhle II = Pröhle, Wilhelm 1914–15. Balkarische Studien. *Keleti Szemle* 15, 165–276.
- RAL = Oruçev, A. A. (ed.) 1971–1978<sup>3</sup>. *Rusça-azərbaycanlı lugat*. 1–3. Bakı: Elm.
- RAS = Baskakov, N. A. (ed.) 1964. *Russko-altajskij slovar'*. Moskva: Sovetskaja ènciklopedija.
- RE = Kroll, Wilhelm (ed.) 1930. *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearb. Bd. 14 [Artikel 'Maulwurf']. Stuttgart: Metzler.
- Redh = Redhouse, Sir James W. 1890 [1974]. *A Turkish and English lexicon*. Beirut: Librairie du Liban.
- REW = Räsänen, Martti 1969. *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- RKS = Xafuz, M. E. 1995. *Russko-karaimskij slovar'*. *Krymskij dialekt*. Moskva: Rossijskaja Akademija nauk.
- RKuS = Bammatov, Z. Z. (ed.) 1960. *Russko-kumykskij slovar'*. Moskva: Inostrannyx i nacional'nyx slovarej.
- Rosenmüller, Ernst F. K. 1831. *Biblische Naturgeschichte*. Th. 2: *Das biblische Thierreich*. Leipzig: Baumgärtner.
- RTS = Aliev, A. & Boriev, K. 1929<sup>2</sup>. *Russko-turkmenskij slovar'*. Aşxabad: Turkmenskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- RTuvS = Pal'mba, A. A. (ed.) 1953. *Russko-tuvinskij slovar'*. Moskva: Inostrannyx i nacional'nyx slovarej.
- RXS = Čankov, D. I. (ed.) 1961. *Russko-xakasskij slovar'*. Moskva: Inostrannyx i nacional'nyx slovarej.
- SBJa = *Slovar' baškirskogo jazyka*. 1. 2. Moskva: Russkij jazyk 1993.
- Ščerbak, A. M. 1961. Nazvanija domašníx i dikix životnyx v tjurkskix jazykax. In: Ubrjatova, E. I. (ed.). *Istoričeskoe razvitiye leksiki tjurkskix jazykov*. Moskva: Akademija nauk SSSR, 82–172.
- Schwarz, Henry G. 1992. *An Uighur-English dictionary*. (East Asian research aids & translations 3) Bellingham, Wash.: Western Washington University.
- SDST = Tumaševa, D. G. 1992. *Slovar' dialektov sibirskix tatar*. Kazan': Izdatel'stvo Kazanskogo universiteta.
- Severtjan, È. V. 1980. *Ètimologičeskij slovar' tjurkskix jazykov*. [3.] Moskva: Nauka.
- SSTMJa = Cincius, V. I. (ed.) 1975. *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskix jazykov*. T. 1. Leningrad: Nauka.
- Steingass, F. 1970. *A comprehensive Persian-English dictionary*. Beirut: Librairie du Liban.
- Stw = Steuerwald, Karl 1972. *Türkisch-deutsches Wörterbuch*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Süleyman Büyüki 1298. *Luyat-i čagatāy ve türkī-i ‘osmānī*. İstanbul: Mihrān.
- Svanberg, Ingvar 1987. „Turkic ethnobotany and ethnozoology as recorded by Johan Peter Falck“. *Svenska Linnésällskapets Årsskrift* 1986–1987, 53–118.
- TaRS = Golovkina, O. V. (ed.) 1966. *Tatarsko-russkij slovar'*. Moskva: Sovetskaja ènciklopedija.
- TDDS = Arazkuliyev, S. & al. 1977. *Türkmen dilinin güsgəçə dialektologik sözdügi*. Aşgabat: İlüm.
- TDES = Eyüboğlu, İsmet Zeki 1991<sup>2</sup>. *Türk dilinin etimoloji sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- TMEN = Doerfer, Gerhard 1963–1975. *Türkische und mongolische Elemente im Neopersischen*. Bd. 1–4. Wiesbaden: Steiner.
- TS = XIII. yüzyıldan beri Türkiye Türkçesiyle yazılmış kitaplardan toplanan tanıklarla tarama sözlüğü. 1–8. Ankara: Türk Tarih Kurumu 1963–1977.
- TSE = *Türkmen sovet ènciklopediyası*. T. 1–6. Aşgabat: Türkmenistan SSR İlimlar Akademiyası 1971–1980.
- TUDS = Hoffmann, Friedrich 1896. *Taschenwörterbuch der ungarischen und deutschen Sprache*. Leipzig: Holtzes Nachf.
- TuRS = Baskakov, N. A. & al. (eds.) 1968. *Turkmensko-russkij slovar'*. Moskva: Sovetskaja ènciklopedija.

- TuvRS = Pal'mbay, A. A. (ed.) 1955. *Tuvinsko-russkij slovar'*. Moskva: Inostrannyx i nacional'nyx slovarej.
- Tzitzilis, Christos 1987. *Griechische Lehnwörter im Türkischen*. (Schriften der Balkankommission. Linguistische Abt. 33) Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- URL = Nägib, Ämir (ed.) 1968. *Uygarčä-rusčä luyät*. Moskva: Sovetskaja ēnciklopedija.
- USE = Özbek sovet ēnciklopediyasi. T. 1–14. Taškent: Özbekistān SSR Fänlär Akademiyasi 1971–1980.
- UzRS = Borovkov, A. K. (ed.) 1959. *Uzbeksko-russkij slovar'*. Moskva: Inostrannyx i nacional'nyx slovarej.
- Vámbéry, Hermann 1867. *Čagataische Sprachstudien*. Leipzig: Brockhaus.
- Vasmer, Max 1955. *Russisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 2. Heidelberg: Winter.
- WB = Radloff, Wilhelm 1893–1911. *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*. Bd. 1–4. Sankt Peterburg: Akademija nauk.
- XQBS = Tüsipbek Silämql ulı 1983–1984. *Xanzuča-qazaqča biologialıq sözdik*. Ürümči: Šinjiang Xalıq Baspaši.
- XQS = Naiman, S. & al. (eds.) 1981. *Xanzuša-qazaqsha sözdik*. Ürümči: Šinjiang Xalıq Baspaši.
- XRS = Baskakov, N. A. & Inkižekova-Grekul, A. I. (eds.) 1953. *Xakassko-russkij slovar'*. Moskva: Inostrannyx i nacional'nyx slovarej.
- Zaatov, Osman 1906. *Polnyj russko-tatarskij slovar'* (krymsko-tatarskago narěčija). Simferopol': Nutis.
- Zajęczkowski, Ananiasz 1958. *Vocabulaire arabe-kiptchak de l'époque de l'État Mamelouk. Bulğat al-muštāq fi luğat at-Turk wa-l-Qiffāq*. P. 1: *Le nom*. Warszawa: Państwo Wydawnictwo Naukowe.
- Zelenin, D. K. 1936. *Kul't ongonov v Sibiri*. Moskva–Leningrad: Akademija nauk SSR.
- Zenker, Julius Theodor 1866–1876. *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch*. Leipzig: Engelmann.
- ZhC = Zhongwen da cidian. Rev. ed. 1–10. Taipei: China Academy 1976.

# *Byā o baloč - the Cry of a Baloch Nationalist*<sup>1</sup>

CARINA JAHANI, Uppsala

In memory of the late Mīr ‘Āqil Khān Mengal († 9 Jan. 1996), Mīr Gul Khān Naṣīr’s nephew and one of my own masters in the Balochi language, who, in August 1994, in spite of physical weakness, spent several hours together with me reviewing this poem and discussing other issues concerning the Balochi language and literature.

## INTRODUCTION

One of the most outstanding Balochi poets of the 20th century is Mīr Gul Khān Naṣīr, who was born in 1914<sup>2</sup> into the Brahui Mengal tribe. His birthplace was the Mengal settlement in Noshke, situated 120 kilometres southwest of Quetta. After primary and secondary education in Noshke and Quetta, Gul Khān Naṣīr went on to study science at the Islamiya College in Lahore. Due to eye problems, however, he left his studies unfinished and took service in the Kalat State in the mid 1930’s.

It was at this time he became involved in politics. There was a strong political and social awareness among some of the educated Baloch young men of the time, and the son of a *sardār*, Yūsuf ‘Alī Khān Magasī, became in 1930 the president of the newly founded *Anjuman-i Ittihād-i Balochistān* (the Society for a United Balochistan), the goals of which were, among others, to work for an independent Balochi state as well as for reforms in the prevailing political and social structure of Balochistan. A Communist Party of Balochistan was also founded at this time by, among others, Muḥammad Husayn ‘Anqā (see below).<sup>3</sup>

In 1937 the *Anjuman* was replaced by a formal political party, the Kalat State National Party, and Gul Khān Naṣīr became the vice-president of this party. Due to its progressive programme, it was, however, soon pronounced illegal, and Gul Khān Naṣīr had to leave his post in the Kalat State, where he was the treasurer at the time.<sup>4</sup>

Gul Khān Naṣīr took an active interest in the development of the Balochi language. In 1951 he and some friends founded a literary circle called *Balochi Zubāne*

<sup>1</sup> The system of transcription used here is identical with that used in Jahani, *Standardization and Orthography in the Balochi Language*, presented on pp. 15–20, except for the fact that *ñ* is used instead of *ṇ*.

<sup>2</sup> According to family notes. In one place, however, Gul Khān Naṣīr himself had crossed over the year 1914 and changed it to 1911. Evidently a government secretary named Gul Khān Naṣīr was visiting Noshke on the same night as the poet was born, and he was then called after him. The more probable year of this visit is 1911. Information given by ‘Abdullāh Jān Jamāldīnī in a conversation in Aug. 1994.

<sup>3</sup> See Baloch, pp. 279, 281. According to ‘Abdullāh Jān Jamāldīnī, Yūsuf ‘Alī Khān Magasī was not among the founders of the *Anjuman-i Ittihād-i Balochistān*, but joined the society upon his release from prison shortly after its foundation. ‘Abdullāh Jān Jamāldīnī mentions Mīr ‘Abdul Azīz Kurd as one of the founders of the *Anjuman*.

<sup>4</sup> See also Baloch, pp. 154–156.

*Dīwān*. For Gul Khān Naṣīr political and cultural strivings always went hand in hand. After the election in 1971, which was won by the National Awami Party, an autonomous Provincial Government of Balochistan was established (1972–73), in which he got the post as the Minister of Education. During the two years of provincial autonomy he made an unsuccessful attempt at introducing Roman script for Balochi.<sup>5</sup> When the Provincial Government was overthrown in 1973, Gul Khān Naṣīr was one of the members of the Government who were arrested, and he was held in prison until 1978, three years in Balochistan Central Jail, Mach, and two years in the Central Jail, Hyderabad.

The last years of his life Gul Khān Naṣīr spent wholly on studies and writing. He took a special interest in the history and traditions of the Baloch. In addition to his Balochi poetry, which has been published in altogether nine books,<sup>6</sup> he also wrote several books in Urdu on the political and literary history of the Baloch and Balochistan. Gul Khān Naṣīr passed away on December 6, 1983.

Since Balochi had by tradition hardly been used at all as a written language it was but natural that Gul Khān Naṣīr wrote his early poetry in Persian and Urdu. Around the time of the Independence of Pakistan, however, he started to compose also in Balochi. There may be several reasons why he gradually switched over to writing in his mother tongue, one of which certainly is the influence from another poet, Muḥammad Ḥusayn ‘Anqā, who already had started writing poetry in Balochi for publication in some of the Urdu-language Balochi nationalist newspapers that were published in Karachi mainly in the 1930's.<sup>7</sup>

The political atmosphere during the time of struggle against the British colonial power strengthened nationalist and separatist feelings not only among the Pakistanis as a whole but also among the different ethnic groups within Pakistan. It was in this atmosphere of nationalism, separatism and struggle for social and political change that Gul Khān Naṣīr shortly before the Independence of Pakistan was invited to a political gathering in Peshawar. There several of the speakers delivered their speeches in Pashto and there were also poems recited in Pashto. This must have made a strong impression on Gul Khān Naṣīr, who shortly after returning home wrote his first poem in Balochi.<sup>8</sup> He gave it the title *Byā o baloč* ‘Come oh Baloch’, and it was published on pp. 43–50 in his first book of poetry, *Gulbāng*, which appeared in 1952.

This poem is here transcribed and translated into English. There are also comments on the language and form of the poem, but as for comments on the contents, they are left to the reader to make. It is, however, impossible to miss the clearly patriotic, nationalistic and socio-political message of this poem.

<sup>5</sup> See Jahani, *Standardization...*, pp. 144 ff.

<sup>6</sup> See also Jahani, “The Formal Structure of Gul Khān Naṣīr’s Poetry”, p. 142.

<sup>7</sup> See Jahani, *Standardization...*, pp. 134–135, and Baloch, pp. 64–68.

<sup>8</sup> I have also been told that he may have written the poem already in Peshawar or in the train on his way back home.

BALOCHI TEXT<sup>9</sup>

Metre: - - - / - - - (rajaz-i murabba'-i sālim)

byā o baloč, byā o baloč  
 byā o baloč be bundaren  
 mulkā ta'ī ḍunge jatag  
 mālān̄ ta'ī bār kurtagant  
 taw kaptagay be dast u<sup>11</sup> pā

gāle gušīn̄ imroza'ī<sup>10</sup>  
 gār kurtagay rāhā watī  
 bun dātagant logān̄ ta'ī  
 līkan nadāray āga'ī  
 pād ā biyā bahr-e<sup>12</sup> xudā

pād ā jawān̄ oštātagant  
 'ayš o tanobay majlisān̄  
 tuḥme ča āzāten bunā  
 čo bačč-ī<sup>14</sup> āżar<sup>15</sup> e zamān̄  
 pād ā ki sakken minzile<sup>16</sup>

lānk bastag o<sup>13</sup> čārikkag ant  
 par qawm u mulkā ištagant  
 par koh u daštān̄ kištagant  
 nimrūdī āčā ništagant  
 loṭīt sangīnen dile

nākas tarā ḡayrān̄ jatag  
 par tī mazārī gardinā  
 sawdāgire<sup>17</sup> ač mağribā  
 nāne naginday diljamen  
 marg int za 'iſīay sazā

mulk ač ta'ī dastān̄ šutag  
 tawq-e ḡulāmī sāzitag  
 mulkā ta'ī kangālitag  
 zānay xatā če-it kutag  
 marg-e ḡulāmī be qaṣā

dastān̄ birāsay bastagay  
 pešay baločān̄ rahā  
 tursay ča zaḥmay ūkagā  
 buzdil lagorān̄ dilā<sup>18</sup>  
 ay rind u lāšāray xalaf

par qayd u bandān̄ dātagay  
 be rāh rawīā ištagay  
 nangā ča dastā dātagay  
 drog o dagāā zurtagay  
 kūrā ta'ī gaštag şadaf

marčī u bāndāā kanay  
 lānkā goñ dušman bastagay  
 mulkay gičenen gahwarān̄<sup>19</sup>

syāhen ūpā roč int gušay  
 mulkay birāsān̄ kušay  
 čo galla o dhān̄a<sup>20</sup> drušay

<sup>9</sup> It is worth noting that the transcription is based on the text the way it is published in *Gulbāng*. This means that the transcription sometimes diverges from the normal Balochi pronunciation.

<sup>10</sup> The expected pronunciation of this word would be *imrozī* or *imrūzī* (cf. Persian), but for metrical reasons it must here be read *imroza'ī*. The Balochi word is rather *maročī* or *marčī*.

<sup>11</sup> Here 'and' is counted short and is transcribed *u*.

<sup>12</sup> Here the Persian *iżāfa* must be counted long and is transcribed *-e*.

<sup>13</sup> Here 'and' is counted long and is transcribed *o*.

<sup>14</sup> Here the Persian *iżāfa* must be counted short and is transcribed *-i*.

<sup>15</sup> The following explanation is given in a footnote: *āżaray bačč ya'nī hażrat-iibrāhīm xalīlullāh* 'Āżar's son, i.e. the prophet Abraham, God's friend'.

<sup>16</sup> In this poem the attempt has been made to represent short vowels in Arabic and Persian loan words in accordance with the Balochi pronunciation, which sometimes may differ from the pronunciation in Arabic/Persian.

<sup>17</sup> The following explanation is given in a footnote: *bi ma'nī-yi angrez* 'i.e. the English'.

<sup>18</sup> Mīr 'Āqil Khān Mengal prefers the reading *wārā*, which is adopted in the translation.

<sup>19</sup> Gul Khān Naşīr's way of writing *gawharān̄* 'jewels' in this poem.

<sup>20</sup> In Western Balochi generally pronounced without aspiration (*dānā* or *dānag*).

gār kurtagay ‘aqlā watī  
taw ki tačay be rāheā

nay mulk dāray nay ḍagār  
meš o buzānī ḡošum ant  
nay la’l u gahwar<sup>21</sup> be ḥisāb  
nay māṛī o burzen mahall  
garday ču miyyān sā’ilā

har čī bi bādā dātagay  
lāpay tanūrā bun kutag  
čo zan muzūren buzdilā  
nang int tarā e zindagī  
čarray ču duzzen tolagā

tī wājakār ant be xiylāl  
čo joay kirray sabzagā  
lāp tī ‘a’idā<sup>22</sup> gušnak int  
pučeče ta’ī jānā na int  
tī wājag o mālay warok

moṭar hazārī dāštag  
tī mulk u mālay nošagā  
tī xʷārītay kišt o kišār  
čon-it gušīn o be našīb  
gurkān ča nekiy xiylāl

nādāray kas yārā nabīt  
kuhdā u mīr o mu’tabar  
āhin wahoken zaḥm bīt  
zangī bale zebā bibīt  
xāmen xiylānā maband

pād āhtagant hinday jawān  
gāndhī<sup>23</sup> goñ lung o lakkaṛā  
tīr o tupangānī dapā  
mard o janen pur kurtagant  
guṭt o dilay ḥonān biyār

ā nemagā awgān ḡayūr  
ḡaffār xān<sup>24</sup>-e nāmdār

tāpag watī demā mušay  
āxar kapay man cāheā

nay diljamen kišt o kišār  
nay uširānī şad qatār  
nay suhr u zewar be šumār  
nay qal'a o burzen hīšār  
hičbar nazūray hāsilā

mardānī haqqān jahtagay  
‘aqł o dimāğān suhtagay  
mardānī fawjā tahtagay  
mulkā pa dušman dātagay  
tī kār man kaptag juhlagā

kurtag tarā gurkān ḥilāl  
taw būtagay sakk pā’imāl  
nest int ta’ī kassā xiylāl  
tačk int ta’ī dast-e sawāl  
mālī u sungānī girok

mulkā pa ḡayrān kāštag  
duzzān u ṭahgān dāštag  
ḡayrān şamar bar dāštag  
āxar pa kay dil dāštag  
heš int ganokī o maḥāl

mālay ganok sārā nabīt  
kas tī dilay kārā nabīt  
par gok u pas čārā nabīt  
čo māh u istārā nabīt  
rustag sarā gwāt o girand

goñ rahnamā o rāhdān  
kurtag parangā sargirān  
hindī rawant sīna dayān  
zindān u jelay koṭhawān  
pa qawm u mulkā kan nişār

jān āhin o dil nā şabūr  
proşttag parangiay ḡurūr

<sup>21</sup> See footnote 19.

<sup>22</sup> The normal form of this word is ‘aydā’, which, however, would not fit the metre.

<sup>23</sup> The following explanation is given in a footnote: *mahātmā gāndhī* ‘Mahatma Gandhi’.

<sup>24</sup> The following explanation is given in a footnote: *xān ‘abd ul-ḡaffār xān suhrpošānī sargal* ‘Khān ‘Abdul Ghaffār Khān, the leader of the Red Shirts’. See also footnote 49.

āzātīay nīlam parī  
suhrhoš<sup>25</sup> sar kurtant fidā  
kātēt har kas kār kant

awgāñ mazāren nādirā<sup>26</sup>  
wāpentagant qabray tahā  
āzāten qawmāñ nišān  
har kas sarā kant int fidā  
haqq int hamārā<sup>27</sup> zindagī

byā o manī mīren baloč  
dunyā’ī randā kaptagen  
awlād mīren čākaray  
mardāñ nāxalfen pisar  
byā o ġulāmāñ ġulām

zānay ġulāmī čoñ kutag  
nay dast dāray, nay zubān  
čammāñ bīnā’ī šutag  
zindā tarā kurtag gadā  
burtag ta’ī māl o waṭan

wābe girānen tī sarā  
dast o zubāñ kārāc<sup>28</sup> šutag  
nānāñ ta’ī dastay pulīt  
ginday šap o ročāñ tarā  
‘aql o dalīl-it parritag

čammāñ ča wābā pač bikān  
gwāhrām u mīren čākaray  
zahmā naṣīr xānay buzūr  
goñ tīr u kātār o tufang  
warna raway gumnām bay

guštun man gāle čon u čand  
muštāq ši’ray nestun  
dāğāñ dilay peš dāragā  
lawzāñ janjālā makap  
‘aqlā pa jolānā biyār

kurtag pa awgāñāñ zahūr  
pa va’da-ye hūr o quşūr  
nafsā pa mulkā gār kant

par qawm u mulkā qādirā  
goñ hāk u ḥonay čādirā  
taw dīstagay goñ zāhirā  
par qawm u mulkay xāṭirā  
šāyāñ-i ša’n-e bandagi

warnā, bačak pīren baloč  
qawmay balah zīren baloč  
žāt o nasab hīren baloč  
afrangay naxčīren baloč  
tī zindagī gašttag ḥarām

jān o dilā pur hoñ kutag  
jismā ta’īā joñ kutag  
‘aqlā ta’īā doñ kutag  
margā ta’ī be šoñ kutag  
nest int ta’ī lāšā kafan

be hošī’e dātag tarā  
bandī kutag šer-e narā  
dantiš pa qawme dīgarā  
bārkaš kutag misl-e xarā  
baxt o naṣīb-it čarritag

mard o lagorā kač bikān  
nākas watārā bač bikān  
kufray qaṭārā gač bikān  
band-e ġulāmī pač bikān  
har do jihāñ badnām bay

taw pammanī gālāñ maxand  
giptun na ši’ray rāh u rand  
kurtun hame ɻawlā pasand  
pač kurtagen lānkā biband  
gālāñ qaymattā bičār

<sup>25</sup> The following explanation is given in a footnote: *sarhaddī šūbaay xudā’ī xidmatgār ki suhren pučiš pošit* ‘the ‘servants of God’ of the NWFP, who wore red clothes’. See also footnote 51.

<sup>26</sup> The following explanation is given in a footnote: *nādir šāh afġānistānay pādšāh ki yak awgāñ ūlib-i ilme kušte* ‘Nādir Shāh, the king of Afghanistan, who was killed by an Afghan student of theology’. See also footnote 52.

<sup>27</sup> The following explanation is given in a footnote: *muxaffaf-i hamāhirā rā* ‘short for *hamāhirā rā*’.

<sup>28</sup> The following explanation is given in a footnote: *muxaffaf-i kārā ač* ‘short for *kārā ač*’.

## TRANSLATION INTO ENGLISH

Come oh Baloch, come oh Baloch  
 Come oh homeless Baloch  
 A gang of robbers have attacked your land  
 They have carried away<sup>30</sup> your possessions  
 You have fallen into helplessness<sup>31</sup>

Stand up, the youth are standing  
 They have left gatherings of pleasure  
 and feasting  
 They have planted a seed from the root of  
 freedom<sup>32</sup>  
 Like the son of Āżar<sup>33</sup> at this time  
 Stand up, for it is a hard day's journey

[Oh] coward, strangers have overcome<sup>34</sup>  
 [you]  
 For your tiger-neck  
 A trader from the West<sup>35</sup>  
 You do not enjoy a [piece of] bread  
 in security<sup>36</sup>  
 Death is the retribution of weakness

You have bound [your] brother's hands

You have left the path of the Baloch of old  
 You are afraid of the whooshing of the sword  
 Oh coward, like faint-hearted men  
 Oh son of Rind and Lāshār<sup>37</sup>

You put off [what you have to do]

You have united with<sup>40</sup> the enemy

I tell [you]<sup>29</sup> a word today  
 you have lost your way  
 they have set fire to your houses  
 but you are not aware  
 stand up, come for God's sake  
 with girded loins and all alert  
 for the people and the country  
 in the mountains and the plains  
 they are sitting by the fire of Nimrud  
 it needs a tough heart  
 the country has gone out of your  
 hands  
 they have made a chain of slavery  
 has been a spy in your country  
 do you realize what [your] blunder  
 has done to you  
 death in slavery is not [what is] des-  
 tined [for you]  
 you have delivered [him] into bonds  
 and chains  
 for walking on the wrong path  
 you have given up [your] honour  
 you have taken to lying and cheating  
 your pearl has become an imitation<sup>38</sup>  
 you say that it is day in the dark  
 night<sup>39</sup>  
 you are killing [your] countrymen

<sup>29</sup> Words in square brackets are additions in the English translation.

<sup>30</sup> Lit. 'loaded up'.

<sup>31</sup> Lit. 'you have fallen without hand and foot'.

<sup>32</sup> Lit. 'free root'.

<sup>33</sup> See footnote 15.

<sup>34</sup> Lit. 'slain'.

<sup>35</sup> See footnote 17.

<sup>36</sup> Lit. 'see a secure [piece of] bread'.

<sup>37</sup> Two famous Baloch tribes who in the late 15th and early 16th centuries were involved in a long war.  
 This war is one of the main themes in the Balochi classical poetry.

<sup>38</sup> I.e. 'You have lost your genuineness, your original virtues'.

<sup>39</sup> I.e. 'you deceive yourself'.

<sup>40</sup> Lit. 'girded up your loins with'.

The precious gems of the country  
You have lost your reason  
You who are running the wrong way

you are grinding like wheat and seeds  
you blacken your face<sup>41</sup>  
finally you will fall into the pit

You have neither country nor land  
[Nor] are there large herds of sheep and goats  
Nor pearls and jewels uncountable  
No palace and big mansion  
You are walking around like an old saint

nor are you certain of [your] crops  
or a hundred rows of camels  
nor gold and jewellery in abundance  
no fort and high walls  
you will never get any harvest

You have wasted everything<sup>42</sup>  
You have set on fire the oven of the stomach<sup>43</sup>  
Like a woman a coward hireling  
This life is a shame to you  
You are moving around like a robbing jackal

you have chewed the men's bones  
you have burnt [your] reason and brains  
you have run away from the men's army  
you have given up the country to the enemy  
your striving has fallen into a pit

Your masters<sup>44</sup> are indifferent  
Like the grass of the riverside  
Your stomach is hungry at the festivals  
There are no clothes on your body  
[He is] your master and the embezzler of  
your possessions

they have made you a lawful prey  
for the wolves  
you were badly trampled  
nobody cares for you  
your hand is stretched out in begging

He has cars in thousands  
To feed on your country and animals  
The crops of your labour  
How shall I make you understand, oh  
unfortunate one  
To think good of wolves

he has cultivated the land for others  
he has kept robbers and crooks  
others have harvested  
whom actually you have put your  
trust in  
this is stupidity and absurd

The destitute person has no strength  
Village chiefs and nobles and honourable  
persons

the impoverished madman<sup>46</sup> will not  
regain his sanity  
no one will do anything for you

<sup>41</sup> Lit. 'you rub the baking stone in your face', i.e. 'you make a fool of yourself'.

<sup>42</sup> Lit. 'you have given everything to the wind'.

<sup>43</sup> I.e. 'you are constantly hungry and needy'.

<sup>44</sup> Mīr 'Āqil Khān Mengal points out that this is a reference to the Khān of Kalat, who is regarded as a collaborator.

<sup>45</sup> The *mālī* is a tax on *māl* (sheep and goats) and the *sung* is a tax on sold goods.

<sup>46</sup> The expression *mālay ganok* 'insane of *māl* (sheep and goats)' is used for a person who loses his senses

There will be the glittering sword of steel<sup>47</sup>

A black may be beautiful  
Do not dream up unripe thoughts

The youth of India have stood up  
Gandhi with loin cloth and walking stick  
Into the mouth of arrows and guns

Men and women have filled  
Bring the blood of throat and heart

On the other side the Afghans, zealous

The famous Ghaffār Khān<sup>49</sup>  
The fairy of freedom, Nīlām<sup>50</sup>  
The red-shirts<sup>51</sup> sacrificed [their] heads

He wins, whoever strives

The tiger Afghan Nādir<sup>52</sup>  
Has been put to sleep in the grave  
The sign of the free peoples  
Everybody [who] sacrifices his head  
that person has the right to live

Come, oh my noble Baloch  
Backward in the world [today]  
Descendants of Mīr Chākar<sup>53</sup>  
A son not worthy of the men [of old]  
Come, oh slave of slaves

Do you know what slavery has done

You have neither hand nor tongue<sup>54</sup>

for cows and sheep and goats there  
will be no remedy  
she will not be like the moon and star  
wind and thunder have arisen upon  
[you]

with guide and leader  
has made the Europeans bewildered  
The Indians are walking giving up  
their lives<sup>48</sup>  
the cells of prison and jail  
sacrifice it for the people and country

with bodies of iron and impatient  
hearts  
has broken the pride of the Europeans  
has revealed herself to the Afghans  
for the promise of the beauties and  
mansions of paradise  
[and] loses [his] soul for the country

powerful for the people and country  
with the veil of soil and blood  
you have seen clearly  
for the sake of the people and country  
he is worthy of dignity [even] in slav-  
ery

young, child, old Baloch  
the good-for-nothing Baloch people  
the Baloch, of pure nature and origin  
the Baloch, prey of the Europeans  
your life has become unhallowed

it has filled [your] soul and heart with  
blood  
it has made a carcass of your body

after suddenly losing all his herds, e.g. due to disease.

<sup>47</sup> That is to say that it is only the sword, i.e. a revolution, that can change the situation.

<sup>48</sup> Lit. 'breasts'.

<sup>49</sup> See Dupree, p. 487.

<sup>50</sup> There is a well known story among the Baloch about a fairy by this name who lives in the *Kūh-i Qāf*.

<sup>51</sup> See Dupree, p. 487.

<sup>52</sup> See *ibid.*, pp. 458–476.

<sup>53</sup> Mīr Chākar Khān of the Rind tribe, one of the greatest Baloch national heroes.

<sup>54</sup> I.e. 'you are neither able to act nor to make your voice heard'.

[Your] eyesight has gone  
In life it has made you a beggar  
It has carried away your wealth<sup>55</sup> and country

A heavy sleep upon you  
hand and tongue have ceased to function  
It snatches the bread from your hand<sup>57</sup>  
You see that night and day

Your common sense and reason have disappeared

Open [your] eyes from the sleep  
Of Gwāhrām<sup>58</sup> and Mīr Chākar  
Take Naṣīr Khān's<sup>59</sup> sword  
with arrow and dagger and gun  
otherwise you will go [and] be nameless

I composed some words  
I am not a master<sup>60</sup> of poetry  
To show forth the scars of [my] heart  
Do not fall into a quarrel of words<sup>61</sup>  
Put [your] reason to use

it has destroyed your reason  
it has made your death disgraceful  
there is no shroud for your corpse

has made you unaware<sup>56</sup>  
[sleep] has fettered the male lion  
[and] gives it to another people  
it has made you a coolie, like the  
donkey

your luck and destiny have turned

test [who is] the man and the coward  
oh coward, make yourself the son  
break into the line of the infidels  
open the bonds of slavery  
in both worlds you will be defamed

do not laugh at my words  
I did not take up poetry [as a career]  
I have approved this very way  
gird up the untied loincloth<sup>62</sup>  
consider the value of the words

#### NOTES ON THE FORM AND METRE OF THE POEM<sup>63</sup>

This poem is a *tarkibband*<sup>64</sup> which means that the rhyme varies in each stanza, and that there is no recurring rhyme in the refrain. However, the poet does not mention his own name (*taxalluṣ*) in the last stanza. Instead he uses the first person singular personal pronoun to refer to himself. The rhyme pattern for the poem can be formalized as follows:<sup>65</sup>

<sup>55</sup> Lit. 'sheep and goats'.

<sup>56</sup> Lit. 'has given you unconsciousness'.

<sup>57</sup> I.e. 'the bread you have (in your hand)'.

<sup>58</sup> Mīr Gwāhrām of the Lāshār tribe, a great national hero.

<sup>59</sup> Mīr Naṣīr Khān I, Khān of Kalāt between 1747 and 1795. See also Frye, p. 1006, and Spooner, p. 611.

<sup>60</sup> Lit. 'eager, desirous'.

<sup>61</sup> What Gul Khān Naṣīr wants to say is that the reader should not pay excessive attention to formalities (i.e. rhyme, metre etc.) and the ways of expression used in the poem.

<sup>62</sup> I.e. 'get ready for action'.

<sup>63</sup> Here I would like to express my gratitude to my own master of Persian prosody, Bo Utas, for his many insightful suggestions. For further details, see also Jahani, "The Formal Structure of Gul Khān Naṣīr's Poetry".

<sup>64</sup> See Gibb, p. 91.

<sup>65</sup> Here 'a', 'b', 'c' and 'd' denote the rhymes, and 'x' denotes a non-rhyming hemistich. The only exception to this is the first stanza, where the first hemistich does not fit the pattern.

-----a	-----a
-----x	-----a
-----x	-----a
-----x	-----a
-----b	-----b
-----c	-----c
-----x	-----c
-----x	-----c
-----x	-----c
-----d	-----d

The poem is written in the Arabic/Persian metrical system ('arūz), and its metre is *rajaz-i murabba'-i sālim*, a metre which is not very common in Persian poetry.<sup>66</sup> This metre is scanned - - - / - - - with four feet (*rukñ*, pl. *arkān*) in the whole verse (*bayt*), i.e. two feet in the hemistich (*miṣrā'*).

Long and short syllables are counted in a way similar to Persian. Short syllables are those with the patterns C᷑<sup>67</sup> and CC᷑, long those with the patterns C᷒, CC᷒, C᷑C and CC᷑C. Syllables with the patterns C᷒C, CC᷒C, C᷑CC, CC᷑CC, C᷒CC and CC᷒CC are either long or overlong (= long + short).<sup>68</sup> This is quite contrary to the Persian system where these syllables are always counted as overlong.

As in Persian several syllables can be counted as either short or long. This applies to the genitive ending in the singular,<sup>69</sup> the indefinite article *-e*,<sup>70</sup> the Persian *iżāfa*,<sup>71</sup> the conjunction 'and',<sup>72</sup> and a final *-i*.<sup>73</sup>

It is clear from the analysis of the metre in other poems written by Gul Khān Naṣīr that unlike the rules for Persian<sup>74</sup> in Balochi the syllable C᷒n can be overlong.<sup>75</sup> On the other hand there are instances when a syllable ending in *-n* has to be

<sup>66</sup> Thiesen, p. 130. See also Elwell-Sutton, pp. 93, 150.

<sup>67</sup> C=consonant, ᷑=short vowel, ᷒=long vowel.

<sup>68</sup> Long in e.g. B:1 *lānk*, D:2 *rāh*, G:5 *kār*, P:4 *bār*, Q:2 *gwāh*; overlong in e.g. B:5 *-fīt*, F:1 *mulk*, I:1 *dāš*, *kāš*, L:2 *-fār*, *nām*, L:5 *-tīt*, *kār*, *gār*, N:4 *-lād*, O:2 *dast*. The letter refers here and in the following to the stanza and the number to the verse.

<sup>69</sup> Pronounced *-ay* in Gul Khān Naṣīr's dialect (Northern Rakhshānī), *-e* or even further weakened to *-a* or *-Ø* in Southern Rakhshānī and Makrānī. See Elfenbein, *An Anthology of Classical and Modern Balochi Literature*, II, pp. VII, IX, XI. Here the transcription *-ay* is employed. Short in e.g. H:2 (*joay*), J:1 (*nādāray*); long in e.g. E:2 (*mulkay*), I:2 (*mālay*), R:3 (*dilay*).

<sup>70</sup> Long in e.g. B:5 (*dile*), R:1 (*gāle*); short in e.g. E:5 (*čāheā*).

<sup>71</sup> In this text transcribed *-e* when long and *-i* when short. There is, however, no difference in pronunciation between the two. Short in e.g. B:4; long in e.g. A:5, C:2, L:2, P:2, P:4.

<sup>72</sup> In this text transcribed *o* when long and *u* when short. There is, however, no difference in pronunciation between the two. Short in e.g. A:5, D:1, I:2, L:1, M:1; long in e.g. B:1, D:4, F:2, F:4, I:3, K:1, N:1.

<sup>73</sup> This applies also before endings. Short in e.g. B:4 (*nimrūdī*), F:4 (*mārī*), G:1 (*mardānī*), I:3 (*xʷārīy*); long in e.g. E:1 (*marčī*), G:1 (*čī*), I:1 (*hazārī*), N:1 (*manī*). Note also *čo* (long in G:6) versus *ču* (short in F:5). Thiesen (p. 197) points out that in Urdu poetry "all final long vowels and diphthongs whether nasalized or not may be shortened as the metre requires."

<sup>74</sup> Bo Utas has noted that, contrary to the general rules for Persian, C᷒n on several occasions has to be counted as overlong in poems written by 'Aṭṭār.

<sup>75</sup> It can, of course, also be long. See Jahani, "The Formal Structure of Gul Khān Naṣīr's Poetry", pp. 146–147, and Thiesen, p. 195.

analysed as short, regardless of whether its vowel is long or short.<sup>76</sup> This, of course, has to do with nasalization, which is stronger in Balochi, especially in the Southern (Makrānī) and the Eastern dialects, than it is in Persian.

Some other points worth noting in the metrical analysis are that a *tašdīd* may be added for metrical reasons, e.g. F:5 *miyyāñ*, R:5 *qaymattā*, and that the long vowel in e.g. *rāh* may be shortened (*rah*) to fit the metre (D:2). In words beginning with CC it is possible to add a short epenthetic vowel if the metre so requires, e.g. A:5 *biyā* (cf. A:1 *byā*), D:1 *birāsay*, J:5 *girand*. As for the personal pronoun 2nd pers. sing. ‘your’, it sometimes has to be read *ta’i* (A:3, A:4, C:1, C:3 etc.), sometimes *tī* (C:2, G:5 etc.). On four occasions a final -*a* has to be counted as long, namely in *sīna*, (K:3)<sup>77</sup> in *warna* (Q:5), and twice in *pa* (K:5 and L:4).<sup>78</sup>

In *Standardization and Orthography of the Balochi language*, p. 16, a problem of transcription/pronunciation is discussed, which can be solved at least partly by studying the metre in this poem. The problem is whether the final consonant in certain, mainly monosyllabic, words with a short vowel in the last/only syllable is doubled or not. The analysis of the metre shows that the final consonant is definitely doubled in e.g. B:4 *bačč*, B:5 *sakken*, G:1 *hadd*, H:2 *kirray*, H:3 *kassā*, H:4 *puče*, I:2 *duzzān*, O:3 *čammānī*. On other occasions the very same words and words with the same syllable structure can be read either with a single or with a doubled final consonant,<sup>79</sup> e.g. C:2 *nākas(s)*, H:2 *sak(k)*,<sup>80</sup> K:4 *pur(r)*, N:1 *bačak(k)*, R:1 *pačč*, R:2 *bačč*. It is thus clear that words like *bačč* ‘son’, *hadḍ* ‘bone’, *kass* ‘person’, and *duzz* ‘thief’ at least have a strong tendency to double their final consonant.

## A GLANCE AT THE METRES IN OTHER POEMS BY GUL KHĀN NAŠĪR

The fact that Gul Khān Našīr frequently writes his poems in accordance with the metres of the Arabic/Persian system is totally clear from e.g. the poems edited by Josef Elfenbein in *An Anthology of Classical and Modern Balochi Literature*, I, pp. 158–255. The poem *Ustumāne šā’ir* (ibid., pp. 158–163) is written in the metre called *hazaj-i musaddas-i maḥżūf*, with the pattern - - - / - - - / - - -. The next poem, *Baločistān*, *Baločistān* (ibid., pp. 162–165), is written in the same metre, namely *hazaj*, but this time *murabba’-i sālim*, realized as - - - / - - -. In fact, it seems that Gul Khān is very fond of using the *hazaj*, which occurs again in *Siyāhen jammarān tah par tahīā* (ibid., pp. 184–186) as *hazaj-i musaddas-i maḥżūf*,<sup>81</sup> and in *Dīwā* (ibid., pp. 186–190) and *Pulang* (ibid., pp. 190–194) as *hazaj-i murabba’-i sālim*.

<sup>76</sup> E.g. E:2 *goñ*, G:5 *man*, M:3 -*ten*. Even the syllable *int* can be short. See Jahani, “The Formal Structure of Gul Khān Našīr’s Poetry”, p. 146.

<sup>77</sup> This -*a* corresponds to a final -*e* in Persian, which in that language can be counted as either long or short.

<sup>78</sup> Maybe the intended pronunciation is *par*.

<sup>79</sup> In the latter case the syllable pattern will be CVCC, which can be counted either as a long or as an overlong syllable in Balochi.

<sup>80</sup> Here the doubled consonant is even represented by means of a *tašdīd*.

<sup>81</sup> This metre is also used in e.g. *Bahār āht*, pp. 81–82 in *Šapgirok*, and in *Nawjawānāñ goñ*, pp. 81–84 in *Gulbāng*.

There is also one poem written in the *ramal* metre found among the poems edited by Josef Elfenbein, namely *Bašai hār o hīrop* (*ibid.*, pp. 174–176). The pattern is here - - - / - - - / - - - / - - (ramal-i müşamman-i mahżūf). This metre is also found in e.g. *Āzātiā pa* (*Gulbāng*, pp. 66–68). Other metres used by Gul Khān Naṣīr are e.g. *mutaqārib-i müşamman-i mahżūf* (*Faryād*, pp. 21–23 in *Gulbāng*) and *basīt-i murabba'-i matvī* (*Baloč u šā'ir*, pp. 95–98 in *Gulbāng*). The same metre as in *Byā o baloč* (*rajaz-i murabba'-i sālim*) is also to be found in other poems of Gul Khān Naṣīr's, e.g. *Mardānī sawt* (pp. 41–42 in *Šapgirok*).

## NOTES ON THE LANGUAGE AND DIALECT

Gul Khān Naṣīr was, as already mentioned in the introduction, born in Noshke, southwest of Quetta. In this area of Balochistan a sub-type of the Rakhshānī dialect is spoken.<sup>82</sup> There is no doubt that the basic dialect of the poem is Rakhshānī. Typical features of this dialect are e.g. the 1st person singular verbal ending *-īn* in the present tense (A:1 *gušīn*) and *-un* in the past tense (R:1 *guštun*), *-ay* in the 2nd person singular present-past tenses (A:4 *nadāray*), *int* 3rd person singular copula (C:5) and *ant* 3rd person plural copula and verbal ending present-past tenses (B:1 *oštātagant*, F:2 *ant*), the past stem *kurt* of the verb *kanag* 'to do' (A:2 *kurtagay*), *āht* of the verb *āyag* 'to come' (K:1 *āhtagant*), *dīst* of the verb *gindag* 'to see' (M:3 *dīstagay*), *būt* of the verb *būag* 'to be' (H:2 *būtagay*), the form *brās* 'brother' (E:2 *birāsānā*), the form *taw* 'you sg.' (A:5), the word *janen* 'woman' (K:4), the word *āč*. (B:4),<sup>83</sup> active construction in past tenses of transitive verbs (C:3 *sawdāgire ač mağribā mulkā ta'ī kangālitag*), and use of the verb *dārag* in the sense of 'to have' (F:1 *nay mulk dāray nay dagār*).<sup>84</sup>

There is, however, a certain amount of dialect mixture in the poem. In the preface of *Grand*<sup>85</sup> Gul Khān Naṣīr writes that he wants to be the whole people's poet and that is why he strives towards dialect mixture in his poems. It is quite clear that he, consciously or unconsciously, followed these very ideas already in his early poetry.<sup>86</sup> Forms in this poem that do not belong to the Rakhshānī dialect, but rather to the Southern (Makrānī) dialect of Western Balochi are e.g. *logān* 'houses' (A:3 – Rakhshānī *gis*), *ač/ča* 'from' (C:3, D:3 – Rakhshānī *aš/ša*), the past stem *kut* of the verb *kanag* 'to do' (G:2 *kutag* – Rakhshānī *kurtag*), the form *zīrag* (N:2 *zīren* – Rakhshānī *zūren*), and ergative construction in the past tenses of transitive verbs (I:3 *tī xʷārīay kišt o kišār ġayrān̄ samar bar dāštag*).

A special feature of poetic language is the use of enclitic pronouns in other persons than the 3rd.<sup>87</sup> In this poem the enclitic pronoun in the 2nd person singular *-it* is

<sup>82</sup> See Elfenbein, *The Baluchi Language*, p. 15. Barker and Mengal base *A Course in Balochi* on this dialect.

<sup>83</sup> See Elfenbein, *The Baluchi Language*, p. 16.

<sup>84</sup> See Jahani, "Notes on how to Express 'to have' in Iranian Balochi", pp. 127–129.

<sup>85</sup> *Grand*, pp. 19–23.

<sup>86</sup> It may be noted in this context that the leading Western Balochi dialect in the classical poetry was not Rakhshānī, but rather the Southern (Makrānī) dialect. See Jahani, *Standardization...*, p. 96.

<sup>87</sup> Barker-Mengal, I, p. 244.

encountered (C:4, I:4, P:5). There is also one instance of the enclitic pronoun *-iš* (P:3), here used for the 3rd person plural.<sup>88</sup>

As already mentioned in the introduction, Gul Khān Naṣīr wrote some of his early poetry in Persian, a language which has been used by poets for more than a thousand years. At the same time Persian and Balochi are closely related, and Persian has by tradition served as an important language of writing for the Baloch.<sup>89</sup> It is therefore but natural to expect considerable Persian influence in Gul Khān Naṣīr's early poetry.

In *Byā o baloč* there are several occurrences of the *iżāfa* construction, which is normally to be found in Balochi only as an import from Persian.<sup>90</sup> These are e.g. *bahr-e xudā* (A:5), *bačč-i āżar* (B:4), *tawq-e ǵulāmī* (C:2), *ǵaffār xān-e nāmdār* (L:2), *śer-e narā* (P:2) *mişl-e xarā* (P:4).

Persian influence can also be seen in the area of vocabulary, e.g. in words like *zamān* (B:4 – Bal. *zamāna/zamānag*), *zan* (G:3 – Bal. *jan/janen*), *zindagī* (G:4 – Bal. *zind*), *pisar* (N:4 – Bal. *bačakk/bačč*), and *tufang* (R:4 – Bal. *tupakk*, cf. also *tupang* (K:3)). This is also true of expressions like *har čī bi bādā dātagay* (G:1), and *warna* (Q:5).<sup>91</sup> Influence of a more purely phonetic<sup>92</sup> nature can be seen in e.g. the words *xiyāl* (H:1 – Bal. *hayāl*), *xʷārīay* (I:3 – Bal. *wārīay*), *xāmen* (J:5 – Bal. *hāmen*), *xarā* (P:4 – Bal. *harā*). In the case of the word *pasand* (R:3) the normal Balochi pronunciation (*pasund*) would not fit the rhyme pattern.

In this context it may also be worth noting that a certain number of loan words from English are found in Balochi, especially as it is spoken and written in Pakistan.<sup>93</sup> The English loan words encountered here are *moṭar* (I:1) and *jel* (K:4). The origin of the word *parang* (K:2) and its more Persian form *afrang*<sup>94</sup> (N:4) is, of course, the word Frank, which both in Persian and here is used to denote any European.

## NOTES ON THE ORTHOGRAPHY

Just like the modern Balochi poetical language, the Balochi orthography was very much in an initial wayfinding stage at the time when *Gulbāng* was published. Together with *Masten tawār*, a collection of poetry by Gul Khān Naṣīr's friend and fellow poet Āzāt Jamāldīnī, *Gulbāng* is one of the first books to be written and published in Balochi by the Baloch themselves.<sup>95</sup> The script is, of course, the Arabic script with Urdu orthographic conventions, e.g. ڻ for final ȳ and ڻ for final e, ڻ versus ڻ for a preceding nasalized vowel versus an n, and the symbols ڦ, ڻ, ڻ, for the retroflex phonemes t, d, and r.

<sup>88</sup> See also Jahani, "Notes on the Use of Genitive Construction versus *Iżāfa* Construction in Iranian Balochi", p. 290.

<sup>89</sup> See e.g. *Linguistic Survey of India*, X, p. 334.

<sup>90</sup> See also Jahani, "Notes on the Use of Genitive Construction...", p. 291.

<sup>91</sup> Cf. Persian *be bād dādan* 'to waste' and *varna* (short for *vagarna*) 'otherwise'.

<sup>92</sup> Or possibly even only orthographical, see below.

<sup>93</sup> See Jahani, *Standardization...*, pp. 76–79.

<sup>94</sup> In Modern Persian generally *farang*.

<sup>95</sup> See Jahani, *Standardization...*, pp. 23, 25.

Already in *Gulbāng* the idea of employing ‘morphophonemic symbols’<sup>96</sup> appears, which means an attempt at inventing different orthographic symbols for different, but homonymous, declensional and conjugational suffixes. The difficulties for a non-linguist to determine the grammatical function of a certain suffix are, however, evident from the inconsistent use of these morphophonemic symbols here and elsewhere.<sup>97</sup>

The symbol *z* is normally used for the acc./dat./obl. singular ending on nouns, but in e.g. J:2 *kārā* and J:4 *istārā* an *l* is used instead.<sup>98</sup> As for the acc./dat. singular ending *-rā* on pronouns, it is generally written *l*, but in the footnote to the word *hamārā* (M:5) the ending *-rā* is once written *z* and once *l*.

The genitive singular ending is written *á*, a morphophonemic symbol that soon was to be replaced by *z* in the Balochi orthography. But also here inconsistencies are encountered. The symbol *á* is employed for the genitive singular ending throughout, but it is also found in *kurtagay* (A:2, E:4), *kaptagay* (A:5), *garday* (F:5), *būtagay* (H:2), and *dīstagay* (M:3) for the 2nd person verbal ending both in the present and in the past tense. The normal spelling of this ending is in this poem *z* in the present tense and *á* in the past tense. There is, however, one occurrence of the spelling *z* in the present tense (*raway* Q:5).

Another morphophonemic symbol which, like the symbol for the genitive singular, was soon to be abolished is *z*, which here represents the *-en* suffix, added to adjectives in an attributive position. As for the *iżāfa*, it is generally written with a *kasra*, in accordance with Persian conventions.<sup>99</sup> In *bahr-e xudā* (A:5) and *band-e gulāmī* (R:4) it is, however, written *z*, which is the normal way of representing the indefinite singular ending *-e*. On the other hand the latter ending is represented by a *kasra* in *gāle* (R:1).

It is thus quite clear that the morphophonemic symbols were somewhat difficult to handle, at least in the initial attempts at writing the Balochi language. In fact, some forty years later many Baloch writers and intellectuals still find it difficult to employ them correctly.<sup>100</sup>

Similar inconsistencies as the ones described above are found in the use of *o* versus *u* to symbolize a nasalized vowel versus an *-n*. Some nouns ending in an *-n* are written with a *o* e.g. *zamān* (B:4), *dušman* (E:2), some with a *u*, e.g. *jawāñ* (B:2), *awgāñ* (L:1). There are instances when the acc./dat./obl. ending in the plural *-ān* is written with a *o*, e.g. *duzzān* (I:2), *koṭhawān* (K:4) and other places where the *o* is employed, e.g. *gurkāñ* (H:1), *gayrāñ* (I:3). As for the enclitic pronouns, they are sometimes written attached to the preceding word, e.g. in *čon-it* (I:4), sometimes separate e.g. in *dalīl-it* (P:5). On the other hand the pronoun *ta'i* etc. (the personal pronoun 2nd pers. sing.) is consistently written *تھ*, regardless of how it has to be pronounced (see above).

<sup>96</sup> See *ibid.*, p. 135.

<sup>97</sup> See *ibid.*, pp. 153–155.

<sup>98</sup> It may be noted that in both these instances the noun ends in an *-r*. Maybe the way of writing the ending *-rā* (see below) has influenced the spelling of these two words. Note, however, e.g. *خ xarā* (P:4).

<sup>99</sup> On the word *wa'da* (L:4) the *iżāfa* is written both with a *hamza* and with a *kasra*.

<sup>100</sup> See Jahani, *Standardization...*, p. 155.

One of the main points of dispute in the Balochi orthography is how to spell Arabic/Persian loan words.<sup>101</sup> In *Gulbāng* it is but natural that Arabic and Persian loan words are normally spelled in the same way as in the language of origin. The idea of spelling these words in accordance with their pronunciation in Balochi was to be introduced some ten years after the publication of *Gulbāng*.<sup>102</sup>

## BIBLIOGRAPHY

- Āzāt Jamāldīnī, *Masten tawār*, Quetta [1953].
- Baloch, Inayatullah, *The Problem of "Greater Baluchistan": A Study of Baluch Nationalism*, Stuttgart 1987.
- Barker, M. A., and Mengal, A. K., *A Course in Balochi*, I–II, Montreal 1969.
- Dupree, L., *Afghanistan*, First Princeton Paperback, New Jersey 1980.
- Elfenbein, Josef, *An Anthology of Classical and Modern Balochi Literature*, I–II, Wiesbaden 1990.
- Elfenbein, Josef, *The Baluchi Language, A Dialectology with Texts*, London 1966.
- Elwell-Sutton, L. P., *The Persian Metres*, London etc. 1976.
- Frye, R. N., "Balūčistān, A. Geography and History", pp. 1005–1006 in *Encyclopaedia of Islam*, I, new ed., Leiden–London 1960.
- Gibb, E. J. W., *A History of Ottoman Poetry*, I, London 1900.
- Gul Khān Naṣīr, *Dāstān-i dosten šīren*, Quetta [1964].
- Gul Khān Naṣīr, *Hammal-i Jī'and*, Karachi [1969].
- Gul Khān Naṣīr, *Grand*, Mastung 1971.
- Gul Khān Naṣīr, *Gulbāng*, Quetta [1952], repr. Karachi 1989.
- Gul Khān Naṣīr, *Gulgāl*, Karachi 1993.
- Gul Khān Naṣīr, *Hapt haykal u jangānī zirāb*, Karachi 1990.
- Gul Khān Naṣīr, *Hone gwānk*, Karachi 1988.
- Gul Khān Naṣīr, *Purang*, Quetta 1988.
- Gul Khān Naṣīr, *Šapgirok*, Karachi [1964].
- Jahani, Carina, "The Formal Structure of Gul Khān Naṣīr's Poetry", pp. 141–147 in *Orientalia Suecana*, XLIII–XLIV (1994–1995).
- Jahani, Carina, "Notes on how to Express 'to have' in Iranian Balochi", pp. 125–130 in *Studia Iranica*, 24(1995):1.
- Jahani, Carina, "Notes on the Use of Genitive Construction versus *Izāfa* Construction in Iranian Balochi", pp. 285–298 in *Studia Iranica*, 23(1994):2.
- Jahani, Carina, *Standardization and Orthography in the Balochi Language*, Uppsala 1989.
- Linguistic Survey of India*, X, Eranian Family, ed. by G. A. Grierson, Calcutta 1921.
- Spooner, B., "Baluchistan, i. Geography, History, and Ethnography", pp. 598–632 in *Encyclopædia Iranica*, III, ed. by E. Yarshater, London etc. 1988.
- Thiesen, Finn, *A Manual of Classical Persian Prosody*, Wiesbaden 1982.

<sup>101</sup> Ibid., pp. 150–153, see also p. 138.

<sup>102</sup> Note, however, the spelling of *tuhme* (B:3, Persian *toxm*) and *diljamen* (C:4, Arabic *jam'*). The explanation for the spelling of '*a'idā*' (H:3, Arabic '*aid*') is to be found in the analysis of the metre.



# Tollwut und der heilige Abû Tarabû

OTTO F.A. MEINARDUS, Ellerau

In dem folgenden Beitrag habe ich drei Schwerpunkte gesetzt: Das Auftreten der Tollwut in Ägypten, die Tollwut und ihre Nothelfer und die Heilungsriten des heiligen Abû Tarabû.

## DAS AUFTREten DER TOLLWUT IN ÄGYPTEN

Wer die Wüstenränder des Nildeltas oder-tals kennt, ist bestimmt schon den bellen- den und heulenden Rudeln verwilderter und streunender Hunde begegnet. Normalerweise schlafen diese Tiere des Tages und streifen in den Morgen- und Abendstun- den umher. Jeder Hund besitzt zwei Löcher, von denen eines nach Morgen, das an- dere nach Abend liegt. Sie leben teilweise von Aas, sei es ein verendeter Esel oder ein am Kanalufer liegender toter Wasserbüffel. Häufig fallen sie auch in die Dörfer ein und jagen durch die engen Gassen und stöbern nach Eßbarem. Sie sind kleiner als unsere Schäferhunde, die Rute ist lang und buschig. Die Färbung ihres rauhen, struppigen Fells ist ein rötliches Braun.

Die Ägypter sprechen von diesen Tieren meistens verächtlich und gebrauchen die Bezeichnung „Hund“ oder „Hundesohn“ als Schimpfwort. Für sie sind die Hunde unrein. In vielen Fällen verunreinigt schon das Berühren der feuchten Hundeschnauze den Menschen, d.h. man meidet von einem Hund beleckt zu werden (E.W. Lane, *Manners and Customs, etc.*, London 1908, 98). Kopten sehen im Hund häufig das Bild des unsittlichen und mörderischen Menschen. In der von den Kopten so geschätzten Apokalypse ist den Hunden der Zutritt der Gottesstadt untersagt: „Draußen sind die Hunde und die Zauberer und die Unzüchtigen und die Mörder ...“ (Offb 22, 15).

Seit vielen Jahrhunderten fürchten sich die Niltalbewohner vor den schmerzhaf- ten und häufig tödlichen Folgen von Hundebissen. Um sich von dem Wundschermerz, dem Fieber, den Krämpfen und den Lähmungsercheinungen nach einem Hundebiß zu schützen, suchte man Hilfe in den Riten der christlichen Tradition und in der volkstümlichen Magie. Obwohl nur 15% aller Hundebisse aufgrund von Tollwut tödliche Folgen nach sich ziehen (Murray, 110), lag die Anwendung von religiös-magischen Heilungsmethoden um ein Vielfaches höher. Der Grund sind die weit-verbreiteten Symptome der sog. „eingebildeten“ oder Pseudo-Hydrophobie. Diese weist folglich die nervlichen, psychischen und emotionalen Belastungen wie Krankheitsbilder der tatsächlichen Hydrophobie auf. Verständlicherweise haben gerade in den Fällen der Pseudo-Hydrophobie die religiös-magischen Heilungsmethoden ge- wisse psychologisch-psychosomatische Heilungserfolge erzielen können.

Die Übertragung der Hydrophobie von einem tollwütigen Tier erfolgt durch Spei- chelinfektion, meist durch Biß aber auch durch Lecken im Bereich verletzter Haut.

Infektionsquelle in Ägypten sind meistens an Tollwut erkrankte Hunde. Diese sind hochgradig aggressiv und fallen andere Tiere und Menschen an. Erreger der Tollwut sind die Tollwutviren, die entlang der peripheren Nerven von der Bißwunde ins Gehirn und ins Rückenmark wandern, wo sie sich vermehren und die entsprechenden Symptome auslösen. Die Inkubationszeit erstreckt sich von einem bis drei Monaten. Die typischen Erscheinungen schließen Depressionen, Ängste, Krämpfe, Verstopfung, die Ansammlung einer seimigen Sekretion im Mund ein. Der Tod tritt häufig entweder durch einen Würgeanfall oder einfach durch Erschöpfung ein.

Im Juni 1885 entwickelte Louis Pasteur den Tollwutimpfstoff HDC aus dem Rückenmark tollwütiger Tiere. Durch ein System von stufenweisen Dosierungen kann die Widerstandsfähigkeit des Patienten so weit erhöht werden, daß sie den stärksten Viren widersteht. Im allgemeinen werden sechs Injektionen intramuskulär am Tag der Exposition, danach am 3., 7., 14., 30. und 90. Tag gegeben. Die gängigen pharmazeutischen Mittel sind heutzutage Rabipur und Rabivac.

## DIE TOLLWUT UND IHRE NOTHELFER

### *1. St. Hubertus von Lüttich*

Im westlichen Kulturkreis waren die tödlichen Folgen der Tollwut wohl bekannt. So diente schon in 10. Jahrhundert der heilige Hubertus von Lüttich (655–727) als Patron der Tollwut-Erkrankten. Nachweisbar ist für das Jahr 950, daß man in der OSB Abtei St. Hubertus in Andage Heilung von der Tollwut suchte, die bei dem Wild in den Ardennen sehr verbreitet war und auf Menschen übertragen wurde. Den Befallenen wurde ein Kreuz auf die Stirn gebrannt und dann ein Faden aus der wunderbaren St. Hubertus-Stola in die Wunde gedrückt. Mit dieser Stola soll Papst Sergius den heiligen Hubertus zum Bischof von Maastrich geweiht haben. Tausende von Pilgern haben im Laufe der Jahrhunderte im Kloster St. Hubertus Heilung gesucht (Gaidoz, H., *La rage et saint Hubert*, Paris 1887).

### *2. St. Therapon von Konstantia, Zypern*

Auf der Ägäisinsel Lesbos opfern die von einem tollwütigen Tier gebissenen Kranken an einem heiligen Baum neben der griechisch-orthodoxen Kapelle des hl. Therapon, unweit des Volkskunst-Museums in Mytilene, der Hauptstadt der Insel (Schmidt, B., *Volksleben etc.*, Leipzig 1871, 81). Dieser hl. Therapon, Bischof von Konstantia, Zypern, erlitt das Martyrium um 632 als die Araber die Insel besetzten (14. Mai). Ob nun dieser hl. Therapon oder ein anderer Märtyrer gleichen Namens zur Zeit des Kaisers Valerian (253–260) (27. Mai) oder lediglich das griechische Verb „therapeuo“ (heilen) dem koptischen Tollwut-Nothelfer Abû Tarabû seinen Namen verliehen hat, läßt sich nicht bestimmen.

Bekannt ist die Tollwut seit Jahrhunderten bei den Griechen und Ägyptern. Sowohl der griechische Philosoph Plutarch (46–125) (*Moralia IX*, 731, 732a) als auch die griechischen Ärzte und Pharmakologen Dioskurides (1. Jh. n. Chr.) (*II*, 49) und Galen (129–199) (*XVI*, 621) kannten die tödlichen Konsequenzen der Hydrophobie. In den magischen „London und Leiden Papyri“ aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. werden Abhilfen gegen Hundebisse angeboten. So erwähnt der Leiden Papyrus die „Be-

schwörung von Amen und Triphis“, wobei Triphis eine sehr seltene oberägyptische Göttin ist, deren Name sich in dem Ort Athribis (Akhmîm) wiederfindet. Es ist durchaus möglich, daß sich der christlich-magische Heilungskult des Abû Tarabû aus dem vorchristlichen Kult der oberägyptischen Triphis entwickelte (Gauthier, *BIFAO* 1903, III, 165).

Obwohl das koptische Synaxarium weder einen griechischen Heiligen mit dem Namen Therapon, noch einen Abû Tarabû kennt, handelt es sich dennoch um eine Wortübertragung aus der griechischen Welt, in der das *th* und *p* in der arabischen Transkription zum *t* und *b* geworden sind. Für die Kopten lebte der hl. Abû Tarabû wie die große Mehrzahl der koptischen Heiligen zur Zeit der Diokletianischen Verfolgung (284–303) und heilte den Sohn „einer Frau“ von den Leiden der Tollwut. Daß sich dieser Namenstransfer schon sehr früh vollzog ist durch ein bohairisches Offizium aus dem 8. Jahrhundert belegt, das den Heilungsritus des Abû Tarabû einschließt (Nachricht von Kamal S. Kolta).

## DIE HEILUNGSRITEN DES HEILIGEN ABÛ TARABÛ

In der folgenden Beschreibung ist es völlig unbedeutend, ob wir den religiös-liturgischen Aspekt der Zeremonie als Ausdruck des christlichen Glaubens und den magischen Teil als Aberglauben betrachten. Im Heilungsritus des Abû Tarabû ist der koptische Priester sowohl Liturgiker als auch Magier, der seinen Dienst Christen und Muslimen anbietet. Da es sich bei dem Heilungsritus des Abû Tarabû sowohl um eine liturgisch als auch um eine magisch geprägte Zeremonie handelt, die sich außerhalb des Kirchenraums abspielt, können wir von den überlieferten Beschreibungen keinen einheitlichen Verlauf erwarten. Alle Darstellungen der Zeremonie von Ägyptologen, Ethnologen, Koptologen und Theologen erwähnen zwei Stufen die den Verlauf des Ritus prägen, einen liturgischen und einen magischen Teil, wobei bei den Autoren keine Übereinstimmung bezüglich der Reihenfolge besteht. Bei dem Liturgiker O.H.E. Khs-Burmester beginnt der Ritus mit einem ausgedehnten liturgischen Teil von Weihrauchopfern, Psalmen, Evangelien-Lesungen, dem Credo, Gloria, Trishagion etc. dem sich der magische Teil anschließt. Bei Emile Galthier werden die Epistel und das Evangelium, die Gebete und die *vita* des Abû Tarabû nach der Ausführung des magischen Teils gelesen. Auch betreffs der Schriftlesungen werden unterschiedliche Perikopen angegeben, wobei die Psalmen 90, 20, 23, 119, 121 und die Heilungsberichte der Evangelien Joh 5, 1–3; 5–18 (Heilung des Kranken am Teich von Betesda) oder Mt 15, 21–28 (Heilung der Tochter der kananäischen Frau) eine zentrale Rolle spielen. Bei der Namensgebung des Patienten für die Fürbitten wird übereinstimmend die Abstammung von der Mutter angegeben, e.g. Sohn oder Tochter einer Witwe, einer Frau. Der Grund ist in der *vita* des heiligen Abû Tarabû zu sehen, der auch den Sohn „einer Frau“ geheilt hatte.

Für den magischen Teil sind zusätzlich zum Priester sieben vorpubertäre, fastende Knaben nötig. An Gaben werden unterschiedliche Spenden angegeben, so z.B. sieben ungesäuerte Gerstenkuchen oder Brote (*fatîr*), aber auch sieben Datteln, sieben Stücke Käse, sieben Trauben, etwas Öl, Wein und Wasser. Die ungesäuerten Brote werden im Laufe der Zeremonie vom Priester in den Mund der Kinder gelegt und anschließend dem Patienten in den Schoß gegeben, der sie dann an sieben Ta-

gen mit etwas Wasser und Wein zu sich nimmt. Die Kinder mimen die bellenden Hunde. Sie fassen sich an und gehen im Kreis erst rechts dann links um den Patienten. In allen Beschreibungen wird dann der Dialog zwischen dem Priester und den Kindern wiedergegeben. Ein Kind: „Friede sei mit dir, Herr“. Priester: „Friede sei mit dir, mein Sohn, was möchtest du?“ „Ich komme um Heilung und Gesundheit von Gott und Abû Tarabû zu erbitten“. Es folgt das Heilungsgebet:

„O Herr, nimm du dich meiner Gebete an. Es ist Abû Tarabû, dein Diener, der dich in dieser Stunde und an diesem Tag anfleht. Zeige dich barmherzig deines Dieners N., Sohn der NN. (Mutter), hilf ihm und errette ihn von dem tollwütigen Hund, daß sich die Wunde nicht entzünde, daß er nicht durch das Gift seines Speichels leide, daß sich die Zähne des Tieres nicht an seinem Körper zeigten, daß weder seine Seele, sein Geist noch seine Sinne Schaden nehmen, denn dir allein sei alle Ehre und aller Ruhm, etc. etc.“

Es ist bemerkenswert, daß die Autoren sehr differenzierte Texte der sich anschließenden Zauberformeln geben. Galthier zitiert als „magischen Text“ der von den Kindern gesprochen wird die aramäische Übersetzung von Ps 22, 2 „eloi, eloi, eloi elema sabachtani“ (Mt 27, 46). Burmester und Vycichl geben eine Zauberformel die nicht zu deuten ist: „Pesthenapas eshsherperikas sharrasonthas kershn parshn soupenin soukenin pistherpou“. Murray dagegen zitiert lediglich die Worte: bash, bash, stanna“, während Crum den Priester und die Kinder wie einen Hund bellen lassen und dazu rufen: „pisthene, pistne!“

Diese Überlieferungsdivergenzen zeigen eindeutig, daß der Heilungsritus des Abû Tarabû nicht nur örtlich sondern wohl auch situationsbedingt sehr unterschiedlich praktiziert wurde. Das ist verständlich, da es sich letztlich um einen außerkirchlichen Ritus handelt.

Eine völlig andere Heilungsmethode bei Bissen von tollwütigen Hunden wird von Winifred S. Blackman berichtet. Auch hier spielt der koptische Priester die entscheidende Rolle, der sowohl Christen als auch Muslime behandelt. Er schneidet dem tollwütigen Hund Haare seines Fells ab, dann reibt er die Bisswunde mit Alkohol ein und legt die Hundehaare auf die Wunde. Daraufhin zündet er die Hundhaare an, wodurch die Krankheit „verbrennt“. Wird dieses Ritual nicht ausgeführt erkrankt die Person an Hydrophobie (*The Fellahin of Upper Egypt*, London 1968, 214).

Es ist schwer feststellbar zu welchem Maße die Heilungsmethoden des Abû Tarabû noch heute auf dem Land praktiziert werden. Die systematische Verbreitung der öffentlichen Kliniken im Delta und Niltal hat zweifellos zu einem umfassenden, wissenschaftlich ausgerichteten Gesundheitsdienst geführt.

## BIBLIOGRAPHIE

- Burmester, O.H.E. Khs-, *The Egyptian or Coptic Church. A detailed Description of her Liturgical Services, etc.* Le Caire 1967, 152.
- Crum, W.E., *Coptic Manuscripts in the Rylands Library*. Manchester 1909, 236–37.
- Galthier, Emile, „La Rage en Egypte – Vie de Saint Tarabo“, *Bull. de l'Inst. français d'Arch. Orient.* IV, 1905, 112–27.
- Meinardus, O., *Christian Egypt Faith and Life*. Cairo 1970, 224.
- Murray, M.A., „The Ceremony of Anba Tarabo“, *Ancient Egypt* IV, 1921, 110–14.
- Viaux, G., *Magie et coutumes populaires chez des Coptes d'Egypte*. Sisteron 1978, 55.
- Vycichl Werner, „Lecanoscopie“, *Coptic Encyclopedia* V, 1507.

# Aspect adiutif<sup>1</sup> de certains verbes Turks à -°š

MEFKÜRE MOLLOVA, Paris

Retiens cette règle!

M. Kašgarî

1. Dans un des *Petits Textes Turks-Allemands du CODEX CUMANICUS* les propositions suivantes *yíyíňya ičeští; su keltíríští*. furent traduites en allemand par : *čur zamenunge he half mer trinken; he half mer wasser breng(en)*. C'est-à-dire « Il m'a aidé à boire à l'occasion de la cérémonie; il m'a aidé à apporter de l'eau. » Cette traduction des verbes turks *ičeš-* et *keltíríš-* par des verbes allemands « *halfen* (= allm. mod. *helfen*) *trinken* » et « *halfen brengen* » nous a paru inhabituelle. En nous penchant sur les autres Petits textes du Codex Cumanicus (= CC), nous avons constaté qu'il y avait d'autres verbes turks à -°š, avec le sens auxiliaire de « aider », notamment : *beriš-* — *Berišírmən.* = allm. Ich hälfe gäbin. « Je (te) prête mon aide. »; *asow etíz-* (de *asow* « aide » et *etíz-*, variante de *etiš-*, de *et-* « faire; exécuter ») — *Men saxa asow etízeím!* = italo-latine : *Facio vobis adiutorium*, où toutes les deux propositions (tke et italo-lat.) signifiaient « Que je te (*lat.* Vous) prête mon aide! »

Et le verbe *boluš-* « aider; (dieu) aider », de *bol-* « être; exister; devenir » et -°š! On le trouve six fois dans les textes religieux turks du CC. Ex. : *ol bolussun bísga — atá!* « Qu'il nous aide — le Père (Dieu)! »

Dans le dictionnaire trilingue au commencement du CC le verbe *boluš-*, apparaissait sous trois variantes : *boluš- ~ bolus- ~ bolíz-* « aider ».

Ainsi, les verbes *ičeš-*, (*su*) *keltíríš-*, *boluš-*, *beriš-*, *asow etíz-* contenant une notion de « aide; aider », cela voulait dire que cette notion était inclue dans le suffixe même -°š ~ -°s ~ -°z. Logiquement, il y avait là deux sujets : lui et moi ou une autre personne. Grammaticalement, la 1<sup>re</sup> pers. du sing. est complètement absente. De nouveau, seul le suffixe en témoignait! Si nous disons *Yíyíňya içtí*. « Il a bu à l'occasion de la cérémonie. », tout est parfait. Mais dès qu'on ajoute un -eš, la proposition change et grammaticalement et sémantiquement.

Jusqu'alors pour nous le suffixe -°š formait des verbes réciproques (ou contributifs) et exprimait une idée de réciprocité (ou de coopération) (Deny, § 574–76).

2. La particularité inhabituelle de ces verbes turks du CC (à côté des autres réciproques sans problèmes<sup>2</sup>) nous a orientés vers le *Diwanu Lûgatit Türk* de M.

<sup>1</sup> Ce terme fut forgé par nous sur la base du verbe latin *adiuto* « aider ».

<sup>2</sup> Mais dans la proposition verbale *Qozyalíšrmən.* (82r 16d) on peut chercher un prédictat à l'aspect adiutif (*qozyalíš-*) et le traduire par : « J'aide (les gens) à circuler ou à avancer. » ou, en partant du correspondant allemand qui est : /ich wvle/ *Iχ wüle*. « J'incite (les gens). », le traduire par « J'incite (les gens) à circuler ou à avancer. »

Kaşgarî (XI<sup>e</sup> siècle). C'est chez ce grand philologue que nous avons appris l'existence et même « la règle » de la catégorie que nous avons par la suite appelée « aspect adiutif. »

Kaşgarî, après avoir énumérés 122 verbes à -<sup>o</sup>š, sous forme de -šdí (au passé défini), écrit ceci : « La règle de ce chapitre (est) : la lettre <sup>o</sup>š exprime plusieurs significations. La base de ces verbes est à deux lettres. Ex. : *är tawar qaptí*. « L'homme a attrapé une bête. » En ajoutant le š à ces verbes on obtient d'autres qui expriment que l'action est partagée entre deux ou plusieurs personnes. Ex. : *ol meníng bírla topíq qapušdí*. « Il a rivalisé avec moi dans l'attrapage de la balle. » Ces verbes sont de quatre sortes : Primo, ils expriment une aide, à savoir : *ol meñga ton tíkíšdí*. « Il m'a aidé à confectionner un ou des *ton*(s) « manteaux de fourrure. »; *ol meñga bítkí bíttsdí*. « Il m'a aidé à écrire un ou des écrits (*ou* livres *ou* lettres). » Secundo, ils expriment une compétition dans le travail, dans les connaissances, dans les arts, à savoir : *ol meníg bírla čalíšdí*. « Il a rivalisé avec moi dans l'art de (ce) travail. »; *ol meníg bírla ya quruští*. « Il a rivalisé avec moi dans le tir à l'arc. » La différence entre le sens d'aide et le sens de compétition est comme suit : lorsqu'on ajoute le mot *meñga* « à moi », il exprime l'aide; lorsqu'on ajoute l'expression *meníg bírla* « avec moi », il exprime la compétition. Tertio, le š de ces verbes, précédé de *l* et tous les deux s'ajoutant à un substantif, exprime l'objet déposé à gagner dans un jeu de hasard : *oynadím atlašu*. « J'ai joué en déposant un cheval. »; *oynadím altunlašu*. « J'ai joué en déposant de l'or. » Quarto, outre ces sens, il peut signifier tempérament, caractère, état d'esprit, humeur, disposition : *kemešdí neñní*. « Il a écarté le truc. », c'est-à-dire *ol aníg bírla keríšdí*. « Ils se sont disputés mutuellement. »<sup>3</sup> Reviens cette règle! » (Mutallibov, II, p. 128–29).

De ces 122 données à -š de Kaşgarî nous avons extrait toutes celles qui forment des verbes adiutifs et adiutifs-compétitifs. Nous les exposons selon notre transcription un peu différente de celle des diwanistes : nous employons í (et i-) contre les ī et i de B. Atalay, Mutallibov, Abdurrahmanov, contre le i de Dankoff, Kelly, Tryjarski, en partant surtout de notre nouvelle transcription de ce phonème discutable du turk du CC, en respectant le elif comme a dans *bírla* « avec » (CC *bírla*; arm.-kip., özb. *birla*) etc. Les verbes qui sont à la fois adiutifs et compétitifs seront précédés d'un astérisque (\*).

Nous nous servons de l'édition özbek du Diwan, où chaque donnée à -šdí fut traduite en özbek par le verbe correspondant à -šdí également, ce que nous conservons dans notre travail. Ensuite nous donnons les traductions özbek et russe des unitées du DLT, faite par Abdurrahmanov et Mutallibov dans leur Index-Dictionnaire du Diwan. En voici :

#### *Liste chronologique des verbes adiutifs et adiutifs-compétitifs dans Diwanu Lûgatit Türk*

- |                  |   |
|------------------|---|
| * <i>qopušdí</i> | özb. <i>kurašdi</i> ; Ind. <i>tik tirišdi</i> — rus. <i>oni sporili v stojanii po stojke smirno</i> ( <i>sovym.</i> )<br>— v. notre interprétation dans alinéa 4! |
| * <i>köpüšdí</i> | özb. <i>silkišdi</i> ; Ind. <i>silkišdi</i> — rus. <i>on vstrjahnul</i> ( <i>sovym.</i> )   |

<sup>3</sup> Un seul exemple! Et ce sens des verbes à -<sup>o</sup>š ne nous est pas clair.

- \**bítíšdí* özb. bitišdi; Ind. (χat) bitišdi — rus. on pomog na mne pisat' (*sovym.*)  
 \**tutušdí* özb. tutišdi, talašdi; Ind. id., id. — rus. on pomog na mne pojmat' (*sovym.*) — le  
     2<sup>e</sup> sens du verbe ne fut pas traduit en russe.  
 \**títíšdí* özb. titišdi; Ind. id. — rus. on pomog trepat' (šerst'; *sovym.*)  
 \**satišdí* özb. sotišdi; Ind. id. — rus. on pomog prodat' (*sovym.*)  
 \**bíčíšdí* Ind. : (yoyoč) kesišdi — rus. on p. mne srubit' (derevo; *sovym.*)  
 \**qadíšdí* özb. čoklašdi; Ind. id. — rus. on p. sšivat' melkimi stežkami (*sovym.*)  
 \**qidíšdí* özb. žijak tikišdi; Ind. id. — rus. on p. sdelat' kant, kajmu (*sovym.*)  
 \**tírášdí* özb. talašdi; Ind. id. — rus. upiralsja  
 \**türüšdí* özb. tažlašdi; Ind. surtišdi — rus. on p. nateret', namazyvat' (*vzaim.*)  
 \**teríšdí* özb. terišdi; Ind. id. — rus. pomog obirat' frukty (*sovym.*)  
 \**saríšdí* özb. ūrašišdi (ipni, sallani); Ind. sürdi, šimdi — rus. vysosal, vpital  
 \**sříšdí* özb. tükqišdi, bosišdi; Ind. id. — rus. on p. stega stegat' (*sovym.*)  
 \**qurušdí* özb. Ø; Ind. **qurišdí**: ya qurišdī — özb. yoy tortišdi — rus. natjanul tetivu  
     (*sovym.*) — M.M. : faux — verbe auditif-compétitif!  
 \**qíříšdí* özb. qirišdi; Ind. id. — rus. on p. soskavlivat'  
 \**keríšdí* özb. kerišdi, čuzišdi; Ind. id., id. — rus. on p. razdvigat', naprjagivat' (*sovym.*)  
 \**kurášdí* özb. kurašdi; Ind. id. — rus. on p. vygrebat' (lopatoj; *sovym.*) — M.M. : faux —  
     il fallait borot'sja (*s keml.*); en özbek on a deux qurašmoq avec ces deux sens  
 \**bezäšdí* özb. yasašdi, bezäšdi; Ind. id., id. — rus. pomog ukrasit' (*sovym.*)  
 \**buzušdí* özb. buzišdi; Ind. **buzušdī neñ** — özb. narsa ažraldi — rus. čto-libo otdelilos',  
     razäedinilos'  
 \**tuzušdí* özb. tegizlašdi, tigrilašdi; Ind. id. — rus. on p. vyravnivat' (*sovym.*)  
 \**tízíšdí* özb. tizišdi; Ind. id. — rus. on p. emu nanizyvat' (busy) (*sovym.*) — M.M. : le  
     verbe de l'exemple est compétitif  
 \**qazíšdí* özb. qazišdi; Ind. id. — rus. pomog kopat' (zemlju; *sovym.*)  
 \**küzäšdí* özb. ailanišdi utni ravon yondirišga; Ind. **küzäšdī** — (közäšdī) — özb. utni  
     ravon yondirišga yordam berdi — rus. pomog razvesti ogon  
*basíšdí* özb. bosišdi; Ind. : **basišdī**: **oyma basišdī** — özb. kigiz bosišdi — rus. on p. val-  
     jat' (košmu)  
 \**kesíšdí* özb. kesišdi; Ind. id. — rus. on p. rubit' (derevo)  
 \**sayíšdí* özb. soyišdi; Ind. id. — rus. doili (*sovym.*) — M.M. : le verbe de l'exemple est  
     compétitif  
 \**tüwišdí* özb. žoyašdi; Ind. id. — rus. pomog pomrštit', razmestit'  
 \**suwašdí* özb. suvašdi; Ind. id. — rus. pomog stukaturit' (steny; *sovym.*)  
 \**čaqišdí* özb. čaqišdi; Ind. (toš) čaqišdi, čaqišga yordam berdi — rus. vysek ogon'  
 \**cíqišdí* özb. čiqišdi; Ind. id. — rus. vyšli (*sovym.*)  
 \**soqušdí* özb. maydalašdi; Ind. id. — rus. on p. drobit', razlyvat' (*sovym.*)  
 \**síqišdí* özb. sıqišdi; Ind. id. — rus. on p. sžimat', davit' (vinograd; *sovym.*)  
*bukušdí* özb. bukišdi; Ind. id. — rus. sgibal (*sovym.*)  
 \**bukušdí* özb. boylašdi; Ind. id., turyon qilišdi — rus. on p. zaprudit' (vodu; *sovym.*)  
 \**tíkišdí* özb. tikišdi; Ind. id. — rus. on p. sšit' (*sovym.*)  
 \**tügyüšdí* özb. tuygišdi; Ind. id. — rus. pomog molot' (*sovym.*)  
 \**tügyüšdí* özb. tuyišdi; Ind. : **tügüşdī** (tögüşdī) — özb. 1. tuyišdi; 2. suv sepišdi — rus. 1.  
     on p. molotit' (zerno) (*sovym.*); 2. on p. polivat'  
 \**čekíšdí* özb. čekišdi; Ind. : **čekik čekišdī** — özb. nuqta čekišdi — rus. on pomog stavit'  
     točki (v pis'me) (*sovym.*)  
 \**söküšdí* özb. sūkišdi, yırtišdi; Ind. id., id. — rus. on p. porot', raspanyvat' (*sovym.*)  
 \**telíšdí* özb. telišdi; Ind. id. — rus. oni prodelyvali otverstie (*sovym.*)  
 \**tilíšdí* özb. tilišdi; Ind. id. — rus. on p. razrezat' vdol' (*sovym.*)  
 \**čílašdí* özb. qırqišdi, ürišdi; Ind. urišdi — rus. pomog kosit'  
 \**qílíšdí* özb. qilišdi; Ind. : **qılıšdī**: iš qılıšdī — özb. qilišdi — rus. pomog v rabote  
*kölíšdī* özb. kumišdi; Ind. id. — rus. on p. zakopat' (*sovym.*)  
*kömüs̄dī* özb. kumišdi; Ind. id. — rus. on p. zakryt' (čto-l. v zemlju; *sovym.*)  
*qonus̄dī* özb. tortib olišdi; Ind. id. — rus. otobrali, zabrali (*sovym.*)

Notre liste contient 47 verbes à -şdí. Nous pouvons constater que parmi 122 verbes à -ş, 47 sont adiutifs et adiutifs-compétitifs. Seuls 8 d'entre eux sont uniquement adiutifs. Les autres 75 sont des verbes réciproques.

Avant cette liste de 122 verbes en -şdí et la règle des verbes adiutifs et compétitifs, Kaşgarî donne encore une liste d'autres verbes à -şdí, précédés et suivis d'autres verbes qui tous servent d'exemples pour des verbes « à quatre lettres (arabes) ». Cette liste contient 59 verbes, dont 17 sont adiutifs et certains encore compétitifs (expliqués toujours comme tels par Kaşgarî) (Mutallibov, I, pp. 233–44). On en trouve d'autres exemples parsemés — v. Mutallibov, I pp. 266, 268, 285; Mutallibov, III, pp. 77–83 (29 verbes à -şdí), 110–15 (27 verbes), 204–06 (6 verbes), 211–13 (6), 407–08 (5).

A la fin de l'*Index-Dictionnaire du Diwanu Lûgatit Türk*, se trouvent deux chapitres : 1. *L'Index des suffixes*, composé par Q. Maxmudov (pp. 406–76) qui a muni chaque suffixe d'un ou deux exemples, lesquels il a traduit en özbek et en russe. 2. *Essai grammatical sur l'ancienne langue turque* (pp. 476–525), écrit en russe par G.A. Abdurrahmanov et Š.Š. Šukurov. Et Maxmudov (p. 469) et Abdurrahmanov, Šukurov (p. 497) reconnaissent seulement l'existence de l'aspect réciproque (*vzaimno-sovmestnyj zalog*). Mais dans leur traduction des verbes adiutifs ordinai-rement ils respectent leur caractère adiutif.

3. Naturellement les données du *Diwanu Lûgatit Türk* furent introduites dans le *Drevnetjurkskij Slovar'* (= DTS) des turcoloques soviétiques, sous la rédaction de V.M. Nadeljaev, D.M. Nasilov, É.R. Tenišev, A.M. Ščerbak. Là, elles furent prises dépourvues du suffixe temporel -di, avec lequel on trouve tous les verbes chez Kaşgarî. La première donnée du dictionnaire de cet ancien linguiste, du groupe des verbes à -ş qui nous intéresse ici, est : *qopušdí*. Dans DTS elle fut présentée comme : *qopuš-* sovm. ot *qop-* : *ol meniň birlä qopušdí* « on vstal v mestu so mnoj. » Le sens de ce verbe ne fut connu ni aux auteurs du DTS, ni à ceux de l'édition özbek du DLT. Dans les parlers turcs balkaniques et dans SDD, où il est marqué comme un mot employé par les émigrés des Balkans, *kopuš-* signifie « courir très vite, comme dans la course à pied » et le substantif *kopuš* « action de courir très vite », donnant l'adverbe *bir kopušta* « en une haleine; en courant très vite »; et *bir kopušta* est le synonyme de *bir košuda*; ce dernier vient de *košu* « course de chevaux » : *git čoğum, bir kopušta, bir košuda bana bir paket tuz al da gel!* « Va vite, mon fils, m'acheter un paquet de sel! », sont des mots très employés (selon notre propre pratique et connaissance). Donc, *ol meniň birlä qopušdí* devait être traduit par : « Il a rivalisé avec moi dans la course à pied. »

La deuxième donnée de Kaşgarî, selon notre liste, est *köpüšdí*; elle fut omise dans DTS.

La troisième donnée est : *bítıšdí*; elle y figure et est bien traduite.

La quatrième donnée est *tutušdí*. Dans le DLT il y a deux *tutušdí*, dont la première est réciproque et nous ne l'introduisons pas dans notre liste. Le sens concret et figuré de la première est « coller; se tenir; s'appliquer » : *olar ikkí tutušdilar*. « Eux, les deux (objets) se sont collés l'un à l'autre. » Kaşgarî ajoute : « Ainsi, si un objet s'applique à un autre on emploie ce mot. » Le deuxième *tutušdí* fut présenté par deux exemples : *ol meñga keyik tutušdí*. « Il m'a aidé dans la chasse au(x) cerf(s). »

« L'autre, dit Kašgarî, est au sens de querelle » et il cite le même exemple de la première donnée : *olar ikkí tutušdílar*, mais traduit autrement : « Eux, les deux, ils se sont querellés. » Or, dans le DTS les deux *tutušdí* se sont réunis et *olar ikkí tutušdílar* fut traduit par : « Oni oba shvatili drug druga. » et *ol maya keyik tutušdí* « on lovil so mnoj košulju. » Les traductions de Mutallibov sont justes.

Dans le DTS il y a encore un exemple, cité de Suvarṇaprabhāsa qui correspond au premier *tutušdí* de DLT.

La cinquième donnée est *títíšdí*, dont l'exemple fut bien traduit par Mutallibov : « Il m'a aidé à effiler la laine. » Dans le DTS : *ol maya yün titišdi* « On so mnoj česal šerst'. »

De même il y a deux *tügüšdí*, dont le 2<sup>e</sup> est à deux sens différents. Dans le DTS on trouve *tögüš-* avec un seul sens de « moudre » — mais aucune trace des sens adiutif et compétitif du deuxième *tügüšdí*.

Dans le DTS même le sens essentiel du verbe semble parfois être négligé. Ex. : *síriš-* sovm ot *sír-* : *qız anasiya kiðiz sírišdí* « Doč pomogla svoej materi ukrepljat' košmu [na jurtu]. » La traduction de Mutallibov serait plus juste : Elle est : « qız ona-siga kiyiz tuqišda (c. *tuqišda* est superflu — M.M.), kiyiz bosišda yordam berdi. » C'est-à-dire : « La jeune fille a aidé sa mère dans le foulage de la laine (pour faire du feutre). »

Certaines données furent laissées sans annotations grammaticales de « sovm. ot » et furent traduites sous la forme de l'infinitif. Par exemple : *qadiš-* « pomagat' nametit', smetivat' (faufiler) ... »; édition özbeke : čoqlašdi — rus. on pomog sšivat' melkimi stežkami (coudre à petits points). » Kašgarî dit : « C'est une couture spéciale. »; *qidiiš-* « pomagat' delat' kromku, okantovyvat' (lisérer) » etc.

On voit que l'un des coauteurs du DTS a préféré laisser ces verbes sans annotations que de les marquer par « sovm. ot ».

Dans l'Annexe II (p. 663) du DTS le suffixe -ş- (-iş-, -iš-; uş-, -üş-; -aş-, -eş-<sup>4</sup>) se borne dans des normes traditionnelles, tout en donnant une traduction juste de l'exemple : *ol maya yemiš terišdi* « on pomog mne sobirat' frukty. » Le même exemple dans l'article lexical du DTS se traduit autrement : « on so mnoj sobiral jagody. »(!)

4. Grammaticalement les données de Kašgarî sont toutes à la 3<sup>e</sup> personne du singulier du passé défini; elles jouent le rôle du prédicat; le complément indirect est un pronom personnel à la 1<sup>ère</sup> pers. du sing. au datif (*meñga* « à moi ») ou un substantif au datif, avec l'adjonction irrégulière des formes à l'aoriste 3<sup>e</sup> pers., et à l'infinitif; ex. : *köpüšdí* ... (*köpüšür*, *köpüšmaq*).

Les verbes auditiifs du CC sont : à l'aoriste (*beriš-ır-men*), au passé défini (*ičeš-tı*), au présent de l'optatif (*asow etízeim*), à la 2<sup>e</sup> pers. de l'impératif (*boluš!*!).

Entre l'époque de Kašgarî (XI<sup>e</sup> siècle) et celle du CC (XIV<sup>e</sup> siècle) la langue turke écrite aurait éliminé l'emploi des pronoms personnels au datif. *Men saχa asow etízeím* est une exception. Mais la notion de « aider » des verbes adiutifs fut conservée.

<sup>4</sup> Ce qui est bien. Car, les variantes en -aş-, -eş- de -<sup>o</sup>ş sont souvent refusées par les savants : Grønbech corrige le verbe *ičeš-* du CC en *ičiš-* « mit einender zusammen trinken »; Gabain 1954, (p. 59) estime que *azaştı* du CC serait pour *aziştı*, de *az-aş-* « sich verirren ».

La traduction de ces données du DLT et du CC est très difficile. Logiquement le sujet *ol*, présent dans DLT, mais absent dans CC, se dédouble — CC : *yíyíñya ičěšti* « il m'a aidé à boire à l'occasion de la cérémonie »; c'est-à-dire « lui et moi, on a bu ... ». Tout comme en français : « Lui et moi, on est des amis. » Voilà pourquoi il faut accepter avec compréhension les hésitations et les insuccès des traducteurs des verbes adjuvifs et compétitifs du DLT et des traducteurs en özbek et surtout en russe de l'*Index-Dictionnaire du DLT*, pour qui ces données se trouvaient en dehors de leur compétence linguistique et grammaticale habituelle. Ayant malheureusement renoncé à se servir des bons conseils de Kašgarî, ils les ont traduit tantôt par « on pomog molotit », tantôt par « pomog kosit », par « on pomog mne srubit » (derevo), par « oni prodelyvali otverstie », et par « sgibali ». Il en est le même avec la traduction des mêmes verbes du DLT, faite par les auteurs-traducteurs du DTS. Seuls Mutallibov dans la traduction du DLT et l'auteur de l'*Index* des suffixes du DTS n'ont pas fait commis d'erreurs.

On sait que les verbes réciproques se conjuguent seulement aux trois personnes du pluriel. Complétons le paradigme du verbe *deširlär* « ils disent entre eux; ils se disent; ils se parlent; les gens disent entre eux », employé dans une devinette du CC. Ainsi :

#### Paradigme du *de-š-* « se dire; se parler »

1<sup>ère</sup> pers. du plur. [*bís dešírbís*]

2<sup>e</sup> pers. du plur. [*sís dešírsís*]

3<sup>e</sup> pers. du plur. [*olar*] *dešírlär*

Contrairement aux verbes réciproques, les verbes adjuvifs et compétitifs se conjugueraient à toutes les personnes du singulier et du pluriel. Malheureusement nous ne disposons pas de données qui puissent nous permettre de dresser un paradigme morphologico-sémantique de ces sortes de verbes. Malgré cela, nous allons essayer de le faire en partant de la donnée *beríšírmen* « je lui prête mon aide » du CC tout en mettant entre [ ] les formes reconstruites. Ainsi :

#### Paradigme du *ber-íš-* « prêter aide à »

1<sup>ère</sup> pers. du sing. *beríšírmen* [« je te prête mon aide »]

« je lui prête mon aide »

[« je vous prête mon aide »]

[« je leur prête mon aide »]

2<sup>e</sup> pers. du sing. [*beríšírsen*] « tu me prêtes ton aide »

« tu lui prêtes ton aide »

« tu nous prêtes ton aide »

« tu vous prêtes ton aide »

« tu leur prêtes ton aide »]

3<sup>e</sup> pers. du sing. [*beríšír*] « il me prête son aide »

« il te prête son aide »

« il lui prête son aide »

« il nous prête son aide »

« il vous prête son aide »

« il leur prête son aide »]

1<sup>ère</sup> pers. du plur. [*beríšírbís*] « nous te prétons notre aide »

« nous lui prétons notre aide »

« nous vous prétons notre aide »

« nous leur prétons notre aide »]

- 2<sup>e</sup> pers. du plur. [berišírsís] « vous me prêtez votre aide »  
   « vous lui prêtez votre aide »  
   « vous nous prêtez votre aide »  
   « vous leur prêtez votre aide »]  
 3<sup>e</sup> pers. du plur. [berišírlär] « ils me prêtent leur aide »  
   « ils te prêtent leur aide »  
   « ils lui prêtent leur aide »  
   « ils nous prêtent leur aide »  
   « ils vous prêtent leur aide »  
   « ils leur prêtent leur aide »]

La détermination du complément indirect qui est absent ici (me, te, le, la, lui, nous, vous, les, leur etc.) dépend du contexte.

Essayons maintenant de dresser le paradigme d'un verbe compétitif, en partant de la donnée et de l'exemple avec cette donnée fournis par le DLT : *oqtaští: ol aníg bírla oqtaští* « il a rivalisé avec lui dans le tir à l'arc » (Mutallibov, I, p. 235). Ainsi :

#### Paradigme du *oqta-š-* « rivaliser dans le tir à l'arc »

- 1<sup>ère</sup> pers du sing. [men seníg bírla oqtašírmen « je rivalise avec toi dans le tir à l'arc »]  
   [men aníg bírla oqtašírmen « je rivalise avec lui dans le tir à l'arc »]  
   [men sízníg bírla oqtašírmen « je rivalise avec vous dans le tir à l'arc »]  
   [men olar bírla oqtašírmen « je rivalise avec eux dans le tir à l'arc »]  
 2<sup>e</sup> pers. du sing. [sen meníg bírla oqtašírsen « tu rivalises avec moi dans le tir à l'arc »]  
   [sen aníg bírla oqtašírsen « tu rivalises avec lui dans le tir à l'arc »]  
   [sen bízníg bírla oqtašírsen « tu rivalises avec nous dans le tir à l'arc »]  
   [sen olar bírla oqtašírsen « tu rivalises avec eux dans le tir à l'arc »]  
 3<sup>e</sup> pers. du sing. [ol meníg bírla oqtašír « il rivalise avec moi dans le tir à l'arc »]  
   [ol seníg bírla oqtašír « il rivalise avec toi dans le tir à l'arc »]  
   [ol aníg bírla oqtašír « il rivalise avec lui dans le tir à l'arc »]  
   [ol bízníg bírla oqtašír « il rivalise avec nous dans le tir à l'arc »]  
   [ol sízníg bírla oqtašír « il rivalise avec vous dans le tir à l'arc »]  
   [ol olar bírla oqtašír « il rivalise avec eux dans le tir à l'arc »]  
 1<sup>ère</sup> pers. du plur. [bíls seníg bírla oqtašírbis « nous rivalisons avec toi dans le tir à l'arc »]  
   [bíls aníg bírla, sízníg bírla, olar bírla oqtašírbis « nous rivalisons avec lui, avec vous, avec eux dans le tir à l'arc »]  
 2<sup>e</sup> pers. du plur. [síls meníg bírla oqtašírsís « vous rivalisez avec moi dans le tir à l'arc »]  
   [síls aníg bírla, bízníg bírla, olar bírla oqtašírsís « vous rivalisez avec lui, avec nous, avec eux dans le tir à l'arc »]  
 3<sup>e</sup> pers. du plur. [olar meníg bírla oqtašírlär « ils rivalisent avec moi dans le tir à l'arc »]  
   [olar seníg bírla, bízníg bírla, sízníg bírla, olar bírla oqtašírlär « ils rivalisent avec toi, avec nous, avec vous, avec eux dans le tir à l'arc »]

Les verbes compétitifs ne peuvent pas être employés textuellement sans être accompagnés d'un complément indirect postpositionnel (*meníg bírla*, *seníg bírla*, ...).

5. Et comment chercher et découvrir cet aspect dans d'autres textes (ouigours, tchagataïs etc.) qui ne sont pas accompagnés de traductions en une langue quelconque? Il faut être grand connaisseur de ces textes, surtout des textes religieux, pour pouvoir discerner les verbes à -<sup>o</sup>ş de l'aspect adiutif. Maintenant qu'on connaît l'existence de cet aspect, on y fera peut-être attention et on trouvera des verbes de ce type.

Partant de la traduction de Mutallibov des verbes à -*šdi* chez Kašgarî par des verbes özbek respectifs à -*šdi*, nous étions sous peu à croire que les aspects adiutifs et compétitifs existeraient en özbek moderne également. Mais les références grammaticales nous enseignent qu'en özbek moderne il y a seulement l'aspect réci-proque-coopératif, avec pourtant la remarque : « et aussi au sens de participation à l'action même envers quelqu'un; ex.: *χammamiz yordanlašamiz* « nous l'aïdons tous. » (URS).

En ouigour moderne, dans les langues turques sibériennes (altaïenne, touvaïenne, tatare de Sibérie Occidentale) nous n'avons pas trouvé trace de l'aspect adiutif ou compétitif.

Pourtant il faudrait dorénavant chercher cet aspect dans les langues turques modernes et aussi dans leurs dialectes. Par exemple le verbe hakasien *periš-* signifie, tout comme *beriš-* du CC, « pomagat', davat' čto-l.; ... (aider; donner quelque chose) ». De même le verbe turc-osmanli *yetiš-* ne signifie-t-il pas « venir en aide, surtout à l'impératif: *Yetiš, Hızır!* « Au miracle (*litt.* arrive à mon, à notre, à leur aide, Saint-Elie!) »; *Hızır gibi yetiš-* « arriver au moment critique; secourir juste au moment du danger, de la calamité ».

Si ces quelques données à -<sup>o</sup>*š* du CC ne nous avaient pas orientés vers Kašgarî et si nous n'avions pas trouvé chez lui tant de données et la règle si clairement formulée par le Maître, nous n'aurions pas osé en partant uniquement des données du CC, formuler notre théorie de l'aspect adiutif de certains verbes turks à -<sup>o</sup>*š*.

Les verbes adiutifs dans le DLT sont encore des verbes compétitifs. Kašgarî le dit et Dankoff et Kelly (III, p. 325) le confirment. Ces coauteurs écrivent dans *Grammar of the Diwan* à propos du suffixe /IŠ/ « reciprocal meaning » : « This suffix generally denotes either reciprocity which Kāšyarī compares with the Arabic form III *mufā'ala* (14, 10) or « competition » and « help » (15, 100, 325). The reciprocal function is normally considered as primary, ex. *sunuš-* « to offer one another » ... »

L'aspect compétitif existe pour le moment dans *Diwan Lûgatit Türk*. Dans les langues turques modernes on en trouve des traces dans les verbes : tc.-osm. *yariš-* « entrer en compétition; concourir »; altaïen, téléout, lébédin, küärik *yariš-* « sostjazat'sja v konskom begu — um die Wette reiter » (Radloff) et tc.-osm. *güreš-* « entrer en compétition de lutte ».

6. D'où vient cet aspect? On peut supposer qu'il surgit avec le sacrifice et l'auto-sacrifice. L'homme du passé aurait senti la nécessité d'exécuter ces sacrifices afin de gagner la faveur des forces invisibles terrestres et célestes. Il ferait un don au chaman, aux représentants de la foi, aux tiers, connus comme des personnes, proches des esprits bénéfiques, des génies célestes, des anciens dieux, du Dieu, et qui se distinguent par leur modestie, par leur conduite exemplaire, avec la croyance que ce don sera porté par eux aux forces surnaturelles. Un autre intermédiaire est, comme on le sait, le feu, plus spécialement sa fumée et ses flammes qui s'élèvent verticalement vers les cieux. Dans le mysticisme oriental *infâk* (ar.) signifie « consécration volontaire de son bien et même de son âme sur la voie de Dieu ». La notion d'aide dans les verbes adiutifs serait comprise comme une aide sacrificielle. L'idée de cette aide religieuse y est exprimée par un moyen morphologique de culte. Le prêteur de l'aide cache pour ainsi dire son aide et même sa personne (*ičeštî*), mais au fond de

son cœur, il espère, il désire, il prie que son aide soit acceptée par les forces invisibles et récompensée de leur part par une bénédiction, dont on a tant besoin!

Sous cette lumière, on peut proposer une nouvelle traduction de *Yíyíñya ičeští; su keltíříští*, en l'attribuant à la bouche du chaman qui dit : « Il (Mon aide — l'aide-chaman) a bu avec moi (de l'eau-de-vie) pour la cérémonie (M.M. le chaman chamanise à l'état d'ivresse) et il a apporté avec moi de l'eau (M.M. avec laquelle le chaman se purifiera rituellement à la fin de la réunion). » — v. alinéa 7. Interprétation textologique. Pour cela nous proposons de faire connaissance avec le texte entier que voici :

### Cérémonie de *Qurum* (f 80 v 1–21 d)

Personnages : le chaman et l'aide-chaman

L'aide-chaman — (1) *Čimdírmən*. Je pince. (2) *Qurum!* (Cérémonie de *Qurum* « La suie »!)

(3) *Yámouw!* La pièce à rapiécer (de feutre à suie servant de couverture de l'ouverture-cheminée de la yourte)!

Le chaman — (4) *Yíyíñya ičeští;* (5) *su keltíříští*. Il (L'aide-chaman) m'a aidé à boire (de l'eau-de-vie); il m'a aidé à apporter de l'eau (avec laquelle je me purifierai rituellement à la fin de la cérémonie).

L'aide-chaman — (7) *Čexlap, //* (8) *çežlayraq* (9) *sókùliuptír*. Ainsi [litt. De sorte que (//)] (?) la pièce à rapiécer s'est décousue. (10) *Eskermäs, // eslämä(s)*. Il ne fait pas attention, // il ne s'en rend pas compte.

Le chaman — (11) *Alaboya!* La Baleine! (12) *Yäyärmen*. J'étale (?la nourriture pour attraper l'esprit de la maladie).

L'aide-chaman — (13) *Sýlar, //* (14) *sýpar*. Il (Le chaman (le) caresse (//)).

Le chaman — (15) *Egís!* Le jumeau (le double de la personne morte). (16) *Ilím!* Le filet de pêcheur (dans lequel je mettrai l'esprit capté de la maladie mortelle et le double de la personne morte et on les jettera loin de la yourte). (17) *Yädädím*. Je suis fatigué. (18) *Čäxí* (19) *bukürýmen* → *bukürýmen*. J'asperge feu et flamme (litt. de l'éclair). (20) *Yírlírlír*. Ça (L'éclair) se déchire/éclate en deux. (21) *Yota!* Le menton (signe d'espérance pour la ré-génération)!

### Texte allemand correspondant

L'aide-chaman — (1) /ich kníype/ *Iχ kniype*. Je pince. (2) /ruʃ/ *Rus!* La Suie! (3) /eyn fleg/ *Eyn flek*. Une pièce à rapiécer.

Le chaman — (4) /czur zamenüge/ (5) /he half mer tríkē/; (6) /he half m' waffer breng/ *Čur zamenunge he half mer trinken; he half mer wasser breng(en)*. Il m'a aidé à boire (de l'eau-de-vie); il m'a aidé à apporter de l'eau (avec laquelle je me purifierai rituellement à la fin de la cérémonie).

L'aide-chaman — (7+8) /ndermoʃe/ (9) /vfgítrant/ *In der mosen üfgítrant*. Ainsi (litt. De cette manière) (? la pièce à rapiécer) s'est décousue. (10) /he acht zín nícht/ *He axt zin níxt*<sup>5</sup>. Il ne fait pas attention.

Le chaman — (11) /Cetus/ *Cetus!* Le Requin ou La Baleine! (12) /ich breyt/ *Iχ breyt*. J'étale (? la nourriture pour attraper l'esprit de la maladie).

L'aide-chaman — (13+14) /ſtrychelt/ *Stríxelt*. (Il le) caresse.

Le chaman — (15) /czueñelíc/ *Čuennelink!* Le Jumeau! (16) /en víchgarn/ *E(y)n wišgarn!* Un filet de pêcheur! (17) /ich bin mvde wrden/ *Iχ bin müde wrden*. Je suis fatigué. (18) /dí macht/ (19) /ich ſprv/ *Di maxt iχ sprü* — proposition à la syntaxe turke; reconstruction : *Iχ sprü di maxt*. J'asperge (par la bouche) de la force (*selon tk.* de l'éclair). (20) /is krípet jích/ *Is krimpet siχ*. Ça se déchire. (21) /eý gíbís/ *Eyn gibis!* Un menton!

<sup>5</sup> Cette proposition en allemand erroné et encore le č au lieu de c (= z) montrent que l'auteur de la traduction allemande fut un non-Allemand, probablement un Turk.

## 7. Interprétation textologique

Ce texte très laconique ne peut être compris que par suite d'une interprétation des termes employés ici.

Les premiers termes nous orientent vers une pièce de feutre, couverte de suie et qui a servi de couverture-rideau (*qurum-kíyíz*) de l'ouverture-cheminée de la yourte, lieu sacré imitant la Porte du Cosmos. Manžigeev (p. 16) nous communique que selon la croyance remontant à une époque préchamanique des Bouriates, l'âme de l'homme est aussi mortelle que son corps et longtemps après la mort du corps, cette âme se transforme en un feutre, souillé par les enfants — *košma*. *Košma* est précisément la couverture de l'ouverture-cheminée de la yourte. *Qurum* « suie » est le nom d'une cérémonie ouigoure (Malov 1967, p. 152); *χurum* (une variante phonétique de *qurum*) chez les Touvaïens est une tourelle triangulaire de pâte, préparée par le lama; elle fait partie de la cérémonie funéraire. D'jakonova (p. 175) dit qu'avant de transporter le corps d'un mort, le lama prépare *χurum* et une figurine de la personne morte (c'est son jumeau), on les met dans une planchette carrée, on les transporte vers l'endroit où le mort sera enterré ou laissé en plein air et on les jette loin du chemin prévu pour la procession. On croit que les mauvais esprits qui ont causé la mort de la personne suivent ces objets et quittent la yourte. *χurum* — tourelle imite le ciel noir, dont le pic est la Porte cosmique, par où l'esprit du mort retourne dans son domaine d'origine.

Les Indiens Zuni (Pueblo) voient au fond de la terre quatre cavernes, les quatre ventres de la Terre-Mère. De l'étage le plus bas, l'obscurité extrême du monde, viennent les hommes, grâce à l'action des jumeaux divins, les guerriers *Ayahutas*, créés par le Soleil et envoyés par lui à la recherche des hommes. Pour arriver à la lumineuse, les hommes ont traversé le monde de la suie, le monde du soufre, le monde du brouillard, le monde des ailes (H. Lehman — DS : Quatre).

**Yíyíňya ičeští; su keltíriští.** La traduction allemande de cette phrase est juste et vient jeter une lumière sur tout le texte. Dans *Les Petits Textes Turks* (p. 75, N° 27) nous l'avions traduite par : « Il (Le chaman) a bu en compagnie des autres à l'occasion de la cérémonie. Ils (Les chamans) ont fait monter les eaux de la rivière (?) avec leur *yada* « pierre magique qui provoque la pluie, la neige ». Cette fois nous hésitons. Car on peut interpréter l'eau apportée comme pour s'en servir pour la purification du corps du chaman, accomplie après la cérémonie. Gavril Vasiljevič Ksenofontov, dans son livre, intitulé *Očerki po istorii Jakutov*. (I, II, Jakutsk 1993, p. 334 du tome I) dit qu'à la fin de la chamanisation, on bande la bouche du chaman, afin qu'il cesse de converser avec les esprits après quoi le chaman se purifie avec de l'eau, apportée du lac de Baïkal par une personne innocente, non souillée.

D'autre part, nous continuons à croire qu'on peut y chercher la montée des eaux de la rivière. Car, le verbe *kel-* signifie « venir » et *keltír-* — « faire venir; apporter; porter » et les petits textes turks du CC sont toujours sur des sujets importants. Cela nous invite à y voir une magie météorologique — provocation de pluie par une pierre de pluie (*yada taš*) et la montée des eaux de la rivière d'à côté. On y a une cérémonie chamanique funéraire. On va transporter le corps de la personne morte en la faisant traverser une rivière qui n'est pas desséchée. La présence de l'eau y est absolument nécessaire. Au cas où elle serait absente on aurait recours à la magie, c-à-d.

on provoquerait la pluie qui, à son tour, ferait monter les eaux de la rivière. L'eau est source de vie. La séparation d'une personne morte est considérée comme provisoire. Elle renaîtra! Il suffit pour cela de respecter les exigences des rites. Mais seuls *su keltiríšti* ne seraient pas suffisants pour soutenir cette hypothèse.

**Yädädím** « je suis fatigué » est suivi de *čäxí burkurýmen* « j'asperge (par la bouche) de l'éclair (*selon allm.* des forces) », ce qui prouve que le chaman a mobilisé toutes ses forces naturelles et surnaturelles, devenant un vrai magicien; cf. Türkische Turfantexte : *ayızlarıntı yalin ünti* « aus ihrem Mund stiegen Flammen auf ... » (Gabain 1958, p. 17).

**Yírilír.** « ça (? l'éclair aspergé par la bouche du chaman) se déchire en deux ». Et la figure « Le Feu »? Elle servait de texte explicatif, visuel.

**Yota!** « Menton! » Il nous rappelle *Iyík-kayín!* « Menton; barbiche! » du texte N° 29 des *Petits Textes Turks* — symbole de la Terre-Mère, lieu de la ré-génération, le reste de la tête représentant le Ciel.

Entre ces deux actes d'une scène il y a encore un épisode, dont le centre est formé sans doute par *Alaboya* = lat. *Cetus* « Requin ou Baleine »! Tout d'un coup on se dit : Où en est-on? Ces poissons géants sont océaniques! En Asie les Turks n'avaient pas accès aux grandes mers (à l'exception des Yakoutes, mais leur langue est très différente de celle du CC); en Europe ils ont connu la Mer Noire qui ne pouvait nourrir dans ses eaux ni baleines, ni ? même requins. Alors il ne reste à admettre qu'on est devant le voyage imaginaire d'un chaman. Il faut indiquer que les devinettes du CC, portant sur des sujets astronomiques, témoignent largement de la connaissance astrale, assez solide des Anciens, à laquelle étaient initiés les chamans, les sages turks également.

Dupuis (1795, vol. I, 1v. 3e, p. 348, Tableau comparatif), en parlant du 9e travail d'Hercule qui correspond au 9e mois du calendrier, écrit : « Hercule s'embarque sur le vaisseau Argo, pour aller à la conquête de Toison d'Or. Il combat des femmes guerrières, filles de Mars, à qui il ravit une superbe Ceinture, et il délivre une jeune fille exposée à une Beleine, tel que celui auquel fut exposée Andromède, fille de Cassiopée. » Et le 9e mois du calendrier marque, toujours selon Dupuis, le passage du soleil au signe du Bélier, consacré à Mars, appelé encore le Bélier à toison d'or. « Ce passage est marqué par le lever du Navire Argo, par le coucher d'Andromède et de sa ceinture; par celui de la Baleine; par le lever de Méduse, et par le coucher de la reine Cassiopée. »

Ou au contraire Cetus n'est-il pas tout simplement une figurine de pâte, employée dans la cérémonie dite *Qurum?* Alors Cetus représenterait l'esprit de la maladie capté, lequel le chaman devrait mettre dans le filet du pêcheur, pour faire semblant qu'il fût péché, et qu'on irait le jeter loin de la yourte. *Egis* (v. plus loin), le double de la personne morte, devrait être mis dans le même filet et jeté avec l'esprit.

**Sýlar.** Cf. *sý tabuχ* (73 r 16) hend. « adoration; vénération »; anc. tk. *tapıy* « séance; adoration; culte » (DTS – QBN).

**Egíz.** C'est le double de la personne morte. Ecouteons Verneuil (p. 168) : « Chez les Egyptiens, on distinguait fondamentalement le Ba et le Ka. Le Ba, corps terrestre, représenté par un épervier à tête humaine. Le double, le Ka, habitait le tombeau et vivait des offrandes : il était lui-même voué à une vie magique, et avait exactement la même forme que le corps. C'était le double. La destruction du Ba entraînait

celle du Ka et disparaissait ainsi la personnalité — d'où l'extrême vigilance avec laquelle on protégeait physiquement et magiquement les momies. Il existait par ailleurs des statues qu'on substituait ou superposait à la momie et qui pouvaient servir de support au Ka. Elles devaient subir l'opération magique du Sa.

Dans toutes les religions — où le double et l'âme sont souvent confondus — on pratiquait au moment de la mort des rites aidant au « dégagement » de l'âme. L'icônomographie a popularisé la notion de l'âme quittant le corps sous la forme d'un oiseau blanc, etc. ... ce qui permet de faire la distinction propice. En effet, le double se dégage du corps, mais lentement, et y adhère encore par un prolongement fluidique aussi longtemps que les organes vivent ... »

Une des trois âmes de l'homme, selon la croyance chamanique des Evenk, est « le vrai double » de la personne. Le chaman ouigour dans sa séance énonce même : *yüz tümin iške dırq* (<*turq*>) « innombrable jumeaux/ doubles (litt. 100 myriades) » (Mallov 1967, p. 142). Selon la croyance des Komi, chaque personne a son sosie invisible ou son âme extérieure, appelée *ort* (Tokarëv, p. 221). Lipskij (p. 170) relate que les Nanaï appellent *girki* — le double, l'ami, le camarade d'une personne, mais il ne peut pas être appelé « notre ami ... »; il aide surtout la personne à la chasse à découvrir le gibier, servant ainsi de chien fidèle (*indalani*) ...

8. Avant de terminer notre article, mentionnons que le suffixe  $-{}^{\circ}\check{s}$ , suivi de *-di/-ti* — morphème du passé défini, forme en ouigour moderne le morphème grammatical de la 3<sup>e</sup> personne du pluriel, c. à d. *-išti* = *-dýlar/-diler* des autres langues turques. Ex. de l'ouig. mod. : *kelišti* « ils sont venus »; *ketišti* « ils sont partis »; *užlašti* « ils ont dormi » (v. Iklal Kurban, p. 123). En consultant le livre de Nasilov (§ 122, pp. 83–4), nous apprenons qu'en ouig. mod. il y a trois menières de former la 3<sup>e</sup> pers. du plur. au passé défini : *kelišdi*, prononcé *kelišti*; *keldi*; *kældilə(r)*.

Selon Nasilov, la forme *kelišti* serait utilisée par « la population ouvrière de Sin'czjan », alors que la forme *kældilə(r)* serait un trait caractéristique de la langue littéraire, « employée par les classes souveraines de la population ouigoure ».

## CONCLUSIONS

1) Ainsi que M. Kašgarî l'a bien formulé, le suffixe  $-{}^{\circ}\check{s}$  forme, à part des verbes réciproques, des verbes à la notion auxiliaire de « aider » que nous avons appelés verbes adiutifs. Exemple (pris du turk du CC) : *Beríšírmən*. « Je lui prête mon aide. »

2) Chez Kašgarî, à l'exception des verbes exclusivement adiutifs, il y a des verbes à  $-{}^{\circ}\check{s}$  qui peuvent être à la fois adiutifs et compétitifs, exprimant ainsi encore une notion de « compétition ». On distingue les verbes compétitifs de ceux adiutifs par la présence des moyens syntaxiques différents qui les accompagnent : les verbes adiutifs sont accompagnés d'un complément indirect exprimé par un pronom personnel au datif ou par un substantif au datif également et les verbes compétitifs sont accompagnés d'un complément indirect postpositionnel exprimé par un pronom possessif accompagné de la conjonction/postposition *bírla* « avec » ou un substantif au nominatif, suivi de *bírla*. Exemples pris du DLT : *ol meñga yíyač kesišdí*. « Il m'a aidé à couper du bois. » *ol meníg bírla yíyač bícišdí*. « Il a rivalisé avec moi dans la coupe du bois. » — Kašgarî ne donne pas d'exemples avec les mêmes verbes, mais après

avoir donné un exemple avec le verbe adiutif, il dit que ce verbe est aussi compétitif et vice-versa. Dans le CC nous n'avons pas trouvé de verbes compétitifs.

3) Dans le Codex Cumanicus se trouvent quelques verbes adiutifs (*ičeš-* « aider à boire », *su keltíríš-* « aider à apporter de l'eau », *beriš-* « prêter une aide », *asow etíz-* « aider », *boluš-* « (Dieu) aider; aider »). Le sens auxiliaire de « aider » dans *ičeš-*, *asow etíz-*, *su keltíríš-* et *beriš-* fut déterminé à partir des traductions allemande et italo-latine. A l'exception de *men saxa asow etízeím!* « Que je te prête mon aide! », les verbes adiutifs du CC ne sont pas accompagnés d'un complément indirect, exprimé par un pronom personnel ou un substantif au datif. Pour nous aujourd'hui il serait impossible de déterminer le caractère adiutif de certains verbes à -<sup>o</sup>š, sans un complément indirect et sans disposer de la traduction de ces verbes en une langue quelconque.

4) Les verbes adiutifs et compétitifs du DLT sont tous à -<sup>o</sup>š; les verbes adiutifs du CC sont à -<sup>o</sup>š aussi, mais encore à -<sup>o</sup>š ~ -<sup>o</sup>s ~ -<sup>o</sup>z (*boluš-* ~ *bolus-* ~ *bolız-*), *etíz-* (dans *asow etíz-*) est à -<sup>o</sup>z.

5) La cause de l'existence des verbes adiutifs, nous la cherchons dans la nécessité que l'homme a sentie de faire des sacrifices en aidant ses proches, tout en les chantant humblement aux autres.

6) Le -*šdi* en ouigour moderne joue un rôle purement morphologique : il est le signe de la 3<sup>e</sup> pers. du plur. du passé défini. Ex. : *kelišdi* « ils sont venus ». Il faut faire des recherches pour déterminer si entre ce suffixe et les verbes adiutifs dans le passé il n'y a pas eu un lien quelconque, et si ce suffixe n'est pas un appendice des verbes adiutifs.

7) Nous souhaiterions que cet article ait donné l'occasion :

a) à attirer l'attention des turkologues sur l'existence dans le passé, et probablement encore aujourd'hui, dans certaines langues ou certains parlers turks, de l'aspect adiutif et de celui compétitif de certains verbes à -<sup>o</sup>š;

b) et à faire, en partant de leur règle, des traductions correctes et de ne pas errer dans un chaos en rapportant les verbes adiutifs et ceux compétitifs à l'aspect réciproque-coopératif, en éliminant leur sens auxiliaire de « aider » des verbes adiutifs et celui de « rivaliser; entrer en compétition, concourir » des verbes compétitifs, si bien expliqués par notre Maître Maxmud Kaşgarî.

## ABRÉVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE

allm.	allemand	özb.	özbe
ar.	arabe	rus.	russe
italo-lat.	italo-latín	tc.-osm.	turc-osmanli
lat.	latin	tk.	turk (= rus. tjurkskij)
ouig.	ouigour		

Abdurrahmanov, G.A. L'un des coauteurs de l'*Index-Dictionnaire du DLT* et l'un des deux coauteurs de l'*Essai grammatical sur l'ancienne langue turke* — v. *Index-Dictionnaire du DLT*, pp. 476–525.

Atalay, B. *Divanü Lüyät-it-Türk*. Tipkibası. « Faksimile ». Ankara 1941; *Divanü-lügat-it-türk türkümesi*. Çeviren Besim Atalay. e. I–III, Ankara 1939–1941.

CC. Codex Cumanicus — v. Kuun.

Dankoff, R. & Kelly, J. *Mahmûd al-Kâşgarî Compendium of the Turkic Dialects (Diwan Luyât at-Turk)*.

Edited and translated with Introduction and Indices by R. Dankoff in collaboration with J. Kelly. Part

- I, 1982, Part II, 1984, Part III, 1985. Harvard University. Sources of Oriental Languages and Literatures. 7. Turkish Sources VII. Edited by Şinasi Tekin and Gönül A. Tekin.
- Deny, J. *Grammaire de la langue turque (dialecte osmanli)*. Paris 1920.
- D'jakonova, V.P. *Pogrebal'nyj obrjad tuvincev kak istoriko-étnografičeskij istočnik*. Leningrad 1975.
- DLT. *Diwanu Lügatit Türk* — v. Atalay, Dankoff, Kelly, Mutallibov et *Index-Dictionnaire du DLT*.
- DS. Chevalier, J., Gheerbrant, A., *Dictionnaire des symboles*. Paris : Editions Robert Laffont 1990.
- DTS. *Drevnetjurkskij slovar'*. [Redaktory : V.M. Nadeljaev, D.M. Nasilov, È.R. Tenišev, A.M. Ščerbak], Leningrad 1969.
- Dupuis, Ch.-F. *Origine de tous les cultes ou religion universelle*. Paris 1795–1796.
- Gabain, A. von. *Die Sprache des Codex Cumanicus*. In : « Philologiae Turcica Fundamenta », Tome II, Wiesbaden 1954, pp. 243–51.
- Gabain, A. von. *Türkische Turfantexte. IX*. In : « Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprache, Literatur und Kunst », Jahrgang 1956, n° 2, Berlin 1958.
- Grønbech, K. *Komanisches Wörterbuch. Türkischer Wortindex zu « Codex Cumanicus »*. Kopenhagen 1942.
- Index-Dictionnaire du DLT. *Devon Luyatit Turk. Indeks-Luyat*. γ. Abdurraçmanov va S. Mutallibovlar iştiroki va tağriri ostida. Muğarrirlar : γ. Karimov, Š. Şukurov, T.A. Borovkov. Toşkent 1967.
- Kaşgarî, Mağmud. v. Atalay, Dankoff, Kelly, DLT, *Index-Dictionnaire du DLT*, Mutallibov.
- Kelly, v. Dankoff.
- Kurban, I. *Türk lehçelerinin karşılaşma yol ile öğretilemesi hakkında*. In : « Türk Kültürü », Sayı 382, 1995, pp. 122–26.
- Kuun, G. *Codex Cumanicus bibliothecae ad templum Divi Marci Venetiarum*. Primum ex integro edidit, prolegomenis notis et compluribus glossariis instruxit Comes Géza Kuun. Budapesteni 1880.
- Lipskij, A.N. *K voprosu o semantike solnceobraznyx ličin Eniseja — Sibir' i ee soedi v drevnosti*. In : « Materialy po istorii Sibiri. Drevnjaja Sibir' », Vypusk 3, Novosibirsk 1970, pp. 171–73.
- Malov, S.E. *Jazyk želtyx ujgurov. Slovar' i grammatika*. Alma-Ata 1957.
- Malov, S.E. *Jazyk želtyx ujgurov. Teksty i perevody*. Moskva 1967.
- Mažmudov, Q. L'auteur de l'*Index des suffixes du DLT* — v. *Index-Dictionnaire du DLT*, pp. 406–76.
- Manžigeev, I.M. *Burjatskie šamanističeskie i došamanističeskie terminy*. Moskva 1978.
- Mutallibov, S.M. *Mağmud Koşyaryi, Turkiy Sužlar Devoni (Devonu Luyatit Turk)*. Uč tomlik (I p. 1960, II t. 1961, III t. 1963), Toşkent.
- Nasilov, V.M. *Grammatika ujgurskogo jazyka*. Moskva 1940.
- Petits Textes Turks. *Les Petits Textes Turks du Codex Cumanicus*. Découverts et explorés par M. Mollova. Paris 1993.
- Petits Textes Turks-Allemands du CODEX CUMANICUS. M. Mollova, Manuscrit déposé à Verlag: Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Popov, A.A. *Materialy po istorii religii jakutov*. In : « Sbornik Muzeja antropologii i étnografii », Tome XI, Leningrad 1949, pp. 255–323.
- Radloff, W.W. *Opty slovarja tjurkskix narečij — Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte*. t. I–IV, St.-Pétersbourg 1893–1911.
- SDD. *Türkiye'de Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi*. İstanbul 1939–1947.
- Şukurov, Š.Ş. L'un des coauteurs de l'*Index-Dictionnaire du DLT* et l'un des deux coauteurs de l'*Essai grammatical sur l'ancienne langue turke* — v. *Index-Dictionnaire du DLT*, pp. 476–525.
- Tokarëv, S.A. *Religija v istorii narodov mira*. Moskva 1965.
- Tryjarski, E. (arm.-kip.). *Dictionnaire Arméno-Kiptchak d'après trois manuscripts des collections viennes*. Warszawa 1968–1969.
- Tryjarski, E. *Kultura ludów tureckich w świetle przekazu Mahmūda z Kaszgaru (XI w.)*. Warszawa 1993.
- URS. *Uzbekko-Russkij Slovar'*. Moskva 1959.
- Verneuil, Mariame. *Dictionnaire pratique des sciences occultes*. Collection La Lanterne d'Hermès. Les Documents d'Art. Monaco 1950.

# Vologaeses

Iran. \*val(ə)- et ses dérivés en iranien et en arménien

ANAHIT PÉRIKHANIAN, S:t Petersburg

À David Neil Mackenzie

Parmi les prénoms portés dans la famille royale parthe des Arsacides celui de Vologèse était des mieux connus en dehors de l'Iran<sup>1</sup>. On le connaissait aussi bien que celui de Mithridate ou d'Artaban. Or, une analyse étymologique satisfaisante de ce nom propre se laisse toujours attendre, bien que la tradition écrite nous l'ait fait parvenir dans sept langues.

En voici les variantes attestées.

La version parthe de l'inscription de Šāhpuhr (III<sup>e</sup> siècle après J.-C.) sur le Qa'be-yi Zardušt (KiZ, 25) offre la graphie *Wlgš-y* (prénom d'un prince sassanide, fils de Pāpak). L'on sait qu'une suite de princes de la famille royale parthe s'installa — à partir de l'an 51 après J.-C. — sur le trône arménien, fondant ainsi une branche arménienne de la maison des Arsacides. L'inscription araméenne de Garni (II<sup>e</sup> siècle après J.-C.)<sup>2</sup> fait mention d'un « grand roi d'Arménie (le prénom ne s'est pas conservé), fils du roi Vologèse », *brh zy wlgš mlk*. Il s'agit, évidemment, de Vałarš I (mort ou détroné en 140 après J.-C.), roi d'Arménie de la maison des Arsacides. Son nom figure ici sous sa forme parthe. Ce même prénom fut aussi porté par un roitelet arabe de Hatra; dans les inscriptions provenant de cette ville (milieu du II<sup>e</sup> siècle après J.-C.) son orthographe est la même (*Wlgš*)<sup>3</sup>.

Dans la version moyen-perse — c'est à dire, dans la version principale — de l'inscription de Chapour (Šāhpuhr KiZ, 31), le prénom du prince sassanide, fils de Pāpak, est rendu par *Wrд' hš-y*, prononcé \*Valāš: c'est cette prononciation qui est reflétée dans Οὐαλάσσον, Ουαλάσσον de la version grecque (Šāhpuhr KiZ, 60), version qui suit de près l'original moyen-perse.

L'orthographe pehlevie est *Wlhš* (*Valaxš ī Ašakānān*, DKM 412, 5–6), la graphie plus récente — *Gwlhš* = *Gulaxš/Gulāš* (*Šahristānīhā ī Ěrānšahr*, § 57).

Les formes (*Valāš*, *Balāš*, *Gulāš*) que l'on trouve chez les auteurs arabo-persans reflètent les variantes dialectales de développements *v-* > *b-/v-* > *g(u)-* en bas moyen-perse et reposent sur *Valāš*, forme moyen-perse.

<sup>1</sup> Pour les porteurs iraniens de ce prénom voir F. Justi, *Iranisches Namenbuch*. Marburg, 1895, pp. 485 sqq.

<sup>2</sup> Voir A.G. Perixanyan, « Aramejskaja nadpis' iz Garni » — *Patmabanisirakan handes*, Eriwan, 1964, N 3, pp. 123–37; J. Naveh, « The North-Mesopotamian Aramaic Script-type in the Late-Parthian Period ». — *Israel Oriental Series*, II (1972), pp. 297–98.

<sup>3</sup> Voir, par exemple, J.T. Milik, *Dédicaces faites par les dieux (Palmyra, Hatra, Tyr) et les thiases sémitiques à l'époque romaine*. Paris, 1972, p. 363 suiv.

La graphie syriaque (IV s. après J.-C.) est *Wlgš* (= *Valageš*, *Valgeš*). Elle reproduit la forme parthe de ce nom propre et l'on peut dire de même pour des transcriptions que l'on trouve chez les auteurs gréco-romains (gr. Οὐολόγαῖσος, Βολογαῖσος; lat. *Vologessus*, *Vologeses* et *Vologaeses*, cette dernière variante ayant été modelée sur la forme grecque), ainsi que sur les légendes grecques des monnaies parthes ('Ολαγαῖσον, 'Ολαγαῖδον).

Vient, enfin, arm. *Vatarš*, *Vataršak*, attesté aussi dans les toponymes *Vałaršakert*, *Vałaršapat*, *Vałaršawan*<sup>4</sup>, forme qui s'écarte visiblement de celles citées plus haut et qui ne suit, paraît-il, ni le modèle parthe ni celui du moyen-perse.

Cette divergence qui saute aux yeux, celle entre les formes parthe (*Wlgš-y*) et moyen-perse (*Wrd'hš-y*), rend difficile leur explication à partir d'un seul archéotype ancien iranien, entravant de ce fait une analyse étymologique de ce nom propre.

M. Back<sup>5</sup>, par exemple, qui part de la graphie parthe *Wlgš-y* la prenant pour plus ancienne, pose, en tant que modèle hypothétique, un iran. *\*varya-kaša-/gaša-*. Sans dévoiler le sens des composants supposés, il postule un développement de iran. *-ry->-l-*, développement qui serait propre au dialecte scythique des Parnes : à son avis, ce dialecte dont on ne possède aucun témoignage, partagerait ce trait avec la langue des Alans. D'ailleurs, puisque ni le sens des composants (que veut dire *\*varya-*, et que signifie *\*kaša-* ou *\*gaša-?*) ni leur corrélation syntaxique n'étant pas mis en lumière, le modèle posé par M. Back s'avère sans valeur même pour la variante parthe à l'explication de laquelle il a été projeté. Quant à la forme moyen-perse (*Wrd'hš-y*), il est évident qu'il est impossible de l'en déduire.

Une tout autre reconstruction — à titre d'hypothèse, elle aussi et sans tenter de l'appuyer — a été proposée par Ph. Gignoux<sup>6</sup>. Rejetant l'étymologie de Back, c'est la forme moyen-perse de l'inscription de Šāhpūr que Ph. Gignoux prend pour le point de départ de son analyse. La graphie *Wrd'hš-y* est lue par lui comme *\*Vālaxš*, qu'il fait venir de iran. *\*vṛ̥da-* ('pratique') + *xšaya-* ('gouverner, diriger').

D'après Gignoux, la graphie *-rd-* ainsi que la graphie *Wrd'hš-y* toute entière seraient historiques, reflétant l'aspect phonétique ancien de ce prénom. L'on sait que le groupe historique *-rd-* s'était développé, en moyen-perse, en *-l-*, amenant un allongement compensatoire de la voyelle précédente. C'est cette règle que l'on voit à la base de la transcription (*\*Vālaxš*) proposée par Gignoux. Or, le parthe et le moyen-mède ignorant ce phénomène phonétique : le groupe *-rd-* historique y demeurait inchangé, ainsi que la quantité de la voyelle précédente. La présence de *-l-* dans les formes parthe, grecque et arménienne infirme cette reconstruction. Celle-ci se heurte à un autre obstacle encore, qui est la brièveté de la voyelle de la première syllabe dans la graphie de l'inscription et dans les formes sud-ouest récentes (*Valāš*, *Balāš*). Par contre, c'est la voyelle qui suit le *-l-* qui est longue dans les formes moyen-perses attestées, et non pas celle qui lui précède.

Il s'ensuit donc que la graphie moyen-perse *Wrd'hš-y* présente une orthographe

<sup>4</sup> H. Hübschmann, *Armenische Grammatik* I, 1. Strassburg, 1895, p. 70; *id.* Die altarmenischen Ortsnamen. — *Indogermanische Forschungen*, Bd. XVI (1904, pp. 468–69).

<sup>5</sup> M. Back, *Die sassanidischen Staatsinschriften*. — *Acta Iranica* 18. Leiden–Téhéran–Liège, 1978, p. 269.

<sup>6</sup> Ph. Gignoux, Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique. — *Iranisches Personennamenbuch*, Bd. II, Fasz. 2. Wien, 1986, p. 173, N 934.

non pas historique, mais pseudo-historique, comme A. Maricq le supposait déjà dans son édition de la version grecque de la grande inscription de Šāhpuhr<sup>7</sup>.

Pour une analyse étymologique du nom propre qui nous intéresse ici, il me paraît plus utile de partir de *arm*. *Vatarš*, forme plus ancienne (empruntée, probablement, au haut moyen-mède aux IV–III siècles av. J.-C.) et qui, contrairement aux celles du parthe et du moyen-perse, n'avait pas subie de transformations phonétiques ultérieures. Ici l'on échappe aussi de trucs de l'orthographe moyen-perse. Partant de cette forme, on posera *iran.* \**Valāršan-* (au nominatif : \**Valāršā-*), nom propre aux composants *iran.* \**valā* + *ršan-*. L'on a ainsi, au second membre, le mot bien connu signifiant ‘mâle; homme; étalon, coursier’, mot qui se retrouve dans une longue série de noms propres iraniens, tels que *Syāvaršan-*, *Xšayaršan-*, *Byaršan-*, *Aršāma-*(\**Ršan-* + *ama-*) et autres.

Le premier composant est plus intéressant. Il se laisse expliquer comme dérivé de *iran.* \**val(ə)-* ‘être puissant’, ce radical continuant i.-e. \**uel(H)-* ‘être puissant; posséder; gouverner’. La racine indo-européenne est représentée par lat. *valeō* ‘être puissant; pouvoir; valoir’, got. *waldan* ‘gouverner’, v.-h.-a. *walten* ‘id.’ (allem. *walten*), *giwalt* ‘force, puissance; pouvoir; domination’, v.-irl. *fal-n-*, *fol-n-* ‘dominer’, *flaith* ‘domination’, lith. *veldēti* ‘gouverner; posséder’; v.-slave *vladō* ‘posséder’, tokh. B *walo*, A *wäl* ‘roi’ (cas obl. *lānt* < i.-e. \**ylH-nt-*)<sup>8</sup>.

Notons aussi que la forme moyen-perse de ce nom propre atteste bien la longueur de la voyelle à la soudure des composants. Si cette longueur est primaire et peut être attribuée à l'influence de l'ancien laryngal, ce fait témoignerait de l'ancienneté de ce composé. Or, tous les exemples connus d'un pareil allongement relèvent des cas où le laryngal se trouvait à l'initiale du second composant, cf. e. g. av. *kamnānar-*, *hūnara-*, véd. *sūnara-*, *viśvānara-* (composés avec i.-e. \**Hner-o-*), av. *Ašāvayhu-*, *Srīrāvayhu-* et autres (composés avec i.-e. \**Hyesu-*). L'allongement serait-il secondaire, survenu à la suite de la syncope de *-r-* au groupe historique *-rš-?* Cependant, c'est bien l'absence d'un allongement vocalique compensatoire qui est de règle dans cette position.

S'agit-il d'un trait du vieux-perse? On peut évoquer v.-p. X-š-y-a-r-š-n [*Xšayāršan-*], *iran.* \**Xšaya-ršan-*, v.-p. A-r-i-y-a-r-š-n- [*Ariyāršan-*], *iran.* \**Arya-ršan-*, v.-p. u-v-a-r-š-t-i-k [*uvārštika-*], *iran.* \**hu+ršti-ka-*, dont l'orthographe indique une voyelle langue, mais c'est dans *uvārštika-* seul que la longueur se laisse aisément expliquer par la *vṛddhi*. K. Hoffmann, suivi de M. Mayrhofer, refuse de voir ici une longue<sup>9</sup>. A son avis, l'*ṛ* (vocalique) du vieux-perse était une consonne précédée d'une voyelle très brève (*⁹r*): c'est cette brève que le signe pour /a/ rend dans les graphies citées pour relever la valeur dissyllabique de la voyelle à l'intérieur de ces composés qui sont à lire *Xšaya-⁹ršan-*, *Ariya-⁹ršan-*, *uva-⁹rštika*. Or, un prénom composé comme v.-p. A-r-i-y-a-r-m-n [*Ariyāramna*] < *iran.* \**Arya-ramna* est irréductible à cette explication. Même en admettant cette hypothèse pour les

<sup>7</sup> A. Maricq, *Classica of Orientalia. 5. Res Gestae Divi Saporis*. Paris, 1965, p. 68, n. 5.

<sup>8</sup> Pour cette racine indo-européenne voir J. Pokorny, *Indogermanisches Wörterbuch*. I. Bern–Wien, 1948, pp. 1111–12.

<sup>9</sup> K. Hoffmann, *Aufsätze zur Indoiranistik*. — Wiesbaden, 1976, Bd. 1, p. 57, n. 15; Bd. 2, p. 633; M. Mayrhofer, *Zum Namengut des Avesta*. — Wien, 1977, p. 17.

composés dont le second terme commence par un *γ* vocalique, notons qu'une suite de deux brèves (-ā + ā-) à la jonction de composants n'aurait pas pu résister à la contraction en -ā- pendant bien longtemps.

Ainsi, le composé qui vient d'être reconstruit signifiait 'qui possède des coursiers puissants', 'aux coursiers forts' et peut passer pour un synonyme de pers. *Tahmāsp* (< iran. \**taxma-* 'fort' + *aspā-* 'cheval')<sup>10</sup>. On peut aussi l'interpréter dans le sens de 'qui gouverne les hommes', cf. *Xšayāršan-* (type φερέοικος), mais cela me paraît moins probable.

Les deux orthographies, pehl. *wl̥hš* et m.-p. épigr. *wrd'hš-y* où -rd- n'est qu'une graphie pseudo-historique du phonème -l-, rendent, l'une et l'autre, m.-perse *Valāš*, issu normal, en moyen-perse, de iran. \**Valāršan-*. Notons que d'autres exemples d'un développement pareil sont connus depuis longtemps: *Siyāva(x)š* (pehl. *Syd'wḥš*) < *Syāvaršan* (lit. 'aux coursiers noirs'), *āta(x)š* < *ātarš* 'feu'.

Quant au -x- intrusif que les graphies attestent, il est douteux qu'il ait jamais été une réalité phonétique, pendant longtemps en tout cas, et non pas un fait d'orthographe. Comme la tradition latérale en témoigne, à l'époque sassanide on prononçait *Valāš*, *ātaš*, *Siyāvaš*. Selon toute probabilité, un développement -rš- > -xš- n'a jamais existé et la graphie -hš- des formes citées serait mieux caractérisée comme pseudo-historique, ayant été inspirée par une analogie avec l'orthographe de nombre de vocables et de noms propres usuels, tels que pehl. épigr. 'lthštl (parthe 'rthštr) = *Ardašir*, p'thš'y = *pādišāy* (m.-perse man. *p'dyxš'yh*), p'thšyl = *pādišīr* (cf. arm. *patšir*), *hwlhšyt* = *xvaršēd* (m.-perse man. *xwrxšyd*) et autres, c'est à dire, par analogie avec la graphie des mots comportant un -š- issu de -xš- historique. Ajoutons aussi l'exemple donné par P. Horn<sup>11</sup> de la graphie pseudo-historique -hš- qui rend un -š- < -rš- dans un manuscrit pehlevi (K. 43): *khšytn* = *kašīdan* (iran. \**karš-*), *Mēnō i xrat*, 2, 41.

Il s'ensuit donc que rien ne nous empêche de tirer de l'ancienne \**Valāršan-* les formes sud-ouest *Valāš*: *Balāš*: *Gulāš* (et aussi gr. Οὐαλάσσου/Οὐαλάσου de Šāhpuhr KiZ). Mais comment expliquer la présence de -g- en parthe *Wlgš* ainsi que dans les traditions araméenne, syriaque, grecque et latine?

Pour répondre à cette question, il suffit de postuler l'existence, en vieux-parthe, d'une variante innovée de ce prénom, et notamment, de la variante à suffixation en -aka- au premier composant<sup>12</sup>. Vers le commencement de notre ère, la variante à

<sup>10</sup> Iran. \**Tahmāspa-* est attesté parmi les noms propres de tablettes élamites de Persépolis (élam. *Tammašba*; voir M. Mayrhofer, *Onomastica Persepolitana. Das altiranisches Namengut der Persepolis-Täfelchen*. Wien, 1973; 8. 1606).

<sup>11</sup> P. Horn, *Grundriss der neopersischen Etymologie*. Straßburg, 1893, p. 239, n. 2; *id.* « Neopersische Schriftsprache ». — Gr. d. Iran. Phil. I, 2, Strassburg, 1898–1901, p. 89. Voir aussi H. Hübschmann, *Perzische Studien*. Strassburg, 1895, pp. 232–33.

<sup>12</sup> Ce phénomène — il se laisse situer aux VI–V siècles av. J.-C. — avait eu lieu dans l'ouest aussi bien que dans l'est de l'aire iranienne. Pour l'ouest, citons l'exemple de arm. *aspakanī* 'valet de chiens, piqueur' < m.-mède \**aspakanī* 'id.' < v.-mède \**spaka-nī*: \**spa-nī*, cf. sanscr. *śva-nī* 'master of hounds' (voir Périkanian, *Materialy k etimologičeskому slovarju drevnearmjanskogo jazyka*, I. Érivan, 1993, pp. 19–20). Avec un autre suffixe, -ika-/ya-ka-, l'on a m.-perse *dlykpt* (= *darīkpat*) 'maître de cérémonies' > arm. *darikpet* 'id.'. Pour -aka- au premier terme de composés en sogdien voir I. Gershevitch, « Sogdian Compounds ». — TPS, 1945 [1946], pp. 137–38 = *Philologia Iranica* [ed. N. Sims-Williams]. Wiesbaden, 1985, pp. 6–7.

*-aka-* devait normalement donner *Valaga(r)š*, forme attestée, à partir de cette époque, dans les inscriptions parthes et dans le témoignage latéral qui relève de la tradition parthe, cette forme étant, à son tour, issue de \**Valakarš* du haut moyen-parthe<sup>13</sup>. À en juger d'après la pratique reflétée dans les sources, les formes issues de ces deux modèles étaient perçues par les sujets parlants comme deux variantes dialectales d'un même prénom.

Un exemple analogue, à deux variantes, exemple tiré de cette même inscription du roi Šāhpuhr, servira à étayer l'analyse présentée ci-dessus. C'est le nom propre d'un haut personnage de la cour royale qui appartenait à la famille noble des Dizpatakān. Dans la version moyen-perse (à la ligne 34), son nom se lit '(b)dīš-y, dans la version parthe (à la ligne 28) — 'adgš-y; la version grecque donne 'Αβ[δ]αγας. M.-perse 'bdīš(y) et parthe 'bdgš(y) continuent, respectivement, les modèles-prototypes \**Abda-ṛšan-* et \**Abdaka-ṛšan-* signifiant, l'un et l'autre, 'aux coursiers merveilleux', 'qui (possède) des coursiers merveilleux'. La forme moyen-perse est *Aβdaš* (< \**Abdarš*), celle de la version parthe — *Aβdagaš* (< haut m.-parthe \**Abdakarš*), et c'est bien cette dernière que la version grecque reproduit, marquant ainsi les origines parthes de ce noble<sup>14</sup>.

La racine \*val(ə) 'être fort, puissant' peut être reconnue dans une suite d'autres noms propres iraniens.

Ainsi, un nom propre composé avec \*vală- se laisse voir en gr. Ὀλοφέρνης = mède \**Valăfarnah-* 'au *xvarənah* puissant'/ayant (la protection) du *xvarənah* puissant'; cf. \**Srīra-farnah-* (On. P. 8.1555), \**Humāya-farnah-* (On. P. 8.1726), *Vahufarnah-* (On.P. 8.1040) et autres. Outre le personnage du Livre de Judith, ce prénom portait le frère d'Ariarathe I de Cappadoce (IV<sup>e</sup> s. av. J.-C.) ainsi que le fils d'Ariarathe IV (III-II ss. av. J.-C.) et de la fille d'Antiochus III (le Grand)<sup>15</sup>.

Un compose avec \*āty- 'feu' s'énonce en m.-perse *wl'twr* = *Valātur* 'au feu (= âtre domestique) puissant'/'ayant (la protection, la faveur) du Feu puissant; (né protégé par) le Feu puissant'. Son interprétation comme \**Var-Ātur* 'ordalie du/par le feu' que Ph. Gignoux a proposée (*Noms propres*, N 936) manque de conviction : une ordalie de n'importe quelle variété n'avait aucune chance d'apparaître dans un nom propre. Ici appartient également m.-perse *Wl'twrplnbg* (Gignoux, *Noms propres*, N

<sup>13</sup> Pour la chute de -r- du groupe -ṛš- historique voir H. Hübschmann, *Persische Studien*, pp. 260–62. Ce trait que le parthe partage avec le moyen-perse, date approximativement de la veille de l'ère chrétienne. Arm. *Valarš* est un emprunt plus ancien au moyen-mède (IV–III ss. av. J.-C.). À comparer avec arm. Šawarš < m.-mede \*Šāvarš en face de parthe *Siyāvaš*, m.-perse *Siyāvaš/Siyāvuš*.

<sup>14</sup> D'autres porteurs de ce nom propre sont mentionnés chez J. Marquart, *Untersuchungen zur Geschichte von Eran*. II. Leipzig, 1905, p. 80, n. 3.

<sup>15</sup> Chez les auteurs gréco-romains le prénom des princes cappadociens varie entre Ὀλοφέρνης et ὘ροφέρνης cf. Polyb. 3, 5, 2; 32, 24 sqq; Diod. Sic. 31. 19, 2; 31, 19, 7; Appian, De reb. Syr., 47). Comme ce flottement se laisse constater dans le prénom d'un même personnage historique et chez le même auteur, chez Polybe par exemple, la seconde graphie doit être attribuée à une erreur de copiste, à celle de dissimulation à distance (*l-r* > *r-s*). Il me paraît moins probable que l'erreur soit due à une confusion, par l'auteur, de deux noms propres différents, de *Valăfarnah-* et de \**Varufarnah-* (lit. 'au *xvarənah*- qui s'étend loin'). La seconde formation — elle rappelle gr. Εύρυκλῆς et véd. *Uruśravas-* — ferait supposer, pour iran. \**hvarnah-*, le sens de 'gloire' en tant que le sens primitif du mot, ce qui n'est pas démontrable. Le sens de 'gloire' de arm. *p'ar-k'*, emprunté au moyen-mède, est bien secondaire, même s'il est le seul pour le mot arménien.

937) = *Valātur-Farnbag*, ainsi que *Wl̥hw'lyn* (*ibid.*, N 957) = m.-perse *Valāxvarrēn*, n. pr. (cf. Ολοφέρνης = mède \**Valāfarnah*-). Toutefois, il paraît possible d'expliquer ce dernier comme *Val-Xvarrēn*, nom propre juxtaposé d'origine plus récente, pareil à \**Tahm-Xusrav* (arm. *Tam-Xosrov*, n. pr. d'un général sassanide au début du règne d'Ormizd IV, gr. Ταμχοσρω, Ταμχοσρόνης); cf. syr. *Tahm-Šāhpuhr* = lat. *Tamsapor*, *Veh-Šāhpuhr*, *Veh-Sačan* et autres.

Le corpus onomastique des sceaux sassanides comporte aussi un n. pr. *W'l'n* (= *Valān*), un patronymique *W'l'n'n'*<sup>16</sup> et un nom propre *Hww'l'n* = *Huvalān* (Gignoux, *Noms propres*, N 468) que Gignoux traduit correctement par ‘ayant une bonne force’, mais il voit dans *w'l-* une graphie phonétique qui remplacerait l'historique *wld-* dans un dérivé de iran. \**vard-*. En principe, cette interprétation est admissible, car, enfin, l'on peut passer sur le fait que la racine *vard* exprime la notion de ‘croissance; augmentation’ et non celle de ‘force, puissance, gouvernement’: on peut aussi bien partir de \**vard-*, cette racine n’étant point rare dans l’onomastique iranienne. Pourtant, je trouve cette explication peu convaincante, et pour les raisons que voici. Pour l’époque à laquelle se rapportent les cachets sassanides, l’aspect phonétique du correspondant moyen-perse de parthe *Vardān* (> arm. *Vardan*) se laisse établir comme *Gulān* dont l’orthographe phonétique s’impose comme \**Gwl'n*. D’autre part, une inscription arménienne en mosaïques (VI s. après J.-C.)<sup>17</sup> du Mont des Oliviers à Jérusalem nous fournit *Valan*, nom propre identique à celui du cachet. Ajoutons aussi que, dans la famille princière arménienne de la Siounie (*Siwnik'*), l’on connaissait — aux IV–V ss. — des porteurs d’un prénom double de *Varaz-Vatan*<sup>18</sup>. Il est indubitable, je crois, que nous avons devant nous un prénom formé avec iran. \**val(a)-* et qui continue iran. \**Valāna-* ou bien *Valān-* ‘qui est puissant’/‘qui a le pouvoir’ (modèle i.-e. \**uelH-en-*).

Passons maintenant aux hypocoristiques des anciens noms propres composés avec \**valā*. À cette série se laissent rattacher m.-perse *W'lk-y* = *Vălak*, au suffixe -*aka*-<sup>19</sup>, *W'l'n* = *Vălin*, au suffixe -*ina*-<sup>20</sup>, cf. arm. *Valin*, n. pr. d'un prince d'Arckē (le littoral nord du lac de Van, XV<sup>e</sup> s.), et surtout, *Wlyn-y* = *Valēn*, au suffixe -*aina*- . Le dernier prénom se retrouve en arm. *Arsvalēn* = *Ars-Valēn*<sup>21</sup>; ainsi s’appelait un roi d’Albanie (un Arsacide et un parent de la famille royale arménienne) au V. s. après J.-C. Il ne sera pas trop audacieux, peut-être, d’expliquer l’*Ars* au premier membre de ce prénom double comme un nom totémique parthe, cf. *Varāz*, lit. ‘sanglier’, formant le premier élément des prénoms iraniens doubles, tels arm.

<sup>16</sup> Ph. Gignoux et R. Gyselen, « Sceaux sassanides de la collection M.I. Mochiri ». — *Pad nām ī yazdān*. Paris, 1979, pp. 77–8, 111–12.

<sup>17</sup> Publiée dans le recueil « *Šolakat'* », *Vařaršapat*, 1913, p. 171.

<sup>18</sup> Pour les porteurs de ce prénom voir H. Ačārean, *Hayerēn anjanunneri bařaran*, vol. V, Érivan, 1962, pp. 66–7 (avec les renvois aux textes).

<sup>19</sup> « *Pad nām ī yazdān* », p. 111. Ph. Gignoux le fait dériver de iran. \**Vartaka-*, mais ce n'est pas acceptable pour les raisons phonologiques. Il est cependant possible d'envisager iran. \**Vardaka-*, avec le passage ultérieur de -*rd-* > -*rr-*, attesté pour le bas-parthe et les parlars du Centre.

<sup>20</sup> Ph. Gignoux (« *Pad nām ī yazdān* », p. 111) le lit *Vārin* qu'il tire de \**Vārina-*, sans expliquer le prototype ainsi reconstruit. Cf., pourtant, la forme arménienne.

<sup>21</sup> Ph. Gignoux, *ibid.*, p. 67. L'on a aussi une forme-allegro (*Esvatēn*) de ce prénom. Pour les deux formes voir *Koriwn*, 19; *Moïse de Chorène* III, 54; *Moïse de Kalankatoy'* I, 15, 23; II, 3.

*Varāz-Vaṭan*, *Varaz-Trdat*, *Varaz-Nerseh* et autres. Il remonte, évidemment, à *parthe* \**arša-* ‘ours’ (cf. av. *arəša-* ‘id.’, ved. *r̥kṣa-* ‘id.’ et *R̥kṣa-*, n. pr.), la forme originale ayant subi, au groupe *-rš-*, une dissimilation tabouistique en *-rs-*, comme cela a eu lieu dans le mot pour l’‘ours’ en moyen-perse et en persan (*hars/hirs/xirs*) ainsi qu’en chorasmien (*hrs*).

À partir de *Valēn* fut formé, à l'aide d'un second suffixe diminutif, m.-iran. *Valēnak*, lequel est reflété en arm. *Valinak* (< arm. \**Valēnak*); ce prénom était en grande faveur dans la maison princière de Siwnik’, province située aux confins de la Médie Atropatène.

Une reine parthe, l'une des épouses du roi Phraate IV que le deuxième parchement grec d'Avroman mentionne, porte, dans ce document, le nom de 'Oλευτίη<sup>22</sup>. Il n'est pas difficile d'y reconnaître *Valēn* < \**Valaina-* élargi d'un second suffixe hypocoristique, de iran. \*-irā-, identique à sanscr. -ila<sup>23</sup>. La reine Valénire [= m.-mède (?) \**Valēnir(ā)*] était, peut-être, la fille d'un prince-gouverneur de la Médie Atropatène (Āturpātakān) lequel, selon toute probabilité, s'appelait *Valēn*.

Jusqu'ici nous n'avons examiné que les noms propres formés avec iran. \**val(ə)-*. Or, en 1969, dans sa revue d'un ouvrage de H.W. Bailey, M. Schwartz<sup>24</sup> proposa d'expliquer khot. *rre, rrund-* ‘roi’ non pas à partir de iran. \*(*h*)*var-* ‘préter serment’, comme Bailey l'avait fait<sup>25</sup>, mais comme un dérivé de iran. \**val-* < i.-e. \**uel(H)-* ‘être puissant; être au pouvoir, gouverner’. M. Schwartz y voyait une formation à être rapprochée de celle du mot *tokhare* pour le ‘roi’ (khot. *rrund-*, cas obl. : *tokh. lānt-*, cas obl. < i.-e. \**ylHnt-*). Cependant, la présence, en indo-iranien, de la racine *val(ə)* n'étant pas confirmée par un autre exemple, cette analyse du vocable khota-nais n'a pas reçue l'attention qu'elle méritait peut-être<sup>26</sup>.

C'est le lexique arménien qui nous fournit la preuve la plus éclatante de l'existence de iran. \**val(ə)-* ‘être puissant, etc.’. Car parmi les emprunts au moyen-iranien se trouve un dérivé — à préfixe *ni-* (dans sa fonction de marquer la baisse, l'affaiblissement ou la diminution de l'action exprimée dans le radical) — de cette racine. Il s'agit de arm *nual* ‘faible, affaibli, diminué < m.-mède/parthe \**nival* ‘id.’. Cet adjectif, largement attesté à partir du V s., est riche en dérivés dont le verbe dénom. *nualem/nualim* ‘faiblir, s'affaiblir’ (parlant aussi de la lumière, de l'éclairage).

D'après le témoignage du Dictionnaire étymologique de H. Adjarian<sup>27</sup>, le dialecte

<sup>22</sup> Pour l'édition voir E.H. Minns, « Parchments of the Parthian Period from Avroman ». — *JHS*, XXXV (1915), p. 30. M. Mayrhofer (« Zu den Parther-Namen der griechischen Avroman-Dokumente ». — *Mémorial J. de Menasce*. Louvain, 1974, p. 211) y voit un nom propre non-iranien d'origine inconnue.

<sup>23</sup> Pour ce suffixe voir J. Wackernagel–A. Debrunner, *Altindische Grammatik*. Bd. II, Teil 2. Göttingen, 1954, pp. 363–64; R. Schmitt. « Artaxerxes, Ardašir und Verwandtes ». — *Incontri Linguistici* 5 (1979), pp. 68–72.

<sup>24</sup> M. Schwartz, review of H.W. Bailey, *Prolexis to the Book of Zambasta*. — *JAOS*, vol. 89, 2 (1969), p. 446.

<sup>25</sup> H.W. Bailey, *Prolexis to the Book of Zambasta*. Cambridge, 1967, p. 311.

<sup>26</sup> Dans la suite, d'autres étymologies (\**rvant-*, *vrant-* etc.) incertaines, elles aussi, ont été proposées pour ce mot par Bailey (voir son *Dictionary of Khotan-Saka*, Cambridge, 1979, p. 368), mais sans faire mention de l'hypothèse de M. Schwartz. Voir aussi R.E. Emmerick, *Saka Grammatical Studies*, London, 1968, p. 334.

<sup>27</sup> *Hayerēn armatakan baṭaran*. 2 éd., t. III, Erévan, 1977, p. 450, s. v. *nžual*.

arménien de Mok's possérait, de cette même racine, une formation préfixée de *iran*. *niš/nij*, arm. *nžuat* (< m.iran. \**nižval*), ayant le même sens; ce vocable se trouve attesté dans les textes moyen-arméniens également.

Les faits examinés nous autorisent, paraît-il, de tracer un nouvel isoglose unissant, sur ce point, l'iranien, le balto-slave, le germanique, le celtique, l'italique et le tokhare.

# A la recherche de Hâfez

Étude sur les traductions françaises de l'oeuvre de Hâfez, 1800–1852

ZAHRA SHAMS, Åkersberga

Cette étude traite des traductions françaises de Hâfez entre 1800 et 1852. La délimitation chronologique est liée à l'histoire des idées et des écoles littéraires. Il nous semble nécessaire de mettre à jour dans quelles circonstances historiques une traduction est produite. Comme l'histoire des idées littéraires a des rapports avec les événements politiques, nous nous proposons de décrire brièvement les circonstances historiques et culturelles pendant lesquelles les traductions ont été exécutées, car nous sommes de l'avis que les traducteurs sont influencés par les événements littéraires, qui dépendent à leur tour des idées politiques de l'époque. La première période en cause est celle du préromantisme, une période pendant laquelle nous ne disposons que de deux traductions.

Le général Bonaparte prend le pouvoir en 1799, et en 1804 il est sacré empereur, des Français, sous le nom de Napoléon 1<sup>er</sup>. Sa politique intérieure est de centraliser l'administration dans les départements, de mettre en application le Code civil, de réorganiser les lycées et les universités. Sa politique étrangère est une politique expansionniste. Pendant cette période, la plupart des journaux se-font les porte-parole de l'idéologie impériale. Napoléon impose ses goûts aussi bien en littérature que dans les arts.

Le début du XIX<sup>e</sup> siècle marque une nouvelle étape dans la littérature française. Le rôle des périodiques littéraires est indéniable en ce qui concerne les changements effectués dans la littérature durant les trente premières années du siècle.

Chez les écrivains préromantiques on retrouve le culte du moi, le lyrisme et le goût des larmes. Les sentiments mélancoliques, les grandes souffrances et l'attrait exercé par la nature ont désormais une place importante dans la littérature. Parmi les poètes de cette période de transition on peut citer Elisa Mercoeur, Népomucène Lemercier, Pierre-Antoine Lebrun, Auguste Barthélémy,... Les écrivains et les poètes mêlent une forme classique au contenu romantique. Ils se servent des formes et de la langue classiques pour exprimer leurs sentiments. C'est une période transitoire où « on ne crée ni système nouveau ni méthodes nouvelles, on en est à l'art d'agrément, on ne sait mener à bien des ambitions vagues. C'est le temps du pseudo-classique qui suit le classico-romantique »<sup>1</sup>.

Le Français se met en contact avec l'étranger. L'inspiration de l'Allemagne, de l'Angleterre, de l'Italie,... offre aux Français de nouvelles sources de vitalité. À partir de 1800, le nombre des traductions s'accroît. Les écrivains et les poètes de transi-

<sup>1</sup> *Histoire de la poésie française, la poésie du dix-neuvième siècle, I– Les Romantismes*, Albin Michel, 1977, p. 10.

tion traduisent les chefs-d'oeuvres allemands. Mme de Staël avec son *De l'Allemagne*, 1810, ouvre de nouveaux horizons à la France. D'autres traductions faites pendant cette époque sont *l'Enéide* de Delille en 1804 et son *Paradis perdu* en 1805, *Walenstein* de Schiller en 1809, par B. Constant, *La Dame du Lac* de W. Scott en 1813, et sa *Waverley* en 1818 et *Child Harold* de Byron en 1819.

Pendant cette période on se préoccupe assez peu de l'Iran et surtout de Hâfez. Pour connaître la littérature persane on se penche surtout sur les traductions allemandes et anglaises. Par exemple chez Parny, l'auteur de *Poèmes érotiques* il y a deux pièces d'ailleurs qualifiées comme des poèmes en prose<sup>2</sup> qui sont des adaptations ou des traductions. Le premier a le titre *Les Ailes de l'amour*, avec le sous-titre *Imitation du grec*, et le deuxième s'appelle *Le Torrent*, avec le sous-titre *Idylle persane*. Dans cette littérature, ce qui attire l'attention des poètes français, ce sont plutôt les aspects sentimentaux et descriptifs de l'oeuvre des poètes persans. En ce qui concerne Saadi, la moitié du *Gulistan* avait été traduite en français dès les premières années du siècle et cette traduction fut complétée en 1834 par Sémelet, professeur de l'école des Langues Orientales<sup>3</sup>. De plus, en 1805, Poisson de la Chabeaussière écrivit une pièce de théâtre, inspiré du *Gulistan* de Saadi, intitulée *Gulistan ou le Mulla de Samarcande*.

Quant à Hâfez, le nombre des textes accessibles en traduction étaient encore plus limité. Il faut donc aussi, dans son cas, se pencher sur les traductions allemandes et anglaises. Il faut dire que les Français connaissent le poète surtout à travers les œuvres de Goethe et les traductions françaises de W. Jones. Les descriptions et les images contenues dans l'œuvre du poète persan attirent l'attention du poète français André Chénier qui était consul de France à Londres de 1787 à 1790. Pendant son séjour à Londres il fait connaissance avec l'œuvre de Hâfez à travers les traductions de W. Jones. Chénier, qui essaie de créer une poésie personnelle, alignée sur la tradition classique, est fasciné par la poésie du poète persan à tel point qu'il cite des vers et des odes du poète dans ses notes sur la littérature persane et dans ses mémoires. Ces extraits sur la littérature persane sont transcrits en anglais par Chénier<sup>4</sup>. Chénier, qui était intéressé par la littérature classique, tournait ses yeux vers l'antiquité. Son intérêt pour la poésie de Hâfez venait sûrement de l'attachement qu'il ressentait à l'égard des poètes anciens. N'est-ce pas lui qui avec ses connaissances sur la poésie ancienne et sur le lyisme, a ouvert les portes à la poésie romantique française?

Après avoir donné l'horizon traductif des années 1800–1820, présentons maintenant les traductions faites durant ces années.

## LA TRADUCTION DE HERBIN

En février 1806, paraît un livret sur Hâfez. Il s'agit de *Notice sur Khaudjah Hhafiz Al-Chyrazy*, écrit par Auguste F. et J. Herbin de la Société des sciences, lettres et arts de Paris. Pour simplifier nous l'appellerons « traduction de Herbin ». Cette no-

<sup>2</sup> Simon, John, *The prose poem as a genre in nineteenth-century European literature*, New York & London 1987, thèse, Harvard university, Cambridge, april 1959, p. 44.

<sup>3</sup> Sémelet, N., *Gulistan ou le Parterre des Fleurs de Sheikh Moslih-eddin Sadi de Chiraz*, 1834.

<sup>4</sup> Lefranc, A., *Oeuvres inédites d'André Chénier*, Paris 1914.

tice est lue en séance publique le dimanche 18 frimaire<sup>5</sup>, an 14, à la Société des sciences, lettres et arts de Paris.

Le livre est embelli et ouvert par un hémistiche du poète. La « notice » comporte quatorze pages, dans lesquelles le traducteur nous donne une vue générale sur Hâfez et les rois contemporains au poète. Pour le traducteur, l'oeuvre de notre poète est un « ouvrage fort estimé » ayant « un sens mystique qui a rapport à l'amour de Dieu »<sup>6</sup>.

Tout au long de sa « notice », l'auteur cite des hémistiches du poète pour appuyer ses assertions. Avant de présenter la version française aux lecteurs, il cite le texte persan avec des caractères latins. Cette démarche facilite le travail des chercheurs et des intéressés qui veulent lire le ghazal dans son intégrité dans une édition disponible. Herbin est conscient du fait que Hâfez est le poète favori des persans et il l'appelle l'Anacréon des Persans. Cette notice est suivie de vingt-deux pages de notes, où l'auteur donne des explications portant sur les difficultés des vers. Dans cette même partie il présente des traductions littérales des ghazals. Finalement le traducteur nous offre la traduction de trois différents hémistiches, *beyt*, aussi bien que la traduction de quatre ghazals de Hâfez.

Dans sa recherche de minutie, le traducteur donne d'abord la traduction d'un ghazal, puis dans les notes, le texte persan avec des caractères latins et finalement une traduction littérale. Les ghazals du poète n'ont pas de titres, mais Herbin leur en donne. Peut-être que dans les sources qu'il avait à sa disposition les odes étaient intitulées, sinon c'est une initiative personnelle. De toute manière il faut dire que les titres donnés aux odes évoquent bien leur contenu.

*Le délice amoureux* est le titre de la première traduction. Dans ce ghazal le poète dessine la beauté et le charme infinis de la Bien-Aimée en la comparant aux différentes beautés de la nature : La douceur de l'Aimée « est égale à celle des feuilles de la rose qui viennent de naître » et sa taille « ressemble au cyprès qui croît dans le jardin de l'éternité ». Malgré la souffrance et les chagrins d'amour, le poète se sent heureux. Il nous semble que le traducteur a consciemment choisi ce ghazal, car les thèmes traités sont précisément les mêmes que ceux qui intéressaient les écrivains et les poètes de cette période littéraire.

La deuxième traduction est intitulée « A mon échanson ». Tout au long du poème le poète célèbre le vin. Ce ghazal est attribué à Hâfez mais on ne le trouve que dans le manuscrit de 818<sup>7</sup>.

La troisième traduction est celle du premier ghazal du Divân, qui a le titre de « Mes adieux au monde ». C'est un ghazal à contenu mystique, dans lequel le vin dissipe les peines et les chagrins de l'amour. Les comparaisons sont faites, comme toujours, à l'aide des éléments de la nature.

La dernière traduction est intitulée « Esquisse de ma maîtresse ». Nous n'avons trouvé ce ghazal que dans une édition grâce à l'effort de Chamlou<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Troisième mois de l'année républicaine (du 21–22 novembre au 20–21 décembre).

<sup>6</sup> Auguste, F. et Herbin, J., *Notice sur Khqudjah Hhafiz Al-Chyrazy*, Chiraz 1806, pp. 4–5.

<sup>7</sup> Khanlari, P.N., *Divân-e Hâfez*, Téhéran 1970, p. 1015.

<sup>8</sup> Chamlou, A., *Hâfez-e Chiraz*, Téhéran 1975, p. 581. Il est à signaler qu'autrefois dans les manuscrits de Divân il existait beaucoup de ghazals qui étaient attribués à Hâfez et les traducteurs aussi bien que les chercheurs iraniens les acceptaient comme des ghazals de Hâfez. Mais les recherches exécutées dans les cinquante dernières années nous révèlent qu'une série des ghazals n'appartient pas à Hâfez.

Le traducteur nous révèle qu'il veut donner, par ces traductions, un aperçu de la manière d'écrire de Hâfez et lui-même avoue que les vers perdent beaucoup à être traduits. En traduisant il essaie d'accomplir son devoir de traducteur c'est-à-dire de rendre sensible, en langue française, les beautés de l'original. A la fin des notes, le traducteur ajoute un extrait d'Hhadjy Khalfah pour compléter la présentation de Hâfez et son oeuvre au public<sup>9</sup>.

Ces notes nous révèlent que le traducteur était un homme érudit qui connaissait la langue persane et qu'il avait à sa disposition des sources en persan, en latin et en anglais. Dans un passage où il prétend que le poète avait écrit plusieurs *Récâleh ou Petits Traités*, il nous montre indirectement qu'il connaissait la langue persane : « ...ces ouvrages, jusqu'à présent, ne sont point connus en Europe, et même on n'en fait point mention, dans l'histoire de ce poète, écrite en persan »<sup>10</sup>. Herbin avait accès aux différents manuscrits du divân de la Bibliothèque Impériale et de la Bibliothèque Saint-Germain. Il en donne la liste afin d'en faciliter la recherche. A part ces manuscrits, il consultait différents récits de voyage et des ouvrages écrits sur la littérature persane y compris *les Voyages de la Perse, dans l'Inde,...* par L.Langlès, *les Voyages de Chardin, la Bibliothèque orientale, The flowers of Persian literature*, par Rousseau, *Poeseos Asiaticae* de Jones, où il donne la traduction latine de Hâfez. Il nous semble aussi possible que le traducteur avait lu le commentaire de Soudi, car quand il parle de différents manuscrits, il cite le Ms n. 274, « qui ne présente que des fragments d'Hâfiz, et qui est d'une lecture très difficile. Il renferme un commentaire, en Turquie « sic. », sur plusieurs ghazal d'Hâfiz, dans lequel l'auteur développe le sens mystique de divers passages... »<sup>11</sup>.

Cet érudit a aussi écrit un « Essai sur la poésie Persane n. II », où il explique aussi bien le sens du « Divân » que tous les termes poétiques. Il faut signaler que nous n'avons pas eu accès à cet essai.

## LA TRADUCTION DE DE GRANGERET LAGRANGE

Dans les années 1813–1814 De Grangeret Lagrange écrit deux articles sur Hâfez et sa poésie, parus dans *le Mercure étranger*. Les deux articles contiennent des traductions de la poésie du poète persan. De Lagrange approfondit ses connaissances sur Hâfez et sa vie en lisant l'oeuvre de Silvestre de Sacy<sup>12</sup>, son professeur. Dans cet ouvrage De Sacy donne « une traduction sur la vie de Hâfez ». En tant que connaisseur de la poésie de Hâfez, De Lagrange retrouve des traits de ressemblance entre celui-ci, Anacréon et Horace. Les connaissances acquises sur Hâfez lui permettent de montrer le talent et la manière d'écrire de celui-ci, « le plus voluptueux des poètes persans en traduisant « un petit nombre des vers du poète persan. »<sup>13</sup> Son argumentation consiste à montrer que dans la poésie de Hâfez les pensées sont détachées, sans liaison avec ce qui précède et ce qui suit : « Peut-être n'y verra-t-on pas beaucoup de

<sup>9</sup> Herbin, J. *op.cit.*, pp. 37–39.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 24–25.

<sup>12</sup> Silvestre de Sacy, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, 4 vol.

<sup>13</sup> De Grangeret laGrange, *Littérature persane, poésies d'Hâfîz*, dans *le Mercure étranger*, Tome 2, 1814.

suite et d'enchaînement dans les idées, ... »<sup>14</sup>.

Dans cet article, qui est intitulé *Refrains d'Hâfiz*, De Lagrange assume la liberté du traducteur et adoucit certains passages en essayant de « les mettre dans un jour plus favorable, et leur donner une couleur qui blesse moins les regards»<sup>15</sup>. Ces adoucissements sont justifiées par l'affirmation suivante concernant les figures de rhétorique : « ce sont des métaphores dures et hardies qui blessent le goût et choquent le bon sens,... »<sup>16</sup>. Il affirme ensuite qu'il est difficile de faire passer les pensées du poète en français « telles qu'elles sont dans l'original ».

L'auteur de l'article *Refrains d'Hâfiz* nous présente la traduction de sept pièces. Est-ce que toutes ces pièces sont récitées par Hâfez? Nous en doutons, car seulement dans trois pièces nous retrouvons le nom du poète au dernier vers. Les quatre autres pièces ne contiennent pas son nom, ce qui semble signaler la non-appartenance de ces pièces à Hâfez. Contrairement à Herbin, De Lagrange se méfie de donner le texte persan avec des caractères latins, ce qui rend encore plus difficile les recherches sur l'authenticité des pièces. De plus on ne sait pas quel manuscrit il a consulté et d'où il a rapporté ces refrains. Nous avons minutieusement vérifié toutes les éditions qui nous sont disponibles, mais nous n'avons nulle part retrouvé de pièces contenant ces refrains.

L'autre article, intitulé *Poésies d'Hâfiz*, informe le lecteur sur la vie du poète et de son oeuvre avec précision. Sa tâche de traducteur lui dévoile la difficulté des ghazals. Pour lui la raison de cette complexité réside dans le fait qu'on rencontre, dans les ghazals, « des allégories et que, sous la peinture d'un amour profane il cache un sens religieux, et fait des allusions à l'amour divin. Ce langage mystérieux et allégorique ne contribue pas peu à rendre quelquefois ses poésies extrêmement obscures»<sup>17</sup>. Il est évident qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle la connaissance de l'oeuvre du poète était restreinte et même pour la plupart des Iraniens les concepts de sa poésie étaient ( et sont encore aujourd'hui) obscurs. Dans un pareil cas, on ne peut pas reprocher au traducteur d'avoir choisi les ghazals les plus simples à comprendre et à traduire. Il nous exprime que dans certains ghazals « il n'est question que d'un amour terrestre et profane, et où il serait impossible de découvrir un sens autre que celui qui se présente »<sup>18</sup>. C'est justement ces ghazals qui « sont les plus faciles à entendre et les plus susceptibles d'être traduits à cause du naturel et des grâces qui y règnent, joint à tout ce que la poésie persane a de riche et de séduisant »<sup>19</sup>.

Conscient de cette vérité, qu'en faisant passer les vers du poète dans une langue étrangère, ils « perdent beaucoup de leurs grâces et de leur délicatesse »<sup>20</sup>, le traducteur offre au lecteur la traduction de trois odes du poète. Dans les deux premières odes, qui sont sûrement de Hâfez, nous retrouvons les traits considérés comme typiques du préromantisme : le lyrisme, le goût des larmes et la référence aux éléments

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.137.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 138.

de la nature. La traduction de ces vers est faite en prose et la rime n'est pas respectée. C'est une traduction lucide qui maintient les notions et les concepts exhibés dans l'original.

La troisième pièce n'appartient pas au poète et ne fait pas partie des ghazals. D'ailleurs le traducteur lui-même fait allusion à ce fait.

### UNE LONGUE PÉRIODE DE SILENCE ( 1814–1852)

« Les études orientales n'ont jamais été poussées si avant. Au siècle de Louis XIV, on était helléniste, maintenant on est orientaliste. Il y a un pas de fait. Jamais tant d'intelligences n'ont fouillé à la fois ce grand abîme de l'Asie ».

Victor Hugo

Préface aux *Orientales*, 1829

A la suite de la traduction de De Grangeret Lagrange, publiée en 1814, un long silence s'impose dans la traduction du poète persan. La traduction suivante se fait seulement en 1852, c'est-à-dire trente huit ans plus tard. Malgré cette longue absence de traductions, on peut parler d'une période de fécondité en ce qui concerne l'élargissement des informations sur la littérature persane et Hâfez. Cette fécondité est le résultat des changements dans le goût littéraire qui font suite aux événements historiques de cette époque.

Après la chute du premier Empire en 1814, une monarchie constitutionnelle est établie. La Restauration finit en 1830 et cette année marque le début d'une transformation politique et sociale. Au cours de la Restauration, le romantisme domine la littérature française. Le romantisme français voit le jour sous l'influence du romantisme allemand et anglais. Or, nous sommes persuadé « qu'il faut remonter haut dans l'histoire pour trouver ceux-là, Allemands et Anglais, qui nous ont permis d'aller au-delà de nous-même en créant le meilleur d'une poésie française depuis longtemps endormie »<sup>21</sup>.

Les romantiques veulent changer non seulement la littérature mais aussi la société. La génération de 1820 sent un vide. Elle se sent insatisfaite et le « mal du siècle » remplit la pensée de cette jeunesse.

Petit à petit tout change. Le changement est surtout considérable dans le domaine de la littérature. Avec le développement de la presse, le nombre des lecteurs augmente. Un autre aspect de ce développement est l'augmentation du nombre des romans étrangers traduits. L'homme romantique fatigué de son propre temps et de son propre milieu s'enfuit vers d'autres espaces pour trouver de nouvelles sensations et une beauté plus achevée. A la recherche de cette nouvelle source de vitalité, le Français tourne ses regards vers l'étranger. En 1823, *La Muse française* annonce : « Nous tiendrons le public au courant des littératures étrangères comme de la nôtre,

<sup>21</sup> *Histoire de la poésie française, la poésie du ..., op. cit., p. 43.*

bien persuadés qu'un patriotisme étroit en littérature est un reste de barbarie »<sup>22</sup>, Entre 1820 et 1843, la connaissance des langues orientales, la traduction et la publication des livres augmentent. La *Société Asiatique* est fondée en 1821 et le *Journal Asiatique* en 1823. De cette période on retiendra des transformations importantes dans l'esprit et dans la forme politiques. Le romantisme « donna au XIX<sup>e</sup> siècle français l'irrésistible élan créateur qui en fit un grand siècle du lyrisme, de l'épopée, du mythe, de l'Absolu »<sup>23</sup>. Le poème en prose est mis en relief surtout entre 1820–1843 et on peut en trouver beaucoup d'exemples au XIX<sup>e</sup> siècle (par ex. dans *l'Album d'un Pessimiste* d'Alphonse Rabbe, 1835).

Le mouvement de 1830 donne une valeur particulière au « mot ». L'emploi des adjectifs de couleur augmente. Des exemples de cette particularité se trouvent dans les *Orientales* et dans les premières poésies de Musset et de Th. Gautier. Les poésies des poètes romantiques sont harmonieuses et l'image en devient le principal instrument. L'imagination du poète est très féconde et pleine de fantaisie et se tourne vers la divinité. Dieu est toujours présent chez les romantiques. Chez le poète romantique, le caractère passager du temps provoque de l'angoisse. Il veut prolonger les moments heureux. Les questions essentielles que se pose le poète romantique sont les suivantes : D'où vient l'homme, Où va-t-il? Quel est le sens de la vie et de la mort? « Il y a là sujet à méditation philosophique et religieuse, à pensée, à rêve, à toutes sortes d'orages, et il est émouvant de voir le poète se pencher sur son art dans l'espoir qu'il donne des réponses ou le mette sur le chemin des réponses »<sup>24</sup>.

Pendant la période qui est le sujet de notre discussion et qui va de 1814 à 1852, on remarque ici et là des titres qui évoquent le nom des poètes de Chiraz. En 1827 Aloysius Bertrand écrit un petit poème en prose, *Scène indoustane*, avec une première version sous le titre de *Le Soir aux portes de Schiraz*<sup>25</sup>. En ce qui concerne directement Hâfez, nous constatons que malgré l'absence de traduction, on retrouve, dans les œuvres des poètes français, des passages qui contiennent le nom de Hâfez. Parmi ces poètes on peut citer le nom de Ernest Fouinet. Il connaissait la langue et la littérature persanes. Dans son livre il donne des traductions des vers de Hâfez, Saadi, Attar ...<sup>26</sup>.

Victor Hugo cherche dans l'Orient un cadre romanesque et exotique pour sa poésie. En 1822 il écrit ses *Odes et Ballades* en tête desquelles il met un vers de Hâfez : « Ecoutez : je vais vous dire des choses du cœur ». Dans les pages 656–657 du même recueil, inspiré par ce vers du poète : « J'offrirais, pour son grain de beauté hindoue, Samarkand et Bokhârâ », le Sultan Achmet offre tout ce qu'il possède<sup>27</sup>:

À Juanna la grenade,  
Qui toujours chante et badine,  
Sultan Achmet dit un jour:

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>23</sup> Didier, Béatrice, *Dictionnaire universel des littératures*, Paris 1994, p. 3289, l'article de M. Ambrière dir. (extrait de *Précis de littérature du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF 1990.)

<sup>24</sup> *Histoire de la poésie française*, op. cit., p. 68.

<sup>25</sup> Simon, John, op. cit., p. 91.

<sup>26</sup> Fouinet, Ernest, *La Caravane des morts*, 1856.

<sup>27</sup> Hugo, Victor, *Oeuvres complètes*, annotées par A. Alboy, Paris 1964, I, I, pièce n. 1, p. 282.

— Je donnerais sans retour  
Mon royaume pour Médine,  
Médine pour ton amour.

À la tête de ce poème nous retrouvons ce vers de Hâfez:

Oh ! permets, charmante fille,  
que j'enveloppe mon cou avec tes bras

Une des sources qui mena Hugo à faire connaissance avec les œuvres des poètes persans était l'œuvre de Ernest Fouinet, et en 1829 Victor Hugo y fait allusion dans l'introduction des *Orientales*: « [...] nous croyons que c'est ici le lieu de citer quelques extraits absolument inédits de poèmes orientaux qui nous paraissent à un haut degré remarquables et curieux [...] Nous devons la communication de ces fragments, publiés ici pour la première fois, à un jeune écrivain de savoir et d'imagination, M. Ernest Fouinet, qui peut mettre une érudition d'orientaliste au service de son talent de poète. Nous conservons scrupuleusement sa traduction : elle est littérale et par conséquent, selon nous, excellente »<sup>28</sup>.

Théophile Gautier, ce défenseur acharné de Victor Hugo pendant la bataille littéraire d'*Hernani* (1830), publie son premier recueil dans la même année. Dès ses *Poèmes d'Albertus* (1832) et *les Jeunes-France* (1833) on remarque son indépendance à l'égard du courant romantique et il célèbre désormais « l'art pour l'art ». A la recherche d'un nouvel espace à exploiter poétiquement, il voyage à l'étranger (en Orient, en Espagne,...). Il pense que c'est en Orient qu'il aurait le mieux trouvé le bonheur : « Il croyait trouver dans le voyage en Orient un dépassement dans l'espace en même temps qu'une remontée dans le temps puisqu'il se persuadait qu'il avait vécu en Egypte ou en Turquie quelqu'une de ses existences antérieures »<sup>29</sup>. La pensée de ce maître et précurseur de la poésie parnasienne, est remplie de l'amour du mot. Ses poésies sont pleines de douceur avec des images variées. Son amour pour le mot, sa sonorité et sa forme sont mis en relief dans l'introduction qu'il écrit aux *Fleurs du mal* : « Les mots ont en eux-mêmes et en dehors des sens qu'ils expriment une beauté, une valeur propre, comme les pierres précieuses qui ne sont pas encore taillées... Il y a des mots diamant, saphir, émeraude, d'autres qui luisent comme du phosphore quand on les frotte, et ce n'est pas un mince travail que de les choisir. »

Théophile Gautier connaissait la poésie et l'art iraniens. Dans son *Émaux et Camées* il annonce que « les Persans sont les Italiens de l'Asie, leur langue est riche, harmonieuse et douce; ils ont le sentiment et le goût naturel de l'art,... »<sup>30</sup>. Gautier connaissait Hâfez et dans la préface de son *Émaux et Camées* on retrouve le nom du poète :

Comme Goethe sur son divan  
À Weimar, s'isolait des choses  
Et d'Hafiz effeuillait les roses,

<sup>28</sup> Hugo, V., *Oeuvres complètes*, éd. chronologique, publiée sous la direction de Jean Massin, 1970, III, 1, p. 564.

<sup>29</sup> Richer, Jean, *Études et recherches sur Théophile Gautier prosateur*, Nizet 1981, p. 77.

<sup>30</sup> Gautier, Théophile, *Émaux et Camées*, Paris 1872, p. 12 (la première édition date de 1852).

Sans prendre garde à l'ouragan  
Qui fouettait mes vitres fermées,  
Moi, j'ai fait Émaux et Camées.

Dans ses notes, Gautier parle du vin de Hâfez et il présente aux lecteurs des citations de notre poète et aussi d'autres poètes persans.

Nous constatons de cette manière qu'en dépit de l'absence de traduction durant cette longue période, les poètes romantiques se mettent à lire et à connaître Hâfez et ils font allusion à lui dans leurs œuvres. La raison de cet attrait pourrait être l'existence d'un domaine poétique commun à Hâfez et aux poètes romantiques. À notre avis cette ressemblance apparaît et dans le contenu, et dans les thèmes.

Le lyrisme, cet élément principal de la poésie de l'époque romantique, est la marque incontestable du génie du poète persan. Il atteint son apogée dans la poésie lyrique et celle-ci atteint son apogée en lui. D'autre part, les images subtiles et les comparaisons de toutes sortes foisonnent dans sa poésie.

La religion est présente dans l'œuvre du poète persan. Les images qu'il peint sont fortement teintées de religion et de mythe. Il soumet la religion à une longue et profonde réflexion. Son œuvre est pleine d'interrogations et de doutes comme le sont aussi les œuvres des romantiques. Le poète est persuadé que prier pour gagner le Paradis, c'est honorer le culte de l'intérêt et non l'Amour de Dieu. Rejetant ce paradis et grâce à une finesse satirique remarquable, il réalise ici et là sur terre ce jardin céleste:

Adam quitta le Paradis lorsqu'il eût goûté  
la joie: fais comme lui, réjouis-toi  
aujourd'hui, car qui sait ce que demain  
te réserve<sup>31</sup>.

ou encore :

Verse, échanson, ce qui reste du vin.  
Tu ne retrouveras en Paradis ni les  
berges de Roknâbâd ni la promenade  
du Mosallâ »<sup>32</sup>.

De pareils exemples se retrouvent en abondance dans l'œuvre du poète persan.

La quête de l'infini est un autre thème qu'on retrouve dans son œuvre. Le poète nous dit que l'Univers est inconstant et meurtrier pour chacun de nous. A cause de la durée éphémère de la vie, il nous donne le conseil suivant :

Parle de musiciens et de vin, ne cherche pas  
à pénétrer les secrets de l'Univers.  
Nul n'a jamais résolu cette énigme par  
la philosophie, et nul ne la résoudra jamais »<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Frilley, G., *La Perse littéraire*, Paris 1909, p. 132.

<sup>32</sup> Lescot, Roger, *Essai d'une chronologie de l'œuvre de Hâfîz*, Bulletin d'Etudes Orientales, Tome X, 1943–1944, p. 92.

<sup>33</sup> Safâ, Z., *Anthologie de la poésie persane, XI<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles*, traduites par Lazard, G., Lescot, R., Massé, H., Paris 1964, p. 91.

Il nous propose de profiter de toutes les possibilités et de tous les plaisirs pour éviter les remords. Selon lui, « il faut agir tout comme l'homme qui vit pour un temps défini dans un jardin rempli de fruits et de différentes fleurs et qui essaie d'en jouir autant qu'il est possible. La ruse de ce vieux monde est aux aguets. Alors, il ne faut pas négliger de s'unir avec les belles pendant le printemps où la rose jette son voile et où l'air est frais, et les parterres bien verts ».

Pour Hâfez les mots detenaient toujours une valeur particulière. Pour décrire la valeur des mots il prend à son service les pierres précieuses. La couleur fascinante du rubis ravit le poète et il compare les lèvres de sa bien-aimée au rubis (nous en avons trouvé plus de 45 cas)<sup>34</sup>. Le rubis évoque aussi l'idée du vin.

Pour Hâfez, la perle est le symbole de la parole, elle représente par ailleurs l'aimée et tout ce qui est cher au poète. La poésie de Hâfez est aussi précieuse que la perle. Quant à l'autre désignation de la perle qui se fait par le mot *gowhar* en persan, celle-ci symbolise plusieurs fois les larmes. Par sa préciosité, elle représente également l'âme, le savoir et le désir. L'escarboucle est aussi employée par le poète comme le symbole de la lèvre .

Les thèmes que nous venons d'aborder font partie de ceux qui ont attiré les poètes romantiques de la première moitié du siècle vers la poésie de Hâfez.

## LA TRADUCTION DE E. SERVAN DE SUGNY

Edouard Servan De Sugny, ancien magistrat, membre de l'Académie de Lyon et de la société de la même ville et correspondant de plusieurs Sociétés érudites, qui est persuadé que « les richesses littéraires de l'Orient ont été exploitées par la science et au profit de la science »<sup>35</sup>, décide de prendre l'initiative de traduire les vers des chefs-d'œuvre poétiques orientaux, en vers français. Il accomplit cette tâche en publiant, en 1852, des traductions de Hâfez et de Saadi. Il y cherchait à reproduire « leur grâce native, leur feu, et leur délicatesse ».

Pendant toute la période de l'épanouissement du poème en prose qui va de 1750–1850, les traductions de la poésie du poète persan sont, de préférence, faites en prose, mais De Sugny est persuadé que « les vers doivent être traduits en vers, et, ensuite, ils doivent l'être, autant que possible, en conservant l'allure, le mouvement, la couleur de l'original »<sup>36</sup>. Il présente d'abord le texte persan et la traduction intéllinaire, puis la traduction en vers, suivie de notes et d'élargissements.

Dans l'introduction De Sugny s'adresse au lecteur et l'assure qu'il cherche à unir l'exactitude à la poésie. A la fin il se propose de traduire en vers les principaux poètes arabes, persans et turcs, et il annonce qu'il commencera par ces derniers. Malheureusement nous n'avons trouvé chez lui aucune traduction des poètes persans.

Ci-dessous nous jetons un regard sur la troisième ode traduite par De Sugny :

<sup>34</sup> Shams, Zahra, *L'Imagination poétique dans l'œuvre lyrique de Hâfez, étude thématique*, thèse de troisième cycle, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1980, p. 185.

<sup>35</sup> Servan de Sugny, E., *Étude orientale ou trois odes de Hafiz et une élégie de Saadi, poètes persans*, Paris, Genève 1852, p. III.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. III–IV.

Zéphire, si tu vas auprès de mon amante,  
Rapporte-moi l'odeur de ses cheveux ambrés.  
M'aimerait-elle enfin ? Pour mes sens enivrés  
La nouvelle serait charmante.

Mais si le Ciel jaloux, que j'interroge en vain,  
Ne te révèle pas cet important mystère,  
Dépose ici du moins un peu de la poussière  
Que fait voler son pied divin.

Car j'aime avec transport cette jeune merveille,  
Et me sens tourmenté du désir de la voir:  
Tremblant, comme le saule, et de crainte et d'espoir,  
Au pin je la trouve pareille.

Bien qu'inutilement je languisse en ses fers,  
Bien que jamais sur moi son regard ne s'arrête,  
Je ne donnerais pas un cheveu de sa tête  
Pour l'empire de l'univers.

Que te sert donc, Hafiz, poète au doux langage,  
D'avoir du sort cruel su te rendre vainqueur,  
Si la jeune beauté qui règne sur ton coeur  
T'impose un si rude esclavage<sup>37</sup>.

La traduction de cette ode est proche du texte original. Le traducteur traduit un distique par un distique, ou à la rigueur par deux. Dans cette ode il donne aussi les rimes, ce qui n'est pas un simple travail. Le style de Sugny est coulant et il essaye de transmettre la pensée du poète et de reproduire la délicatesse de la poésie de Hâfez. Mais il s'écarte deux fois du sens de l'original ( dans les deux dernières parties du vers). Ce qu'on peut admirer chez De Sugny c'est qu'il donne des notes et éclaircissements qui apportent une dimension nouvelle à l'oeuvre et qui rendent plus facile la compréhension du poème.

## RÉSUMÉ

A partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle, le nombre des traductions des chefs-d'oeuvres étrangères s'accroît en France. À la recherche de nouvelles sources de vitalité, le Français se met en contact avec l'étranger et c'est à travers les traductions allemandes et anglaises qu'il découvre Hâfez. Dans cette étude, qui couvre la première moitié du siècle, nous venons de présenter les traductions de l'oeuvre du poète, ainsi que l'horizon traductif de l'époque. Pendant cette période, nous trouvons seulement trois traductions : la traduction de Herbin, 1806, la traduction de De Grangeret Lagrange, 1813–1814 et la troisième, celle de Servan de Sugny, faite en 1852. Entre les années 1814–1852 nous n'avons trouvé aucune traduction de l'oeuvre du poète persan. Mais malgré cette absence on peut toutefois parler d'une période féconde en ce qui concerne l'élargissement des informations sur la littérature persane et en particulier sur Hâfez. On remarque ici et là des titres qui évoquent le nom des poètes de Chiraz.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 15–17.

On retrouve dans les œuvres des poètes français, des passages qui contiennent le nom de Hâfez. Dans son livre *La Caravane des morts*, Ernest Fouinet donne des citations de Hâfez, Saadi, Attâr etc. Victor Hugo met un vers de Hâfez en tête de ses *Odes et Ballades*. Dans la préface de son livre, *Émaux et Camées*, Théophile Gautier parle de Hâfez et dans ses notes on retrouve des citations du poète persan.

Dans cette étude nous constatons qu'en dépit de l'absence de traductions pendant près de quarante ans (1814–1852), les poètes romantiques se mettent à lire et à apprécier Hâfez et ils font des allusions à lui dans leurs œuvres. Cet attrait pourrait s'expliquer par les aspects communs entre Hâfez et les poètes romantiques. À notre avis cette ressemblance apparaît aussi bien dans la forme et le style littéraires que dans le contenu et les thèmes. Ces points communs pourraient être résumés de la façon suivante :

- Le lyrisme, cet élément principal de la poésie de l'époque romantique, est l'art incontestable du poète persan.
- Le « mot » possède une valeur particulière aussi bien chez Hâfez que chez les poètes romantiques.
- De même que Hâfez, les romantiques expriment leurs sentiments à l'aide d'innombrables symboles, figures et couleurs.
- L'image devient le principal instrument dans leurs œuvres.
- Les aspects variés du monde imaginaire attirent leur attention.
- Le caractère passager du temps les remplit d'angoisse. Ils veulent prolonger les moments heureux.
- Dieu est toujours présent dans leurs œuvres.

En ce qui concerne les traducteurs, il est à signaler qu'ils sont influencés par le goût, la mode littéraires de leur époque. La plupart des ghazals choisis par eux contiennent les thèmes qui sont précisément ceux qui intéressaient les écrivains et les poètes de cette période littéraire. Autrement dit nous retrouvons les traits considérés comme typiques du romantisme, et surtout du préromantisme, le lyrisme, le goût des larmes et l'évocation de la nature, dans les ghazals traduits.

## BIBLIOGRAPHIE

- Alboy, A., *Victor Hugo, Oeuvres complètes*. Paris 1964  
 Auguste, F. et Herbin, J., *Notice sur Khaudjah Hhafiz-Al Chyrazy*. Chiraz 1806  
 Chamlou, A., *Hâfez-e Chiraz*. Téhéran 1975  
 De Grangeret Lagrange, *Littérature persane, poésies d'Hâfiz*, dans *le Mercure étranger*, Tome 2. 1814  
 Didier, Béatrice, *Dictionnaire universel des littératures*. Paris 1994  
 Fouinet, Ernest, *La Caravane des morts*. 1856  
 Frilley, G., *La Perse littéraire*. Paris 1909  
 Gautier, Théophile, *Émaux et Camées*. Paris 1872  
 Khanlari, P.N., *Divân-e Hâfez*. Téhéran 1970  
 Lefranc, A., *Oeuvres inédites d'André Chénier*. Paris 1914  
 Lescot, Roger, *Essai d'une chronologie de l'œuvre de Hâfîz*, Bulletin d'Études Orientales, Tome X, 1943–1944  
 Massin, Jean, *Victor Hugo, Oeuvres complètes*, éd. chronologique. 1970  
 Michel, Albin, *Histoire de la poésie française, La poésie du Dix-neuvième siècle, I – Les Romantismes*. 1977  
 Richer, Jean, *Études et recherches sur Théophile Gautier prosateur*. Nizet 1981

- Safâ, Z., *Anthologie de la poésie persane, XI<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècles*, trad. par Lazard, G., Lescot, R., Massé, H. Paris 1964.
- Sèmelet, N., *Gulistan ou le Parterre des Fleurs de Sheikh Moslih-eddin Sadi de Chiraz*. 1834
- Servan de Sugny, E., *Étude orientale ou trois odes de Hafiz et une élégie de Saadi, poètes persans*. Paris & Genève 1852
- Shams, Z., *L'Imagination poétique dans l'oeuvre lyrique de Hâfez, étude thématique*. Thèse de troisième cycle, Université des Sciences Humaines de Strasbourg. 1980.
- Silvestre de Sacy, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, 4e vol.
- Simon, John, *The Prose Poem as a Genre in Nineteenth-Century European Literature*. Thèse, Harvard University, Cambridge, april 1959. New York & London 1987.



# Zur Darstellung des türkischen Vokalsystems in der frühen Periode türkischer Sprachstudien in Europa

HEIDI STEIN, Mainz

Die Turkologie besitzt bislang noch keine Gesamtdarstellung der Geschichte ihrer Wissenschaft. Wir verfügen über eine Reihe von Teilstudien, die sich einzelnen Personen oder Sachgebieten, bestimmten Regionen oder Zeiträumen – darunter besonders der jüngeren Zeit – widmen<sup>1</sup>. Die ältere Periode türkischer Studien, d.h. diejenige vor dem 19. Jh., ist seit der Zusammenstellung von Franz Babinger aus dem Jahre 1919 vergleichsweise wenig behandelt worden<sup>2</sup>.

Es erhebt sich dabei die Frage, wie diese ältere Zeit der Wissenschaftsgeschichte einzuschätzen ist bzw. wann man den Beginn der Wissenschaft überhaupt ansetzt. Nicht wenig verbreitet ist die Auffassung, daß eine Wissenschaft erst beginnt, wenn die Disziplin selbständig wird, wenn Institute gegründet und Lehrstühle für das Fach eingerichtet werden und vor allem, wenn moderne Forschungsmethoden angewendet werden, die bis heute wirksam sind. Das Vorhergehende wird bei dieser Betrachtungsweise oft als unwissenschaftliche und dilettantische Vorgeschichte abgetan. So wichtig die genannte Zäsur auch ist – sie liegt für die Turkologie wie für die meisten anderen Einzelphilologien im 19. Jh. –, scheint doch dieser Rahmen als zu eng, um die Dynamik der gesamten Wissenschaftsentwicklung zu zeigen. Wenn man schon

<sup>1</sup> Eine Gesamtdarstellung aller turkologischer Teildisziplinen ist wohl auch nicht unbedingt anzustreben; hier ist vorerst die Rede von der sprachwissenschaftlichen Turkologie. (Die türkische Geschichtswissenschaft hat schon einige umfangreichere wissenschaftshistorische Studien aufzuweisen.) Für das Osmanisch-Türkische gibt es bisher einen Gesamtüberblick von A.N. Kononov: *Očerk istorii izuchenija tureckogo jazyka*. Leningrad 1976, der die wissenschaftshistorisch wichtigen Namen und Werke für Westeuropa, Rußland, die Türkei und Japan erstmals in einem Abriß zusammenstellt. Ein anschauliches Material für die Entwicklung türkischer Sprachstudien im deutschsprachigen Raum bietet *Germano-Turcica. Zur Geschichte des Türkisch-Lernens in den deutschsprachigen Ländern*. Ausstellungskatalog von K. Kreiser u.a. Bamberg 1987. Für die Forschungen der letzten Jahrzehnte zum Osmanischen bzw. Türkeitürkischen sind zwei sprachwissenschaftliche Handbücher zu nennen, die vor allem über den aktuellen Forschungsstand informieren wollen, aber keine im engeren Sinn wissenschaftshistorische Zielsetzung haben: Gy. Hazai: *Kurze Einführung in das Studium der türkischen Sprache*. Budapest 1978 und ders. (Hrsg.): *Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft. Teil I*. Budapest 1990. Als Beispiel für eine länderübergreifende Darstellung sei noch genannt: I. Soysal/M. Eren: *Türk İncelemeleri yapan Kuruluslar (Kılavuz)*. Ankara 1977, das ein Führer durch wissenschaftliche Institutionen, an denen türkische Studien betrieben werden, sein soll, das aber den 42 behandelten Ländern (ohne Türkei) meist auch kurze wissenschaftsgeschichtliche Abrisse voranstellt. Da der Begriff „Türkische Studien“ hier sehr weit gefaßt ist, geraten diese Darstellungen recht uneinheitlich bzw. einseitig.

<sup>2</sup> F. Babinger: *Die türkischen Studien in Europa bis zum Auftreten Josef von Hammer-Purgstalls*. In: *Die Welt des Islams* 7 (1919), S. 193–129, umfaßt auch die Studien zur Literatur und Geschichte. *Germano-Turcica* (siehe Fußn. 1) konzentriert sich überhaupt auf die ältere Zeit; etwa die Hälfte der Beiträge ist den türkischen Sprachstudien vor 1800 gewidmet. Kononovs Abriß (siehe Fußn. 1) berücksichtigt die frühen Anfänge gebührend, aber eben nur summarisch.

die ältere Periode von der früheren abgrenzen will, sollte man dafür zumindest nicht von „Vorgeschichte“, sondern von „Frühgeschichte“ sprechen<sup>3</sup>.

Die Untersuchung solcher Frühgeschichte bietet interessante Aufschlüsse in mehrfacher Hinsicht; das zeigt auch ein Blick auf die Anfangszeit der europäischen Studien zur osmanisch-türkischen Sprache. Diese frühen Sprachstudien, dargestellt in Form der ersten türkischen Grammatiken und Wörterbücher, zeigen zum einen, wie bestimmt pragmatische gesellschaftliche Bedürfnisse für die Entstehung einer Wissenschaft sein können. Die weltpolitische Rolle des Osmanischen Reiches, seine Auseinandersetzungen mit den europäischen Ländern führten seit dem 16. Jh. dazu, daß sich Europäer verschiedener Profession veranlaßt sahen, die türkische Sprache nicht nur zu erlernen, sondern sie auch zu beschreiben und damit ihre Kenntnis weiterzuvermitteln. Ihr Interesse galt dem lebenden, gesprochenen Türkisch, und sie verfaßten dazu Glossare und Wörterbücher, Sprachlehren und Grammatiken. Insofern sind die Anfänge turkologischer Sprachwissenschaftsgeschichte weniger im Rahmen der Philologie zu suchen, wie das bei manchen anderen orientalistischen Disziplinen der Fall ist. Die Beschäftigung mit dem fremden Schrifttum setzte für das Türkische erst etwas später ein.

Im engen Zusammenhang mit den von außen wirkenden Faktoren steht die innere Entwicklung der Wissenschaft, das Fortschreiten und Abwechseln ihrer Theorien und Methoden. Auch in dieser Beziehung ist ein herablassender Blick auf die frühen wissenschaftlichen Bemühungen um die türkische Sprache samt ihren Fehlern und Irrtümern nicht angebracht. Die Versuche, eine völlig fremde Sprache zu beschreiben und zu kodifizieren, erfordern ernsthafte wissenschaftliche Arbeit, und neben der praktischen Zielsetzung ist meist auch eine theoretische vorhanden, d.h. das Bestreben wird sichtbar, innere Gesetzmäßigkeiten der Sprache aufzudecken. Etwas zu undifferenziert wird beispielsweise vom heutigen Standpunkt aus konstatiert, daß die frühen türkischen Grammatiken lediglich nach dem Modell der lateinischen Grammatik verfaßt seien. Einmal gibt es beträchtliche Unterschiede in der lateinischen Grammatiktradition selbst, andererseits ist zu erkennen, daß man sich im Laufe der Zeit durchaus bemühte, die Elemente des Türkischen aus sich heraus zu bestimmen und sie nicht nur als Äquivalente für die lateinischen Kategorien einzusetzen. Eine nähere Untersuchung des lateinischen Einflusses auf die in Europa verfaßten türkischen Grammatiken wäre sicher eine interessante Aufgabe<sup>4</sup>.

Schließlich bilden die türkischen Grammatiken und Wörterbücher des 16.–18. Jh.s eine eigenständige Quellengruppe, die neben dem wissenschaftshistorischen vor allem sprachhistorischen Wert haben. Da sie das Türkische meist auch – manch-

<sup>3</sup> Zur Diskussion dieser Fragen in der allgemeinen bzw. germanistischen Sprachwissenschaft vgl. z.B. W. Bahner: *Aspekte der Sprachbetrachtung in der Renaissance*. In: Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung 31 (1978), S. 457–462; ders.: *Theoretische und methodologische Aspekte in der Historiographie der Sprachwissenschaft*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 29 (1981), S. 1281–1293, hier S. 1283 ff., und W. Bahner / W. Neumann (Hrsg.): *Sprachwissenschaftliche Germanistik. Ihre Herausbildung und Begründung*. Berlin 1985, z.B. S. 10 ff., 329 ff.

<sup>4</sup> Für die westeuropäischen Sprachen vgl. dazu die beispielhaften Arbeiten von I. Michael: *English Grammatical Categories and the Tradition to 1800*. Cambridge 1970, und G. A. Padley: *Grammatical Theory in Western Europe 1500–1700. I: The Latin Tradition. II: Trends in Vernacular Grammar*. Cambridge 1976 und 1985.

mal ausschließlich – in Umschrift wiedergeben, gehören sie zu den sogenannten Transkriptionstexten, mit denen sich die türkische Sprachgeschichtsforschung seit Jahrzehnten intensiver beschäftigt, weil aus diesen Aufzeichnungen in nichtarabischer Schrift wichtige Erkenntnisse zur Lautgeschichte des Türkischen gewonnen werden können<sup>5</sup>. Die Art dieser Quellen erfordert jedoch eine sorgsame Quellenkritik, die Aufdeckung wissenschaftshistorischer Zusammenhänge, der Beziehungen und Abhängigkeiten einzelner Werke untereinander, damit der Wert der sprachlichen Angaben richtig eingeordnet werden kann<sup>6</sup>. Umgekehrt sind die Resultate sprachwissenschaftlicher Forschung für die wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung zu beachten. Wenn man z.B. nachvollziehen will, auf welche Weise phonetische, phonologische und morphophonologische Gegebenheiten des Türkischen erfaßt und dargestellt wurden, ist zu berücksichtigen, daß sich noch im 16./17. Jh. auf diesen Gebieten ein Sprachwandel vollzog. Daraus erklären sich eine ganze Reihe widersprüchlicher Angaben in den Grammatiken und Wörterbüchern dieses Zeitraums.

Als Beispiel für die wissenschaftliche Entwicklung der frühen Beschreibung des Türkischen sei im folgenden kurz betrachtet, wie in drei verschiedenen Grammatiken des 17./18. Jhs. der türkische Vokalismus dargestellt ist. Es handelt sich um die Grammatiken von Hieronymus Megiser, Franz Meninski und M. Viguier aus den Jahren 1612, 1680 bzw. 1790, die jeweils charakteristisch sind für ihre Zeit und die als bestimmte Marksteine der turkologischen Sprachwissenschaftsgeschichte angesehen werden können.

Noch ganz im Banne der militärischen Konfrontation mit den Türken und mit dem Ziel, die Sprache des Feindes zu vermitteln, veröffentlichte der deutsche Polyhistor Hieronymus Megiser (um 1554–1619) 1612 in Leipzig seine „Institutionum linguae turcicae libri quatuor“<sup>7</sup>. Nach wenigen Versuchen aus dem 16. Jh.<sup>8</sup> ist dies

<sup>5</sup> Zusammenfassend dazu zuletzt Gy. Hazai: *Die Denkmäler des Osmanisch-Türkeitürkischen in nicht-arabischen Schriften*. In: ders. (Hrsg.): *Handbuch der türkischen Sprachwissenschaft. Teil I*. Budapest 1990, S. 63–73.

<sup>6</sup> Vgl. dazu H. Stein: *Zur Frage der gegenseitigen Abhängigkeit türkischer Transkriptionstexte*. In: C. Wunsch (Hrsg.): *XXV. Deutscher Orientalistentag. Vorträge, München 8.–13.4.1991*. Stuttgart 1994, S. 203–214.

<sup>7</sup> Hieronymus Megiser: *Institutionum linguae turcicae libri quatuor*. (Leipzig) 1612 (unpaginiert; die vier Bücher umfassen jeweils 51, 102, 43, 111 Seiten in Oktav). Im folgenden abgekürzt: Megiser. Die Verfasserin arbeitet an einer Edition dieser Arbeit im Rahmen eines am Seminar für Orientkunde der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz durchgeführten und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten turkologischen Projektes.

<sup>8</sup> Sehr fragmentarisch ist der kurze grammatische Abschnitt (9 Seiten Sedenzformat) von Guillaume Postel in der kleinen „Instruction des mots de la langue turquesque les plus communs“ in seinem Buch „Des Histories Orientales et principalement des Turkes ... Paris 1575 (unpaginiert). Dieser Abschnitt ist publiziert bei V. Drimba: *Elementele de gramatică Turcă ale lui Guillaume Postel (1575)*. In: *Studii și cercetări lingvistice* 18/3 (1967), S. 325–339 (französisch und türkisch in TDAYB 1966, S. 77–101 und 103–126); hier: S. 337–339. Ebenfalls kaum systematisch sind grammatische Teile der Handschrift „Regola del parlare turcho et vocabolario de nomi et verbis“ von Filippo Argenti (1533); vgl. die Auswertung des Sprachmaterials bei A. Bombaci: *La „Regola del parlare turcho“ di Filippo Argenti. Materiale per la conoscenza del turco parlato nella prima metà del XVI secolo*. Napoli 1938. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang noch die fast zeitgleich mit Megisers Werk entstandene „Grammatica Turchesca“ von

die erste Beschreibung des Türkischen, die Anspruch auf Systematik und Vollständigkeit erhebt. Sie entspricht im wesentlichen dem vierteiligen Aufbau der lateinischen Grammatik, wie er sich etwa seit dem 12./13. Jh. herausgebildet hatte, wobei nacheinander der Buchstabe, die Silbe, das Wort und die Rede abgehandelt werden<sup>9</sup>. Der Buchstabe ist Gegenstand der „Orthographia“ („liber primus“, das bei Megiser auch die Behandlung der Silbe einschließt, die sonst Gegenstand der „Prosodia“ ist); der Morphologie des Wortes ist die „Etymologia“ („liber secundus“) gewidmet; statt einer „Syntaxis“ ist die Rede bei Megiser nur durch „Exercitia“ („liber tertius“), d.h. türkische Sprachproben, illustriert. Die Darstellung des Wortschatzes in zwei Dictionarien (als „liber quartus“) ist neben der Grammatik im engeren Sinne mit den Textproben ein weiterer gleichwertiger Bestandteil des Gesamtwerkes.

Da die „Orthographia“ also vom Buchstaben, und nicht vom Laut, ausgeht, werden hier die arabischen Buchstaben und ihre Schreibweise erklärt und zur Aussprache nur solche Erklärungen gegeben, die sich auf das Schriftbild beziehen. Demnach sind als Vokale nur *a*, *i*, *u* vermerkt, und lediglich für den Buchstaben *elif* wird eine Alternative, nämlich *a* oder *e*, angezeigt und für das Vokalzeichen *üstün* die Aussprache *e* gegeben. Die Vokale *ö* und *ü*, ganz zu schweigen von dem spezifisch türkischen *i*, werden nicht erwähnt<sup>10</sup>. Da nun Megiser nicht einmal den Bestand der Vokale richtig erfaßt, kommt er im morphologischen Teil ständig in Schwierigkeiten, wenn er versucht, das Vorkommen vokalischer Varianten in den Suffixen zu erklären. So konstatiert er z.B. einen regelmäßigen Vokalwechsel *a ~ e* für das Pluralsuffix (und illustriert dies richtig mit Beispielen wie *adamlar* („homines“), *begler* („domini“); *yazarlar* („scribunt“), *ederler* („faciunt“)). Megiser sucht dafür auch nach Ursachen und findet sie im Vorkommen von „runden“ und „feinen“ Vokalen („rotundes et subtile“) im Wortstamm. Dazu zählt er jedoch nur die Vokale *a* und *o* respektive *e* und *i*. Tauchen nun im Verlauf seiner Paradigmenbeispiele Wörter mit anderen Vokalen in der letzten Silbe auf, wie *oğul* („filius“) oder *ülü* (<*ölü*) („mortuus“), weist er ihnen kommentarlos die palatalen Suffixformen zu (*oğuller*, *ülüler*), ohne diese zu begründen<sup>11</sup>. Bei den Verbalsuffixen äußert er sich zum palatal-velaren Wechsel ausführlich nur für den Infinitiv anhand der Beispiele *bakmak* und *sevmek* und anderer. Ganz offensichtlich führte ihn der Anklang an die lateinische *a-*

Pietro Ferraguto aus dem Jahre 1611, die nach Mitteilung von A. Bombaci (siehe unten, S. 209) in 46 grammatischen Regeln die verschiedenen grammatischen Kategorien (Redeteile) systematisch abhandelt. Das dreiteilige Werk (neben der Grammatik enthält es ein italienisch-türkisches Dictionarium und einen Dialog als Textprobe) ist leider Handschrift geblieben; von A. Bombaci: *Padre Pietro Ferraguto e la sua Grammatica turca (1611)*. In: Annali del R. Istituto Superiore Orientale di Napoli. Nuova Serie. 1 (1940), S. 205–236, stammt die Darstellung der sprachlichen Merkmale und die Publikation des Dialogs.

<sup>9</sup> Zur Herausbildung dieser linguistischen Einteilung der Grammatik (Orthographia, Prosodia, Etymologia, Syntaxis) vgl. übersichtlich I. Michael (siehe Fußn. 4), S. 35 ff.; im 16. Jh. verfestigte sie sich durch den Einfluß der besonders im protestantischen Deutschland verbreiteten lateinischen Grammatik von Melanchthon (1525/26); vgl. dazu auch Hermann Jellinek: *Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik von den Anfängen bis auf Adelung*. Halbhd. 1. Heidelberg 1968, S. 25; Halbhd. 2. Heidelberg 1913/14, S. 1.

<sup>10</sup> Megiser: *Liber Primus seu Isagoges Grammaticae turcicae Pars Prior* („De Orthographia Turc-Arabica“), Cap. I („De Literis“) und III („De Punctis seu Vocalibus“).

<sup>11</sup> Megiser: *Liber II seu Isagoges Grammaticae Turcicae Pars Posterior* („De Etymologia“), Cap. I („De Nominum declinationibus“).

und *e*-Konjugation (*amäre*, *vidēre*) zu der Annahme, daß der Vokalwechsel auch im Türkischen morphologische Bedeutung haben müsse, und so macht er diesen Unterschied sogar zur Grundlage seiner formalen Einteilung der türkischen Verben. Für Wörter ohne *a* oder *e* im Stamm wie *durmak* und *ilmek* (< *ölmek*) konstatiert er dann nur den Vokalwechsel im Suffix und meint, es sei unmöglich, dafür eine Regel aufzustellen<sup>12</sup>.

Die Beispiele zeigen, daß Megiser sich bemühte, das türkische Sprachmaterial zu ordnen und nach gewissen Gesetzen in der Sprache zu suchen. Wenn schon dieses Vorhaben schwer genug war, so wurde es noch kompliziert durch die besondere historische Situation der Sprache, die sich auf verschiedenen Gebieten im Umbruch befand. Der wichtigste lautgeschichtliche Prozeß, die Durchsetzung der Labialharmonie, war noch in vollem Gange, so daß vom Autor einer ersten Sprachbeschreibung dazu wohl keine Aussagen erwartet werden können. Aber auch die Palatal-/Velarharmonie war von Störungerscheinungen gekennzeichnet, und in allen Transkriptionstexten finden sich mehr oder weniger häufige Beispiele besonders des Typs *babaler* als Abweichung von der Velarharmonie. Im Gesamttext Megisers gibt es für diese Erscheinung 431 Belege gegenüber 849 Belegen für funktionierende Velarharmonie (= *babalar*); und dieser Variantenwechsel nach velarem Stamm tritt – quantitativ etwa gleich verteilt – vor allem beim Dativ, Ablativ- und Lokativsuffix sowie beim Pluralsuffix (hier nur etwa die Hälfte *ler*-Varianten gegenüber doppelt soviel *-lar*) auf. Abweichungen von der Palatalharmonie (Typ *yer/dan*) sind dagegen gering, so daß sich insgesamt die palatalen Suffixvarianten als die vorherrschenden erweisen<sup>13</sup>. Megiser selbst geht zuerst auch für den Ablativ und Dativ von der palatalen Form *den* und *e* aus, räumt aber später ein, daß es nach *a* oder *o* auch die Formen *dan* und *a* gebe<sup>14</sup>. (Noch später, im Kapitel über die Präpositionen, erklärt er die Richtungskasus Dativ, Ablativ und Lokativ wie den Plural mit regelmäßigen *a/e*-Varianten: *a* oder *e*, *ya* oder *ye*, *den* oder *dan*, *da* oder *de*<sup>15</sup>). Und wie schon festgestellt, sei der Plural *lar* nach *a* oder *o* der richtigen Sprechweise gemäß („secundūm veram loquendi rationem“). Dies aber würde im allgemeinen nicht beachtet („vulgò hoc non observetur“): Es gebe also *yaradandan* und *yaradanden* („à Creatore“), *yaranlar* und *yaranler* („Creatores“ [sic!]), *yaranlardan* und *yaranlerden* („à Creatoribus“), wobei *lar* besser und *ler* gebräuchlicher sei („*Lar*, meliùs, *Ler*, usitatiùs“)<sup>16</sup>. Diese Aussage ist aufschlußreich im Vergleich mit der Meninskis (siehe unten), nach der die palatalen Formen ein Kennzeichen der Gebildetensprache waren. Auf den ersten Blick mögen sich diese beiden Aussagen widersprechen, wahrscheinlich werfen sie aber ein Licht auf die türkischen Kontakte Megisers und seine Informanten, die sich wohl eher im Gebildetenmilieu bewegten. Dennoch kann auch die Verwendung der velarharmonischen Formen, die der Gelehrte Megiser als „besser“ bezeichnet, nicht in allzu niedriger sozialer Schicht angesiedelt sein.

<sup>12</sup> Megiser: Liber II, Cap. VI („De Verbo“).

<sup>13</sup> H. Stein: *Der türkische Transkriptionstext des Hieronymus Megiser. Ein Beitrag zur Sprachgeschichte des Osmanisch-Türkischen*. Phil.Diss. Leipzig 1975, S. 198, 199.

<sup>14</sup> Megiser: Liber II, Cap. I („De Nominum declinationibus“), Observationes II. und III.

<sup>15</sup> Megiser: Liber II, Cap. XII („De Praepositionibus“).

<sup>16</sup> Megiser: Liber II, Cap. I („De Nominum declinationibus“), Observationes II.

Das Jahr 1680 ist durch die berühmten Arbeiten des Wiener Hofdolmetschers Franciscus Meninski (1623–1698) ein weiterer Wendepunkt in der türkologischen Wissenschaftsgeschichte. Den Hauptanteil daran hat sein großes Wörterbuch, das von allen Gesichtspunkten der lexikographischen Arbeit – und nicht nur wegen seines gewaltigen Umfangs – etwas völlig Neues, nämlich das erste „orientalistische Wörterbuch“ darstellt, wie es Tietze formuliert hat<sup>17</sup>.

Seine türkische Grammatik aus demselben Jahr<sup>18</sup> kann entsprechend die „orientalistische Grammatik“ genannt werden. Wie der Thesaurus den gesamten osmanischen Wortschatz erschließen will, umfaßt auch die Grammatik nicht nur türkische, sondern auch arabische und persische Grammatikregeln. Das Türkische aber steht im Mittelpunkt und wird – wie Meninski erklärt – nach dem Gerüst der lateinischen Grammatik dargeboten und nach den lateinischen Redeteilen klassifiziert. Als erster Teil dient ebenfalls eine „Orthographia“, Teil II bis V beinhalten die „Etymologia“; im Unterschied zu Megiser gibt es einen Teil VI „De syntaxi“ und VII „De prosodia“. Sowohl im Umfang wie in der Systematik und Ausführlichkeit übertrifft sie alle ihre Vorgänger.

Meninski erklärt im Kapitel „De Orthographia“ mustergültig die türkische Aussprache der arabischen Buchstaben, und ein gesonderter Abschnitt über die zur Transkription verwendeten lateinischen Zeichen stellt damit praktisch das Inventar aller Konsonanten und Vokale des Türkischen vor. Bei den Vokalen ist vor allem die klare Bezeichnung des türkischen *i* durch „y“ von Bedeutung. Als eine Art Hilfszeichen verwendet er den Buchstaben „æ“, der einen möglichen Wechsel von *a* und *e* anzeigen soll, je nachdem, ob es sich um allgemeine oder gebildete Aussprache („ut *a* clarum ... communiter et à vulgo, saepe autem à doctioribus ... ut *e*“) handele<sup>19</sup>. Da Meninskis Interesse auf die geschriebene Sprache gerichtet war und er das richtige Lesen türkischer Texte vermitteln will, registriert er zwar Vokalvarianten, die nicht im Schriftbild ersichtlich sind, aber er betrachtet sie als individuelle Abweichungen, die nicht in Regeln gefaßt werden müssen. So gibt er Erklärungen für den palatal-velaren Wechsel beim Plural-, Dativ- und Ablativsuffix, wobei er von den „richtigen“ Formen *ler*, *e*, *den* ausgeht. Diese würden oft, besonders in der

<sup>17</sup> A. Tietze: *Die Lexikographie der Turksprachen I: Osmanisch-Türkisch*. In: Wörterbücher. Ein internationales Handbuch zur Lexikographie. Hrsgg. von Fr.-J. Hausmann u.a. Dritter Teilband. Berlin–New York 1991, S. 2399–2407, hier: 2401.

<sup>18</sup> Franciscus à Mesgnien Meninski: Linguarum orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae institutiones seu Grammatica Turcica ... in qua orthographia, etymologia, syntaxis, prosodia. Viennae 1680\*. (Auch erschienen als Anhang zum Thesaurus [Franciscus à Mesgnien Meninski: Thesaurus linguarum orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae ... et Grammaticam Turcicam ...Viennae 1680], mit 276 Seiten in Foliomformat.) Die 2. Auflage hatte den Titel: Franciscus à Mesgnien Meninski: Institutiones linguae Turcicae, cum rudimentis parallelis linguarum Arabicae et Persicae I. II. Editio altera curante A. Fr. Kollar. Vindob. 1756

\*im folgenden abgekürzt: Meninski

<sup>19</sup> Meninski: Pars I („De Orthographia“), Cap. 2: „De valore characterum nostrorum quibus utor ad exprimendam pronunciatione literarum“; darin besonders zur Benutzung des Transkriptionszeichens „æ“: „Quod si quando utor æ in vocibus Turcicis, id indicare volo, pronuntiari posse ut a clarum, prout fit communiter et à vulgo, saepe autem à doctioribus proferri ut e nostrum, ut in declinationibus explicatur.“ Meninski meint also mit dem Gebrauch dieses Zeichens vor allem den individuellen Wechsel *a* oder *e*, weniger einen bestimmten Zwischenlaut.

Alltagssprache („in vulgari praesertim sermone“, „in familiari sermone“, „praesertim apud plebem“) als *a* gesprochen, wenn die vorhergehende Silbe den Vokal *a*, *o*, *u* oder *i* („y“) habe<sup>20</sup>. Meninski zählt also gegenüber Megiser alle relevanten Vokale auf, hebt sie aber nicht als eine besondere Klasse hervor, der irgendeine weitergehende Bedeutung zukäme. In den Beispielen bleiben die palatalen Formen auch nach velarem Vokal weiter präsent: *atlar*, *atler*; *avlar*, *avler*; *babalar*, *babaler*; *ağalardan*, *ağalerden*; *korkudan*, *korkuden*. Beim Dativsuffix wird der *a*-/*e*-Wechsel am deutlichsten hervorgehoben; gleich zu Anfang wird er als „*e* vel *a*“, später „*je* vel *ja*“ beschrieben<sup>21</sup>, und in den Beispielen erscheint das Zeichen „*æ*“, das man hier wohl doch (trotz der prinzipiellen Erklärung als Hilfszeichen, siehe oben mit Fußnote 19) als einen Laut zwischen *a* und *e* (ä) verstehen muß: *atä*, *avä*, *babayä*, *ağayä*, *korkuyä*. Daß Meninski vorwiegend die palatalen Varianten bei den E-Klassen-Suffixen angibt, ist auch für das Sprachmaterial des Thesaurus festgestellt worden<sup>22</sup>, und im allgemeinen wird diese Erscheinung als Merkmal der Gebildeten-sprache angesehen, von der Meninskis Angaben beeinflußt sind<sup>23</sup>. Wenn man Meninskis Bemerkungen genau betrachtet, sieht es so aus, daß der regelmäßige *a*-/*e*-Wechsel sicher allgemein verbreitet war, und nicht nur in der niederen Umgangssprache. Meninski hatte wohl nur zu wenig Interesse für eine systematische Darstellung von phonetischen Varianten, die ihm grammatisch unerheblich schienen.

Gerade anders liegt vielleicht der Fall beim Infinitivsuffix, für das Meninski – wie schon Megiser und andere Grammatiker nach ihm – einen regelmäßigen Wechsel *-mak/-mek* feststellt und daraus ebenfalls – sogar mit denselben Beispielen – eine 1. Konjugation *sevmek* und eine 2. Konjugation *bakmak* ableitet<sup>24</sup>. Man könnte sich vorstellen, daß Meninski dieses sich nach lateinischem Muster anbietende Einteilungskriterium gern akzeptierte und demnach auch alle passenden Beispiele registrierte, so daß sich z.B. für die untersuchten Beispiele des Thesaurus das Infinitivsuffix mit einem ganz regelmäßigen Gebrauch als einzige Ausnahme bei den Suffixen der E-Klasse darstellt<sup>25</sup>.

Das 18. Jh. ist im wesentlichen von der Dominanz der Werke Meninskis be-

<sup>20</sup> Meninski, Pars II („De nomine eiusque accidentibus“), Cap. 4 („De Declinatione Nominum“), S. 26 ff.

<sup>21</sup> Meninski, Pars II, Cap. 3 („De numero et casu“), S. 25, Cap. 4 („De Declinatione Nominum“), S. 28.

<sup>22</sup> P. Zieme: *Über die Sprache des Wörterbuches von Meninski*. In: XI. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler. Ankara 1968, S. 77–81, hier S. 81.

<sup>23</sup> B. Brendemoen: *Some Remarks on the Vowel Harmony in a Religious Dialect Text from Trabzon*. In: *Altaic Religious Beliefs and Practices. Proceedings of the 33rd Meeting of the Permanent International Altaistic Conference Budapest June 24–29, 1990*. Ed. by G. Bethlenfalvy et al. (Budapest) 1992, S., 41–57, hier S. 54 f., diskutiert die in verschiedenen Transkriptionstexten belegte Erscheinung und bestätigt sie als „certainly true for a certain period of educated speech“, ohne dabei einen direkten Zusammenhang mit den von ihm behandelten Tendenzen palataler Standardisierung in einem Schwarzmeerdialekt zu postulieren. – Daß die Belege für palatale Abweichungen beim Pluralsuffix in den meisten Transkriptionstexten nicht einfach mit dem entsprechenden Merkmal osmanischer Randdialekte gleichgesetzt werden können, weil letztere das Pluralsuffix der Verben betrifft, darauf hatte zuerst L. Johanson: *Pluralsuffixformen im Südwesttürkischen*. Mainz 1981, S. 7, hingewiesen.

<sup>24</sup> Meninski: Pars IV („De verbo“), Cap. 2 („De Modis, Temporibus, Personis, Numeris et Conjug. verborum in genere“).

<sup>25</sup> Zieme (siehe Fußnote 22), S. 81.

stimmt; neu verfaßte Grammatiken lehnen sich oft direkt an dessen Arbeit an<sup>26</sup>. Am Ende des Jahrhunderts erscheint dann aber mit der Grammatik des französischen Missionars Viguier ein ganz eigenständiges Werk, vor allem was die Darstellung des türkischen Vokalsystems betrifft<sup>27</sup>.

In den „*Éléments de la langue turque*“ (Istanbul 1790) vertritt Viguier die entschiedene Meinung, daß man beim Türkischlernen nicht mit der Schriftsprache, sondern mit der gehobenen伊斯坦布尔 Umgangssprache beginnen solle. Im Gegensatz zur ersten, die mit ihren Schwierigkeiten den Eindruck vermittelte, daß das Türkische ein barbarisches Idiom ohne Prinzipien sei, offenbare die Umgangssprache der Hauptstadt („*le Turc usuel de la Capitale*“) große Schönheit – durch ihre würdevoll artikulierten Laute, die Harmonie ihrer Vokale, ihren melodischen Akzent und durch die regelmäßigen Beziehungen ihrer Konsonanten und Vokale, die alle ein harmonisches Ganzes ergeben<sup>28</sup>.

Viguier geht deshalb auch von dem bisher üblichen Verfahren ab, die Orthographie zu Anfang zu lehren, sondern er setzt dieses Kapitel an den Schluß und beginnt mit einem ausführlichen Abschnitt über die wirklichen Laute des Türkischen. Und diese Abhandlung besteht nicht nur aus sorgfältiger Ausspracheerläuterung, sondern es wird hier zum erstenmal eine systematische, wenn auch nicht ganz erschöpfende Darstellung der türkischen Vokalharmonie gegeben und zugleich dieser Ausdruck – „*l'harmonie (ou l'affinité) des voyelles*“ – dafür geprägt. Viguier arbeitet sowohl die Beziehungen der palatal-velaren als auch die der labial-illabialen Vokalharmonie richtig heraus. Die erstere bezeichnet er mit den Termini „hell – dunkel“ („clair – obscur“), für die zweite hat er keinen gesonderten Begriff, macht sie aber mit ausführlichen Erläuterungen anhand der möglichen Vokalkombinationen klar. Kurz zusammengefaßt, besagt seine Darstellung folgendes: Die harmonische Vokalkombination findet ihren Ausdruck in zwei Arten Beziehungen („*rapports*“) – einer zweifachen und einer vierfachen. Die zweifache Beziehung ordnet *a* und *e* den dunklen bzw. hellen Vokalen zu; die vierfache gruppiert *i* und *i*, *u* und *ü* zu den Vokalpaaren

<sup>26</sup> So z.B. Johann David Schieferdecker: *Grammatica Turcica breviter ac succincte ad captum nostratum accommodata*. (Zeitz 1695) oder Johann Christian Clodius: *Grammatica Turcica necessariis regulis prae-cipias linguae difficultates illustrans, ac aliquot colloquiis et sententiis turcicis aucta*. Lipsiae 1729, der sein Vorbild Meninski nicht leugnet und dessen Ziel es war, eine kurze türkische Grammatik ohne die Regeln des Arabischen und Persischen zu schaffen. Für das Türkische konzentriert er sich auf die Schriftsprache und hat offensichtlich kaum eigene Kenntnis von Aussprachevarianten.

<sup>27</sup> M. Viguier: *Éléments de la langue turque ou tables analytiques de la langue turque usuelle avec leur développement*. Constantinople 1790\*; von Kononov (siehe Fußnote 1), S. 24, wird dieses Werk als direkt abhängig von Meninski bezeichnet, was allein schon wegen der gelungenen Darstellung der Vokalharmonie, aber auch aus anderen Gründen, nicht so gesagt werden kann.

\* im folgenden abgekürzt: Viguier.

<sup>28</sup> Viguier (Introduction), S. 34 f.: „Autant la manière d'écrire et de lire la langue Turque offre d'épinces et de difficultés révoltantes, qui semblent n'annoncer, qu'un idiôme barbare et sans principes; autant le Turc usuel de la Capitale présente-t-il agréments, soit par /S. 35/ ses sons majestueux et cadencés, qui frappent molemement l'oreille; soit par l'harmonie des voyelles, et insertion de ses accens prosodiques mélodieux, qui l'assimilent à une espèce de musique; soit finalement par le soin adoucir ou de fortifier avec art les consonnes, en multipliant les liquides, dont le rapport méthodiquement compassé produit un tout mâle et gracieux, par sa combinaison régulière avec des voyelles propositionnellement diversifiées.“

*a/i, e/i, o/u* bzw. *ö/ü*. Und diese beiden Beziehungen seien der Schlüssel zum Verständnis des Türkischen<sup>29</sup>.

Viguier begnügte sich also nicht damit, die Fakten zu registrieren, sondern es gelang ihm, eine eine wichtige Gesetzmäßigkeit der Sprache aufzudecken. Seine Leistung ist auch insofern bemerkenswert, als die labial-illabiale Vokalangleichung zu jener Zeit noch eine relativ junge Erscheinung war und sich auch die palatal-velare Angleichung der arabisch-persischen Lehnwörter im Flusse befand. Demzufolge werden von Viguier auch abweichende Aussprachen notiert: man könne z.B. *oldilar* oder auch *oldiler* statt *oldular* hören sowie *bazi, zeman, mubarek, efendim* statt *bazi, zaman, mubarik* (sic!), *efendim*. Historischen Hintergrund erkennt er dabei nicht. Kennzeichnend für sein theoretisch ordnendes Bestreben ist die Einschätzung, daß diese Abweichungen („oppositions“, „substitutions“) nur der individuellen Rede ihre pikante Würze geben<sup>30</sup>. Trotz allem gehe es in der Sprache nicht willkürlich zu, sondern „la grande règle pour les voyelles est de les faire jouer entr’elles, suivant les combinaisons de l’harmonie ou de l’affinité, sans avoir égard à celles de l’opposition et de la substitution“<sup>31</sup>.

Die wissenschaftshistorische Bedeutung dieser drei Grammatiken ist hier nur in einem kleinen Ausschnitt angedeutet worden. Sicher können sich auf anderen Gebieten der Grammatik oder in der Lexikographie auch andere Entwicklungslinien zeigen. Entsprechende Untersuchungen dazu werden notwendige Bausteine für eine Geschichte der türkischen Sprachwissenschaft sein.

<sup>29</sup> Viguier: Chap. I. „Sons de la Langue turque, exprimés en caractères François“, S. 41–50, hier: S. 47 f.

<sup>30</sup> Viguier, S. 49.

<sup>31</sup> Viguier, S. 50.



# Eine Karriere in der Provinz: Mīrzā Muḥammad Šafī<sup>c</sup> Tabrīzī zwischen Nādir Šāh und Karīm Hān Zand

Eine Quellenstudie nach 14 Urkunden aus der *Tārīh wa ḡuğrāfi-yi dār as-salṭana-yi Tabrīz* von Nādir Mīrzā Qāğār

CHRISTOPH WERNER, Bamberg

Trotz einer in den letzten 40 Jahren ständig gewachsenen Zahl an veröffentlichten Urkunden und Dokumenten zur persischen Geschichte, die vor allem im Bereich der Qāğārenzeit mittlerweile schon vielfach unübersichtlich geworden ist, verfügen wir nicht nur im Vergleich zur Situation europäischer Historiker, sondern auch im Gegensatz zur Lage von Forschern im Bereich osmanischer Geschichte, für den Iran noch immer über eine bisweilen ernüchternd dünne Grundlage an primären Quellen. Eine Möglichkeit, diesen Mangel auszugleichen, ist es, verstärkt auf die in *inṣā-Werken* oder in Chroniken enthaltenen Urkunden zurückzugreifen. Neben den herkömmlichen Chroniken, die sich vor allem ereignisgeschichtlich auf Herrscher und Dynastien beziehen, existieren seit dem Beginn der persischen Geschichtsschreibung Lokal- und Stadtgeschichten, die durch ihre Begrenzung auf einen bestimmten geographischen oder städtischen Raum in wirtschafts- und sozialgeschichtlicher Hinsicht oft wesentlich ergiebiger sind<sup>1</sup>.

Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen daher diesem Weg folgend Urkundenüberlieferungen aus einer Stadtchronik des 19. Jahrhunderts, der *Tārīh wa ḡuğrāfi-yi dār as-salṭana-yi Tabrīz* von Nādir Mīrzā Qāğār<sup>2</sup>. Nādir Mīrzā (1827–1885), ein Urenkel Fath-<sup>c</sup>Alī Šāhs, bekleidete verschiedene Ämter in der Verwaltung von Aserbaidschan und Tabrīz und vollendete seine historisch-geographische Beschreibung von Tabrīz im Jahre 1884. Das ursprünglich *Tārīh-i Muẓaffarī* genannte Werk beinhaltet u.a. detaillierte Informationen zu Bauten, Stadtvierteln, Gouverneuren und Notabelnfamilien von Tabrīz im 18. und 19. Jahrhundert. Von besonderem Wert sind die von Nādir Mīrzā eingefügten Abschriften von insgesamt 38 Urkunden aus der Zeit der Afšāren, Zand und Qāğāren, die in eindrucksvoller Weise die Geschichte von Tabrizer Notabelnfamilien dokumentieren<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Einen Überblick über persische Lokal- und Stadtchroniken gibt Berthold Spuler, „Die historische und geographische Literatur in persischer Sprache“, *Handbuch der Orientalistik* 1,4,2,1, Leiden/Köln 1968, 100–167:136–39.

<sup>2</sup> In der neu erschienenen Edition: Nādir Mīrzā, *Tārīh wa ḡuğrāfi-yi dār as-salṭana-yi Tabrīz*, hg. von Ǧulāmīrā Ǧabātabā<sup>ī</sup>-Mağd, Tabrīz 1373 (1994).

<sup>3</sup> Neben den Einleitungen von Mušīrī zum Nachdruck der lithographierten Ausgabe und von Ǧabātabā<sup>ī</sup>-Mağd zur neuen Edition, bieten eine Reihe von kleineren Beiträgen Informationen zur *Tārīh-i Tabrīz* und ihrem Autor: Yahyā Āryānpūr, *Az Ǧabātā tā Nīmā. Tārīh-i 150 sāl-i adab-i fārsī*, 2 Bde, Teheran<sup>4</sup> 2535 §§ (1976), 1:172–182; Muḥammad Taqī Bahār (Malik aš-Šu<sup>c</sup>arā), *Sabk-šināsī yā tārīh-i tatawwur-i nasr-i*

Vierzehn Urkunden aus der Zeit der Afšārenherrscher bilden den Mittelpunkt dieses Artikels. Sie wurden aus zwei Gründen ausgewählt: Zum einen dokumentieren sie auf einzigartige Weise die Karriere eines bedeutenden Beamten in der Provinzverwaltung von Tabrīz. Mirzā Muḥammad Šaffī Tabrīzī beginnt seine Laufbahn als persönlicher Sekretär (*munšī*) des von Tahmāsp Qulī Ḥān (dem späteren Nādir Šāh) neu entsandten Gouverneurs von Tabrīz. Im folgenden wird er zum *mustawfi* von Aserbaidschan ernannt und trotz einer zwischenzeitlichen Verhaftung vermag er es, seine Stellung weiter auszubauen und zu festigen. Auch nach dem Tod Nādir Šāhs bleibt er im Amt, nunmehr mit der Bezeichnung als *wakīl* bzw. *wazīr* von Aserbaidschān. Er wird von den nachfolgenden afšāridischen Herrschern nicht nur in seiner Funktion bestätigt, sondern bildet für sie auch den einzigen verbliebenen Ansprechpartner in einer von ihnen nicht mehr kontrollierten Provinz. In der endgültigen Übergabe der Stadt an Karīm Ḥān Zand spielt er eine entscheidende Rolle und behält sein Amt auch unter ihm. In einer Zeit voller Brüche und Turbulenzen bildet die Karriere von Mirzā Šaffī ein Beispiel erstaunlicher Kontinuität zwischen dem Sturz der Safawiden und der Herrschaft Karīm Ḥāns.

Zum anderen sind Arbeiten zur Wirtschafts-, Sozial- und Verwaltungsgeschichte Irans im 18. Jahrhundert immer noch recht selten<sup>4</sup>. Dies gilt in besonderem Maße für Detailstudien, die auf persischen Primärquellen beruhen. Die vorliegenden Urkunden gewähren einen tiefen Einblick in die Verwaltungsstrukturen der Afšārenzeit, insbesondere zu Fragen der Steuerpolitik und ihrer konkreten Durchführung und Umsetzung. Daher wurden hier der eigentlichen Analyse und Auswertung eine vollständige Übersetzung der zugrundeliegenden Urkunden vorangestellt.

## ÜBERSETZUNGEN<sup>5</sup>

**Urkunde 1** Nādir „Tahmāsp Qulī Ḥān“, datiert *Zīqa*<sup>c</sup>da 1144 (beg. 26. April 1732)<sup>6</sup>

Ein hoher Befehl ist ergangen

Mit Beginn dieses gesegneten Jahres, des Mäusejahres<sup>7</sup>, haben wir den Zufluchtsort der

fārsī, 3 Bde, Teheran<sup>5</sup> 1369 (1990), 3:396–399; Muḥammad Ḡālib Qawsī, „Niwīsandagān-i mašhūr-i dawra-yi qāḡāriya: Nādir Mirzā wa Tārīḥ-i Tabrīz“, *Yādgār*, 2 (1945–46), Nr 5, 15–26; Hāgg̃ Husayn Nahjāwānī, *Čihil maqāla*, hg. Yūsuf Ḥādim Hāsimī-Nasab, Tabriz 1343 (1964), 343–55.

<sup>4</sup> Die Anregungen Thomas M. Ricks aus dem Jahr 1973 sind immer noch gültig („Towards a Social and Economic History of Eighteenth-Century Iran“, *Iranian Studies* 6 (1973), 110–26).

<sup>5</sup> In den Übersetzungen wurde versucht, dem Wortlaut der Originale soweit wie möglich zu folgen. Ein besonderes Problem stellten die verwaltungstechnischen Termini der Texte dar, deren exakte Übertragung oft nicht möglich ist. Sie wurden daher in der Regel beibehalten, um irreführende Identifikationen mit europäischen Begriffen zu vermeiden.

Die Textgrundlage für die vorliegenden Übersetzungen ist die alte lithographierte Ausgabe der *Tārīḥ-i Tabrīz*: *Tārīḥ wa ḡuṛāfī-yi dār as-salṭana-yi Tabrīz*. Ba ẓamīma-yi ṣarḥ-i ḥāl-i buzurgān. Ta'līf-i marḥūm-i ṣāḥzāda-yi Nādir Mīrzā, nigāriš-i marḥūm-i Lisān al-Mulk, Malik al-Muwarriḥīn, mašhūr ba Sipīr, mit einem Vorwort und Registern von Muḥammad Muṣīrī, Teheran 1351 (1972), [als Reprint der Lithographie von 1324 (1945)]. Die Urkunden finden sich in der alten lithographierten Ausgabe auf den Seiten 254–65, in der neuen Edition auf den Seiten 349–63 (im folgenden wird auf die beiden Ausgaben nur mit „alt“ bzw. „neu“ verwiesen). Die Urkunden sind vom fortlaufenden Text der Chronik nicht eindeutig abgesetzt und von Nādir Mīrzā auch nicht chronologisch geordnet.

<sup>6</sup> *Tārīḥ-i Tabrīz*, alt: 258–59 / neu: 355.

<sup>7</sup> *sīčqān yil*; Jahresangaben nach dem türkisch-mongolischen Tierkreiszeichensystem werden im folgen-

Vortrefflichkeit, der Erhabenheit und der Vollkommenheiten – Mīrzā Šāfīc – in die Klasse der *munšiyān* der *dār as-salṭāna*<sup>8</sup> Tabrīz eingereiht.

Er möge mit Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit im Dienste des Edlen, hochgestellten und überaus ruhmreichen Lutf̄-c Ali Beg – Statthalter der *dār as-salṭāna* Tabrīz und Gouverneur über ganz Āzarbāyğān – bereitstehen und tätig sein, sowie in allen Belangen größte Mühe walten lassen. Er soll die überprüfte und beglaubigte Rechnungslegung über alle Steuereinnahmen, Schriftstücke, *suyūrsāt*<sup>9</sup> der sieghaften Truppen und desgleichen führen und sie beim Eintreffen des glückhaften Heerzuges dem gnadenspendenden Blick der erhabenen, hohen *wakile* vorlegen.

In allen Angelegenheiten soll er die vortreffliche Güte seiner Dienstbeflissenheit unter Beweis stellen und in keinem Fall Nachlässigkeit üben, auf daß er – so Gott der Erhabene es will – seinem Dienst angemessene Wohlthaten empfange.

Die edlen und vornehmen *mustawfīs* der hohen Verwaltung sollen den machtvollen Erlaß in die Bücher eintragen. Das sollen sie zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat *Zīqa*<sup>c</sup>da, dem Geheiligen, des Jahres 1144.

## *Urkunde 2 Nādir „Wakīl ad-Dawla“, datiert Muḥarram 1146 (beg. 14. Juni 1733)<sup>10</sup>*

Ich suche Zuflucht bei Ihm, dem Erhabenen – Ein hoher Erlaß ist ergangen

Die Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit, sowie die Aufrichtigkeit und Standhaftigkeit bei der Ausübung des Dienstes des Zufluchtsortes der Vortrefflichkeit, der Erhabenheit und der Tugend – einer Sonne der Vortrefflichkeit, der Erhabenheit und der Tugend – Mīrzā Muḥammad Šāfīc's, *munšī* der Provinzverwaltung von Tabrīz, wurde im Spiegel des Hochheiligen Sinnes widergespiegelt und empfing in der Geheiligten Meinung Vertrauensrang.

Daher soll einiges des unendlichen hohen Wohlwollens ihm Hoffnung garantieren und seinem Zustand zuteil werden. Der Verantwortung des Genannten haben Wir es übertragen, die *dīwān*-Steuern der *dār as-salṭāna* Tabrīz und ihrer Bezirke, ebenso wie die *tuyūle* der edlen *bēglarbēgis*, alle alten Jahresgehälter der sieghaften Truppen, die *suyūrgāle*<sup>11</sup>, die Summen, die den *wazīren* Āzarbāyğāns zugeteilt waren, die Erträge der Kronländerien (*hālisāğāt*) und den Ertrag der unabhängigen Waqfobjekte, die in der erwähnten *dār as-salṭāna* und ihren Bezirken liegen, den Gegebenheiten entsprechend mit Unterstützung des Edlen, überaus ruhmreichen Lutf̄-c Ali Bēg, Statthalter der *dār as-salṭāna* Tabrīz und Gouverneur über ganz Āzarbāyğān, einzuhaben und einzuziehen.

Er soll die Ausgaben, die der Edle, überaus ruhmreiche Genannte (Lutf̄-c Ali Bēg) bestätigt, anweisen und auszahlen, und eine korrekte, vollständig überprüfte und erläuterte Auflistung der Auszahlungsdokumente, die das Siegel des Edlen Genannten tragen, zusammen mit einer Auflistung über das, was der Edle, überaus ruhmreiche Genannte an sonstigen Abgaben und einzelnen Einkünften erwirtschaftet, dem Hochheiligen, Hochmögenden Blick vorlegen.

Bezüglich der *dīwān*-Steuern möge er vor dem Hochheiligen Sinn seine Zuverlässigkeit

den nicht weiter angemerkt bzw. umgerechnet. Zur Umrechnung vgl. V.V. Tsybulsky, *Calendars of Middle East Countries*, Moskau 1979, 229–31.

<sup>8</sup> Wörtlich: „Stätte der Herrschaft“ – traditionelle Titulatur der Stadt Tabrīz.

<sup>9</sup> *suyūrsāt* – zusätzliche Steuern, Sonderabgaben; meist in Form von Naturalien zur Versorgung von durchreisenden Truppen. Zum Begriff *suyūrsāt* vgl. Kamran Ekbal, „Sursat – Eine Untersuchung zum persischen Steuerwesen in der Kadscharenzeit“, *ZDMG* 133 (1983), 149–70.

<sup>10</sup> *Tārīh-i Tabrīz*, alt: 256–58 / neu: 352–54.

<sup>11</sup> *suyūrgāl* – Meist erbliches Steuersoldlehen, das an Personen, nicht an Ämter gebunden ist. In der Regel verbunden mit einer Befreiung von allen sonstigen Abgaben für das entsprechende Gebiet. Der Begriff wird im 18. Jahrhundert teilweise und in der Qāġārenzeit endgültig synonym zu dem Begriff *tuyūl*; vgl. Ann K.S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, Oxford<sup>2</sup> 1969, 109, 115–18.

noch stärker beweisen und keine Nachlässigkeit üben. Die Abrechnung der *dīwān*- und sonstigen Finanztransaktionen (*dād wa sitād*) der Statthalter und Steuerbeamten von jeder Provinz Āzarbāyğāns – aus Urūmī, Marāqa, Qarāqa-Dāg etc. – soll er dem Edlen, überaus ruhmreichen Genannten zur Kenntnisnahme vorlegen, sowie ihre Einkünfte und Ausgaben in Evidenz halten und in seinen Teil-Rechnungsbüchern eintragen. Er darf nicht zulassen, daß einer von ihnen Unterschleif oder Verschwendug betreibt.

Als Gegenleistung für diesen Dienst möge man wissen: Mit Beginn dieses Jahres, des Rinderjahres, das dem Jahr 1145 der Hīgra entspricht, wurde der Betrag von 50 *tūmān-i tabrīzī* für den Erwähnten als Gehalt festgesetzt, das er zusätzlich zu den geringen Steuergebühren, welche für die *munshiyān* von Tabrīz festgesetzt worden waren (*rusūmāt-i inšā*), erhalten und zur Bestreitung seines Lebensunterhalts verwenden soll. Entsprechend wurde für zwei Schreiber, die die Rechnungsbücher überprüfen, Steuerschecks ausstellen und Schriftstücke ausfertigen, gemäß der Anweisung des Edlen Genannten (Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēg), jeweils der Betrag von 10 *tūmān-i tabrīzī* als Gehalt ausgegeben; diese Anordnung soll man als durchgeführte Ausgabe anerkennen.

Der Edle, überaus ruhmreiche Genannte (Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēg) soll der Anordnung entsprechend beim Einheben und Einfordern der *dīwān*-Steuern die nötige Hilfe und Unterstützung leisten. Er darf nicht zulassen, daß auch nur ein Dinar oder ein Weizenkorn bei irgendeinem der Steuerpflichtigen und Steuerpächter übrig und nicht eingehoben bleibt, und er soll ihm (Muhammad Šafī<sup>c</sup>) bei den Erfordernissen des obenerwähnten Amtes zur Hand gehen. Die Rechnungslegung über seine einzelnen Einkünfte soll er dergestalt liefern, wie sie seiner Rechnungslegung vorgegeben wurde, und die Dokumente über seine *dīwān*-Einnahmen und Ausgaben soll er durch sein Siegel beglaubigen, auf daß – so Gott der Erhabene es will – die Inspektoren es bestätigen und addieren. Was wir zum zweiten Mal in allen Belangen bestimmt haben – an diese Bestimmung sollen sie sich halten.

Der Erlauchte <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq Ḥān – der Statthalter –, der *wazīr* und die *'ummāl* von Marāqa, ferner die Quintessenz der Sayyids und der Tugendenhaften, Mīrzā <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq, der *zābit* von Urūmī, und die Statthalter und *'ummāl* der Provinzen Āzarbāyğāns sollen der Anordnung entsprechend ihre Abrechnungen über die *dīwān*- und sonstigen Finanztransaktionen in Gegenwart des Edlen, überaus ruhmreichen Genannten (Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēg) unter Kenntnisnahme des Erwähnten begleichen, und Auflistungen ihrer Transaktionen (*mu-'āmalāt*) in die Teilrechnungsbücher des obenerwähnten Zufluchtsorts der Vortrefflichkeit und der Tugend (Muhammad Šafī<sup>c</sup>) übertragen.

Der *mustawī*, sowie die Sekretäre (*kuttāb*) der Provinzverwaltung und des *wazīrs* der obenerwähnten *dār as-salṭāna* sollen den erwähnten Zufluchtsort der Vortrefflichkeit, der Erhabenheit und der Tugend (Muhammad Šafī<sup>c</sup>) als *munshī* der Provinzverwaltung von Tabrīz, auf dem das Vertrauen der hohen *wikāla*<sup>12</sup> ruht, anerkennen. Die alten Niederschriften (*nushagāt*<sup>13</sup>) der obenerwähnten *dār as-salṭāna* sollen sie – damit er die Steuererträge jedes Distrikts ermitteln kann – Name für Name und Ort für Ort aufführen, siegeln und sie dem Erwähnten (Muhammad Šafī<sup>c</sup>) übergeben, so daß jener Anordnung gemäß keine Anweisung, Auszahlung oder ähnliches aus dem Steueraufkommen der Aufzeichnung entgehe. Ohne seine Eintragung, Registrierung und sein Siegel sollen sie keinen Dinar anweisen oder auszahlen. Alles was er bezüglich der Überprüfung der Rechnungsbücher und Bücher sagt, sollen sie sich zu Herzen nehmen und vom Gehorsam ihm gegenüber nicht abweichen.

Die *wakīlē*, *kadhdudās*, Grundbesitzer, Grundherren, Bauern und die Verantwortlichen für

<sup>12</sup> Die Identität dieses abstrakt genannten *wakīl* mit Nādir – „Wakīl ad-Dawla“ – ist stark anzunehmen und verweist auf eine höchst interessante Komponente in der Selbstdarstellung und Selbstbezeichnung Nādis zu dieser Zeit. Entgegen der in den Urkunden sonst vorzufindenden „quasi-herrscherlichen“ Sprachattribute und Epitheta (wie z.B. *ḥāfir-i aqdas*) ist die abstrakte Bezeichnung als *wikālat-i ālī* eine klare sprachliche Herabstufung seines Status. Ähnliche Formulierungen finden sich später in Urkunden Karīm Ḥān Zands.

<sup>13</sup> Es handelt sich hierbei sowohl um die alten Steuerkataster, als auch um alle sonstigen Dokumente und Verzeichnisse über Einkünfte und Ausgaben der einzelnen Distrikte.

die Sammlung und Umlage von Steuern (*ashāb-i ḡam̄ wa bunīča*) der obenerwähnten *dār as-salṭāna*, sowie die Steuerpächter, Steuerpflichtigen und die Steuereintreiber der *dīwān*-Steuern und Waqferträge sollen der Anordnung entsprechend verfahren. Die edlen und vornehmen *mustawfis* sollen den hohen Erlaß zur Vergegenwärtigung in den verborgenen Schätzen ihrer Bücher eintragen, in jeder Hinsicht sollen sie alle erforderlichen Bemühungen für geboten erachten und zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat Muḥarram, dem Geheiligten, des Jahres 1146.

**Urkunde 3** *Nādir „Wakīl ad-Dawla“, datiert Muḥarram 1146 (beg. 14. Juni 1733)<sup>14</sup>*

Ich suche Zuflucht bei Gott, dem Erhabenen – Ein hoher Erlaß ist ergangen

Der Edle, überaus ruhmreiche Lutf-<sup>c</sup> Alī Bēg, Statthalter von Tabrīz und Gouverneur der Provinz Āzarbāyğān möge wissen:

Der vortreffliche Dienst des Zufluchtsortes der Vortrefflichkeit, der Erhabenheit und der Tugend, Mīrzā Muḥammad Šafī̄c's, *munīši* von Tabrīz, zeigte und bewies sich mit Recht vor Unserem Duftenden Hochmögenden Sinn. Wir haben zu seiner Förderung für ihn bestimmt und festgesetzt: Er soll Anweisungen und Auszahlungen ausstellen und durchführen, sowie die festgehaltene Rechnungslegung korrekt führen und die Ausgaben, die jener Edle bestätigt, übertragen.

Wenn er vom Inhalt (des hohen Erlasses) Kenntnis genommen hat, möge er (Lutf-<sup>c</sup> Alī Bēg) sich hinsichtlich der Behütung seiner (Muḥammad Šafī̄c's) Würde, Autorität und Macht bereitfinden und ihm gegenüber in jeder Beziehung die nötige Aufmerksamkeit erweisen. Neben dem Betrag von 50 *tūmān-i tabrīzī*, der als Gehalt für ihn, und dem Betrag von 20 *tūmān-i tabrīzī*, der für seine zwei Schreiber festgesetzt wurde, wurden dem Erwähnten die *munīši*-Steuergebühren (*rusūmāt-i insā*) von jedem Gesuch – und (zwar in Höhe von jeweils) 50 *dīnār-i tabrīzī* – gewährt. Die Beurkundungsaufträge soll man zu seiner Benachrichtigung niederschreiben. In dieser Sache soll man alle erforderlichen Bemühungen für geboten erachten und zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat Muḥarram, dem Geheiligten, des Jahres 1146.

**Urkunde 4** *Nādir „Wakīl ad-Dawla“, datiert Muḥarram 1146 (beg. 14. Juni 1733)<sup>15</sup>*

Ich suche Zuflucht bei Gott, dem Erhabenen – Ein hoher Erlaß ist ergangen

Der Edle, überaus ruhmreiche Lutf-<sup>c</sup> Alī Bēg, Statthalter von Tabrīz und Gouverneur über Āzarbāyğān möge wissen:

Die Bevölkerung Āzarbāyğāns ist voller Klagen und unglücklich; sie bringt Angelegenheiten vor, die in keinem Fall gerechtfertigt sind. Wenn er vom Inhalt des hohen Erlasses Kenntnis genommen hat, darf er nicht zulassen, daß irgendjemand für geringfügige Ausführungen, die nicht gerechtfertigt sind, Steuergebühren entgegennimmt. Für Klagen, die gerechtfertigt sind und vor jenen Edlen (Lutf-<sup>c</sup> Alī Bēg) gebracht werden, wurde ein Betrag von 500 *dīnār* an Steuergebühren festgesetzt. Davon soll man 150 *dīnār* als ausschließliche *insā*-Steuergebühr (*rasm al-insā*) des Zufluchtsortes der Vortrefflichkeit, der Erhabenheit und der Tugend, des *munīši* Mīrzā Muḥammad Šafī̄c, ohne irgendjemandes Beteiligung daran anerkennen. Wie angeordnet, darf er nicht zulassen, daß irgendjemand für Eingaben, die für ihn eine unerhebliche Klage darstellen, Steuergebühren entgegennimmt.

<sup>14</sup> *Tārīh-i Tabrīz*, alt: 256 / neu: 351–52.

<sup>15</sup> *Tārīh-i Tabrīz*, alt: 254 / neu: 349.

Das möge man zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat Muḥarram, dem Geheiligten, 1146.

(Hier befindet sich ein viereckiges Siegel mit der Inschrift:)

„Es gibt keinen Helden wie Ḥalī und kein Schwert wie Zū'l-Faqār –

Durch die Gnade Gottes für den Sklaven der Acht und der Vier<sup>16</sup> bin ich der Augezeichnete  
(der Nādir) des Zeitalters“

**Urkunde 5** Nādir „Wakīl ad-Dawla“ datiert Muḥarram 1146 (beg. 14. Juni 1733)<sup>17</sup>

Ich suche Zuflucht bei Gott, dem Erhabenen – Ein hoher Erlaß ist ergangen

Der Edle, überaus ruhmreiche Lutf-<sup>c</sup>Alī Bēg, Statthalter von Tabrīz und Gouverneur über Āzarbāyğān möge wissen:

Die *dīwān*-Niederschrift (*nushā-yi dīwānī*) der Provinzen Āzarbāyğāns und der sonstigen Einkünfte jenes Edlen, die durch den Zufluchtsort der Vortrefflichkeit, der Erhabenheit und der Tugend, Mīrzā Muhammad Šafī<sup>c</sup>, *munšī* der Provinz Tabrīz, ausgeführt und dem Hochmögenden Hof übergeben wurde, gelangte zur Einsicht. Bezüglich der Rückstände<sup>18</sup> von Mīrzā Kāzīm, des früheren *wazīr*, haben wir den einzeln schriftlich erläuterten Erlassen zu folge angeordnet, sie in der Kanzlei der hohen Verwaltung zu verbuchen.

Wenn er vom Inhalt des hohen Erlasses Kenntnis genommen hat, sollen alle *dīwān*-Steuern und Abgaben der *dār as-salṭāna* Tabrīz gemäß den Auflistungen angewiesen und eingezogen werden. Den sechsmonatigen Sold des Heeres von Āzarbāyğān soll er auszahlen und für die Distrikte von Qarāga-Dāğ, Haştrūd, Garmrūd, Gāwrūd, Marand, Hüy, Čurs und Salmās vertrauenswürdige *zābiṭān* bestimmen, die fortwährend die direkten und indirekten Steuern dieser Orte mit äußerster Sorgfalt und Zuverlässigkeit einziehen; und das was an Ausgabeposten für das Heer und die Beamenschaft anfällt, soll er mitteilen.

Bezüglich des sechsmonatigen Solds für das Heer soll wie angeordnet verfahren werden. In dieser Sache soll man alle erforderlichen Bemühungen für geboten erachten, und der Anordnung und dem Schreiben entsprechend vorgehen. Das möge man zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat Muḥarram, dem Geheiligten, des Jahres 1146.

**Urkunde 6** Nādir „Wakīl ad-Dawla“, datiert Ša'bān 1147 (beg. 27. Dezember 1734)<sup>19</sup>

Ich suche Zuflucht bei Gott – Ein hoher Erlaß ist ergangen

Der Zufluchtsort des Sayyidtums, des Wesirats und der Vollkommenheiten – die Quintessenz der Sayyids – Mīrzā <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq, der *wazīr* der *dār as-salṭāna* Tabrīz möge wissen:

Da Unserem Hochheiligen Sinn mitgeteilt worden war, daß der Zufluchtsort der Vortreff-

<sup>16</sup> *hašt-o čär* = die zwölf Imāme.

<sup>17</sup> *Tārīħ-i Tabrīz*, alt: 258 / neu: 354–55.

<sup>18</sup> *baqāyā*, Pl. zu *bāqī*. In der Buchhaltung bezeichnet das Begriffspaar *bāqī* und *fāżil* einen noch einzuzählenden Betrag (Soll) bzw. einen Überschußbetrag (Haben), vgl. Walter Hinz, *Die Resālā-ye Falakiyyā*, Wiesbaden 1952, 15, 17. Minorsky übersetzt dieses Begriffspaar genau umgekehrt: *bāqī* – „credit“, *fāżil* – „deficit“, vgl. V. Minorsky, *Tadhkirat al-Mulūk. A manual of Ṣafavid administration (circa 1137/1725)*, London 1943, 80. Die Interpretation von Hinz ist hier wohl zutreffender, wobei im Einzelfall die Perspektive entscheidend ist. Im vorliegenden Fall handelt es sich wohl um noch nicht eingezogene Steuerrückstände.

<sup>19</sup> *Tārīħ-i Tabrīz*, alt: 254–55 / neu: 350.

lichkeit und des Glücks – ein Beispiel für Erhabenheit – Mīrzā Muḥammad Šaғīc, der *mustawfī* der obenerwähnten *dār as-saltana*, im Bereich der *dīwān*-Steuern Täuschungen vorgenommen hätte, ordneten wir an, den Besitz des Genannten durch die Verwaltung zu konfiszieren und ihn gebunden und gefangengesetzt an den Hohen Hof zu schaffen, damit die Täuschungen des Genannten untersucht würden.

Auf die angeordnete Weise wurde der Genannte an den Hof, der der Zufluchtsort der Welt ist, geschafft, damit die edlen und vornehmen *mustawfīs* die Wahrheit darüber herausfinden. Sie legten Unserem Hochheiligen Sinn einen Bericht dazu vor. Es wurde den höchsten *wakīlēn* klar, daß der Genannte im Bereich der *dīwān*-Steuern keinerlei Täuschung und Unterschleif geübt habe.

Daher widmen Wir dem Genannten herrscherliche Zuwendungen und Wir haben verfügt: Jener Zufluchtsort des Wesirats soll dessen beschlagnahmten Besitz vollständig, Gegenstand für Gegenstand herausgeben, eine Quittung in Empfang nehmen und diese vorlegen. Wenn er die Wertgegenstände verkauft hat, so soll er einem jedem, dem er etwas verkauft hat, den betreffenden Betrag auszahlen, die Gegenstände wiederum entgegennehmen und auf die angeordnete Weise aushändigen. Sollte Unser Hochheiliger Sinn darüber Kenntnis erhalten, daß nicht alle Wertgegenstände ausgehändigt wurden, so wird er zur Verantwortung gezogen werden.

Die edlen *mustawfīs* sollen den Inhalt des hochmögenden Erlasses in den Büchern notieren, den beschlagnahmten Besitz des genannten Zufluchtsorts der Vortrefflichkeit aus der Gesamtbuchung des genannten Zufluchtsorts des Wesirats löschen und nichts dafür verbuchen. Das mögen sie zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat Šābān, dem Gelobten, des Jahres 1147.

(Auf der Rückseite der Urkunde befinden sich sieben Siegel von Kanzleibeamten; in der Mitte ist das Siegel des berühmten Mīrzā Mahdī-Ḥājān, es ist viereckig und trägt die Inschrift: „Ich überlasse meine Angelegenheit Gott; Sein Sklave Muḥammad Mahdī“. Rechts davon befinden sich vier Siegel und links zwei. Alle sind viereckig und über die Registraturvermerke gesetzt.)

### *Urkunde 7 Nādir Šāh, datiert Rağab 1152 (beg. 4. Oktober 1739)<sup>20</sup>*

(Siegel:)

„Im Namen Gottes – 1148

Das Siegel der Herrschaft und des Glaubens war verloren –

Als Gott Iran im Namen Nādirs wieder aufrichtete“

Der Zufluchtsort der Vortrefflichkeit und der Vollkommenheiten, ein Beispiel für Vortrefflichkeit und Tugend, Mīrzā Muḥammad Šaғīc, *mustawfī* von Āzarbāyğān, wurde durch herrscherliche Huld geehrt, er möge wissen:

In dieser Zeit haben Wir das Amt des *wazīrs* über ganz Āzarbāyğān dem Zufluchtsort der Vortrefflichkeit, des Wesirats und der Vollkommenheiten, Mīrzā Muḥammad Kāzīm, dem früheren *wakīl* von Īravān, sowie das Amt des *mustawfīs* über die gesamte erwähnte Provinz jenem Zufluchtsort der Vortrefflichkeit und der Vollkommenheiten, mit dem Gehalt, das früher für jeden einzelnen festgesetzt war, anvertraut und erneut übertragen. Die Säule der Würdenträger, Ḥusayn-<sup>c</sup>Ali Bēg Muqaddam, Bēgwērdī Bēg und jene Zufluchtsorte der Vortrefflichkeit und der Vollkommenheiten untersuchen gemeinsam die ganze Provinz Āzarbāyğān; sie sollen sich dabei um die Einkünfte und Erträge der Bauern und der Bevölkerung dieser Provinz, sowie um das Einfordern der Steuern kümmern. Ihre vortreffliche Dienstbereitschaft und Ergebenheit mögen sie unter Beweis stellen.

<sup>20</sup> *Tārīh-i Tabrīz*, alt: 261 / neu: 357–58.

In diesem Jahr – da ihre (Muhammad Šafī<sup>c</sup> und Muhammad Kāzim) tageweise Abrechnung<sup>21</sup> durch die Kanzlei Unseres berühmten, vornehmen und höchst ruhmreichen Sohnes, des hochgestellten Rīzā Qulī Mīrzā abzuschliessen, und vom Neujahr des Affenjahres an<sup>22</sup> die Finanztransaktionen und die Einkünfte der ganzen Provinz Āzarbāyğān zu begutachten und zu überprüfen sind – sollen die erwähnten *wakile* und der *wazīr* zusammen die ganze Provinz untersuchen. Sie sollen gemäß dem Erlaß, den wir zur Auszeichnung der erwähnten *wakile* ausgestellt haben, in allen Belangen tätig werden und sich mit dem, was der Dienst eines jeden erfordert, bei der Einforderung der *dīwān*-Steuern und sonstigen Aufgaben beschäftigen.

Wir haben bestimmt, daß Unser obgenannter glückhafter Sohn, sobald er sich mit der Abrechnung jener Zufluchtsorte der Vortrefflichkeit abschließend befaßt hat, und klar geworden ist, daß sie ihren Dienst den Gegebenheiten entsprechend fortgeführt haben, zusammen mit dem *muqarrab al-ḥażrat*<sup>23</sup> Mīrzā Bāqir einen von ihnen und ebenfalls einen Schreiber aus jedem Steuerdistrikt Āzarbāyğāns heranziehen soll. Zu dem Zeitpunkt, da Wir den obgenannten Mīrzā Bāqir zum Hohen Hof bestellen werden, um die Abrechnungen vorzulegen, sollen sie sich alle zusammen vor den Hochheiligen Sinn begeben und die Einzelheiten erläutern; falls sie in ihrem Dienst auch nur die geringste Nachlässigkeit begangen oder etwas verheimlicht und verschleiert haben sollten, werden sie aus den erwähnten Diensten entlassen werden. Und wenn sie in ihren Diensten Eifer gezeigt haben, werden sie sich alle Arten von Herrscherlichen Gunstbeweisen erwerben.

Die edlen und vornehmen *mustawfīs* des Höchsten *dīwān* sollen den gehorsamheischenden Erlaß in den Büchern notieren. Das sollen sie zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat Rağab, dem Geehrten, des Jahres 1154.

### **Urkunde 8 Nādir Šāh, datiert Ğumādā I 1153 (beg. 25. Juli 1740)<sup>24</sup>**

(Siegel:)

„Im Namen Gottes –  
Das Siegel der Herrschaft und des Glaubens war verschwunden –  
Als Gott im Namen Nādis Iran wieder aufrichtete“

Die Morgendämmerung der endlosen Herrscherlichen Huld und die grenzenlose Gunst des Göttlichen Schattens ruht auf dem Zufluchtsort der Vortrefflichkeit, der Erhabenheit und der Tugend – dem in Bezug auf Vortrefflichkeit vollkommenen – Mīrzā Muhammad Šafī<sup>c</sup>, *mustawfī* der *dār as-saltāna* Tabrīz und Āzarbāyğāns. Daher haben Wir mit Beginn des sechsten Monats diesen Jahres, des Affenjahres, den Betrag von 200 *tūmān-i tabrīzī*, was 4000 *nādirī* entspricht, dem Genannten als Gehalt verliehen, den er jährlich aus den Einkünften von Tabrīz und Āzarbāyğān erhalten soll,

- Grundbetrag vom Beginn dieses Jahres: 80 *tūmān* = 1600 *nādirī*
- Erhöhung vom Beginn des sechsten Monats an: 120 *tūmān* = 2400 *nādirī*

und womit er seinen Lebensunterhalt bestreiten möge. Er soll darüber hinaus fünf Schreiber beschäftigen, wobei wir für jeden einen Betrag von 12 *tūmān*, was 240 *nādirī* entspricht,

<sup>21</sup> *muḥāsiba-yi ayyām*, gleichbedeutend mit *rūznāmča*. Das „Tagebuch“ der Kanzlei, in der alle Vorgänge (Finanzvorgänge, aber auch Erlasse etc.) Tag für Tag festgehalten wurden, vgl. Walter Hinz, „Das Rechnungswesen orientalischer Reichsfinanzämter im Mittelalter“, *Der Islam* 29/30 (1950–52), 114–119.

<sup>22</sup> *nawrūz-i pīčī-yīl* – entspricht dem Frühlingsanfang des Jahres 1740, bzw. dem Zīhiğga 1152/Muharram 1153: das Ende des türkisch-mongolischen Rechnungsjahres fällt hier mit dem Ende des Hīgra-Jahres 1152 zusammen.

<sup>23</sup> *muqarrab al-ḥażrat* – „Vertrauter der Hoheit“; wie *muqarrab al-ḥāqān* Titulatur für hohe Hofbeamte.

<sup>24</sup> *Tārīq-i Tabrīz*, alt: 259–60 / neu: 356–57.

- Die bereits beschäftigten Schreiber  $24 \text{ tūmān} = 480 \text{ nādirī}$  (Grundbetrag  $22 \text{ tūmān} = 440 \text{ nādirī}$ ; Erhöhung  $2 \text{ tūmān} = 40 \text{ nādirī}$ )
- Die Schreiber, die er ab dem sechsten Monat beschäftigen wird:  
Drei Personen à  $12 \text{ tūmān} = 36 \text{ tūmān} = 720 \text{ nādirī}$

zusätzlich zu dem Gehalt das für jenen Zufluchtsort der Vortrefflichkeit (Muhammad Šaғīc) festgesetzt ist, als Gehalt für sie bestimmt haben, der aus den Steuereinkünften auszuzahlen ist. Dabei sollen zwei von ihnen gemeinsam in Tabriz arbeiten und für jenen Edlen die Rechnungslegung über Einnahmen und Ausgaben führen.

Die anderen drei Schreiber sollen sich zusammen mit den *wakīlēn* und deren vier Schreibern, sowie mit Mīrzā Muḥammad Kāzīm, dem *wazīr*, und dessen drei Schreibern in die Steuerdistrikte Āzārbāyğāns begeben. Zusammen mit Bēgwērdī Bēg, Hasan-<sup>c</sup>Alī Bēg und Mīrzā Kāzīm sollen sie die Einnahmen und Ausgaben, sowie die Rückstände und Überschüsse jeder Provinz bestimmen. Überall, wo der Ertrag der Distrikte einen Rückstand aufweist, sollen es die *wakīlē* notieren, damit er eingezogen werde – sollte er einen Überschuß aufweisen, soll dieser aus den Fonds der *wakīlē* in die feste Rechnungsführung übertragen werden. In jedem Fall soll man die Ergebnisse Unserem Höchsten Hochheiligen Sinn vorlegen.

Die *wakīlē* und *'ummāl* der *dār as-salṭāna* Tabriz sollen bezüglich des Gehalts des genannten Zufluchtsorts der Vortrefflichkeit und seiner Schreiber gemäß der obigen Erläuterung verfahren. Die angewiesenen und verbuchten Summen sollen sie selbst ausgeben, eine Quittung entgegennehmen und gemäß dieser Anordnung als durchgeführte Ausgaben ansehen.

Ebenso soll der genannte Mīrzā Kāzīm – mit seinen drei Schreibern und den vier Schreibern der *wakīlē* – gemeinsam mit dem genannten *mustawfī* (Muhammad Šaғīc) die Abrechnungen jedes Distrikts überprüfen, damit diese (d.h. die *wakīlē*) keinesfalls damit anfangen, daß ein jeder ein eigenes Gefolge mit sich führe, in den Provinzen von den *'ummāl* und den Bauern Bewirtung, Verpflegung und Sonderabgaben verlange und sich der Unterhaltung, dem Essen und dem Trinken hingabe. Sie sollen Tag und Nacht ihre Zeit der Einsicht der Abrechnungen widmen. Alle, die niedrigen wie die hohen Beamten, sollen von den Abrechnungen Kenntnis haben und jeder soll das, was Wir ihn fragen werden, beantworten. Die einzelnen *wakīlē* sollen sich nicht auf die Ausrede etwas nicht gelesen zu haben, und der *wazīr* (Mīrzā Kāzīm) und die Schreiber auf andere Ausreden stützen, sonst werden sie zur Verantwortung gezogen.

Die *żābiṭān*, die *'ummāl* und diejenigen, die die *dīwān*-Abrechnungen beaufsichtigen, sollen der Anordnung entsprechend tätig werden. Nach dem Eintreffen der *wakīlē* und der *'ummāl* in den Steuerdistrikten, sollen sie ihre Abrechnungen über Einnahmen und Ausgaben, sowie über Überschüsse und Defizite abschließen und eine gesiegelte Auflistung übergeben. Die Schreiber der *wakīlē* und die Schreiber des *wazīrs* (Mīrzā Kāzīm) sollen ebenfalls darüber berichten – darauf sollen sie achten. Für Bewirtung und Sonderabgaben sollen sie (d.h. die *żābiṭān* und *'ummāl*) niemandem auch nur einen Dinar oder ein Weizenkorn geben; sofern solches bekannt werden sollte, werden sie zur Verantwortung gezogen werden.

Im Ǧumādā I 1153.

(Am Rand dieses Erlasses wurde folgendes hinzugefügt und mit demselben Siegel wie oben versehen:)

Es wird verfügt: Solange sie sich in Tabriz aufhalten, sollen sich alle mit den Schreibern frühmorgens in das Kanzleigebäude begeben, das sich in den Herrscherlichen Gebäuden befindet, die Seine Hoheit, der Hort der Barmherzigkeit, mein Bruder<sup>25</sup> – möge ihm die Erde leicht sein – erbaut hat. Dort sollen sie fortwährend bis zum Abend tätig sein, anstatt getrennt

<sup>25</sup> Muhammad Ibrāhīm Ḥān (starb 1738); er war ab 1736 Oberkommandierender aller Truppen in Aserbaidschan und Nordwestpersien, sowie Gouverneur von Tabriz, vgl. Laurence Lockhart, *Nadir Shah*, London 1938, 104.

in ihren eigenen Häusern zu arbeiten. In den Provinzen, in die sie zur Abgleichung der Abrechnungen gehen, sollen sie sich ebenfalls alle frühmorgens in dem Kanzleigebäude der jeweiligen Provinz versammeln und sich in der angeordneten Weise mit der Fortsetzung ihrer *dīwān*-Aufgaben beschäftigen.

### **Urkunde 9 Nādir Šāh, datiert Ĝumādā I 1154 (beg. 15. Juli 1741)<sup>26</sup>**

Gegründet auf die Herrscherliche Huld und die Gunst des Göttlichen Schattens in Bezug auf den Zufluchtsort der Vortrefflichkeit, der Erhabenheit und der Tugend – die Quintessenz der edlen Vortrefflichen – Mīrzā Muḥammad Ṣāfi<sup>c</sup>, *mustawfī* von Āzārbāyğān, haben Wir mit Beginn des siebten Monats dieses Jahres, des Hühnerjahres, das Gehalt des Genannten auf 7200 *nādirī* festgesetzt.

- Grundbetrag vom Beginn diesen Jahres 4000 *nādirī*
- Erhöhung mit Beginn des 7. Monats 3200 *nādirī*

Er soll den erwähnten Betrag Jahr für Jahr entgegennehmen und zur Besteitung seines Leibensunterhaltes verwenden. Mit den vier erwähnten Schreibern, deren Gehalt Wir in dem Umfang, wie es unter dem Namen eines jeden aufgeführt ist, aus Grundbetrag und Erhöhung festgesetzt haben, soll er sich mit Zuversicht und Ergebenheit den verfügten Aufgaben entsprechend verhalten.

- Mīrzā Rīzā: 500 *nādirī* (Grundbetrag: 240 *nādirī*; Erhöhung mit Beginn des 7. Monats: 260 *nādirī*)
- Mīrzā Abū Ṭālib: 300 *nādirī* (Grundbetrag: 240 *nādirī*; Erhöhung mit Beginn des 7. Monats: 60 *nādirī*)
- Mīrzā Rabī<sup>c</sup>: 300 *nādirī* (Grundbetrag: 240 *nādirī*; Erhöhung mit Beginn des 7. Monats: 60 *nādirī*)
- Mīrzā Muḥammad: 300 *nādirī* (Grundbetrag: 240 *nādirī*; Erhöhung mit Beginn des 7. Monats: 60 *nādirī*)

Der Erlauchte *muqarrab al-ḥāqān mustawfī al-mamālik*<sup>27</sup> und die edlen und vornehmen *mustawfīs* mögen den Inhalt des gesegneten Erlasses in die Bücher der Beständigkeit eintragen und ihn vor dem Makel der Veränderung bewahrt wissen. Das sollen sie zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat Ĝumādā I des Jahres 1154.

(Am Rande wurde folgendes hinzugeschrieben und mit diesem Siegel versehen:)

„Das Siegel der Herrschaft und des Glaubens war verschwunden – Als Gott im Namen Nādirs Iran wieder aufrichtete“

Es wird verfügt: Die Genannte Quintessenz der edlen Vortrefflichen möge sein Gehalt und das der erwähnten Schreiber auf die angeordnete Art und Weise jährlich gegen eine Quittung von den *‘ummāl* der *dār as-salṭāna* Tabriz entgegennehmen. Der *żābit-i māliyat* und die *‘ummāl* der erwähnten *dār as-salṭāna* sollen jedes Jahr die Gehälter der Genannten gegen eine Quittung auszahlen und das auf ihre Weise als durchgeführt ansehen.

<sup>26</sup> *Tārīḥ-i Tabrīz*, alt: 255–56 / neu: 350–51.

<sup>27</sup> *mustawfī al-mamālik* – Leiter der zentralen Finanzkanzlei, vgl. Minorsky, *Tadhkirat al-Mulūk* (1943), u.a. 54–55, 122–125. Zu dieser Zeit Mīrzā Taqī Ḥān Širāzī, vgl. Rīzā Šābānī, *Tārīḥ-i iğtimā‘ī-yi Īrān dar ‘aṣr-i afšārīya*, Teheran 1369 (1990), 209.

**Urkunde 10 Ibrāhīm Šāh, datiert Zīhiğğa 1161 (beg. 22. November 1748)<sup>28</sup>**

(Siegel:)

„Heil über Ibrāhīm – 1161“

Es ist stets die Absicht des Hochheiligen Sonnengleichen Trachtens und des Geheiligen Güte verbreitenden Bedeutsamen Sinnes, einen jeden Unserer loyalen Sklaven und ergebenen Dienner, der vom Beginn des leuchtend-glänzenden Aufstiegs dieser immerwährenden Herrschaft und vom Zeitpunkt des Aufscheinens der strahlenden Sonne dieser ewigwährenden Macht an, den Führungsball auf dem Feld der Ergebenheit und der Dienstbereitschaft vor seinen Mitstreitern an sich gerissen hat, mit der Einsetzung in hohe Ämter und der Verleihung würdiger Dienste, welche ihm unter den Vorzüglichsten Vorzugsrang gewähren, auszuzeichnen. Ein Spiegel dieses Spiegelungen Empfangenden Wortes ist das Bild der Biographie des altgedienten *muqarrab al-ḥāqān* Mīrzā Muḥammad Šafī‘. Daher soll einiges von den unermeßlichen Herrscherlichen Gunstbeweisen und aus dem Dunst der Wolke unendlicher Wohltaten des Göttlichen Schattens seinem Zustand zuteil werden und seinem Wesen Bürgschaft geben:

Mit Beginn des vierten Monats dieses gesegneten Jahres, des Drachenjahres, haben Wir den genannten *muqarrab al-ḥāqān* mit dem Rang des *wazīr* über alle Provinzen Āzarbāyğāns ausgezeichnet und ihm den Betrag von 700 *tūmān-i tabrīzī* als jährliches Gehalt verliehen und gewährt. Jedes Jahr möge er es aus den *dīwān*-Steuern erhalten und zur Bestreitung seines Lebensunterhalts verwenden. Er möge sich mit seinem Wesen und Sachverstand den Erfordernissen und Bräuchen des erwähnten Amtes entsprechend verhalten, bei der Vermehrung und Intensivierung der Steuereinkünfte, der Kronlande und der Pachtländerien, beim Führen der Rechnungsbücher und der Überprüfung und der Kontrolle der Abrechnungen der *zābiṭān*, der *‘ummāl* und der Beamten für *dīwān*-Angelegenheiten die Absichten seiner vorzüglichen Ergebenheit, seines Sachverstands und seiner Dienstbereitschaft vor dem Hochheiligen Bedeutsamen Sinn klar unter Beweis stellen. Des Weiteren soll er drei Schreiber zur Führung seiner Rechnungsbücher beschäftigen. Mit dem erwähnten Datum soll er für jeden den Betrag von 20 *tūmān-i tabrīzī* als jährliches Gehalt für festgesetzt erachten, welches er aus den verbuchten Steuereinkünften der *wakile* auszahlen soll. Die Rechnungsführung der Abrechnungen darüber soll er ausführlich und detailliert überprüfen.

Die *wakile*, Statthalter, *laškar-niwişān-i kull*<sup>29</sup>, *zābiṭān*, *‘ummāl*, *kalāntarān*, *kadhudāyān* und die allgemeine Bevölkerung der Bezirke Āzarbāyğāns sollen den Genannten als unabhängigen *wazīr* der erwähnten Provinz anerkennen. Sie sollen ihre Abrechnungen bei den *wakilen* und dem genannten *muqarrab al-ḥāqān* abschliessen lassen.

Die edlen und vornehmen *mustawfīs* des höchsten *dīwān* sollen den Inhalt des edlen Erlasses in den Büchern der Beständigkeit eintragen und ihn vor dem Makel der Veränderung und Verfälschung bewahren und beschützen. Das sollen sie zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat Zīhiğğa, dem Geheiligen, des Jahres 1161.

**Urkunde 11 Šāhruh Šāh, datiert Rağab 1162 (beg. 17. Juni 1749)<sup>30</sup>**

(Siegel:)

„Die Herrschaft gebührt Gott  
Šāhruh, der Hund des Beherrschers der Gläubigen –  
Wurde im Land Riżās zum Siegelherrn“

<sup>28</sup> *Tārīh-i Tabrīz*, alt: 261–62 / neu: 359.

<sup>29</sup> *laškar-niwiş*: „Heeresschreiber“, verantwortlich für die Führung der Soldlisten. Zum Amt des *laškar-niwiş* in der safawidischen Zentralkanzlei vgl. Heribert Busse, *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen an Hand turkmenischer und safawidischer Urkunden*, Kairo 1959, 65–67.

<sup>30</sup> *Tārīh-i Tabrīz*, alt: 263 / neu: 360–61.

In dieser Zeit ist es erforderlich – um die Angelegenheiten der Provinzen des Leuchtenden Verborgenen Sinnes zu ordnen, die Grenzprovinzen des Verhüllten Bedeutsamen Hochheiligen Sinnes sicher zu halten und die Angelegenheiten aller Menschen zu regeln und zu sichern – die quittierende und abschließende Rechnungslegung über militärische und zivile Angelegenheiten der fähigen Hand eines scharfsinnigen Mannes zu übertragen, der viele Jahre in der ergebenen Kanzlei die Einnahme- und Ausgabeposten verlässlich geprüft hat und die tageweise Abrechnung über die Zeiten hinweg stets völlig frei von Fehlern und Mängeln gehalten hat. Unter den Ranggleichen und Ebenbürtigen zeichnen Wir ihn mit würdigen Diensten aus: das Bild dieses Unseres Wortes findet seinen Beweis im Falle der Quintessenz der edlen Vortrefflichen, des altgedienten *muqarrab al-hāqān* Mīrzā Muhammad Šafī<sup>c</sup>.

Daher haben wir ihn mit Beginn des neunten Monats diesen Jahres, des Schlangenjahres, mit dem Rang des *wazīr* über alle Provinzen Āzarbāyğāns, mit dem Gehalt, das von früher her gemäß dem Erlaß des im Paradies weilenden Herrschers als Gegenleistung für den erwähnten Dienst festgesetzt ist, ausgezeichnet. Jedes Jahr soll er den Betrag seines Gehalts aus den Einkünften jener Provinzen erhalten und zur Besteitung seines Lebensunterhalts verwenden. Er möge mit Wahrhaftigkeit und Redlichkeit sich so verhalten und handeln, wie es dem erwähnten Dienst und dessen Erfordernissen entspricht, und die Spuren seiner Loyalität und Dienstbereitschaft vor der Zierde der Welt unter Beweis stellen.

Der Erlauchte *sardār*, der Erlauchte *bēglarbēgī*, die *qal'a-bēgiyān*, die Statthalter und *'ummāl* der zugehörigen Provinzen sollen den genannten *muqarrab al-hāqān* als selbständigen und unabhängigen *wazīr* jener Provinz anerkennen, sich an seinem Wort und profundem Ratschluß nicht vergreifen und für die Steuertransaktionen jener Provinz seine Zeichnung und sein Siegel als erforderlich und notwendig erachten. Das sollen sie zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat Rağab, dem Geehrten, 1162.

### **Urkunde 12 Šāhrūh Šāh, datiert Zīhiğğa 1162 (beg. 12. November 1749)<sup>31</sup>**

(Siegel:)

„Im Namen Gottes – 1162

Mit der Gnade der alidischen Exzellenz kam Ordnung –

Durch Šāhrūh in die Welt des Glaubens und der safawidischen Herrschaft“

Die Erlauchten Zufluchtsorte der Ergebenheit, der altgediente Muḥammad Kāzim Hān Qarāğā-Dāğī, *wakīl*, und Mīrzā Muḥammad Šafī<sup>c</sup>, *wazīr-i māliyāt* von Āzarbāyğān, wurden durch unendliche Königliche Huld ausgezeichnet, sie mögen wissen:

Da jene Erlauchten lange in Unserem Dienst waren und alle beide Orte des Vertrauens dieser Herrschaft und Unserer Herrscherlichen Majestät sind, bestimmen Wir voller Huld und Gunst in Bezug auf sie: Entsprechend ihrer Eingabe und Bitte werden nunmehr der Erlauchte Rustam-Hān Bahārlū mit dem Rang des *wālī*<sup>32</sup>, die Quintessenz der edlen Vortrefflichen, Mīrzā Muḥammad Šafī<sup>c</sup>, mit dem Rang des *wakīls* von Tabrīz, Hasan-<sup>c</sup>Alī Sultān mit der Statthalterschaft über Sarāb und Fażl-<sup>c</sup>Alī Sultān mit der Statthalterschaft über die Orte Gar-gar und <sup>c</sup>Alamdar ausgezeichnet. Die (Bestallungs-) Erlasse eines jeden werden (hiermit) auf die entsprechenden Namen ausgestellt und (an die Adressaten) übersandt.

Sie sollen die Erlasse an den jeweiligen Orten ausgeben. Überdies wurden früher gemäß der Bitte der Khane und der militärischen Befehlshaber Āzarbāyğāns, die im Hochheiligen Gefolge anwesend gewesen waren, aus (dem Heerlager von) Bisṭām entlassen worden waren und sich ins Heerlager des edlen Erlauchten *amīr al-umarā'* Mūsā Hān, des *sardār* von <sup>c</sup>Irāq, begeben hatten, ebenfalls Bestallungserlasse auf den Namen eines jeden in den Provinzen Āzarbāyğāns ausgestellt und übersandt. Unsere Herrscherliche Majestät hat keine Kenntnis

<sup>31</sup> *Tārīh-i Tabrīz*, alt: 264–65 / neu: 362–63.

<sup>32</sup> *wālī* – hier als „Gouverneur“ zu verstehen; zum *wālī* in der Safawidenzeit, vgl. Klaus Röhrborn, *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrhundert*, Berlin 1966, 73–94.

über die Situation der meisten Statthalter, *'ummāl, kalāntare* und Beamten für die *dīwān*-Angelegenheiten jener Provinz. Jene beiden Erlauchten sind alle beide uneingeschränkt loyal und Orte des Vertrauens; sie sollen von der Arbeit und Tätigkeit, die einem jeden (der neu Ernannten) anvertraut wurde, Kenntnis nehmen.

(Die neu Ernannten) sollen sich den Gegebenheiten entsprechend anstrengen, in allen Belangen das Erforderliche durchführen, und ein jeder soll sich um die ihm zugewiesene Arbeit und Tätigkeit in Erfüllung von Ergebenheit und Loyalität kümmern. Führen sie die Verpflichtungen des jeweiligen Amtes den Gegebenheiten entsprechend aus, dann ist es umso besser – sollte jemand andererseits für die jeweilige Tätigkeit nicht geeignet sein und ihren Verpflichtungen nicht nachkommen können, oder einen Schritt vom Weg des Gehorsams abweichen, eigenmächtig und unstatthaft handeln – solches zu verschleieren und das Auge von der Loyalitätspflicht abzuwenden, bedeutet deren Komplize zu sein. (In einem solchen Fall) sollen sie schnell über die wahre Situation berichten und einen anderen bestimmen, der für jene Aufgabe besser geeignet ist, auf daß – so Gott der Erhabene es will – schnell ein Hochheiliger Erlaß ausgestellt werde. In dieser Angelegenheit soll man strikte Anweisung als ergangen betrachten, das sollen sie zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat *Zihīgā*, dem Geheiligten, des Jahres 1162.

(Am Rand des Erlasses wurde folgendes hinzugeschrieben und mit dem Siegel des Haupttextes versehen:)

Es wird verfügt: Wo auch immer für die Ausführung übertragener Dienste Unterstützung nötig sein sollte, sollen sie dies schnellstens vorbringen, damit eine Truppe aus dem Hochheiligen Gefolge schnell in dieses Gebiet abgeordnet werde. Der Herrscherlich Leuchtende Heerzug wird in diesem Falle unverzüglich aufbrechen und nach *'Irāq* und *Āzarbāyğān* abreisen. Man soll bei den übertragenen Diensten keine Zurückhaltung und Nachlässigkeit üben. Das sollen sie zur Kenntnis nehmen.

### **Urkunde 13 Šāhrūh Šāh, datiert *Ǧumādā I* 1163 (beg. 8. April 1750)<sup>33</sup>**

(Siegel:)

„Die Herrschaft gebührt Gott – 1163

Auch wenn die Sonne der Herrschaft sich einige Tage verfinstert hatte –  
Durch das Licht Šāhrūhs erstrahlte die Welt erneut“

Die Quintessenz der edlen Vortrefflichen, der *muqarrab al-hāqān* Mīrzā Muḥammad Šaftī, *wazīr* über ganz *Āzarbāyğān*, wurde durch unendliche Königliche Hulderweise hervorgehoben und bereichert. Er möge wissen:

In dieser Zeit, mit glücklicher göttlicher Bestätigung und der tiefen Gnade der Heimstätten der Sündlosen Imame – ewiglicher Friede über sie – bestiegen Wir Unseren ererbten Herrschafts-Thron. Gegründet auf die übermäßige Huld in Bezug auf jenen *muqarrab al-hāqān*, haben Wir ihn mit Beginn dieses gesegneten Jahres, des Pferdejahres, mit dem Amt des *wazīrs* über ganz *Āzarbāyğān* – mit dem Gehalt, das früher für jenen *muqarrab al-hāqān* festgesetzt war – so wie früher unter den ihm Ranggleichen ausgezeichnet. Das Wohlwollen dieser Herrschaft liegt auf jenem altgedienten *muqarrab al-hāqān* und Unsere Herrscherliche Majestät ist ihm huldvoll gewogen.

Er soll sich mit voller Ergebenheit und Zuversicht den ihm obliegenden Angelegenheiten widmen, beim Einziehen und Verwalten der Steuern, der Intensivierung und Vermehrung der landwirtschaftlichen Erträge und der Überprüfung der Abrechnungen alle erforderliche Mühe walten lassen, seine vortreffliche Mühewaltung und Ergebenheit stets unter Beweis stellen und seine Anfragen und Gesuche am Fuß des Höchsten Thrones vorbringen und sich dem Erfolg nahe wissen.

<sup>33</sup> *Tārīh-i Tabrīz*, alt: 262–63 / neu: 360.

Der edle Erlauchte *amīr al-umarā*<sup>34</sup> – der *sardār*, die Statthalter und *‘ummāl* der Provinzen Āzārbāyğāns mögen den genannten *muqarrab al-hāqān* als *wazīr* über ganz Āzārbāyğān anerkennen. Seine Zeichnung und sein Siegel sollen sie bei den Steuertransaktionen als bevollmächtigend betrachten, ohne sein Wissen keinerlei Transaktion vornehmen und ihre Abrechnungen bei dem Genannten abzeichnen lassen. Die edlen und vornehmen *mustawfīs* des Höchsten *dīwān* sollen den Inhalt des edlen Erlasses als aus der Kanzlei stammend anerkennen und ihn vor Abänderung und Austausch bewahren. Das sollen sie zur Kenntnis nehmen.

Geschrieben im Monat Šūmādā I des Jahres 1163.

### **Urkunde 14 Šāhrūh Šāh, datiert Šūmādā II 1169 (beg. 3. März 1756)<sup>34</sup>**

(Siegel:)

„Die Herrschaft gebührt Gott – 1168  
Durch die Gunst Ahmād Šāhs fand –  
Šāhrūh auf dem Herrscherlichen Thron einen Zufluchtsort“

Ein Erlass, dem die Welt gehorcht, ist ergangen

Die Quintessenz der edlen Vortrefflichen – ein Vorbild für Erhabene Würdenträger – der überaus treue und ergebene, altgediente *muqarrab al-hāqān* Mīrzā Muḥammad Šafī<sup>c</sup> und die übrigen Ergebenen der *dār as-salṭāna* Tabrīz wurden durch Hulderweise des Höchsten Hochheiligen – seine Sklaven erleuchtenden – Siegels erhoben. Sie mögen wissen:

Seit langem ist kein Gesuch jener Ergebenen mehr vor Unseren Hochheiligen Sinn gelangt. Sie sind alle altgediente Ergebene und die Anrechte aus ihren früheren Diensten sind das Ziel Unseres Wohlwollens. Man soll die Sklaven der Höchsten Hochheiligen Huld ihrer jeweiligen Situation entsprechend vollständig anerkennen. Sie sollen ihre Anfragen und Bedürfnisse, sowie die Wahrheit über ihr Befinden und die Lage der dortigen Angelegenheiten jederzeit den am Fuß des Höchsten Throns Stehenden mitteilen; dem Erfolg sollen sie sich dabei nahe wissen. Das sollen sie zur Kenntnis nehmen.

Šūmādā II des Jahres 1169.

## KOMMENTAR UND ANALYSE

### *Historischer Hintergrund*

Die Geschichte Irans im 18. Jahrhundert ist überaus verwickelt und in ihren Einzelheiten häufig nur sehr schwer nachzuvollziehen, nicht nur wegen ihrer zahlreichen Protagonisten, sondern auch wegen der regionalen Zersplitterung in unzählige Einzelschauplätze, die eine chronologisch orientierte Ereignisgeschichte Gesamtirans unmöglich macht. Wir erleben den Zusammenbruch der Safawidendynastie, die Invasion der Afghanen, die erneute Einigung und Expansion Irans unter Nādir, sowie nach seinem Tod die Nachfolgekämpfe zwischen den Afšārenherrschern in Hurāsān, den Qāgāren in Māzandarān und Karīm Ḥān Zand in Fārs, um nur die wichtigsten Machtzentren der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu nennen.

Die zuvor in Übersetzung vorgestellten vierzehn Urkunden umgreifen den Zeitraum zwischen 1732 und 1756 (1144–1168 h.q.), also 24 Jahre aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die folgende Darstellung des breiteren historischen Hinter-

<sup>34</sup> *Tārīḥ-i Tabrīz*, alt: 263–64 / neu: 361–62.

grunds soll nur als kurze Zusammenfassung der wichtigsten Ereignisse dieses Zeitraums dienen<sup>35</sup>.

Im Jahre 1722 hatte der Afghanenführer Maḥmūd Ġilzay die Hauptstadt Iṣfahān erobert und der letzte Safawidenherrscher Šāh Sultān Ḥusayn mußte abdanken. Im selben Jahr machte sich der aus Sīstān stammende Malik Maḥmūd in Mašhad selbstständig, osmanische Truppen besetzten größere Teile im Westen Irans und auch Rußland nahm die Gelegenheit wahr, iranisches Territorium zu okkupieren. Ein Sohn Šāh Sultān Ḥusayns, Tahmāsp Mīrzā, war aus Iṣfahān entkommen und proklamierte sich in Qazwīn als Tahmāsp II zum Šāh. Er mußte allerdings noch im selben Jahr aus Aserbaidschan fliehen und wandte sich nach Māzandarān, wo er die Unterstützung des Qāğārenführers Fath-<sup>c</sup>Alī Ḥān fand. Mit letzterem begab er sich im Jahre 1726 nach Ḫurāsān, wo er mit Nādir (damals als Nazr Qulī Bēg bekannt) zusammentraf, der zu dieser Zeit eine aufsteigende Machtgröße in dieser Region darstellte. Nādir ließ Fath-<sup>c</sup>Alī Ḥān ermorden und „übernahm“ Tahmāsp II zur Legitimation seiner eigenen Ziele – von da an nannte er sich Tahmāsp Qulī Ḥān.

In den darauffolgenden Jahren vergrößerte Nādir seine Macht kontinuierlich weiter. Sie gipfelte 1729 in der Eroberung Herats, dem Sieg über den Afghanenherrscher Ašraf (seit 1725 der Nachfolger Maḥmūds) und der darauffolgenden Einnahme Iṣfahāns. Weitere Feldzüge Nādirs im folgenden Jahr brachten die Rückeroberung von Fārs und Aserbaidschan. Während Nādirs Abwesenheit unternahm Tahmāsp auf eigene Faust einen Feldzug gegen die osmanischen Truppen, die immer noch einen Teil iranischen Territoriums im Nordwesten besetzt hielten. Er erlitt eine demütigende Niederlage, die zu einem für Iran äußerst ungünstigen Friedensvertrag im Januar 1732 führte. Nādir, der über die eigenmächtigen Aktionen Tahmāsp erzürnt war, ließ nach seiner Rückkehr aus Ḫurāsān Tahmāsp absetzen und inthronisierte an seiner Stelle dessen achtmonatigen Sohn als <sup>c</sup>Abbās III. Nādir legte den Titel Tahmāsp Qulī Ḥān ab und bezeichnete sich von nun an als Wakīl ad-Dawla bzw. Nā’ib as-Salṭāna. Nach weiteren Feldzügen und Kampagnen sah sich Nādir 1736 in einer so gesicherten Position, daß er beschloß, nunmehr nicht nur faktisch, sondern auch voll legitimiert die Herrschaft auszuüben. Zu diesem Zweck berief er eine große Versammlung aller militärischen, religiösen und sonstigen Würdenträger des Reiches ein, von der er sich im März 1736 zum Šāh proklamieren ließ.

In die Zeit nach der Thronbesteigung Nādir Šāhs fallen zahlreiche Ereignisse, die höchstens indirekt mit unseren behandelten Urkunden zu tun haben: Verhandlungen mit dem Osmanischen Reich über die Anerkennung der Zwölferschia als fünftem *mazhab*, der Aufbau einer persischen Flotte im Persischen Golf, die Eroberung von Qandahar und der anschließende große Indienfeldzug Nādirs (bis 1740).

Nicht aus dem Auge zu verlieren ist dabei, daß vor allem die militärischen Aktionen Nādirs gewaltige Summen verschlangen, die durch intensivere Besteuerung aufgebracht werden mußten. Während Nādirs Aufenthalt in Indien vertrat ihn sein Sohn Rīzā Qulī Mīrzā von November 1738 bis zum Frühjahr 1740 als Vizekönig in Iran. Das Ende der Herrschaftszeit Nādir Šāhs ist durch eine noch rigorosere Steuer-

<sup>35</sup> Die Darstellung der Ereignisgeschichte folgt im wesentlichen Peter Avery, „Nādir Šāh and the Afsharid Legacy“, *Cambridge History of Iran*, Bd 7, Cambridge 1991, 3–62; John Perry, *Karim Khan Zand. A history of Iran, 1747–1779*, Chicago 1979; Lockhart, *Nadir Shah* (1938).

politik gekennzeichnet, die Bevölkerung und Beamte gleichermaßen terrorisierte, sowie durch überall aufflammende Aufstände und Rebellionen. Im Juni 1747 wurde Nādir von einigen seiner Offiziere ermordet.

Nādirs Neffe <sup>c</sup>Alī Qulī Hān, der an der Verschwörung gegen ihn beteiligt gewesen war, wurde kurze Zeit später in Mašhad als <sup>c</sup>Ādil Šāh proklamiert. Er sandte seinen Bruder Ibrāhīm Hān nach Isfahān um dort die Macht zu sichern; dieser machte sich jedoch selbstständig und verbündete sich mit dem Gouverneur von Aserbaidschan, Amīr Aslān Hān, gegen <sup>c</sup>Ādil Šāh. Nach der Niederlage seiner Truppen in Aserbaidschan wurde <sup>c</sup>Ādil Šāh gefangengenommen und geblendet – seine Herrschaft hatte kaum länger als ein Jahr gedauert.

Nach seinem Tod hob eine Koalition von Ḫurāsāner Notabeln und ehemaligen Militärführern Nādirs im Oktober 1748 Šāhrūh, den ältesten Sohn Rizā Qulī Mīrzās, auf den Thron. Seine Mutter war eine Tochter Šāh Sultān Husayns, des letzten Safawidenherrschers. Somit konnte er auch auf eine safawidische Abstammung verweisen – eine entscheidende Frage der Legitimität nach dem Tod Nādirs. Im Dezember desselben Jahres (1748) erklärte sich auch Ibrāhīm in Tabrīz zum Šāh, wurde aber bald darauf von Truppen Šāhrūhs besiegt. Durch einen Wechsel der Machtkoalitionen innerhalb von Mašhad wurde Šāhrūh im Dezember 1749 abgesetzt und geblendet. An seiner Stelle wurde der Mutawalli des Schreins von Imām Rizā, Sayyid Muḥammad, als Sulaymān II für einige Monate auf den Thron gehoben. Im Frühjahr 1750 wurde, ungeachtet seiner Erblindung, wiederum Šāhrūh enthronisiert. Nach der Eroberung Mašhads durch den afghanischen Herrscher Aḥmad Šāh Durrānī, wurde Šāhrūh, quasi als Vizekönig von Ḫurāsān, im Mai 1755 zum dritten Mal als Herrscher eingesetzt, bis er im Jahre 1796 von Āqā Muḥammad Šāh ermordet wurde.

Die Zeit unmittelbar nach Nādirs Tod sieht neben Mašhad, wo der Rest afšāridischer Autorität verblieb, noch zahlreiche andere unabhängige Machtzentren entstehen: die Bahtiyāren unter Abū 'l-Fath Hān in Isfahān, die Zands unter Karīm Hān im Westen Irans und die Qāgāren unter Muḥammad Ḥasan Hān in den nördlichen Provinzen des Kaspischen Meers, um nur einige zu nennen. Aserbaidschan war nach dem Tod Ibrāhīm Šāhs (1750) in die Hände Āzād Hāns gefallen, eines afghanischen Militärführers Nādirs, der bis 1757 sein Territorium gegenüber Karīm Hān Zand auf der einen und den Qāgāren auf der anderen Seite hielt und teilweise auch Isfahān kontrollierte. Unsere letzte Urkunde ist auf das Jahr 1756 datiert, so daß an dieser Stelle auf die Darstellung der weiteren Auseinandersetzungen und Machtkämpfe verzichtet werden kann.

### *Mīrzā Šāfi<sup>c</sup> als munshi in Tabrīz (Urkunde 1–5)*

Im Jahre 1725 war Tabrīz, zusammen mit weiten Teilen Nordwestirans, von osmanischen Truppen erobert und besetzt worden. Es blieb bis 1730 Teil des Osmanischen Reiches. Im Zuge seines Aserbaidschan-Feldzuges eroberte Nādir (Tahmāsp Qulī Hān) im August 1730 Tabrīz wieder zurück, das aber im Herbst des folgenden Jahres, nach der Niederlage Tahmāsp, erneut von den Osmanen besetzt wurde. Nach dem Friedensvertrag vom Januar 1732 wurde Tabrīz allerdings wieder geräumt und an Iran zurückgegeben. Nādir, der durch die eigenmächtige Aktion

Tahmāsp seine eigene Position gefährdet sah, ernannte nun im Frühjahr 1732 Gouverneure seiner Wahl und seines Vertrauens in allen wichtigen Provinzen Westirans, nicht zuletzt um die Lage dort zu stabilisieren und unter Kontrolle zu haben. Gouverneur und militärischer Befehlshaber von Aserbaidschan wurde Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēg Kūsa Ahmādlū<sup>36</sup>. Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēg (später Ḥān) war der Schwager Nādirs und der Sohn seines ersten Förderers und Patrons Bābā <sup>c</sup>Ali Bēg, des damaligen Gouverneurs von Abīward in Ḫurāsān, unter dem Nādir seine Karriere begonnen hatte. Er gehörte zu den engsten Vertrauten Nādirs und war einer seiner bedeutendsten Heerführer<sup>37</sup>.

Er tritt in den Urkunden 1–4 mit der Bezeichnung *nāyib-i Tabrīz wa sāhib-i iḥtiyār-i kull-i Āzarbāyğān* auf, wobei die Bezeichnung als *nāyib* eigentlich darauf hindeuten würde, daß er nur stellvertretend die Herrschaft über Tabrīz ausgeübt hätte. Die Aussagen in den Chroniken sind widersprüchlich und geben keine klare Auskunft, wer zu dieser (und späterer) Zeit in Tabrīz nominell die Herrschaft innehatte<sup>38</sup>, faktisch lag sie auf jeden Fall in der Hand Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēgs. Während Aserbaidschan in der Safawidenzeit von einem *bēglarbēgī* mit Sitz in Tabrīz regiert wurde, wird dort in der Zeit Nādirs, wie auch in vielen anderen Provinzen, kein einziger *bēglarbēgī* erwähnt. Die Provinzgouverneure waren zumeist Heerführer und Angehörige Nādirs, die in der Regel auch nicht längere Zeit auf diesen Posten blieben. Der Vorrang des Militärischen wird auch im Begriff des *sāhib-i iḥtiyār* deutlich und *nāyib* kann hier am ehesten als direkter *Stellvertreter* oder *Beauftragter* Nādirs interpretiert werden<sup>39</sup>.

Zusammen mit der Ernennung Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēgs wurden auch untergeordnete Stellen neu vergeben, wie die des *munṣī* an Mīrzā Muḥammad Šāfiʻ. Seine Ernennung gilt rückwirkend vom Beginn des Mäusejahres, d.h. von März 1732 an und erhebt ihn in die „Klasse der *munṣīs*“ von Tabrīz. Dieser Ausdruck erweckt den Eindruck als habe es eine ganze Reihe von *munṣīs* in Tabrīz gegeben, was äußerst unwahrscheinlich ist. Stattdessen handelt es sich um eine für Ernennungsurkunden einfacherer Bediensteter typische Formel, wie uns die bei Busse publizierte Urkunde für einen europäischen Geschützgießer zeigt<sup>40</sup>. Seine recht pauschal angegebenen Aufgaben liegen im Bereich der Buchhaltung und Rechnungsführung. Dabei werden die Sonderabgaben zur Versorgung der Truppen (*suyūrsāt*) gesondert erwähnt; ein Hin-

<sup>36</sup> Mīrzā Mahdi-Ḥān Astarābādī, *Ǧahāngušā-yi nādirī*, hg. <sup>c</sup>A. Anwār, Teheran 1341 (1962), 180: *Čün ba<sup>d</sup> az šikasta-yi šāhī [Tahmāsp II] dar Hamadān, dar har yak az wilāyat arbāb-i bagī ba ḥud-sari ittifāq namūda [...] J, li-hāzā piš az ḥud ḡam<sup>r</sup> az sarkardagān-rā ba sipāh ba Kūh-Gilūya wa Lūristān wa Fārs wa [...] ta<sup>c</sup>yīn, wa iḥtiyār-i muhimmāt-i Āzarbāyğān-rā ba Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēg Kūsa Ahmādlū tafwīz far-muda [...].*

<sup>37</sup> Vgl. Lockhart, *Nadir Shah* (1938), 66, 188f. Sowie zu seiner Rolle in den Feldzügen in Aserbaidschan *Ǧahāngušā-yi nādirī*, 192f; Muḥammad Kāzīm Marwī, *Ālam-ārā-yi nādirī*, hg. M.A. Riyāḥī, Teheran 1364 (1985), u.a. 308–15, 323–25, 723f.

<sup>38</sup> So war 1143 (beg. 17.7.1730) wohl zuerst Bīsūtūn Bēg Gouverneur von Tabrīz, bevor ihn Tahmāsp absetzte und Muḥammad Qulī Ḥān Sa<sup>c</sup>dlū an seine Stelle setzte (*Ǧahāngušā-yi nādirī*, 170). *Šā<sup>c</sup>bānī, Tārīh-i iğtimā̄’i* (1990), 236, gibt für 1145 (beg. 23.6.1732) den Sohn Bīsūtūn Ḥāns, Parū-Ḥān als Gouverneur an, die entsprechende Referenzstelle in *Ālam-ārā-yi nādirī* (308) ist allerdings nicht eindeutig.

<sup>39</sup> Auch in der *Ǧahāngušā-yi nādirī* (208, 219) wird er als *nāyib-i Tabrīz* bezeichnet.

<sup>40</sup> Busse, *Untersuchungen* (1959), 218f: Urkunde 22.

weis auf die Truppen Lutf-<sup>c</sup>Alī Bēgs und den faktischen Kriegszustand mit den Osmanen. Die später nicht mehr vorkommende Bezeichnung der Truppen als *gāziyān* ist ein Relikt safawidischen Sprachgebrauchs, mit der die tribalen Qizilbāš-Truppen von anderen Truppengattungen unterschieden wurden. Interessanterweise enthält die Urkunde keine Gehaltsangabe, was eigentlich bei einer Ernennungsurkunde dieser Art zu erwarten wäre.

Die eigentliche Position Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s wird durch diese Urkunde allerdings nicht richtig klar: Der Formularentwurf deutet auf eine recht niedrige Stellung hin, andererseits handelt es sich um eine „Quasi-Herrscherkunde“, die für einen einfachen Provinzsekretär sicher nicht ausgestellt worden wäre. Zudem wird als Vorgesetzter nur der Gouverneur Lutf-<sup>c</sup>Alī Bēg, nicht etwa der *mustawfī* oder der *wazīr* von Tabrīz angegeben. Nähtere Antworten darauf ergeben sich aus den folgenden Urkunden.

Die zweite – sehr umfangreiche – Urkunde ist wie die Urkunden 3 bis 5 auf den Muḥarram 1146 (beg. 14. Juni 1733) datiert – also etwas mehr als ein Jahr nach Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s Ernennung zum *munshī* von Tabrīz. Sie enthält nach einer schönen *arenga* eine genauere Beschreibung seiner Dienstpflichten und eine exakte Gehaltsfestsetzung. Es folgen Anweisungen an Lutf-<sup>c</sup>Alī Bēg, an die übrigen Provinzstatthalter, an die Sekretäre der Provinzverwaltung und an die Steuerpflichtigen.

Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s in Urkunde 1 nur angedeuteten Aufgaben und Kompetenzen werden hier konkretisiert: Er ist nicht nur für die Einziehung der normalen Landertragssteuern, sondern auch für die Einhebung der Erträge aus Waqfobjekten und Kronländereien zuständig. Unter „Waqfobjekten“ (*raqabāt-i mustaqillāt-i waqfī*) sind nicht nur Ländereien, sondern auch Immobilien, wie Läden, Bäder und Karawanestreifen zu verstehen. Erträge der Kronländereien wurden in safawidischer Zeit durch die Zentralverwaltung kontrolliert und eingezogen<sup>41</sup>. Darüber hinaus fungiert er als eine Art „Konkursverwalter“ für alle mittlerweile obsolet gewordenen Gehälter, Anweisungen und sonstigen Besitzansprüche, die er ebenfalls einziehen soll. Schon hier wird deutlich, wie die traditionelle Trennung zwischen Staatsland (*dīwānī*) und Kronland (*ḥāṣṣ/ḥāliṣāqāt*) unter Nādir aufgehoben wird, die Verwaltung weit weniger differenziert angelegt ist und der staatliche Zugriff auf alle erreichbaren Finanzquellen zunimmt<sup>42</sup>.

Er ist ebenfalls für die Ausstellung von Zahlungsanweisungen (Steuerschecks) und für die Auflistung aller sonstigen Steuern und Abgaben zuständig, die im Namen des Gouverneurs erhoben werden. Auch die zentrale Kontrolle über die Abrechnungen und Buchungsvorgänge der untergeordneten Statthalter und Steuerbeamten obliegt ihm. Über alle diese Aufgaben hat er genau Buch zu führen und die Ergebnisse, wohl einmal jährlich, der zentralen Finanzverwaltung vorzulegen. Gleichlautende Bestimmungen, die sich vor allem auf die Anerkennung der Kompetenzen Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s beziehen, ergehen an den Gouverneur, Lutf-<sup>c</sup>Alī Bēg, die Provinzstatthalter und Steuerbeamten (*ummāl*) von Aserbaidschan, den *mustawfī*, den

<sup>41</sup> Ebd. S. 107f.

<sup>42</sup> Vgl. Ann K.S. Lambton, „The Tribal Resurgence and the Decline of the Bureaucracy in the Eighteenth Century“, *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, hg. T. Naff/R. Owen, London 1977, insb. 112, 123f.

wazīr und die Sekretäre der Provinzverwaltung (*sarkār-i iyālat*) von Tabrīz, sowie an die Grundbesitzer, Dorfvorsteher, Pächter und Steuereintreiber.

Namentlich genannt werden der *hākim* von Marāğā, <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq Ḥān, und der *zābit* von Urūmiya, Sayyid Mīrzā <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq. <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq Ḥān Muqaddam war ab 1730 Gouverneur von Marāğā und wird in den Chroniken erwähnt<sup>43</sup>. Die Familie der Muqaddam stellte bis ins 20. Jahrhundert hinein die Gouverneure von Marāğā und dominierte die Region auch wirtschaftlich<sup>44</sup>. Ein weiterer Vertreter dieser Familie war Ḥasan-<sup>c</sup>Alī Bēg Muqaddam, der in Urkunde 7 und 8 auftritt. Sayyid Mīrzā <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq dagegen konnte außerhalb der vorliegenden Urkunden nicht nachgewiesen werden. Er ist sicher identisch mit dem späteren wazīr von Tabrīz (Urkunde 6). Riyāhī, der Herausgeber der <sup>c</sup>Ālam-ārā-yi nādirī, wirft die Frage auf, ob er mit dem zeitgenössischen Dichter <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq Ĝahānshāhī identisch sein könne, legt sich aber nicht eindeutig fest<sup>45</sup>.

Rückwirkend erhält Mīrzā Šafī<sup>c</sup> nun auch ein festes Jahresgehalt von 50 *tūmān*, zusätzlich zu den Steuergebühren für den *munšī* (*rusūm-i inšā*). Wie aus Urkunde 3 und 4 deutlich wird, handelt es sich dabei um Gebühren, die für die Einreichung bzw. Bearbeitung eines offiziellen Gesuchs erhoben wurden. Diese waren offensichtlich fest mit diesem Amt verbunden und er erhielt sie wohl von Anfang an, was das Fehlen einer Gehaltsangabe in Urkunde 1 erklärt. Zusätzlich bekommt er zwei Schreiber zugewiesen, deren Gehalt jeweils 10 *tūmān* beträgt.

Geht man von der Beschreibung von Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s Aufgaben und Kompetenzen aus, scheint es nicht gerechtfertigt, ihn als untergeordneten Beamten anzusehen. Dies gilt besonders für seine Beziehung zu den anderen Beamten von Tabrīz und Aserbaidschan. So heißt es in der Urkunde ausdrücklich, daß ohne seinen Registraturvermerk und sein Siegel kein einziger Dinar ausgegeben werden soll, und ihm in Bezug auf die Rechnungsführung alle Gehorsam schuldig sind. Damit wäre er als der eigentliche Leiter der Provinzverwaltung von Tabrīz, oder zumindest als der Leiter der Rechnungskammer anzusehen, womit er *de facto* die Position des *mustawfī* innehätte. Diese Vermutung wird zusätzlich durch die ausgeschmückte Form der Anrede, die Tatsache, daß er unter sich zwei Schreiber beschäftigt, und durch sein unmittelbares Verhältnis zum Gouverneur bekräftigt.

Dem steht allerdings entgegen, daß die Urkunde, wenn auch nicht namentlich, einen *mustawfī* und einen *wazīr* von Tabrīz erwähnt. So scheinen drei Verwaltungseinheiten in Tabrīz zu existieren, die des *wazīr* (im Text: *wizārat-i dār as-salṭāna*), die des *mustawfī* und die als *sarkār-i iyālat* bezeichnete Einheit, deren Leiter wohl Mīrzā Šafī<sup>c</sup> war. Sofern nicht davon ausgegangen wird, daß die anderen beiden Verwaltungsinstanzen nur theoretisch existiert haben, oder eventuell nicht besetzt waren, so ist anzunehmen, daß Mīrzā Šafī<sup>c</sup> gewissermaßen als direkter Beauftragter des Gouverneurs (*sarkār-i iyālat* – *sarkār-i wālī*?) eine zusätzliche Kontrollfunktion über oder zumindest neben den beiden herkömmlichen Verwaltungseinheiten innehatte.

<sup>43</sup> Ĝahāngušā-yi nādirī, 209; <sup>c</sup>Ālam-ārā-yi nādirī, 141 (seine Ernennung erfolgte im Sommer 1730).

<sup>44</sup> Vgl. M. DelVecchio Good, „Social Hierarchy in Provincial Iran: The Case of Qajar Maragheh“, *Iranian Studies* 10 (1977), 132–143.

<sup>45</sup> <sup>c</sup>Ālam-ārā-yi nādirī, 926, Anm. 7. Er war auf jeden Fall eine gewisse Zeit *mustawfī* von Māzandarān.

Die folgende Urkunde ist als direkte Fortsetzung und Ergänzung von Urkunde 2 zu lesen: Sie richtet sich an Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēg und beinhaltet neben einer Aufforderung Mīrzā Šafī<sup>c</sup> zu unterstützen, eine exakte Festlegung der oben erwähnten Steuergesetze, die jetzt 50 *dīnār* für jedes eingereichte Gesuch betragen.

In Urkunde 4 finden sich nähere Informationen über die schon in Urkunde 2 und 3 erwähnten Steuergesetze. Auch sie richtet sich an Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēg, wobei die kurze einleitende *narratio* für den heutigen Leser leichten Zynismus birgt: „Die Bevölkerung Āz̄arbāyğāns ist voller Klagen und unglücklich; sie bringt Angelegenheiten vor, die in keinem Fall gerechtfertigt sind“. Die Bevölkerung, in ihrer überwiegenden Mehrheit Bauern, hatte in dieser Zeit (und auch in den folgenden Jahren) allen Grund zu Klagen. Die Kriege der vorhergehenden Jahre hatten nicht nur direkte Schäden hinterlassen, sondern vor allem mußten die Truppen, die iranischen wie die osmanischen, verpflegt und unterhalten werden, und dies höchstwahrscheinlich ohne Anrechnung auf die normalen Ertragssteuern. Die meisten der erwähnten Bittschriften dürften Anträge auf Steuernachlässe oder Befreiungen zum Inhalt gehabt haben<sup>46</sup>.

Doch dies ist nicht das Thema der folgenden Anweisung. Wahrscheinlich sah sich die Zentralverwaltung einer Flut von an sie weitergeleiteten Bittschriften gegenüber, woran sie selbstverständlich kein Interesse hatte. Die Beamten der Provinzverwaltung, die an jeder eingereichten Bittschrift verdienten, hatten aber ihrerseits keinen Grund dies zu unterbinden. In der vorliegenden Urkunde ergeht daher die strikte Anweisung, nur gerechtfertigte, d.h. solche mit einer gewissen Erfolg Aussicht, zu akzeptieren. Die Gebühren werden neu festgesetzt, und zwar auf 500 *dīnār* für jedes Gesuch, wovon 150 *dīnār* an Mīrzā Šafī<sup>c</sup> und der Rest an andere (leider nicht genannte) Beamte oder den Gouverneur gehen. Diese Erhöhung entschädigte zum einen die betroffenen Beamten – wenn sie nur noch jedes dritte Gesuch annahmen, erlitten sie trotzdem keinen finanziellen Nachteil – zum anderen bremste sie vermutlich die Neigung der Bevölkerung, eine Bittschrift überhaupt erst einzureichen.

Auch Urkunde 5 ist an den Gouverneur Lutf-<sup>c</sup>Ali Bēg adressiert. In der *narratio* wird angegeben, daß die von Mīrzā Šafī<sup>c</sup> erstellte Niederschrift über die Steuereinnahmen Aserbaidschans von der Zentralkanzlei eingesehen wurde. Dieser Vorgang scheint direkt auf die Anweisungen in Urkunde 2 zu verweisen, wo Mīrzā Šafī<sup>c</sup> aufgefordert wurde, eine solche Auflistung zu erstellen. Eventuell ist die vorliegende Urkunde bei Nādir Mīrzā falsch datiert, oder sie bezieht sich auf eine frühere, uns nicht erhaltene Urkunde ähnlichen Inhalts. Möglich wäre auch, daß die Zentralkanzlei so langsam arbeitete, daß sich verschiedene Anweisungen überschnitten, wofür auch die gleichlautende Datierung der Urkunden 2–5 sprechen würde. Die Anmerkung bezüglich der Rückstände von Mīrzā Kāzim bezieht sich auf einen Rechnungs- posten in den Auflistungen Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s, näheres kann dazu nicht gesagt werden. Mīrzā Kāzim, der frühere *wazīr* von Tabrīz, ist wahrscheinlich identisch mit dem in

<sup>46</sup> Die Antwort auf eine solche Bittschrift gibt eine georgische Urkunde wieder: eine klare Ablehnung, verbunden mit Strafandrohungen bei Nichtablieferung der Steuern (Magali A. Todua u. Ismail K. Šams (Hg.), *Tbilisskaja kollekcija persidskich firmanow*, Bd 2, Tbilisi 1989, 285f: Urkunde 28 aus dem Jahr 1742).

Urkunde 7 und 8 genannten *wazīr* Mīrzā Muḥammad Kāzim<sup>47</sup>, der zwischenzeitlich (vgl. Urkunde 7) *wakīl* von Eriwan war. Außerhalb der vorliegenden Urkunden konnte er nicht nachgewiesen werden.

Wie in Urkunde 2 erwähnt, ist Mīrzā Šafī<sup>c</sup> auch für die Anweisung und Auszahlung des Steueraufkommens verantwortlich. Die Urkunde richtet sich zwar an Lutf-<sup>c</sup> Alī Bēg, mit der Ausführung dürfte aber Mīrzā Šafī<sup>c</sup> beauftragt worden sein. Insbesondere soll aus dem Steueraufkommen der halbjährliche Sold für die Truppen Aserbaidschans, die Lutf-<sup>c</sup> Alī Bēg unterstanden, ausgezahlt werden. Wie in der Safawidenzeit wurden die Truppen auch unter Nādir aus dem Steueraufkommen der Provinzen, dessen Gouverneur sie unterstanden, bezahlt.

Auch die Ernennung der *zābitān* („Rechnungsprüfer“/„Steuerverwalter“) in den einzelnen Distrikten lag im Zuständigkeitsbereich des Gouverneurs. Sie sollen neu ernannt werden, sicher mit der allgemeinen Zielsetzung, die Steuerverwaltung und Einziehung effektiver zu gestalten.

### *Die Verhaftung Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s (Urkunde 6)*

Die *narratio* von Urkunde 6 berichtet uns von einem Vorfall, der sich wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Jahres 1734 ereignet hat: Die Verhaftung Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s und seine anschließende Rehabilitierung. Vermutlich im Laufe des Jahres 1733 wurde er zum *mustawfi* von Tabrīz ernannt, mit dieser neuen Amtsbezeichnung wird er zumindest in der vorliegenden Urkunde genannt. Ob sich damit auch sein Tätigkeitsbereich und seine Kompetenzen verändert haben, ist nicht zu erschließen.

Die Vorwürfe gegen Mīrzā Šafī<sup>c</sup> werden nicht konkretisiert, genauso wie nicht klar wird, auf wessen „Mitteilung“ seine Verhaftung zurückzuführen ist. Die Formulierung „Da Unserem Hochheiligen Sinn mitgeteilt worden war [...]“ kann sich genauso auf die zentrale Rechnungskanzlei beziehen, wie auf eine lokale Stelle in Tabrīz. Die Bezeichnung seines Vergehens als *taqallubāt* verweist auf Unregelmäßigkeiten in der Buchführung, was in der Regel Unterschlagungen bedeutete. Er wurde verhaftet und an den Hof gebracht, um dort Rechenschaft abzulegen. Zusätzlich wurde sein gesamter Besitz beschlagnahmt. Die Untersuchung der zentralen Rechnungskanzlei erwies seine Unschuld, und es ergeht nun die Anweisung an Mīrzā <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq (vgl. Urkunde 2), den *wazīr* von Tabrīz, ihm seinen beschlagnahmten Besitz wieder zurückzugeben. Eine solche Konfiskation betraf den gesamten mobilen und wahrscheinlich auch immobilen Besitz, die betroffene Person bzw. seine Angehörigen wurden also völlig enteignet. Für den ausführenden Beamten ergab sich dabei immer die Möglichkeit zur persönlichen Bereicherung, denn die Übereinstimmung zwischen dem verbuchten und an die Verwaltung überwiesenen Betrag und dem realen Wert der beschlagnahmten Güter war kaum zu kontrollieren. Diese allgemein bekannte Praxis bildet den Hintergrund für die entscheidende nachdrückliche Anordnung, daß die beschlagnahmten Wertgegenstände Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s auf jeden Fall *in natura* zurückzugeben seien und gegebenenfalls von den neuen Besitzern zurückgekauft werden müssen. Am Schluß steht die Anwei-

<sup>47</sup> Die Auslassung des ersten Namens Muḥammad ist üblich, so auch in Urkunde 1: Mīrzā Šafī<sup>c</sup> statt Mīrzā Muḥammad Šafī<sup>c</sup>.

sung an die zentrale Rechnungsanzlei, die auf Mīrzā <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq verbuchten Einnahmen aus der Konfiskation in den Büchern zu löschen.

### *Mīrzā Šaffī<sup>c</sup> als mustawfī von Tabrīz (Urkunde 7–9)*

Die Urkunde 7 stammt aus dem Jahr 1739, also ungefähr drei Jahre nach Mīrzā Šaffī<sup>c</sup>'s Verhaftung. In der *narratio* werden Mīrzā Šaffī<sup>c</sup> und Mīrzā Kāzim, der *wazīr* von Tabrīz, in ihren Ämtern bestätigt und es wird auf ihre derzeitige Aufgabe, die „Untersuchung“ der gesamten Provinz Aserbaidschan (siehe Urkunde 8), verwiesen. Auch Bēgwērdī Bēg und Hasan-<sup>c</sup>Ali<sup>48</sup> Bēg Muqaddam werden dabei namentlich erwähnt. Hasan-<sup>c</sup>Ali Bēg Muqaddam (siehe Urkunde 2) wird 1735 als *sāhib-i ihtiyār* und *zābit* von Tabrīz erwähnt, 1730 war er *wakīl* von Marāgā<sup>49</sup>. Möglicherweise löste er dort seinen Verwandten <sup>c</sup>Abd ar-Razzāq Hān als Statthalter ab. Bēgwērdī Bēg ist nicht näher nachzuweisen, denkbar wäre, daß er Statthalter eines Bezirks in Aserbaidschan war.

Riżā Qulī Mīrzā, der älteste Sohn Nādirs, war während des Indienfeldzugs seines Vaters ab 1738 Vizekönig von Iran<sup>50</sup>. In dieser Zeit war er auch für die zentrale Rechnungsführung verantwortlich. Die Urkunde aus der Kanzlei Nādirs weist die verantwortlichen Beamten von Tabrīz, Mīrzā Šaffī<sup>c</sup> und Mīrzā Kāzim, darauf hin, daß die Überprüfung ihrer Abrechnungen in diesem Jahr durch die Kanzlei Riżā Qulī Mīrzās erfolgen wird. Ihre Gesamtabrechnung ist nach dem Ende des Rechnungsjahres, also ab Nawruz vorzulegen. Der entscheidende Passus der Urkunde ist aber die Ankündigung – oder für die Betroffenen wohl eher die Androhung –, daß Mīrzā Šaffī<sup>c</sup> oder Mīrzā Kāzim zusammen mit Vertretern aus den einzelnen Distrikten die Abrechnungen persönlich am Hof erläutern sollen. Die Auswahl dieser Delegation aus Aserbaidschan soll durch Riżā Qulī Mīrzā und Mīrzā Bāqir erfolgen. Sie soll zu dem Zeitpunkt am Hof erscheinen, da auch Mīrzā Bāqir seinen Rechenschaftsbericht vorlegen wird.

Mīrzā Muḥammad Bāqir wird in einem Erlass Nādirs aus dem Jahr 1739 als *mustawfī al-mamālik* angegeben. Wie aus dem Kontext dieses Erlasses ersichtlich wird, stand er der Kanzlei Riżā Qulī Mīrzās vor<sup>51</sup>. Riżā Qulī Mīrzā fiel nach der

<sup>48</sup> Er wird hier allerdings als Husayn-<sup>c</sup>Ali Bēg aufgeführt. Die Verwechslung zwischen Hasan und Husayn ist auch in Primärquellen häufig, und welcher sein korrekter Name ist, läßt sich nicht feststellen (*Ālam-ārā-yi nādirī* verwendet Hasan-<sup>c</sup>Ali). Über die Identität der in Urkunde 7 und 8 genannten Personen besteht aber kein Zweifel.

<sup>49</sup> *Ālam-ārā-yi nādirī*, als *wakīl*, 313; als *sāhib-i ihtiyār*, 9.

<sup>50</sup> Vgl. Lockhart, *Nādir Shāh* (1938), 168, 174–181.

<sup>51</sup> M.R. Arunova, *Firmans by Nādir Shāh Afshār (1736–1747) as a Source for Historic Studies*, Moskau 1960, 6. Es handelt sich bei diesem Erlaß um die Abschrift eines an Riżā Qulī Mīrzā adressierten Firmans vom Zīhiğga 1151 (beg. 12.3.1739), der anlässlich der Eroberung Delhis eine allgemeine Steuerbefreiung verkündet. Leider gibt Arunova neben der teilweise fragwürdigen Übersetzung keine Edition des persischen Textes, sondern nur eine kleine Photokopie der Abschrift wieder. An der uns interessierenden Stelle ist ihre Übersetzung unvollständig und fehlerhaft. Die Stelle lautet korrekt: *muqarrar ānī ḥukkām wa zābiṭān wa ‘ummāl-i mamālik-i Ḥārān muḥāsaba-yi sāl-i sābiq-rā wa baqāyā-yi sanawāt-rā (?) dar daftār hāna-yi sarkār-i a‘azz kāmkār-i mušār-ilayhi bā muqarrab al-ḥāqān Mīrzā Muḥammad Bāqir, mustawfī al-mamālik, mafrūg wa munaqqah nimūda*: „Es wurde bestimmt, daß die Statthalter, Steuerprüfer und Beamten der Provinzen Irans die Abrechnung(en) des vergangenen Jahres und die Rückstände

Rückkehr Nādirs aus Indien in Ungnade und wurde im Juni 1740 seines Amtes enthoben.

Die Urkunde 8 gleicht in Aufbau und Formulargestaltung der Urkunde 2. Im ersten Teil enthält sie eine neue Gehaltsfestsetzung für Mīrzā Šāfi<sup>c</sup>, woran sich detaillierte Anweisungen, die die Erstellung neuer Steuerkataster betreffen, anschließen.

Während Mīrzā Šāfi<sup>c</sup>'s Gehalt 1733 (vgl. Urkunde 2) 50 *tūmān* betrug, und möglicherweise nach seiner Ernennung zum *mustawfī* auf 80 *tūmān* erhöht wurde, erfolgt nun im Jahr 1740 eine erneute Erhöhung auf 200 *tūmān*. Man kann sicher davon ausgehen, daß er darüber hinaus noch weitere, nicht unbedeutende Einkünfte „legaler“ wie „illegaler“ Natur hatte. Es ist schwer, sich eine Vorstellung von diesem Betrag zu machen, da nur wenige Vergleichswerte und vor allem keine Preistabellen aus dieser Zeit existieren, die reale Kaufkraft also nicht zu ermitteln ist. Hinz berechnet den Wert des *tūmān* für diese Zeit auf 52 Goldmark, was ein Jahresgehalt von ca. 10.000 Goldmark ergäbe<sup>52</sup>. Als Vergleich können die Gehälter seiner Schreiber dienen, die mit 12 *tūmān* angegeben werden, also gerade 6% seines Gehaltes betragen. Hanway gibt den Umfang des gesamten Steueraufkommens von Aserbaidschan in Nādirs Zeit mit 150.000 *tūmān* an<sup>53</sup>, was einen weiteren Vergleichswert darstellt. Aus der Zeit Karīm Hān Zands ist in dem Geschichtswerk Muḥammad Hāsim Āṣafs, der Chronik „Rustam at-Tawārīh“, eine sehr ausführliche Liste mit Preisangaben zu finden<sup>54</sup>. So kosteten je 6 Kilo Weizen 50 und Reis 150 *dīnār*, 1 Ballen feinstes Kaschmirtuch 1,5 *tūmān* und ein sehr gutes Pferd 20 *tūmān*. Da der Wert des *tūmān* in dieser Zeit als niedriger anzusehen ist<sup>55</sup>, müssten diese Preisangaben noch nach unten korrigiert werden. Mīrzā Šāfi<sup>c</sup> gehörte mit diesem Gehalt sicherlich zu den sehr gut Verdienenden.

Die Steuerkataster der Safawidenzeit waren in vielen Fällen veraltet und nicht mehr auf dem aktuellen Stand, weshalb Nādir ab 1736 begann, eine Neubewertung der Kataster erstellen zu lassen. Diese wurde für die Provinz Fārs wohl um 1739 fertiggestellt<sup>56</sup>. Schon in der vorhergehenden Urkunde 7 wird auf diese Aufgabe mit einem Verweis auf einen früher ergangenen Erlass hingewiesen. Der Auftrag zur Überarbeitung der Kataster muß also auch für Aserbaidschan schon früher erfolgt sein. In der vorliegenden Urkunde werden dafür Mīrzā Šāfi<sup>c</sup> und dem *wazīr* Mīrzā Muḥammad Kāzīm nähere Anweisungen zur Durchführung gegeben.

Die Gruppe, die zusammen die neuen Kataster erstellen soll, besteht aus drei Schreibern Mīrzā Šāfi<sup>c</sup>'s, den nicht näher bezeichneten *wakīlēn* und vier weiteren

der (vorhergehenden) Jahre in der Kanzlei des genannten glückhaften höchst ruhmreichen Befehlshabers (d.h. Rīzā Qulī Mīrzā) mit Mīrzā Muḥammad Bāqir, dem *mustawfī al-mamālik*, überprüfen und abschließen sollen.“ Mīrzā Bāqir war 1736 zum *mustawfī* von Ḳūf ernennt worden, *Ālam-ārā-yi nādirī*, 457.

<sup>52</sup> Walther Hinz, *Islamische Währungen des 11. bis 19. Jahrhunderts umgerechnet in Gold. Ein Beitrag zur islamischen Wirtschaftsgeschichte*, Wiesbaden 1991, 80f.

<sup>53</sup> J. Hanway, *An Historical Account of the British Trade over the Caspian Sea*, London 1754, Bd 1, 297. Auf seinen Angaben beruhen auch die Berechnungen von Hinz.

<sup>54</sup> Birgitt Hoffmann, *Persische Geschichte 1694–1835 erlebt, erinnert und erfunden*, Bamberg 1986, Bd 2, 541–48.

<sup>55</sup> Vgl. Hinz, *Islamische Währungen* (1991), 81f. Der Wert des *tūmān* betrug nur noch ca. 30 Goldmark.

<sup>56</sup> Lambton: *Tribal Resurgence* (1977), S. 126f. Lambton verweist auch auf die vorliegenden Urkunden 7 und 8. Siehe auch *Rustam at-tawārīh*, B. Hoffmann (1986), Bd. 2, S. 558.

Schreibern von ihnen, sowie drei Schreibern Mīrzā Kāzims. Unter den *wakīlēn* sind hier wohl einfachere Beamte der Finanzverwaltung zu verstehen. Unklar ist, ob sie in Tabrīz oder in den einzelnen Distrikten ansässig waren. Die Leitung und Kontrolle lag offensichtlich bei Mīrzā Kāzim und Mīrzā Šafī<sup>c</sup>, wobei es eher unwahrscheinlich ist, daß sie selbst regelmäßig in den einzelnen Distrikten unterwegs waren. In allen Steuerdistrikten soll diese Gruppe vor Ort die Abrechnungen überprüfen und die möglichen Rückstände oder Überschüsse genau festhalten. Die Ergebnisse sollen dem Hof vorgelegt werden. An dieser Aktion sind auch die schon in Urkunde 7 erwähnten Statthalter Hasan-<sup>c</sup> Alī Bēg und Bēgwērdī Beg beteiligt.

Die Verantwortlichen, Mīrzā Šafī<sup>c</sup> und Mīrzā Kāzim, sollen auf jeden Fall verhindern, daß diese Untersuchung die Form eines „Ausflugs“ annimmt, bei dem die Beteiligten die Gelegenheit nutzen, bei den Bauern zusätzliche Abgaben einzutreiben und sich ansonsten ein schönes Leben zu machen. Dieses ausdrückliche Gebot zeigt, daß ein solches Verhalten wohl eher dem Normalfall entsprach, weswegen auch die Distriktbeamten ihrerseits ermahnt werden, keinesfalls etwas herauszugeben. Einen weiteren Hinweis auf eine gängige Praxis findet sich in der zusätzlichen Randbemerkung der Urkunde: Alle Schreiber sollen in den Kanzleigebäuden ihrer Tätigkeit nachgehen, und zwar schon am frühen Morgen. Üblich war es wohl, Arbeiten zu Hause zu erledigen, und dabei nicht allzu früh zu beginnen. Auch hier bleibt die Frage offen, ob es gelang, diese Anweisungen durchzusetzen.

Ein Jahr später, 1741, erfolgt in Urkunde 9 eine erneute Gehaltserhöhung für Mīrzā Šafī<sup>c</sup>. Sein Einkommen beträgt nun 360 *tūmān*, also fast doppelt so viel wie zuvor. Seine vier namentlich aufgeführten Schreiber erhalten 15 bzw. 25 *tūmān*. Warum Mīrzā Rīzā als einziger 25 *tūmān* erhält, ist nicht erklärbar. Zu vermuten ist ein Schreibfehler Nādir Mīrzās, da sich die Beträge sonst genau gleichen. Interessant ist die alleinige Angabe der Beträge in *nādirī*, was darauf hinweist, daß auch in der Buchhaltung mit der neuen Münzeinheit gerechnet wurde.

Diese starke Erhöhung ist erstaunlich, und man könnte eine Inflation oder einen Geldwertverfall vermuten. Dafür gibt es allerdings keinerlei Hinweise. Es kann aber davon ausgegangen werden, daß Nādir Sāh bei seinem hohen Finanzbedarf auf die Loyalität seiner Beamten in besonderem Maße angewiesen war und daher gezwungen war, sie auch entsprechend großzügig zu entlohen. Möglich ist auch, von der Erhöhung seines Gehalts auf die gestiegene Bedeutung und den wachsenden Einfluß Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s in Tabrīz zu schließen. Aber auch dies läßt sich aus den Dokumenten nur schwer belegen.

#### *Mīrzā Šafī<sup>c</sup> nach Nādir Sāh als wakīl und wazīr von Aserbaidschan (Urkunde 10 – 14)*

Für die Zeit nach 1741 sind uns von Nādir Mīrzā keine Urkunden Nādirs mehr überliefert. Die vorliegende Urkunde 10 stammt von Ibrāhīm Sāh und muß unmittelbar nach seiner Thronbesteigung ausgestellt worden sein. Sie ist auf *Zīhīggā* 1161 (beg. 22. November 1748) datiert, Ibrāhīms Thronbesteigung fand am 8. Dezember 1748 in Tabrīz statt. Mīrzā Šafī<sup>c</sup> wird nun zum *wazīr* über ganz Aserbaidschan ernannt, wobei die Beschreibung seiner Amtspflichten sich aber in keiner Weise von seiner früheren Tätigkeit unterscheidet. Er erhält jetzt ein Gehalt von 700 *tūmān*, eine

nochmalige gewaltige Steigerung. Seine drei Schreiber erhalten jetzt je 20 *tūmān*, also knapp 3% seines Gehalts.

Mīrzā Šafī<sup>c</sup> wird hier wie auch Mīrzā Muḥammad Kāzim in Urkunde 7 als *wazīr-i kull-i Āz̄arbāyğān* bezeichnet. Eine Gleichsetzung mit dem „Generalwesir“<sup>57</sup> der Safawidenzeit ist allerdings nur bedingt möglich. Denn die von Röhrborn hervorgehobene Hauptaufgabe der „Generalwesire“, die Verwaltung der Domänenbezirke (*hālīsağāt*) innerhalb der Provinz, entfällt unter Nādir, nachdem die Trennung zwischen „Krongut und Staatsland“ aufgehoben war<sup>58</sup>. Im vorliegenden Fall erscheint auch die zweite wesentliche Funktion eines „zentral bestallten safawidischen Wesirs“, nämlich den lokalen Gouverneur zu kontrollieren, hinfällig. Denn man kann davon ausgehen, daß Mīrzā Šafī<sup>c</sup> mittlerweile selber eine nicht unbedeutende lokale Macht innehatte, die von jedem anerkannt werden mußte, der die Herrschaft über Tabrīz ausübte.

Šāhrūj hatte im Oktober 1748 in Mašhad den Thron bestiegen. Im Mai des folgenden Jahres marschierte Ibrāhīm, der sich in Tabrīz zum Herrscher erklärt hatte, gegen Mašhad, wurde aber von den Truppen Šāhrūjs vernichtend geschlagen. Die vorliegende Urkunde vom Juni 1749 bekräftigt den durch den Sieg über Ibrāhīm neu erworbenen Anspruch Šāhrūjs auf Aserbaidschan. Mīrzā Šafī<sup>c</sup> wird nun in Urkunde 11 erneut zum *wazīr* von Aserbaidschan ernannt, wobei in der *arenga* ausdrücklich auf seine langjährige Erfahrung verwiesen wird. Er soll das früher für ihn festgesetzte Gehalt weiterhin erhalten, wobei die Frage zu stellen ist, auf wen sich die verwendete *post-mortem* Formel (*ḥāqān-i riżwān-makān*) bezieht. Ibrāhīm kann nicht gemeint sein, da er zu dieser Zeit noch lebte und Šāhrūj sich sicher nicht auf ihn bezogen hätte. Wenn die Aussage nicht nur formelhaft eingesetzt ist, muß sie daher auf einen Erlaß Nādirs verweisen. Ein möglicher Hinweis, daß Mīrzā Šafī<sup>c</sup> schon gegen Ende der Herrschaft Nādirs das Amt des *wazīrs* innehatte.

Interessant ist auch die *adhortatio* am Schluß der Urkunde: Erwähnt werden der *sardār* und der *bēglarbēgī* von Aserbaidschan, was darauf hindeutet, daß die unter Nādir übliche Personalunion von militärischem Oberbefehlshaber und Gouverneur jetzt getrennt ist. Während unter Nādir weder in den Chroniken, noch in den Urkunden je von einem *bēglarbēgī* Aserbaidschans die Rede war, wird jetzt die traditionelle Amtsbezeichnung wieder aufgenommen. *Bēglarbēgī* von Aserbaidschan und Tabrīz war zu dieser Zeit Mahdī Ḥān Qāsimlū Afṣār<sup>59</sup>. Die danach erwähnten *qal'a-bēgiyān* waren ein bedeutender Machtfaktor in der Umbruchzeit nach Nādirs Tod. Ebenso wie sich viele Städte abwartend verhielten und versuchten neutral zu

<sup>57</sup> So die Bezeichnung bei Röhrborn, *Provinzen und Zentralgewalt* (1966), 99–114. Seiner Übersetzung des *wazīr-i kull* als eines „Generalwesirs“ und seiner Unterscheidung zwischen „zentral bestallten Statthalterwesiren“ und „Generalwesiren“ stehe ich eher skeptisch gegenüber. Meiner Ansicht nach bezieht sich *kull* in stärkerem Maße auf die Provinz als auf den Wesir und verweist eher auf die „Größe“ und die Art der administrativen Untergliederung einer Provinz, als auf den Rang des entsprechenden Beamten. Dies wird in der Formulierung (Urkunde 10) *wizārat-i kull-i mamālik-i Āz̄arbāyğān* deutlich. In der vorliegenden Studie wurde *kull* daher stets auf die Provinz bezogen (also auch Gouverneur über ganz Āz̄arbāyğān, statt Generalgouverneur).

<sup>58</sup> Ebd., 108.

<sup>59</sup> Perry, Karim Khan (1979), 48.

bleiben, bis sich die Situation klären würde, so blieben auch viele Festungskommandanten, die nun ohne zentralen Oberbefehl waren, unabhängig<sup>60</sup>.

Die Formulierung *wazīr bi-l-infirād wa istiqlāl* verweist auf die Unabhängigkeit Mīrzā Šafī<sup>c</sup>s vor allem gegenüber Weisungen des Gouverneurs. Sie begegnet uns aber in vielen Urkunden und ist als Standardformel in der *adhortatio* von Ernennungsurkunden nicht überzubewerten.

Besonders in Urkunde 12 vom November 1749 wird deutlich, daß Šāhrūj zwar nominell die Herrschaft über Aserbaidschan innehatte bzw. sie zumindest beanspruchte, aber dort keine oder nur sehr begrenzte faktische Macht ausügte<sup>61</sup>. Es scheint, daß die Provinz sich bis zur Eroberung durch Āzād Hān Afḡān gegen Ende des Jahres 1750 weitgehend selber überlassen blieb.

Die Urkunde ist an Mīrzā Šafī<sup>c</sup>, diesmal als *wazīr-i māliyāt* bezeichnet, und Muhammad Kāzim Hān Qarāga-Dāgī adressiert. Kāzim Hān war der noch von Nādir eingesetzte Gouverneur über den Distrikt Qarāga-Dāg, der gebirgigen Region südlich des Aras. An anderer Stelle bezeichnet ihn Perry auch als „local tribal chief“, allerdings ohne auf seine Herkunft näher einzugehen. In der Zeit nach Nādirs Tod schloß er wechselnde Bündnisse mit den jeweils die Region dominierenden Machthabern: Āzād Hān, Fath-<sup>c</sup>Ali Hān Afšār und Karīm Hān Zand<sup>62</sup>. Seine Bezeichnung als *wakīl* ist hier wohl als Leerformel zu interpretieren, ein konkretes Amt dürfte es nicht bezeichnen. In welcher Beziehung er zu Mīrzā Šafī<sup>c</sup> und der Verwaltung in Tabrīz stand, geht aus der Urkunde nicht hervor.

Die Urkunde ist die Antwort auf ein von den beiden Adressaten eingereichtes Ge- such, für verschiedene Personen Ernennungsurkunden auszustellen. Dies zeigt, daß man Šāhrūj in Tabrīz als nominalen Herrscher anerkannte. Seine Legitimierung lokal vergebener Ämter und Positionen wurde als wünschenswert angesehen, auch wenn er auf die Auswahl der betreffenden Personen keinen Einfluß hatte. An der Spitze der zu ernennenden Personen steht Rustam Hān Bahārlu, der in den Rang des *wālī* erhoben wird. Wie es im Kanzleistil der Zeit üblich ist, wird das Amt abstrakt genannt, also *iyālat*. Dabei wird die entsprechende Provinz nicht angegeben, aber es handelt sich zweifellos um Aserbaidschan. Die in der Safawidenzeit auf bestimmte Provinzen beschränkte Bezeichnung des Gouverneurs als *wālī* wurde unter Nādir ausgeweitet und verlor ihren speziellen Charakter<sup>63</sup>. Sie bezeichnete zunehmend, wie auch hier, den Gouverneur einer Provinz. Rustam Hān konnte außerhalb dieser

<sup>60</sup> Zur Rolle der Städte siehe Perry, *Karim Khan* (1979), 14; vgl. auch die Auseinandersetzungen um Nādirs Festung in Kirmānshāh, ebd., 20 und 25f.

<sup>61</sup> Die Übergangszeit der Jahre 1747–50 ist für die „Randgebiete“ Irans nur schlecht dokumentiert. Die Ausdehnung des afšāridischen Reststaates ist für diese Zeit ebenfalls nur schwer zu bestimmen. Urkunden Sulaymān II und Šāhrūjs vom Frühjahr 1750, die detaillierte Bestimmungen zu einem Heiligtum in Qazwīn enthalten, lassen darauf schließen, daß zumindest Qazwīn zu dieser Zeit noch dazugehörte: Husayn Mudarrisi-Tabātabā'i, *Bargī az tārīh-i Qazwīn*, Qum 1361 (1982), 226–233: Urkunden 40–42 vom Ṣafar und Ḍūl-Ḥijja 1163.

<sup>62</sup> Wie auch bei anderen Personen muß man sich diese Informationen bei Perry selber zusammensuchen: Perry, *Karim Khan* (1977), 49, 67, 84, 88, 105 und 210.

<sup>63</sup> Vgl. Šā'banī, *Tārīh-i iṣṭimā'i* (1990), 223f. Die safawidischen *wālī*-Provinzen waren Gurğistān, Kurdistān, Luristān und Hūzistān.

Urkunde nicht nachgewiesen werden<sup>64</sup>, was darauf hindeutet, daß es sich hierbei um eine „fiktive“ Ernennung gehandelt hat. Allerdings ist eine weitere Urkunde Šāhrūhs erhalten geblieben, die den *kalāntar* und weitere Beamte von Tabrīz über seine Ernennung als Gouverneur informiert<sup>65</sup>.

Etwas verwirrend ist die darauffolgende Ernennung von Mīrzā Muḥammad Šafī̄ c zum *wakīl* von Tabrīz. Handelt es sich dabei um „unseren“ Mīrzā Šafī̄ c? Oder um eine andere Person gleichen Namens? Die verwendete Titulatur *salālat an-nuğabā’ al-‘izām* ist identisch mit der in früheren Urkunden (9 und 11) für ihn verwendeten Titulatur, auch wenn die Bezeichnung *muqarrab al-hāqān* fehlt. Das läßt darauf schließen, daß es sich um „unseren“ Mīrzā Šafī̄ c handelt. Auch die Interpretation von *wakīl* macht wiederum Schwierigkeiten: Wird ihm quasi die Stellvertreterchaft für Šāhrūh in Tabrīz übertragen? Handelt es sich um ein Amt, das er zusammen mit dem des *wazīrs* ausüben soll oder nur um einen Ehrentitel? Klare Antworten darauf sind nicht möglich, aber da er auch in den folgenden Urkunden nur als *wazīr* bezeichnet wird, gehe ich davon aus, daß diese Ernennung keine praktischen Konsequenzen hatte. Wie bei der Interpretation der gesamten Urkunde tut man auch hier wohl gut daran, nicht zuviel Sinn zu vermuten. Die folgenden Personen, Ḥasan-<sup>c</sup> Alī Sultān, der zum *ḥākim* von Sarāb, und Fażl-<sup>c</sup> Alī Sultān, der zum *ḥākim* von Gar-gar-<sup>c</sup> Alamdār ernannt wird, konnten ebenfalls nicht nachgewiesen werden.

Die Urkunde stellt einen „Begleitbrief“ zu den ausgestellten Urkunden dar, die nun von den beiden Adressaten an die Empfänger weitergeleitet werden sollen. Auf frühere Bestallungsurkunden, die auf dem gleichen Weg verschickt worden waren, wird hingewiesen. Der dabei erwähnte Mūsā Hān konnte nicht identifiziert werden, da dazu eine nähere Kennzeichnung seines Namens erforderlich wäre. Es könnte sich um einen der Heerführer Nādirs, Mūsā Hān Dānkī Abdālī, handeln.

Das Verhältnis Šāhrūhs zur Provinz Aserbaidschan wird in den folgenden Abschnitten völlig klar: Er hat keinerlei Kenntnis über die dortigen Personalverhältnisse und erteilt den Adressaten eine umfassende Vollmacht, Ämter nach ihren Vorstellungen zu besetzen. Die notwendigen Erlasse würden jederzeit ausgestellt werden. Daher wirkt auch die am Rand der Urkunde beigelegte Zusicherung, bei Bedarf würden sofort Truppen entsandt werden, um die Adressaten zu unterstützen, ziemlich unglaublich. Šāhrūh beanspruchte zwar die nominelle Herrschaft über Aserbaidschan, um dort aber aktiv einzugreifen, fehlten ihm sowohl die Mittel als auch das Interesse<sup>66</sup>.

Anläßlich seiner zweiten Thronbesteigung im März 1750 bestätigt Šāhrūh in Ur-

<sup>64</sup> Eventuell handelt es sich um den später von Karīm Hān Zand ernannten Gouverneur von Urūmīya, der aber zum Stamm der Qāsimlū gehörte, Perry, *Karim Khan* (1979), 91.

<sup>65</sup> Ann K.S. Lambton, „The Office of Kalāntar under the Safawids and Afshars“, *Mélanges d’orientalisme, offerts à Henri Massé*, Teheran 1963, 206–18. Dort wird auch auf die Hintergründe der Ernennung Rustam Hāns hingewiesen: Proteste gegen den oben erwähnten Mahdi Hān Afšār, der 1749 von der Tabrizer Bevölkerung ermordet worden war. Diese Urkunde anläßlich der Ernennung Rustam-Hāns befand sich 1950 in der Privatsammlung von Hāggī Muḥammad Āqā Nahjwānī in Tabrīz und wird jetzt im *Sāzmān-i Asnād-i Millī* in Teheran aufbewahrt (Signatur: 130001–64).

<sup>66</sup> Der Einfachheit halber ist im vorhergehenden immer von Šāhrūh als handelnder Person gesprochen worden. Daß er in Ḥurāṣān auch kein selbständiger Herrscher war, sondern von seinen Militärführern und den Notabeln von Mašhad abhängig war, darf man dabei nicht vergessen.

kunde 13 Mīrzā Šafī<sup>c</sup> erneut in seinem Amt als *wazīr* von Tabrīz. Es wäre interessant zu wissen, ob er auch von Sulaymān II., der für einige Monate zum Šāh erhoben worden war, als *wazīr* bestätigt wurde. Die Aufzählung seiner Amtspflichten ist formelhaft gehalten und sagt nichts näheres aus. Es ist äußerst unwahrscheinlich, daß Steuerüberweisungen aus Aserbaidschan nach Mašhad gingen, oder über die Abrechnungen Rechenschaft abgelegt wurde.

Die letzte Urkunde Šāhruhs wurde sechs Jahre später ausgestellt. Sie stammt aus der Zeit von Šāhruhs dritter Thronbesteigung unter Ahmād Šāh Durrānī. Mīrzā Šafī<sup>c</sup> und die anderen Notabeln von Tabrīz – diese kollektive Anrede ist symptomatisch – werden aufgefordert, ihre Anliegen vorzutragen und über ihre Situation zu berichten, da man schon lange nichts mehr von ihnen gehört habe. Das ist nicht verwunderlich, denn nachdem Āzād Ḥān gegen Ende des Jahres 1750 Tabrīz erobert hatte, unterstand ihm die Provinz Aserbaidschan – zumindest bis 1756, dem Ausstellungsjahr dieser letzten Urkunde. Kurz hintereinander eroberten zuerst Muḥammad Ḥasan Ḥān Qāgār und dann Fath-<sup>c</sup>Alī Ḥān Afšār Tabrīz und Aserbaidschan. Aber auch in den folgenden Jahren bis zur endgültigen Eingliederung der Provinz in den Herrschaftsbereich Karīm Ḥān Zands im Jahr 1762 blieben Tabrīz und Aserbaidschan nicht vom Krieg verschont. Man fragt sich, wie die vorliegende Urkunde Šāhruhs überhaupt ihren Adressaten erreichen konnte?

### *Mīrzā Muḥammad Šafī<sup>c</sup> – Versuch einer Biographie*

Es ist ein trügerisches Bild, das die hier behandelten Urkunden vermitteln: Ein geordneter Staat, loyale Beamte, ein wohlgesonnener Herrscher – alles geht seinen gegebenen Gang. Nur gelegentlich schimmert die Realität durch: Eine notleidende Bevölkerung, eine willkürliche Verhaftung und Bauern, die vor Übergriffen geschützt werden müssen. Real ist aber auch die Karriere Mīrzā Muḥammad Šafī<sup>c</sup>s. Er überlebt nicht nur die vielfältigen Wirren seiner Zeit, sondern steht am Ende seines Lebens als reicher und einflußreicher Mann da, dessen Position fast unangreifbar geworden ist. In dieser Hinsicht war er eine Ausnahme, denn wie Lockhart ausführt, war die Stellung eines Finanzbeamten in Nādisrās Zeit alles andere als eine sichere Pfründe. Die Steuern mußten peinlichst genau eingetrieben und abgerechnet werden, wurden auch nur die geringsten Fehler entdeckt, so drohten dem Betreffenden die härtesten Strafen<sup>67</sup>.

Wann Mīrzā Šafī<sup>c</sup> geboren wurde, ist nicht bekannt. Aber es ist recht sicher, seine Geburt kurz nach der Jahrhundertwende, also um 1700 anzusetzen. Auch über seinen Vater und Großvater wissen wir außer den Namen nichts näheres. Sein Urenkel Mīrzā Rīzā versichert aber, daß sein Großvater Mīrzā Taqī und sein Vater Mīrzā Yūsuf zu den Notabeln und Würdenträgern Aserbaidschans gehörten<sup>68</sup>. Er war der dritte Sohn, aber über seine Brüder ist ebenfalls nichts zu erfahren. Wahrscheinlich

<sup>67</sup> Lockhart, *Nadir Shah* (1938), 198.

<sup>68</sup> Sofern nicht auf andere Quellen verwiesen wird, stützen sich die folgenden Aussagen auf die Berichte von Mīrzā Rīzā (sein Urenkel), *Tārīh-i Tabrīz*, neu: 334–37; Mīrzā Mūsā (sein Ur-Urenkel), *ibid.* 340–42; Mīrzā Rafī<sup>c</sup> (sein Sohn, aus dem Nachlaß), *ibid.* 342–44. Diese Beiträge wurden auf Wunsch Nādir Mīrzās verfaßt, der sie ohne weiteren Kommentar wiedergibt.

erhielt er wie Nādir Mīrzā in seiner Jugend bei Privatlehrern Unterricht in Persisch und Arabisch und erarbeitete sich ein Grundlagenwissen in Grammatik, Literatur und Theologie.

Nach der Besetzung von Tabrīz durch die Osmanen im Jahre 1722 floh er nach Ḥurāsān und studierte in einer Madrasa in Mašhad. Er wäre damals ungefähr 20 Jahre alt gewesen. Die Darstellungen von Mīrzā Rīzā und Mīrzā Mūsā sind im folgenden sehr ungenau, gehen ihre Informationen doch, wie sie selber sagen, auf mündliche Familienüberlieferungen zurück. Als wahren Kern kann man sicher festhalten, daß Mīrzā Šāfīc während seines Aufenthaltes in Mašhad in die Dienste Nādirs getreten sein muß, oder zumindest Kontakte zum Hof knüpfen konnte. Die Erzählung Mīrzā Mūsās muß man leider als eine reizvolle Familienlegende betrachten: Drei Tage habe Mīrzā Šāfīc sich in einem Erdloch versteckt gehalten und dann beschlossen nach Mašhad zu pilgern. Auf dem Weg sei er Nādir begegnet, der ihn über die Situation in Tabrīz und die Straßen und Wege der Region befragt habe. Durch seine Auskünfte sei es Nādir gelungen, Tabrīz zu erobern, und als er ihn in Mašhad wieder traf, habe er ihn zum *mustawfī* ernannt.

Wahrscheinlich kam Mīrzā Šāfīc im Frühjahr 1732 zusammen mit dem neuen von Nādir ernannten Gouverneur Luṭf-<sup>c</sup>Alī Bēg nach Tabrīz zurück. Über seine besondere Stellung als *munṣī* wurden schon im Kommentar zu Urkunde 2 Überlegungen angestellt. Wenn seine Verhaftung im Jahre 1734 nicht als eine vom ständigen Mißtrauen der Zentralverwaltung ausgelösten „Routinevorgang“ zu interpretieren ist, scheint es einleuchtend, eine darauf zurückzuführende Intrige innerhalb von Tabrīz zu vermuten. Wahrscheinlich entging Mīrzā Šāfīc seinem Sturz nur durch seine guten Beziehungen am Hof.

Im Jahre 1736, nach der Thronbesteigung Nādirs, wurde er zum *mustawfī* von Aserbaidschan ernannt. In der *‘Ālam-ārā-yi nādirī* heißt es sogar, Nādir Šāh habe vier Personen zum *mustawfī al-mamālik* bestimmt: Mīrzā Šāfīc Tabrīzī für Aserbaidschan, Mīrzā Bāqir Ḥurāsānī für *‘Irāq*, Mīrzā <sup>c</sup>Ali Asḡār für Ḥurāsān und Mīrzā Muḥammad <sup>c</sup>Alī für Fārs<sup>69</sup>. Auch wenn diese Bezeichnung keine praktischen Auswirkungen hatte, so zeigt sie doch deutlich den gehobenen Status Mīrzā Šāfīc's an. Wie aus den Urkunden 7 und 8 zu erfahren ist, war er in den Jahren ab 1739 oder früher damit beschäftigt, im Auftrag Nādirs neue Steuerkataster zu erstellen. Eine weitere an Mīrzā Šāfīc gerichtete Urkunde ist in der Sammlung *Nawā’is* enthalten<sup>70</sup>. Die veränderte Titulatur Mīrzā Šāfīc's – *‘alīgāh mağdat wa nağdat hamrāh-i fahāmat wa manā’at wa şadāqat wa irādat āgāh muqarrab al-ḥażrat al-‘alīya* – deutet darauf hin, daß sie nach 1741 (Urkunde 9) ausgestellt wurde. Er wird zum

<sup>69</sup> *‘Ālam-ārā-yi nādirī*, 457. Šābānī überlegt, ob diese Bezeichnung in *‘Ālam-ārā* bedeutet, daß der zentrale *mustawfī al-mamālik* durch vier Provinz-*mustawfīs* ersetzt wurde. Auch in der späteren Zand-Chronik *Gulşan-i Murād* wird Mīrzā Šāfīc als *mustawfī al-mamālik* bezeichnet (Abū l-Ḥasan Ḡaffārī Kāshānī, *Gulşan-i Murād*, hg. Ġulāmriżā Ṭabāṭabā’ī-Mağd, Teheran 1369 (1990), 173). Obwohl in den Chroniken für diese Zeit kein zentraler *mustawfī* nachzuweisen ist, ist es unwahrscheinlich, daß Nādir Šāh auf eine zentrale Abrechnung, auf die in den Urkunden ja auch immer verwiesen wird, verzichtet hätte. Die Chroniken wörtlich zu nehmen, halte ich in diesem Zusammenhang für riskant, vor allem da sie nicht durch Urkundenmaterial gestützt werden.

<sup>70</sup> *Nādir Šāh wa bāzmāndagāniš, hamrāh bā nāmahā-yi salṭanatī wa asnād-i siyāsī wa idārī*, hg. <sup>c</sup>Abd al-Ḥusayn Nawā’i, Teheran 1368 (1989), 474f.

Bevollmächtigten (*mubāšir*) bestimmt, der allen Empfängern von Pensionen und Bezügen (*wazāyif wa mustamarriyāt*) in Aserbaidschan die entsprechenden Steuerschecks (*barawāt*) ausstellen soll. Wie aus der *adhortatio* ersichtlich ist, zählte das anscheinend nicht zu den normalen Kompetenzen eines (Provinz-)*mustawfī*. Der Tätigkeitsbereich und damit der Einfluß Mīrzā Šafī's wurde erneut erweitert.

Über die Situation Mīrzā Šafī's in Tabrīz während der letzten Jahre von Nādirs Herrschaft können wir nur spekulieren. In den Jahren ab 1743 verstärkte Nādir seinen Druck auf die Bevölkerung und seine Beamten. Zur Finanzierung seiner Feldzüge versuchte er noch mehr Steuern und Abgaben aus der notleidenden Bevölkerung herauszupressen. So kam es zu zahlreichen Rebellionen und Aufständen in fast allen Provinzen Irans. In Aserbaidschan fand der safawidische Prätendent Sām Mīrzā Unterstützung, bis er 1744 besiegt wurde. Auch der Stamm der Dunbulī unter Murtaža Qulī Hān und Nağaf Qulī Hān rebellierte 1744 ebenfalls in den Gebieten um Hūy und Salmās<sup>71</sup>. Doch das Ansehen Mīrzā Šafī's am Hof war weiterhin ungebrochen, wie uns eine kurze Episode aus dem Jahr 1746 zeigt. Zusammen mit zwei anderen Personen hatte er am Hof seine Abrechnungen vorgelegt und dabei auch einen besonders wertvollen Stein, den er als Sonderabgabe an sich gebracht hatte, übergeben<sup>72</sup>.

Auch nach dem Tod Nādirs verstand es Mīrzā Šafī seine Stellung zu behaupten. Unter Ibrāhīm wurde er 1748 zum *wazīr* über Aserbaidschan ernannt, und von Šāhrūh mehrfach in diesem Amt bestätigt. Auch in der Zeit Āzād Hāns (1750–1756) konnte er offensichtlich seine Position wahren; genauso wie im Verlauf der sich anschließenden Auseinandersetzungen zwischen Muhammād Hāsan Hān Qāgār, Āzād Hān, Fath-<sup>c</sup> Alī Hān Afšār und Karīm Hān Zand, während derer eine klar definierte Autorität in Aserbaidschan überhaupt nicht mehr existierte.

Mit seinem ältesten Sohn Mīrzā Rafī war Mīrzā Šafī im Frühjahr 1759 zur Pilgerfahrt nach Mekka aufgebrochen, von der sie erst gegen Ende des Jahres zurückkehrten. Im Jahre 1762 endlich gelang es Karīm Hān Zand Aserbaidschan endgültig in seinen Herrschaftsbereich einzugliedern. Eine Revolte gegen den von Karīm Hān entsandten Gouverneur von Tabrīz – Muhammād Rīzā Hān Marandī – konnte von Mīrzā Šafī erfolgreich niedergeschlagen werden. Nicht zuletzt in Anerkennung dieser Leistung wurde er von Karīm Hān als *mustawfī* in seinem Amt bestätigt<sup>73</sup>. Es ist nicht klar, wie lange der nun Sechzigjährige noch im Dienste Karīm Hāns stand. Man kann wie Perry schließen, daß die Ernennung seines Sohnes Mīrzā Muhammād Rafī zum *wakīl-i māliyāt* von Aserbaidschan im Jahre 1771 die Übernahme von Mīrzā Šafī's Amt darstellt<sup>74</sup>. Damit wäre Mīrzā Šafī um 1770 gestorben. Die Aussage Mīrzā Rīzās, er sei um 1805 verstorben, ist kaum glaubwürdig. Verläßlich sind aber auf jeden Fall seine Aussagen zu Mīrzā Šafī's hinterlassenen Besitztümern: Das von den <sup>c</sup>Ulamā abgezeichnete Register (*tūmār*) umfasse mehr als 200 Einträge über Land, Häuser, Bäder, Läden und Wasserrechte.

<sup>71</sup> *Ālam-ārā-yi nādirī*, 999–1005 (*shūriš-i Dunbulī-hā dar Hūy*).

<sup>72</sup> *Ālam-ārā-yi nādirī*, 1088.

<sup>73</sup> *Gulşan-i Murād*, 173–75.

<sup>74</sup> Perry, *Karim Khan*, 92: „He was succeeded in [...] 1771 by Mohammad Rafī' Tabrizi [...].“ Die entsprechende Ernennungsurkunde in der *Tārīh-i Tabrīz* (neu: 344–46) verweist in ihrer *arenga* nur indirekt auf die von seinem Vater geleisteten Dienste, erwähnt ihn aber nicht namentlich als verstorben.

Wie aus den Berichten von Mīrzā Rīżā und Mīrzā Mūsā, sowie aus den beigefügten Urkunden zu erfahren ist, waren auch die beiden Söhne Mīrzā Šaғīc's hohe Beamte in der Verwaltung: Mīrzā Rīżā am Hofe Karīm Ḥān Zands und Mīrzā Raғīc als *wakīl* in Tabrīz. Die von Mīrzā Šaғīc begonnene Familientradition wurde fortgesetzt<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Nachkommen von Mīrzā Šaғīc finden sich in hohen Posten und Funktionen in Aserbaidschan bis ins 20. Jahrhundert. Einer der bekanntesten unter ihnen ist der Ṣayḥī-Theologe Mīrzā ʻAlī Āqā Ṣiqat al- Islām Šahīd-i Saғīd, ein berühmter Protagonist der konstitutionellen Revolution in Tabriz (vgl. Nuṣratullāh Fatḥī, *Zindagīnāma-yi şahīd-i nīknām-i Ṣiqat al- Islām Tabrīzī 1277–1339 hiğrī*, o.O. 1352 (1974), 14–16).



# Minhe Monguor Children's Games

ZHU YONGZHONG and KEVIN STUART, Qinghai

## 1. INTRODUCTION

Children's traditional games offer an ideal topic for folklore research. They are passed from child to child in almost pure oral tradition with no reference whatever to print, and probably with negligible influence from teachers, parents, or recreation leaders. The players are naturally conservative about their texts and will strive to maintain the "right way" of playing against all variations. Thus old games may survive, little altered, through many generations of children (Brunvand 1968:283).

This paper presents six categories of games, illustrated by twelve examples, played by Minhe Monguor children and young adults in the southern regions of Minhe Hui and Monguor Autonomous County, located in the eastern sector of China's north-western Qinghai Province (Koko Nor).<sup>1</sup> As such, it is the first research on Monguor games of any sort that we are aware of. These games, and variant forms of these games, are familiar to most Minhe Monguor children and young adults. Older children generally initiate younger ones into the rules and processes of the games and, after some years, the younger children are game instructors. Children play the games at school during breaks between classes, during lunchtime, and after classes. The games are also played in the children's home villages. Within the children's own social groups, playing these games well means that they more easily obtain leadership positions.

The popularity of the games is declining because many young adults are leaving the area to find work and because of the increasing presence of television sets in Minhe Monguor villages, which many children and young adults find more entertaining than playing traditional games. Generally, before a person is eighteen years of age, interest in these games fades, because they are considered the games of children and not the mark of an "adult."

Zhu Yongzhong, an English teacher at Zhongchuan Middle School<sup>2</sup> located in Zhongchuan Monguor Township, Minhe Hui and Monguor Autonomous County,<sup>3</sup> collected these games from Monguor children and young adults in 1994–1995. The

<sup>1</sup> For more on the Monguor see *China Today* 1990; Feng and Stuart 1992; Hu and Stuart 1992a, 1992b; Li 1994; Li 1988; Limusishiden and Stuart 1994; Ma 1990; Qeosinhua 1992; Schram 1954, 1957, 1961, Schröder 1952/1953, 1959, 1970, 1980; Stuart 1992; Stuart and Hu 1989, 1990a, 1990b, 1991, 1991b, 1992a, 1992c, 1993; Stuart and Limusishiden 1994; Wang, Zhu, and Stuart 1995; Wang and Stuart 1995, Zhao 1982, Zhu, Üjijyediin Chuluu, and Stuart 1995, and Zhu and Stuart 1996. For a recent impression of Qinghai see Barnett (1993).

<sup>2</sup> In the school year 1994–1995, Zhongchuan Middle School had 506 students of which 502 were Monguor and four were Hui.

<sup>3</sup> This area is located in southern Minhe County, near the Yellow River separating Qinghai Province from Gansu, Province.

players performed several of these games for Zhu, and explained the rules while they were playing. The first author also called upon his own knowledge of having played several of these games when he, too, was a child.

The terms used in these games are complex. Many suggest actions that cannot be neatly summarized in English. Furthermore, certain terms are derived from Minhe Monguor (language), Chinese, and others are a combination of these two languages. To better clarify these terms for future folklorists and students of Minhe Monguor culture, a glossary is appended to this paper.

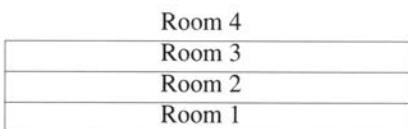
## 2. SHABAO GAMES

*Shabao* may be translated literally as “sand bag” and refers both to a playing device and a collection of games.

### *Chuijianbao*<sup>4</sup>

#### a) The Playing Area

The lines that delineate the playing area are called *gedang*. The playing area consists of three rectangles that are approximately one and one half to two meters wide and have a height of approximately one-half meter (see *Diagram One*).<sup>5</sup> The playing area might also be delineated as depicted in *Diagram Two*.



*Diagram One.* The Playing Area of the Game *Chuijianbao*.



*Diagram Two.* A Variant Playing Area of the Game *Chuijianbao*.

#### b) Game Devices

The *shabao* is a square five centimeters in width, thickness, and length. It is made of six pieces of cloth sewn together so that one corner is left unsewn. After wheat or peas are placed inside, this corner is sewn shut. A second *shabao* is made by sewing together two pieces of cloth five by five centimeters in dimension and a piece of rectangular cloth five by twenty centimeters in size.

<sup>4</sup> The game is also known as *shabao*. This is Modern Standard Chinese (MSC) and may be translated as “sand bag.” The game is also known as *chuijianbao* (MSC: “hammer-scissors-wrap”) and *sanjianni* (MSC: *sanjian*, “three-rooms;” *ni*: Monguor (M) suffix meaning “of.” Ms. Wang Weihong (b. 1980, a native of Nongchang Village) and Ms. Yang Zhimei (b. 1980, a native of Jintian Village) explained this game to the first author at Zhongchuan Middle School in the winter of 1994.

<sup>5</sup> The dimensions are reduced when quite young children play.

### c) Dividing the Players

Generally, four people play. However, two people can play and more than four people can also play. *Shabao* players are divided into two groups. Players stand together and then, at an agreed upon signal, such as a shout, or counting to three, all players extend their hands forward, either with the palm up or the palm down. Those with palms up become one group, and those with palms down become another group. This is repeated until each group is approximately the same size. In certain places, this is called *shouxing shoubeiga*.

### d) The First Chance to Play

*Caicaichi* decides which group plays first. One player from each group does this. *Caicaichi* is done with the feet. Three movements are possible. The movements represent “cloth,” “a stone,” and “a pair of scissors.” A player might move one foot one step forward and the other foot one step behind, representing a pair of scissors. A player might move each foot one step to the side, that is, the left foot would be moved one step to the left side and the right foot would be moved one step to the right, representing a piece of cloth. The third movement is that a player keeps her feet together, representing a stone. Before executing a movement, the players bounce up and down with two small hops. In the third hop “cloth,” “a stone,” or “a pair of scissors” is represented with the feet. In deciding a winner the rule is followed that “scissors” defeat “cloth,” “cloth” defeats “a stone,” and “a stone” defeats “scissors.”

### e) Steps

(i.) *Tiao Sijian* (Leap Four Rooms). The first player throws the *shabao* into Room One and then steps into Room One. The player must not step on a line delineating Room One. The player takes the *shabao* between her feet, jumps up, and tosses the *shabao* into Room Two. This is repeated for rooms Three and Four. There is a rule called *ger guoligha guang* (“room passing without”) that means the *shabao* cannot be thrown from Room One to rooms Three or Four. In Room Four the player holds the *shabao* between her knees. There are three ways to throw the *shabao* before it is caught between the knees. This form of the game is the easiest, thus, young girls and beginners play it. One foot may be used to push the *shabao* on top of the player’s other foot. Before she pushes the *shabao* with one foot onto the top of the other foot she asks, “*Jichu si?*” (“How often can the *shabao* be pushed before my turn dies?”) Common replies are *yichusi* (once), *liangchusi* (twice), or *sanchusi* (thrice). Whatever the answer is, all subsequent players must play according to the same rule. The *shabao* is then tossed up and held between the player’s knees. This second way is the most used. The *shabao* may also be held between a player’s feet, tossed straight up, and then held between the knees. Another way, which is the most difficult, requires the player to hold the *shabao* between her feet and toss it high into the air behind her body. The player then quickly turns around and catches the *shabao* between her knees. This is difficult and used primarily by skilled players.

Players may invoke a rule that the player must not move her feet from the place where she caught the *shabao*. From this position in Room Four, the player must jump back into Room Three. Also, for the rest of the game, she cannot move her feet once she jumps into subsequent rooms. Players may also agree that a player may take very small steps, continuing to hold the *shabao* between her knees, until she is at the Room Three line. She then hops into Room Three. As the player jumps from Room Four into Room Three she does *chui*, which is putting her feet together on the ground when jumping.

When moving from Room Three to Room Two, the player does *jian*, which is jumping from Room Three to Room Two on one foot. When moving from Room Two to Room One, the player does *bao*, which is similar to *chui*, that is, the player jumps with both feet and, when she lands in Room One, she releases the *shabao* from between her knees. She then retrieves the *shabao* with her feet, throws it behind her, turns, catches it in her hands, and lands outside Room One. Next, the player uses her hands to throw the *shabao* into Room Two. Players may agree to a rule that players cannot move from the location where they caught the *shabao* outside Room One. From this location she steps into Room One and then steps into Room Two. The player retrieves the *shabao* with her feet and throws it into Room Three. She subsequently steps into Room Three, picks up the *shabao* with her feet, and throws it into

Room Four. As described above, the players move back through the four rooms. After this is finished, the *shabao* is thrown by the player from outside into Room Three and the above steps are repeated. Next, the player throws the *shabao* from outside into Room Four and the preceding steps are repeated.

(ii.) *Bodo* (Knee). Now a player raises one knee and puts the *shabao* onto it. She must not let the *shabao* fall from her knee. She jumps into rooms One, Two, and Three doing *daidai*, which is jumping on one foot. However, as she moves from Room Three to Room Four she lowers her knee, grips the *shabao* between her knees, and steps into Room Four. She then moves back through the rooms according to *chui*, *jian*, and *bao*. As before, in turn, she tosses the *shabao* into rooms Two, Three, and Four and completes the subsequent steps.

Players may say “*Yaoji ruo biu?* or “Is it all right to step into (the room)?” If the answer is “Yes,” the player steps into Room One and then puts the *shabao* on her knee. Next, she jumps into rooms Two and Three with the *shabao* on her knee and asks, “*Shabao baogha biu?*” or “Can the *shabao* fall?” If the answer is affirmative, the player throws the *shabao* from Room Three to Room Four and steps into Room Four. The *shabao* is held between the knees as before. If the answer to this last question is “No,” the player jumps into Room Four holding the *shabao* between her knees without letting it fall onto the ground.

(iii.) *Nanzha* (Back Knee Joint). After completing all the above the player stands outside Room One and holds the *shabao* in her *nanzhawer*, or the back knee joint, and jumps into Room One on one foot as in *daidai*. If the answer to “*Yaoji ruo biu?*” was affirmative, the player may step into Room One and then hold the *shabao* in her *nanzhawer*. When she is ready to jump into Room Three, she crosses her legs at the knees and then holds the *shabao* between her knees. She subsequently jumps into Room Four. More skilled players grasp only a part of the *shabao* in their *nanzhawer*, which makes moving the *shabao* to a position between the knees easier. She then moves back through the rooms using the steps of *chui*, *jian*, and *bao*. As before, in turn, she tosses the *shabao* into rooms Two, Three, and Four and completes the subsequent steps.

(iv.) *Khuer Zhoujia* (Heel). One leg is bent backwards at a ninety-degree angle and the *shabao* is placed on top of one heel. Jumping is as in *bodo* and *nanzha*. When the player jumps to Room Four she flips the *shabao* forward and catches it between her knees in Room Four. She then moves back through the rooms using the steps of *chui*, *jian*, and *bao*. As before, in turn, she tosses the *shabao* into rooms Two, Three, and Four and completes the subsequent steps. If the answer to “*Shabao baogha biu?*” is “Yes,” the player throws the *shabao* to Room Four from Room Three.

(v.) *Khuer Nuer* (Foot Top). The *shabao* is placed on top of one foot. If the players agree to the rule *zhouke bang* (“bend have”), the player may bend her leg to a ninety-degree angle. If they say “*Zhouke guang*,” (“bend without”) the player must extend her leg holding the *shabao*, making the game more difficult. After landing in Room Four, she moves back through the rooms using the steps of *chui*, *jian*, and *bao*. As before, in turn, she tosses the *shabao* into rooms Two, Three, and Four and completes the subsequent steps.

(vi.) *Khuer Jianjier* (Foot Tip). The *shabao* is placed on the tip of the toes of one foot. Players play either according to the rules of *zhouke bang* or *zhouke guang* as already described. Other steps are the same as above.

(vii.) *Hai Zhangzi* (Shoe Sole). The *shabao* is put on the sole of one shoe. A player asks, “*Gher bari biu gui?*” or “Can it be held?” If the answer is positive, the player may hold the toes of the foot where the *shabao* rests. If the answer is negative, the player cannot touch her foot after she puts the *shabao* on her sole. Because the *shabao* easily falls off the sole, some players use shoes with heels, which makes the *shabao* less likely to slip off. When a player is ready to enter Room Four the rule of *baogha bang* or *baogha guang* is observed. If it is

*baogha guang*, the player throws the *shabao* from Room Three and holds it between her knees in Room Fourth after jumping.

(viii.) *Biao* (Toss). A player outside Room One asks “*Jipu?*” which means “How many steps?” Other players answer with a number greater than one. The player must step to Room Four in the number of specified steps. After she steps in Room Four she will *biao*, which is an action to throw the *shabao* into one of the rooms. This specifies that this is “home” (explained later) after she completes this step. This step is completed by the player returning outside Room One using the same number of steps she used to reach Room Four.

In *qianbiao*, or “toss forward,” as the player jumps to Room Four, she turns around and tosses the *shabao* into Room One. If the *shabao* lies on a line or in rooms Two or Three, she loses the remainder of her turn. The player must reach outside Room One in a certain number of specified steps. For example, if the other players designate two steps, the player has to reach Room One in one step, where she picks up the *shabao*, and then steps outside Room One with her remaining step. Before leaving Room One, she picks up the *shabao* between her feet, throws it up, catches the *shabao* in her hands and, simultaneously, jumps outside Room One.

The next procedure is *houbiao*, or “back toss.” During this step a player cannot turn around when she steps into Room Four, using the same number of steps previously specified. She must throw the *shabao* backwards into Room One without looking. If her *shabao* lands in other than the interior of Room One, she loses the remainder of her turn. She then turns around and must return outside Room One in a specified number of steps. On the way, she must retrieve her *shabao*, as described in *qianbiao*.

At this point, the group who has earned Room One as their home, that is, they have successfully completed all the steps just described, is asked by the other group when they toss the *shabao* into Room One, “*Gerdu ruo biu?*” or “Is it all right to step into the room?” If the answer is “Yes,” the way players move from room to room is the same as what has been described previously. If the answer is “No,” players cannot jump into opponents’ “homes” and, on their return to outside Room One, they release the *shabao* when entering Room Two. When a player jumps out of Room Two, she must jump outside Room One. As she does so, she flips the *shabao* up with her feet and catches it in her hands as she lands outside Room One. If a player throws her *shabao* into Room One, which has already been earned by the other group as their “home,” the player can jump into Room One as before. But, on the way back, she must act according to the answer to the question above.

In certain areas, if the rule is in force that they cannot enter the other group’s “home”, they will jump outside Room One from Room Two after jumping *chujian*. Once outside Room One the player releases the *shabao* from between her knees, picks it up with her feet, throws it in the air with her feet, and then catches it in her hands.

The group (who has earned Room One as their “home”) begins play. They begin by throwing the *shabao* into Room One. They ask “‘*Aixiao*’ keli *biu?*” or “Is there a rule to say ‘*Aixiao*?’” If the other group says “Yes,” the player steps into Room One and stands on both feet in the room. In addition, she shouts, “*Aixiao!*” “*Yang huni?*” which translates as “What will you give?” There are two possible responses. If the response is “*Qiantiao*,” (“forward jump”), she pushes the *shabao* onto the top of one foot with her other foot and tosses it into Room Two. This rule is only used in the player’s “home.” If the answer is “*Houtiao*” (“backward jump”), the player turns her body slightly, holds the *shabao* between her feet, and throws it into Room Two. Further jumps from Room Two to Room Three to Room Four are according to what was described earlier. Once the player reaches Room Four, the player holds the *shabao* between her knees and jumps back to Room One using the steps of *chui*, *jian*, and *bao*. When jumping from Room One to outside Room One, she again acts according to *qiantiao* or *houtiao*. Once outside Room One the player picks the *shabao* up with her feet, throws it in the air with her feet, and catches it in her hands.

When a player, who has already made Room One her “home,” prepares for Room Two, she stands in Room One on both feet. On her way back from Room Four to outside Room One, she jumps according to *qiantiao* or *houtiao* from Room One to outside Room One. Once out-

side Room One, the player picks the *shabao* up with her feet, throws it in the air with her feet, and then catches it in her hands. The player then throws the *shabao* into Room One, and jumps into each subsequent room. Next, the player stands outside Room One and jumps into Room Two and each subsequent room. The player then jumps from outside Room One into Room Three and each subsequent room. Finally, the player jumps from outside Room One into Room Four and then into each subsequent room.

Players also ask “*Gher tuer biu?*” (“Is there a rule allowing touching the ground with the hands?”) If the answer is “No,” a player loses the remainder of her turn if she touches the ground with her hand. Furthermore, if one group member touches the ground with her hand, all the other members of that group also lose their turns. This is called “*Yi dai liangren si!*” (“Two will die for one!”). However, if the answer is “Yes,” there is no penalty.

Next, players jump according to *bodo*, *nanzhan*, and *zhoujia*. The only difference from what was described earlier within these categories is that the player may rest on both feet when she passes through her “home”. Additionally, when she is in her “home”, she must act according to *qiantiao* or *houtiao*.

After earning three rooms as their “homes”, if the players want to continue playing, another room is added by drawing an additional line. Players attempt to make the new room their “home.” Customarily, however, when each group has earned a “home”, they stop playing, because it takes a long time to earn one room. Players often cannot finish claiming three rooms as “homes.”

### *Chuichuijianjianbao*<sup>6</sup>

In this version of *chujianbao* there are six rooms.<sup>7</sup> The way to jump from room to room is similar to *chujianbao*. When the player jumps back from Room Six, she has two *chui* and two *jian* jumps, which are followed by one *bao* jump, which explains the name. When the player begins the *biao* step, other players give more than three steps. If ten steps are given, for example, it is acceptable, but the player must make very short steps, or make two steps in one room.

### *Shabao A*<sup>8</sup>

#### a) The Playing Area

Players first draw a rectangular playing area (see *Diagram Three*). The width depends on the number and ages of players. Often, it is five to seven meters long and two to five meters wide. For example, if four children aged ten to twelve are playing, the playing area may be two meters wide and four to five meters long.

#### b) Dividing the Players

The players divide into two groups. Players stand together and then, at an agreed upon signal, such as a shout, or counting to three, all players extend their hands forward, either with the palm up or the palm down. Those with palms up become one group, and those with palms

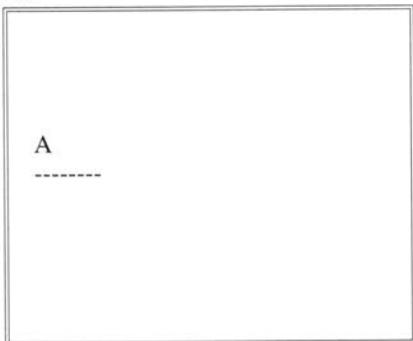
<sup>6</sup> Ms. Wang Weihong and Ms. Yang Zhimei explained this game to the first author at Zhongchuan Middle School in the winter of 1994.

<sup>7</sup> *Chujianbao*, is also called “three rooms,” owing to the playing area where three rooms are clearly delineated. Nevertheless, the playing area beyond Room Three is called “Room Four.” In *chuichuijianjianbao*, the situation is similar. It is called “five rooms,” but the area beyond the fifth delineated room is called “Room Six.”

<sup>8</sup> Mr. Bai Yucheng (b. 1970), a Mongolian teacher at Hulancher Primary School in Zhongchuan Township, asked his students to play the game. He then recorded information about the game for the first author. The first author also obtained additional information from his own students.

down become another group. This is repeated until each group is approximately the same size.

B1



B2

*Diagram Three. The Playing Area of the Game Shabao A.*

B1, B2 = Positions where Group B players stand.

A = Line where Group A players stand.

c) Getting the First Chance to Play

*Caicaichi* decides which group plays first.

d) Playing

Group A, that is, the group that won *caicaichi*, stands along Line A which is imagined and not drawn. It is in the center of the playing area. When the game begins, Group A members may run inside the playing area and dodge the single *shabao* thrown at the legs of Group A members by Group B. Members of Group B stand at B1 and B2. A Group B player throws the *shabao* at a Group A member. If she does not hit anyone, the *shabao* is tossed to a Group B member standing on the other side of the playing area, who then tries to hit a Group A member. If a Group A member is hit by the *shabao*, she is eliminated, until, possibly, she is “saved” by another Group A member. This is accomplished by a Group A member catching the *shabao* when it is tossed. If a Group A member does catch the *shabao* under such conditions, she can “save” one of her “killed” friends. If she has no other partners and she catches the *shabao*, then she may save herself when she is eventually hit.

e) Conclusion

When all Group A members are struck by Group B, Group B stands in the playing area and the game is repeated.

### ***Shabao B*<sup>9</sup>**

a) The Playing Area

A round spiraling playing area containing a rectangle with a cross inside at the center, symbolizing the Chinese character *tian*,<sup>10</sup> is drawn.

b) Game Device

A *shabao* is used.

<sup>9</sup> Ms. Zhu Xiaolan (b. 1980) and her elder sister explained this game to the first author in her home in Junqu Nongchang (Army Farm) in Zhongchuan Township.

<sup>10</sup> Meaning “field.”

c) Dividing the Players

*Caicaichi* is the normal way to divide players into two groups. At first, all the players choose two of their number (A and B) to *caicaichi*. If A wins, she has the right to choose first from among the unchosen players. B chooses next. They alternate in choosing until all players are chosen.

d) The First Chance to Play

*Caicaichi* is also done to decide who will play first. It is normally done by A and B, although another person might substitute. In this game, the group members that won *caicaichi* run in the playing area while members of the opposing group throw the *shabao* at them.

e) Steps

Imagine that twelve children are playing. Group A has six players and Group B has six players. One member of Group A and one member of Group B stand at the entrance of the playing area in preparation for playing *caicaichi*. At this time, the *shabao* is put in any of the four rooms at the center of the playing area. The other ten players push and shove each other to gain a better position for running into the playing area in the event their group's representative wins. The two players play *caicaichi*. When the result is clear, here we shall assume that Group A wins, a Group B member darts into the playing area and picks up the *shabao*. This player may step across any line. Simultaneously, Group A members try to shove past Group B members into the playing area. The Group B members try to stop the last Group A member from entering the playing area. When the Group B member returns with the *shabao*, she hits the person whom her fellow Group B members have blocked. This player is now "dead" and must stand to the side of the playing area. The first toss of the *shabao* by a Group B member must be made at the entrance of the playing area. Group A members must not cross any lines as they move inside the playing area.

One or, at most, two players can take refuge in the rooms at the center of the playing area. Since they put one or two feet in the rooms they cannot be hit by the *shabao* or, if they are, they do not "die." Group B members now disperse along the periphery of the playing area and toss the *shabao* at Group A members. If the *shabao* strikes a Group A player, this player must come and stand in the "dead player" area. If the *shabao* lands in the playing area, a Group B member may dart in and retrieve it, but cannot throw it until she is outside the playing area. The only exception to this is when the *shabao* lands on a line of the playing area. Now, the Group B member retrieving the *shabao* may throw the *shabao* from where it landed.

Once a Group A member has "died" she may be "saved" by one of her group's players if that player has first touched the center rooms with a foot and then run to the entrance of the playing area without being hit. In such an event, the player who was "dead" moves back inside the playing area.

If a Group A member catches the *shabao* when it is shot at her, she has "a life in her hands" and she can save one of her friends who "died" before. If she has no other partners, she can save herself another time.

f) Conclusion

If all Group A members are hit by the *shabao*, then Group B members run into the playing area and Group A members try to shoot them.

### 3. ERGANG GAMES<sup>11</sup>

a) The Playing Area

*Ergang* is Chinese meaning "two lines." The game is so named because the playing area is often delineated by two parallel lines separated by a distance of three to five meters. The dis-

<sup>11</sup> Mr. Zhang Fuguang (b. 1980), a native of Jintian Village explained this game to the first author at Zhongchuan Middle School in the winter of 1994. Furthermore, the first author played this game in his childhood.

tance between the two lines is decided by the players' ages and skill levels. These two lines are called *gedang*. One group stands their stones on one line and the other group stands on the other line. It is from this latter line that they throw their stones at the standing stones. However, sometimes the players draw three lines, in which case the name remains unchanged. In this variant form, another line is drawn between the two outside lines. This third line is called *dongda gedang*, which means "line in the middle."

#### b) Game Devices

Flat or square stones are used. Each player has only one stone. One group places their stones in an upright position and the other group attempts to hit the standing stones with their own stones. Flat stones are preferred because are more accurate when thrown.

#### c) Dividing the Players

This is a popular game played by Minhe Monguor boys. In certain areas young adults also are fond of it. Players divide into two groups with a total number of players equaling two, four, or six. The two best players are agreed upon by all the players. Next, in turn, these two players select the remaining boys to be members of their groups. If the players often play together, they may divide themselves into two groups without going through a formal selection process.

#### d) The First Chance to Play

A player spits on his *ergang* or the playing stone, and then a player from the other group will say *shui* ("water") or *gan* ("dry"). The player holding the stone throws it into the air. If the side that was guessed lands face up then that group play first.

#### e) Steps

The game has eight steps. The object is for one group to hit their opposing group's standing stones. Success allows going on to the next step. During the game, one group stands their stones on the back line and the other tries to hit them. If only two boys are playing, that is, each group only has one boy and one boy strikes the standing stone, he can play the next step. If three boys are in a group, for example, and two boys in the group throwing stones fail to hit any of the standing stones, but the third boy does hit one stone, then he may throw his stone again at the two remaining stones. If he hits both remaining stones this group advances to the next step. If he misses one or both of the remaining stones it becomes the other group's turn. However, in the next step, this group will only have to knock down the stones that they missed in the previous step. This could be one, two or, if they missed all the three stones in the previous step, three stones.

(i.) *Tougang*. The group that plays first stands on an outside line. The other group puts their stones on the other outside line. The group that plays first then throws their stones. If all the target stones are hit, they may go on to the next step, which is called *ara*.

At the beginning of the game, players decide if the boys who throw their stones may, in the first step, take one step toward the stones from the line that they stand on at the beginning of the game. If the boys agree to do this, it is called *qianpu bi* ("front step have"). If they do not agree to do this, it is called *qianpu gui* ("front step without").

Before the game begins, another issue is decided: two stones might be placed near each other. If the players agree on *shuangkuo* (see glossary) both stones may be hit by one stone and counted as out. However, if the players do not agree on *shuangkuo*, and a player hits two stones with his stone, he loses his turn.

(ii.) *Ara*. A player takes his stone in one hand, raises one leg, and throw his stone under his raised thigh. He must not hit any stone and he must not throw his stone past the line of the stones. The player steps to his stone. He asks the other group "Did you say?" If the group says "Yes," he may continue. If the group says "No," he must wait until they say "Yes." The period of waiting is generally a few moments. Asking this question gives the target group time

to observe the other group. If a player goes on to the next step without asking permission he loses his turn. Next, the player steps to his stone and moves his stone with his foot near the target stone and kicks his stone at the target stone. If the players are playing with three lines and the player's stone is between the first and second lines, the player may not move the stone forward with his foot. However, if the player's stone is between the second and the third lines, he may move his stone with his foot. Moving his stone with his foot is called *guoliaozihi*.

(iii.) *Xiera*. In this step the rules of *tougang* apply. The only difference is that stones are placed so that their edges are facing the players throwing stones. This makes hitting the target stones more difficult.

(iv.) *Paipai*. The rules of *ara* apply. The only difference is that when the player throws his stone according to *ara*, he walks to his stone, places his stone on top of his feet, and tosses it with his feet toward the target stone.

(v.) *Dou*. A player puts his stone on one foot and asks members of the other group how many steps he may walk toward the target stone. The answer to this question may be one, or a small number of steps. This means that this player will be far from the target stone. Occasionally, a group might give many steps in answer, such as ten or fifteen. This is done in the hope that the player will walk past the line of target stones. Furthermore, if *qianpu* has been agreed to, it is done after the designated number of steps have been taken.

(vi.) *Su*. A player puts the end of his foot on the edge of his stone. Normally, he takes the same number of paces he was given in *dou* toward the target stone. Occasionally, a player may ask how many steps to take. Next, a *qianpu* is always taken. While these steps are being taken, the player pushes the stones forward using one foot. Finally, the player kicks his stone at the target stone.

(vii.) *Sergai*. The number of steps taken in *dou* and *su* are added. A player takes this many steps forward. He stands on his right foot and raises his left leg. His left foot cannot touch the ground. The player tosses his stone under his left leg at the target stone. The remaining portions of this step are the same as *ara*.

(viii.) *Barang*. The only difference between *barang* and *sergai* is that, now, the player stands on his left foot and raises his right leg.

(ix.) *Tougang*. *Tougang* is repeated.

#### f) Conclusion: *Beibeili*

Now it is time for the winners to punish the losers. The punishment has been decided earlier at the start of the game. There are two possibilities: *beibei* and *zouzou*. If the former was agreed upon the loser attempts to hit the winner's stones, as in *tougang*. If he is successful, he carries the winner from the standing line to the target stone line and back to the standing line. If he missed the target stone, he must carry the winner on his back, pick up his stone, and toss it at the target stone again. He continues to carry the winner on his back until he successfully hits the target stone. If the latter form of punishment was agreed to, the loser attempts to hit the target stone as in *tougang*. If a player hits a target stone, he walks to his stone to pick it up and returns to the standing line. As he walks to get his stone and back to the standing line, he cries "Zou!" A winner walks with him, pinching his ears. If he misses the target stone, he must repeat this until he is successful. Each time he walks to retrieve his stone and back to the standing line, he must shout "Zou!" and his ears will be pinched by a winner.

#### 4. GHAGER GAMES<sup>12</sup>

##### a) The Playing Area

Each “room” is approximately two-thirds meter wide and one-half meter long.

Room Four	Room Five
Room Three	Room Six
Room Two	Room Seven
Room One	Room Eight ("boiling oil vat")

\*A\*

\*B\*

*Diagram Four.* The Playing Area of the Game *Ghager*.

\*A\* = Where players stand to throw their *wazhigh*, or small piece of pottery or earthenware, before they leap.

\*B\* = Where players pick up their *wazhigh* from Room Eight, standing on one foot, after they leap back.

Eight “rooms” are drawn as depicted in *Diagram Four*. The rooms are identical, except Room Eight, which players consider to be a pot of boiling oil.

##### b) Game Device

A round piece of pottery or earthenware with a diameter of three to four centimeters is used.

##### c) Players

Two or four players play this game. Usually, it is played by two players. If four children play, they divide into two groups.

##### d) The First Chance to Play

The players decide who play first by *caicaichi*.

##### e) Steps

(i.) Play begins with a player standing at \*A\* and throwing the *wazhigh* into Room One. Next, the player hops on one foot into Room One. While remaining standing on one foot, the player uses the foot that she stands on to kick the *wazhigh* to each room according to their numerical order to, finally, Room Seven, where the *wazhigh* is kicked into Room Eight. The player does not enter Room Eight, only the *wazhigh* is kicked into this room.

Rules dictate that the *wazhigh* cannot lie across a line and it cannot be kicked out of a room. Players cannot step on any line. A player can kick the *wazhigh* from Room One to Room Two, Three, and Four with one kick, but they cannot kick the *wazhigh* from Room One to rooms Five, Six, Seven, and Eight with one kick. If a rule is violated, the player loses this turn.

The player then turns around, still standing on one foot, and hops back through the rooms in reverse numerical order to “A” and, next, to “B.” The player continues to stand on one foot and, using one hand, supports herself on the ground and picks up the *wazhigh* from the “boiling oil vat.” At this point the player may rest with both feet on the ground and return to a standing position. The player may now go on to step (ii).

<sup>12</sup> It is also called *fangchen* in certain Minhe Monguor areas that are near locations where Han Chinese dwell, such as in Gangou Hui Autonomous Township. Ms. Zhu Meilan (b. 1976) explained how to play this game to the first author in her home in Zhujiaola Village in the winter of 1994.

(ii.) The player repeats what was done in step (i) in the following seven steps. The only difference is that players throw, in turn, the *wazhigh* into Room Two, Room Three, Room Four, and so on. Also, when step (viii) is played, the *wazhigh* is first thrown into Room Eight and then the player hops through each room in numerical order with there being no *wazhigh* to kick.

(iii.) *Ger biaoke* (“Getting a home”). A player stands at “A” with her back facing the rooms, which are the “city.” Then the player throws the *wazhigh* with one hand from a point above her shoulders into one room. The room where her *wazhigh* lands becomes her *ger*, or “home.” If the *wazhigh* lands in Room Three, for example, the player repeats what she did in Room Three in step (ii), as just described. If the player completes this step successfully, she earns one “home” for herself, and her partner. When she earns a “home” she places a mark in this room. Such a mark is often placed in a corner, so that it will not be obliterated by the players. If, however, the player throws the *wazhigh* into Room Eight, she loses this turn and the next player plays. Now, the player returns to “A” and repeats steps (i) and (ii). The only difference is that each time she passes her “home” on the way to *yousgo*, she must say to the other player(s) that it is her “home.”

At the beginning of the game players may have agreed that if a player does not stand on both feet in her “home” on her way to *yousgo*, then she has made an error, her “home has burned,” and she must earn a “home” again. She does this by completing all the steps that she did previously before she earned a “home.”

When a player successfully completes all eight rounds and, each time remembers to rest on both feet in her “home,” she stands on “A” with her back again to the “city.” She throws the *wazhigh* behind her to get another “home.” The player must also not throw the *wazhigh* into the “home” of another player. To do so means that the player has lost this turn. Furthermore, the *wazhigh* may not be thrown into Room Eight.

The players believe that they earn “money” by taking the *wazhigh* from the *yousgo* and they use this “money” to buy a “home.”

#### f) Conclusion: *Beila* (Carrying a Person on One’s Back)

The person who has earned the most “homes” is judged to be the winner after all seven “homes” are earned. Sometimes, when someone wins four homes, the game stops. The loser carries the winner on her back two or three circles around the city. The number of circuits is often decided at the beginning of play.

### 5. JINGGUDAN GAMES<sup>13</sup>

#### a) The Playing Area

Eight square or nearly square rooms are used (see *Diagram Five*). Each room is normally one-half meter wide and one-third meter long.

#### a) Game Device

*Jinggudan* is a marble. It is the only device in the game. Some years previous, some players burned plastic to form a ball that was somewhat larger than a marble. Now, however, glass marbles are predominantly used. Players use only one foot to step on and roll the *jinggudan* into the next room.

#### b) Players

Two or four people generally play. If four people play there are two groups of two people each.

<sup>13</sup> Ms. Wang Weihong and Ms. Yang Zhimei described and demonstrated this game to Zhu Yongzhong in the winter of 1994 at Zhongchuan Middle School.

Room Four	Room Five
Room Three	Room Six
Room Two	Room Seven
Room One	Room Eight

\*A\*

Diagram Five. The Playing Area of the Game *Jinggudan*.

\*A\* = The starting point of play.

c) The First Chance to Play

The players decide who plays first by *caicaichi*.

d) Steps

(i.) A player stands at \*A\*, holds the *jinggudan* under one foot, and gently rolls it with the same foot into Room One. The player quickly follows it and stamps it with one foot to stop its movement in Room One. The player may not move the leg that does not roll the *jinggudan* or, at most, moves this leg slightly. Next, the player stands in Room One and rolls the *jinggudan* into Room Two, follows it, and stamps it with one foot to stop its movement in Room Two. This is repeated until the player stands in Room Eight and Room Seven and the *jinggudan* is rolled to Room Eight.

Now the player rolls the *jinggudan* from Room Eight to Room Seven and so on, back to \*A\*. This must be done with one side of the player's body facing the part of the playing area she will step into, that is, one leg of the player is in Room Eight and one leg is in Room Seven. If she is "right-legged" she stands with her left leg in Room Seven and, using her right leg, she rolls the *jinggudan* into Room Seven from Room Eight. As the *jinggudan* rolls into Room Seven she stamps on it to stop it and, simultaneously, moves her left leg into Room Six. This is repeated until the *jinggudan* rests on \*A.\*

Now this player has finished play associated with Room One. Next, she stands at \*A\* and begins the play associated with Room Two. She rolls the *jinggudan* from \*A\* to Room Two. She quickly follows it and stamps it with one foot to stop its movement in Room Two. Subsequently, she rolls the *jinggudan* to Room Eight in the way that we described in the above paragraphs.

After completing the play associated with Room Two, the player continues similarly for the remaining rooms. Next, she plays step (ii.), that is, *ger helang*.

The player must always begin by rolling the *jinggudan* from \*A\* to Room One, Room Two, or Room Three. The room that the *jinggudan* is first rolled to and stopped in is the room that the player is attempting to complete the associated playing process. Now, if the player chooses, she may roll the *jinggudan* from Room One to rooms Two, Three, and Four without stopping, that is, for example, the *jinggudan* may be pushed without being stomped on from rooms Two or Three to Room Four. This may also be done from Room Five to rooms Six, Seven, and Eight. In any event, the *jinggudan* must not roll across the line that divides the playing area into two halves (*i.e.*, the line that delineates rooms One, Two, Three, and Four from rooms Five, Six, Seven, and Eight). It is taken for granted that the *jinggudan* may be rolled from Room Four to Room Five and from Room Five to Room Four.

(ii.) *Ger helang* (Literally: "Home Take"). The player holds the *jinggudan* in one hand and hops on one foot from Room One to Room Eight, and then to rooms Seven, Two, Three, Six, Five and, finally, to Room Four. Next, she hops backward from Room Four to rooms Five, Six, Three, Two, Seven, Eight, One, and \*A\*. During this time, the player cannot hop twice

in one place, that is, if the player feels as though she is losing her balance, and hops again in one room to regain her balance, she loses her turn and, therefore, *ger helang* must be repeated, either by herself or by her partner.

The player stands at \*A\* with her back facing the playing area. She throws the *jinggudan* above her shoulders behind her back. She tries to throw the *jinggudan* into Room One. She subsequently asks the other player(s) if this is permissible. If the response is positive, she turns around and repeats step (i.). If she does not throw the *jinggudan* into Room One, she loses this turn and must repeat this step when her turn comes around again.

When a player successfully lands the *jinggudan* into Room One and successfully completes traversing all the rooms by completing step (i.), Room One is considered her “home.” Once a room is taken as a player’s “home,” it cannot be claimed by other players. Other players must throw the *jinggudan* into other rooms to claim them. Furthermore, the rooms must be claimed as “homes” in turn: after Room One has been claimed as a player’s “home” the next player must claim Room Two and only Room Two as her “home,” and so on.

If Player X has successfully claimed Room One as her “home” she stands at \*A\* and faces the playing area. Next, she either tosses the *jinggudan* or rolls it with her foot into Room One and attempts to successfully complete step (i.). As long as she makes no mistake, she continues to place the *jinggudan* into each room in succession, that is, in her next step, she would place (either by pushing with her foot or by tossing) the *jinggudan* into Room Three at the beginning of her next step and attempt to successfully complete step (i.). If she can complete all these steps successfully, she stands at \*A\* with her back to the playing area and throws the *jinggudan* behind her as before and attempts to claim Room Two as her “home.” However, if she makes a mistake, it is now player Y’s time to try. If Player Y, for example, successfully claims Room Two as her “home” and then makes a mistake, it is now X’s turn again.

If player X wants Room Three as her “home,” and if Room Two is player Y’s “home,” X must ask Y for permission to step into her “home” (Room Two). If Y refuses, then X must jump over Room Two. This rule only applies to rooms Two, Three, Six, and Seven.

Imagine that X has rooms One and Three as her “homes” and Y has thrown the *jinggudan* into Room Four. She then will attempt to finish step (i.) and claim Room Four as her “home.” But, on the way, she will pass X’s “homes” (rooms One and Three) with the *jinggudan*. If she passes by without the *jinggudan*, it does not matter. However, if she desires to go through with the *jinggudan* the first time she must ask for permission. If X refuses, Y first steps on the *jinggudan* in Room Four and then rolls the *jinggudan* with her foot to Room Eight and then rolls it back to Room Four. In this situation, one of her feet is in Room Three and one is Room Four. She removes her foot from Room Three and jumps over Room Three into Room Two. She then hops back to Room Four. If she has made no mistakes so far she has earned the right to put her left foot (if she is right-footed) into Room Three and then continues to complete step (i.). Y will behave similarly in hopping over Room One.

If Y has rooms Four and Five, which are corner ones, X may step into rooms Four and Five (because they are corner rooms) without asking for permission.

#### f) Conclusion: *Beila*

The game ends when one player gets at least five rooms as her “homes.” The loser asks how many times she must circle the playing area carrying the winner on her back. The loser then must try to comply.

## 6. MUGHE GAMES

### *Qigerlai*<sup>14</sup> (Playing With Seven Stones)

#### a) Dividing the Players

If there are more than three players, they divide into two groups. If there are two or three players they play as individuals and not as part of a group.

#### b) Game Devices

A total of seven stones, each of which is approximately one centimeter in diameter, is used by the players. Older girls may use larger stones. The difficulty of the game increases as the stone size increases. Other round objects are also used, such as apricot pits. This is especially true in loess areas where stones are not easily found.

#### c) The First Chance to Play

In turn, each player holds the seven stones in one hand, tosses them above her palm, and catches them on the back of the same hand. Next, the player tosses these stones up from the back of her hand and attempts to catch them in her palm. This is called *bin*.

*Ga* is identical to *bin* with the exception that when the stones are tossed from the back of the player's hand, the player raises her hand above the falling stones, and tries to grab as many as possible. She may not let the stones fall by themselves into her open waiting palm.

The player or group who catches the most stones after *ga* or *bin* plays first.

#### d) Steps

(i.) The first player repeats *bin*, except that when the stones are tossed up from the back of the hand only one from among the falling stones is caught. The other stones fall to the ground. The player then tosses the single stone in her palm into the air, picks up one of the stones on the ground, and catches the tossed stone in her palm. She places one of the two stones she now has in her palm in her left hand (if she is right-handed). Next, she tosses the stone remaining in her right hand, picks up two stones from the ground with her right hand, and catches the tossed stone with her right hand. She passes two of the three stones in her right hand to her left hand and tosses the stone remaining in her right hand into the air, picks up the remaining three stones on the ground with her right hand, and catches the tossed stone with her right hand.

At the beginning of play the children may agree that the stones must be picked up in lots of one, two, and three, in this order. If they do not agree to this rule the stones may be picked up in a different order, for example, three stones might be picked up first, followed by one stone, and then the remaining two stones.

While picking up the stones that are on the ground, the player must only touch the target stones. If she touches other stones that she does not intend to pick up she is "dead," that is, she loses this turn.

The above is done seven times. During the eighth step, when the player tosses the stones into the air, she must *ga* three stones, that is, she must snatch them from the air as they fall to the ground. She may not let them land into her open waiting palm.

At the beginning of play the children may agree that when the stones land on the back of the hand the hand can be tilted so that some stones will fall off, leaving only three. This makes it easier to snatch three stones. The children may agree, however, that the hand may not be tilted and all the stones that land on the back of the hand must be thrown into the air and only three snatched. When a player successfully completes all the foregoing, she keeps one stone as her own property, removing it from play, leaving only six stones.

<sup>14</sup> Ms. Bao Zhenlian, (b. 1973), a native of Bao Family Village, Guanting Region, explained this game to the first author in February 1995.

(ii.) Next, six stones are played with as above, the only difference is that the stones on the ground are taken in lots of two and three.

(iii.) There are now only five stones in play. Players may decide at the start of step (iii.) that the stones cannot be put into the left hand, that is, the step is done with all the stones held in the right hand. Play proceeds as above. There are now only four stones in play.

(iv.) Only one hand is used and play proceeds as above.

(v.) This step is known as *zhuanzhuer*. Only three stones now remain. The stones are taken in the right hand and one is released and thrown into the air. Meanwhile, the player drops the two stones that remain in the palm to the ground. The falling stone is then caught in the palm. Next, the stone caught is tossed into the air and each stone lying on the ground is picked up individually, that is, the two stones cannot be picked up together. The tossed stone is then caught in the palm.

(vi.) This step is known as *geger*. During this round a player repeats the following:

<i>Geger, geger yi,</i>	[Line, line one,]
<i>Geger, geger er,</i>	[Line, line two,]
<i>Geger, geger san,</i>	[Line, line three,]
<i>Geger, geger si,</i>	[Line, line four,]
<i>Geger, geger wu,</i>	[Line, line five,]
<i>Geger, geger liu,</i>	[Line, line six,]
<i>Geger, geger qi.</i>	[Line, line seven.]

The two remaining stones are held in the right hand. One stone is tossed into the air. Meanwhile, the other stone is either dropped or put on the ground. The other stone is snatched (*ga*). Next, the caught stone is tossed up, the stone on the ground is picked up, and the tossed stone is snatched (*ga*). As in the previous rounds, this is done seven times. In preparation for the next step a horizontal line is drawn in front of the player. The player holds both stones in her hand and tosses one stone into the air, touches the ground with her right hand on the side of the line near her, places the stone in her hand on the other side of the line, and snatches the stone tossed. If she does this successfully, she may keep one stone.

(vii.) This step is known as *pai*. During this round a player repeats the following:

<i>Huayi huaer hua daoder,</i>	[Draw one, draw two, draw lines.]
<i>Jiangjun guolai tiemao-mao,</i>	[Generals come wearing helmets,]
<i>Buduo bushao di shi'er dao.</i>	[No more, no less, just twelve lines.]

The player tosses the stone into the air and, after saying “*huayi*,” she touches the ground, draws a short line with her middle right finger, and snatches (*gha*) the tossed stone. She duplicates this action while repeating each of the above words in order, except *dao*. She has now drawn twelve lines, none of which can touch another line. After she says “*Dao*,” she must smooth all the lines away with her right hand before she snatches the tossed stone. Now the stone is placed on the ground and the player covers it with her hand. An opposing player then draws a straight line on one of the two sides (not at the top or the bottom) of the hand. After the player removes her hand covering the stone the drawn line is extended. If it intersects the stone, the stone becomes that player’s “property.” If the line does not intersect the stone then the stone belongs to the player that covered the stone with her hand.

#### e) Conclusion

The player or side that has the most stones wins. The winner slaps the loser’s wrist with two or three fingers as punishment.

## *Shiyigeni*<sup>15</sup>

This game is similar to *qigerlai*. It is generally played when there are more than two or three players. This explains why the number of stones used is eleven. If there are only two or three players *qigerlai* is generally played. However, if the children are older and quite skilled, they may play this game, even if there are only two players.

### a) Playing Area

To facilitate play, a flat place covered with loose dirt is chosen as the playing area.

### b) Game Devices

Eleven round and smooth stones, each of which is approximately one centimeter in diameter, are used.

### c) Getting the first chance to play

*Zongdi* ("total do") is used to decide which group plays first. In turn each player holds eleven stones in one hand, tosses them above her palm, and catches them on the back of the same hand. Next, the player tosses these stones up from the back of her hand and attempts to catch them in her palm. There are two ways to catch the stones. *Jie* is the same as *bin* and *guake* is the same as *ga*, both of which are described above. Each group adds the total number of stones caught and the group with the larger number plays first.

### d) Steps

(i.) The first player holds all eleven stones in her right hand (if she is right-handed). She does *jie*. One stone is *tou*. She next plays this step with the *tou* stone. If the player catches two of the stones, there are two possibilities for proceeding. One is that Player X of the other group takes one of the two stones from Player Y's hand. Player X then throws this stone once at one stone (or, if several stones are lying together, she may try to hit several stones with one throw) lying on the ground. Depending on the situation, this may cause one or more of the stones on the ground to bounce or roll some distance away, making things more difficult for Player Y. Player Y next tosses her *tou* into the air and, in four attempts, tries to pick up all the stones lying on the ground, and then catches the falling stone in her palm (*jie*). During the first attempt she picks up one stone from the ground, in the second attempt she picks up two stones, in the third attempt she picks up three stones, in the fourth attempt she picks up the remaining four stones from the ground. Each time she picks up stones from the ground she passes them to her left hand, keeping only the *tou* in her right hand.

The second way to proceed is using the two stones as *tou*. When she first tosses the two *tou* into the air, she picks up two stones lying on the ground and then catches the falling two *tou* in her palm. In her second attempt she picks up three stones from the ground and, in her third attempt she picks up four stones. As before, each time she picks up stones from the ground she passes them to her left hand, keeping only the two *tou* in her right hand.

In terms of the number of stones picked up during each attempt, players decide this at the beginning of play. They may agree that the stones must be picked up in the order of 1–2–3–4 or, in the case as described in the above paragraph, 2–3–4. They may agree, however, to pick up the groups of stones in any order, that is, a player might first pick up four stones, in a second attempt pick up two stones, and in a final attempt, pick up two stones (in the situation described in the above paragraph).

While picking up the stones that are on the ground, the player must only touch the target stones. If she touches other stones that she does not intend to pick up then she is "dead," that is, she loses this turn.

When this game is played, the rule *ruang gudiar guang* is often employed. This rule dic-

<sup>15</sup> Ms. Wang Weihong and Ms. Yang Juping (b. 1980) explained and demonstrated this game to the first author in Zhongchuan Middle School on November 6, 1994.

tates that, at the beginning of a player's turn, wherever the stones roll to on the ground, the other players and the player herself cannot step or move away from her current position. This also applies to the stones that might be struck by another player, as described above. Another rule is that when the player picks up the stones on the ground and tries to catch the *tou* stones, sometimes, the stone may hit the stone held in the hand and bounce up. When this happens, the player's *mao* (turn) dies. This is called *diaoli guang*.

The above is done eleven times. During step (xii.), before the player tosses the stone into the air, any of the other players may ask "Laoji?" This means "How many stones should the player *guake*?" The players then agree on the least number of stones to be caught. One example is "Sige yishang hetai!" which translates as "Need to snatch more than four!" The player then says a certain number more than four. She must now catch that number of stones by *ga*. If she says, for instance, "five," then she tosses the stones into the air, and tries to snatch five of the stones as they fall to the ground.

When a player successfully completes all the above, she keeps one stone as her own property, removing it from play, leaving only ten stones. This is called *bi ge diba*, which means that the player has earned a stone for her group.

(ii.) Next, ten stones are played with as above, the only difference is that the stones on the ground are taken in lots of two, three, and four.

(iii.) There are now nine stones in play. The only difference from the above is that the player picks up stones in lots of one, three, and four from the ground.

(iv.) Eight stones are played with as above, the only difference is that the stones on the ground are taken in lots of three and four.

(v.) The stones on the ground are taken in lots of two and four.

(vi.) The stones on the ground are taken in lots of one and four.

(vii.) Now, there are five stones in play. The player tosses the *tou* and picks up all the stones during one attempt.

(viii.) During steps (i.) to (vii.), players say that they are *tiu*, that is, "picking up." Beginning with step (viii.), each step has a certain name. This step is known as *zhuanzhuer*. Now there are four stones in play. The player takes the four stones in her right hand. She tosses the *tou* stone into the air. Meanwhile, the player drops the other three stones to the ground. She may let them all fall together, or she may drop them individually. The latter course of action may position the stones so that they are more easily picked up. The falling stone is then caught in the palm. Next, the stone caught is tossed into the air again and each stone lying on the ground is picked up individually, that is, the three stones cannot be picked up together or in two attempts. The tossed stone is then caught in the palm by *jie*.

The player repeats the above eleven times and, in the twelfth step, she may keep one stone as her group's wealth.

(ix.) This step is also known as *zhuanzhuer*. The only difference between this step and step (viii.) is that the number of stones on the ground is now two.

(x.) In this step, known as *gaoger*, the *tou* is tossed into the air and the other remaining stone falls to the ground. The *tou* is snatched (*gua*). Then the player tosses the *tou* again, picks up the stone on the ground, and snatches the *tou*. *Gaoger* is done eleven times and the player keeps one stone of the two. However, in certain areas, the other players ask the player to *guanni ge* ("do the intermediary step") after the eleventh *gaoger*. That is, the player tosses the two stones together into the air, and then snatches the lower one first and the higher one second. If she can finish this successfully, she keeps one stone as her group's wealth.

*Gaoger* differs from *zhuanzher* in that, in the latter, the player may let the stone land in her open waiting palm while, in the former, the player must snatch the stone with her palm facing the ground.

At the beginning of the game, the players discuss “*Jiergha biu gui?*” that is, “Can we continue with another player?” If the answer is affirmative, that is, “*Jiergha bi*,” another player of the same group may continue, that is, if the first player *gaoger* three times, the second player begins with attempt number four, the final goal being eleven *gaoger*. If they decide negatively, this step must be finished by only one player; no other players may help.

(xi.) Now the stone is placed on the ground and the player covers it with her hand. An opposing player then draws a straight line on one of the two sides (not at the top or the bottom) of the hand. After the player removes her hand covering the stone the drawn line is extended. If it intersects the stone, then the stone becomes that player’s “property.” If the line does not intersect the stone, the stone belongs to the player that covered the stone with her hand.

In an alternate way to decide which group can have the stone, an approximately ten to fifteen centimeter diameter circle is drawn. A cross is inscribed inside the circle, dividing it into four equal parts. The remaining stone is tossed into the air, the player touches an area inside the circle with the middle finger of the hand that tossed the stone, and then snatches the stone with the same hand. If the player touches any line or the outside the circle, she loses her turn. The player may touch any quadrant. Afterwards, however, the player must move either clockwise or counterclockwise, touching each of the remaining quadrants in order.

When the player touches one quadrant, she also repeats the following:

*Huayi huaer hua daodao*, [Draw one, draw two, draw lines.]  
*Jiangjun guolai tier mermer*, [Generals come wearing helmets.]  
*Buduo bushao shier tiao*. [No more, no less, just twelve lines.]

The player tosses the stone into the air and, after repeating *huayi*, she marks a quadrant with her middle right finger and then she snatches the tossed stone. She repeats this action while saying each of the above words, except *dao*. She has now made twelve marks; three in each quadrant. During her thirteenth toss, she must brush away the circle and all the marks.

#### e) Conclusion

Losers are punished according to *yige muge liangge tangguer*, which literally translates as “One playing stone two flicks (of the finger on the forehead).” For example, if, at the end of the game, one side has three stones and the other side has eight stones, then the latter side has five more stones than the former side and is entitled to flick the losers ten times on their foreheads. These ten flicks might be given to each player or collectively shared by all the players of the losing side.

### 7. TIJIER GAMES

Depending on the area where it is played, this game may also be called *titier*, *juer*, *tijier*, or *tijuier*.

#### a) Game Device

Two “old China” metal coins with holes in the middle are used. The coins are put together and goat hair is passed through the holes. Next a bone is pushed through the holes so that the hair is firmly fixed in the hole. On one side the bone and hair are cut away, creating a smooth surface. On the other side the goat hair extends about five centimeters. This *tijier* is heavy and hard to make, therefore, mostly boys and young male adults play with it.

A second *tijier* is made by using two “old China” coins with holes in the middle or curling a metal wire into the shape and dimensions of a coin. If wire is used, a hole is left in the middle. Next, a small piece of cloth is put on top of the metal coins or coiled wire and a hole is made in the cloth that corresponds in size to the hole of the metal it covers. The ends of the

cloth are then put under the metal and brought through the hole in the metal and the cloth. Some colorful chicken feathers are then tied with string to the ends of the cloth. Girls are fond of this *tijier*.

### b) Preparation

If players are using a goat hair *tijier*, they first spit on the *tijier* and rub it in the dirt. This makes the goat hair stiffer and the individual hairs spread out some. This helps the players later, when they *da* or *luo* (explained later), for the *tijier* is now easier to control.

The name used for a particular game depends on the number of times that the *tijier* is kicked in each step. For example, *wuxiao ershilian* (five *xiao* (step one) and twenty *lian* (the final step) and *sanxiao liulian* (three *xiao* and six *lian*) are common names. There is no pause between steps, that is, the *tijier* is constantly in motion and not caught in the hands of the player so that the player may rest.

## *Tijier A*

### a) Dividing the Players

*Tijier* players divide into two groups. Players stand together and then, at an agreed upon signal, such as a shout, or counting to three, all players extend their hands forward, either with the palm up or the palm down. Those with palms up become one group, and those with palms down become another group. This is repeated until each group is approximately the same size.

### b) Playing

At the beginning of play contestants decide to play each step three or five times from step (i.) to step (viii.).

(i.) *Xiao* is kicking the *tijier* with the inner side of the foot. Some players may use the inner side of the calf. After the player touches the *tijier* once with his foot or leg he cannot step on the ground with this foot. He must continue for a total of three (*sanxiao*) or five (*wuxiao*) kicks. The player must complete all the prescribed kicks, otherwise, he must start over from *xiaoyi* (the first kick of the game).

(ii.) In *ti* the player must put his kicking foot on the ground before he kicks the *tijier* again.

(iii.) *Pan*. The player must kick the *tijier* using both feet. That is, if he uses his right foot first, then the next kick is given by his left foot.

(iv.) *Guai*. The player kicks the *tijier* with the outside part of a foot.

(v.) *Kang*. The player kicks the *tijier* with the upper front part of his foot. Some players use their shins to do this.

(vi.) *Dong*. The player hits the *tijier* with the front of one thigh.

(vii.) *Zhan*. The player repeats *dong* and then catches the *tijier* on the upper front part of the foot of the same leg. The *tijier* must rest motionlessly on this part of the foot.

(viii.) *Tiao*. *Zhan* is repeated. Assume that the right foot has caught the *tijier*. The *tijier* is tossed up again with the right foot. Next the left foot is bent at the knee and moved behind the right leg and near the right knee, the left foot kicks the *tijier* up in the air. The *tijier* then lands on the right upper thigh, is tossed up, and is caught on the upper front part of the foot of the same leg where it must remain motionless.

(ix.) *Lian*. The *tijier* is tossed up using a hand. Next the left foot is bent at the knee and moved behind the right leg and near the right knee, the left foot kicks the *tijier* up in the air. This is repeated twenty times without stopping, that is, there is no period of rest; the *tijier* does not land on the ground, foot, or thigh.<sup>16</sup>

### c) Conclusion

Imagine that Group A first successfully completes step nine. A player from Group B tosses the *tijier* to a player from Group A. This player kicks the *tijier* as far into the distance as possible. When the *tijier* is kicked, players of Group B will try to catch it before it hits the ground with their hands or in their caps. If a Group B player does catch it, then the player who kicked the *tijier* cannot play again, that is, he is out of the game. This is called *daixiao daisi*. The same thing happens if he misses the *tijier* when it is tossed to him. However, the player who is kicking can choose to not kick at the *tijier*. Only when he feels it is a good toss will he try to kick it. If no one catches the *tijier*, then the same player kicks the *tijier* again as it is tossed to him by any of the Group B players. This continues until this player either misses the *tijier* or it is caught by a Group B player. What we have just described is called *shangmao*. The ways a player loses his turn during *shangmao* are as follows, however, the specific rules vary depending on locale:

- (i.) *daixiao daisi*
- (ii.) *qiada*
- (iii.) *dangla*
- (iv.) *yiti shimaoni hui*
- (v.) *waibar la bizi*

Players may agree that if the *tijier* is caught by a player the first time then the person who caught it gets an extra turn at play (*mao*) the next time.

## **Tijier B**

### a) Dividing the Players

Players divide into two groups. Players stand together and then, at an agreed upon signal, such as a shout, or counting to three, all players extend their hands forward, either with the palm up or the palm down. Those with palms up become one group, and those with palms down become another group. This is repeated until each group is approximately the same size.

### b) Beginning

The first chance to play is decided by *caicaichi*. Furthermore, players observe the rule of playing “without capture,” which means that the player catches the *tijier* in her hands after completing one step and pauses for a short time before continuing with the next step. The *tijier* is kicked five times in each step.

### c) Steps

- (i.) *xiao*. The kicking foot cannot touch the ground during *xiao*. If they play *tijier* of five, they *xiao* five times.
- (ii.) *Da*. The inside side kicks the *tijier* once up into the air and then touches the ground once with the same foot.
- (iii.) *Jian*. The *tijier* is kicked using the top part of the front of the foot.

<sup>16</sup> Sometimes players might agree on a lesser number such as ten or six at the beginning. Furthermore, if one player can do all the *lian* in one time of play, then the player does it without stopping.

(iv.) *Wai* or *guai*. Kicking the *tijier* with the outer edge of the foot.<sup>17</sup>

(v.) *Dong*. The *tijier* is hit into the air with the front part of the thigh. After hitting the *tijier* into the air once or twice the *tijier* may not be high enough in the air for the player to again hit it with her thigh. In such a case, players may allow a player to boost the *tijier* back high into the air by kicking it with the other foot and then complete the required number of hits with the thigh.

(vi.) *Kang*. The *tijier* is kicked up using the top part of the front of the foot. The *tijier* must be touched by the player's chest before it is again kicked up.

(vii.) *Ding*. The *tijier* is kicked up using the inside part of the foot and it must touch the player's forehead before it is again kicked up. Increasingly, however, a player may satisfy this requirement if the *tijier* touches any part of the player's head.

(viii.) *Tiao*. Assume that the player is left-footed. After she tosses the *tijier* into the air before beginning further play, she raises her right foot and bends her right leg at the knee. Then she hops up on her left leg and quickly moves in and under her raised bent right leg. She then kicks the *tijier* with the inside part of her left foot. At this time, both feet are off the ground. Then she kicks the *tijier* as in Step Two. This is considered one part of this step and this part must be repeated five times, as agreed upon at the beginning of play.

#### d) Conclusion

After *tiao*, *shangmao* is done. If the *shangmao* player begins play without saying “*daixiao daisi*,” the losing group can play in the next game when a player of the losing group catches the *tijier*. This extra chance, which is also called *xiao* or *mao*, may be done once in any step but, nowadays, a player often does it at the beginning of play. If players do not want to play again, they often play *daixiao daisi*, that is, when the tossing group catches the *tijier*, the player who kicked has her turn concluded.

The following are ways that a player “dies” once she has won and is kicking the *tijier*:

(i.) *Daixiao daisi*.

(ii.) *Qiada* (Pacing). If the winner did not kick the *tijier* far away, the server paces the distance between the kicker and the *tijier*. If the server can jump this distance in one step the kicker's *mao* “dies”.

(iii.) *Dangla* (blocking the *tijier*'s way). The serving group may use any part of their bodies to stop the *tijier* after it is kicked. If this does happen, the kicker's *mao* “dies.”

(iv.) *Yiti shimaoni hui*. Assume that Group A has won. If the kicker kicks the *tijier* to any player of Group B and that player kicks the *tijier* in her own forward direction and it is then caught by the kicker of Group A in her hands or in her cap, then this player gets a *xiao*. If, however, the Group A kicker does not catch the *tijier* she must serve the *tijier* ten times to the player of Group B who kicked the *tijier*.

(v.) *Waibar la bizi*. If the kicker kicks the *tijier* behind her body *waibar la bizi* is done. Players in the losing group cover one of the kicker's eyes and hold her nose. Then the *tijier* is served to her and she must try to kick it. If she kicks the *tijier* a long distance away (more than one pace away) so that no one catches it she will be given a normal serve again. However, if she cannot do this, her *mao* “dies.”

<sup>17</sup> (iii.) and (iv.) may be done as (ii.) in some area if players lack skill.

**Tijier C<sup>18</sup>**

## a) Steps

Players catch the *tijier* in their hands and pause between steps. The number of times that a *tijier* is kicked depends on the players' skill. Five, ten, twenty, thirty, forty, and fifty are numbers that players often choose.

(i.) *Xiao*. The playing foot cannot touch the ground during *xiao*.

(ii.) *Da*. Same as *ti* above.

(iii.) *Jian*. The player must kick the *tijier* using both feet in turn; that is, if she uses her right foot first, then the next kick is given by her left foot.

(iv.) *Pan*. The player holds her hands together, making a circle. The *tijier* sits anywhere atop her hands. Next, the player jiggles the *tijier* so that it falls through the circle of her arms. She kicks the *tijier* the prescribed number of times using the inside part of one foot. Throughout, she must continue to hold her hands together and maintain the circle formed by her arms. The *tijier* must be kicked up in the area of the circle, although it need not pass through the circle each time. One variation in this step is that if the *tijier* is kicked outside the area of the circle, the player may move her arms as she likes and kick the *tijier* freely as *da* and then circle her arms again and continue *pan*. This is called *jiergha bi*.

(v.) *Nukuo* (Hole). The fingers of each hand are separated and then the fingertips of one hand touch the corresponding fingertips of the other hand, creating a hole in the center. A player puts the *tijier* on one hand, moves the *tijier* so that it falls through the hole, and then kicks the *tijier* with the inside part of one foot up through the hole again for the prescribed number of times. Players may have stipulated that when the player kicks up the *tijier* through the hole, the *tijier* may only fall through the hole. Alternatively, players may have agreed that the player must kick the *tijier* up through the hole, but that the *tijier* is not required to fall through the hole.

(vi.) *Tiao*. Same as *tiao* previously described in the game *tijier A*.

(vii.) *Bo*. The player lets the *tijier* fall with her right hand (if she is left-handed). She bends her right knee a little, while keeping her right foot on the ground, brings her left foot behind her right leg, and uses the inner side of her left foot to *bo* (kick) the *tijier* up in the air. Then she kicks the *tijier* using the same foot but the foot is now placed in front of the right leg. These two movements together count as one part of this step. These two movements are repeated the prescribed number of times.

(viii.) *Wo* or *Qie*. The same as *tiao* described in the game *tijier A*.

(ix.) *Lian*. It is similar to *lian* in the game *tijier A*, but the player cannot kick the *tijier* as in *da* in the game *tijier A*. Otherwise, the player and her group must start at the beginning of *lian*.

(x.) *Xiaotiao*. *Xiao* is done alternatively using both feet. However, each time a switch is made, the player must hop to the other foot. The *tijier* kicked by both feet counts as one *xiaotiao*.

(xi.) *Datiao*. The inner side of the foot is used to kick the *tijier* and the feet are used alternatively. The *tijier* kicked by both feet counts as one *datiao*. In some area players play *huala* in-

<sup>18</sup> Ms. Wang Weihong and Ms. Yang Zhimei explained and demonstrated this game to the first author at Zhongchuan Middle School in the winter of 1994.

stead of *datiao* and *xiaotiao*. *Huala* is the same as *jian*, but four kicks count as one. If *huala* is played, *datiao* and *xiaotiao* are not played.

(xii.) *Liangmian tiao* (Literally: “two sides jump”). A player stands on both feet and then hops on her right foot and, simultaneously, quickly bends her left leg at the knee and moves her left foot behind her right leg and kicks the *tijier* with the inside side of her left foot. Next, this action is repeated but the player must use the other foot to kick the *tijier*. These two movements together are one *liangmian tiao*.

Players may agree that *da* in any number are allowed before a player feels able to do another *liangmian tiao*. After finishing the prescribed number of *liangmian tiao*, a player may catch the *tijier* in her hands and rest for a short amount of time.

(xiii.) *Liangmian bo* (Literally: two sides *bo*). *Bo* is done as described in step seven in this game. However, after one *bo* the player must kick the *tijier* with the other foot. This movement makes one *bo*.

(xiv.) *Liangmian qie* (Literally: two sides *qie*). *Qie* is done as described in step eight in this game. However, after one *qie* a player must *qie* the *tijier* with the other foot. This movement makes one *liangmian qie*.

(xv.) *Liangmianlian* (*Lian* from two sides). *Lian* is done as described in (ix.) (this game). However, after one *lian* the player must *lian* the *tijier* with the other foot. This movement makes one *liangmianlian*. Players may agree that *da* in any number are allowed before a player feels able to do another *liangmian tiao*.

(xvi.) *Luoxiao*. First a player does *luo* and then throws the *tijier* up and does *xiao*. The player may *da* after a *luoxiao*. *Da* in any number between two *luoxiao* are allowed.

In this step, the number of *xiao* must be ten, but the number of *luo* varies. In *yiluo wuxiao*, *luo* is done once, followed by five *xiao*. *Luo* is then done again, followed by five more *xiao*. Next, the player holds the *tijier* and rests for a short time. In *yiluo shixiao*, *luo* is done once, followed by ten *xiao*. Next, the player holds the *tijier* and rests for a short time. In *yiluo yixiao*, *luo* is done once and followed by one *xiao*. *Luo* is then done again, followed by one more *xiao*. When the player finishes ten *xiao*, each of which is done after a *luo*, the player holds the *tijier* and has a short rest.

(xvii.) *Luoda*. Same as *luoxiao* just described. The choice of *yiluo wuda*, *yiluo shida*, or *yiluo yida* follows what was done in step (xvi.).

(xviii.) *Luojian*. The player *luo*, tosses the *tijier* up with her foot, and then *jian*. The player next repeats this movement using her other leg and foot.

(xix.) *Luopan*. The player *luo*, tosses the *tijier* up with her foot, and then *pan*.

(xx.) *Luonukuo*. The player *luo*, tosses the *tijier* with her foot, and then *nukuo*.

(xxi.) *Luotiao*. The player *luo*, tosses the *tijier* with her foot, and then *tiao*.

(xxii.) *Luobo*. The player *luo*, tosses the *tijier* with her foot, and then *bo*.

(xxiii.) *Luowo*. The player *luo*, tosses the *tijier* with her foot, and then *wo*.

(xxiv.) *Luolian*. This step is similar to *luotiao*. However, after one *luo*, the player must *lian* the remaining number of times agreed upon previously. *Yiluo yilian* is done by doing one *luo* and then one *lian*. These two movements count as one part of this step.

- (xxv.) *Luoxiaotiao*. *Luo*, followed by *xiaotiao*.
- (xxvi.) *Luodatiao*. *Luo*, followed by *datiao*.
- (xxvii.) *Luo liangmian tiao*. *Luo*, followed by *liangmian tiao*.
- (xxviii.) *Luo liangmian bo*. *Luo*, followed by *liangmian bo*.
- (xxix.) *Luo liangmian wo*. *Wo*, followed by *liangmian wo*.
- (xxx.) *Luo liangmianlian*. *Luo*, followed by *liangmianlian*.

## GLOSSARY

### Abbreviations Used

C	Chinese (not necessarily Modern Standard Chinese)
MM	Minhe Monguor
SW	Sound Word
VA	Variant

- aixiao*: SW, MM. A sound that expresses tiredness in the game *chujianbao*. Similar to a sigh.
- ara*: MM. An action in the game *ergang*. A player takes a playing stone in one hand, raises one leg, and throws the stone under his raised thigh. He must not hit any other playing stone and he must not throw his stone past the line of stones. The players hit target stones with their stones by moving their stones with one of their feet.
- bao*: C. (Literally: “wrap”). An action in the game *chujianbao*. When a player moves from Room Two to Room One, she does this action, which entails jumping with both feet and, when she lands in Room One, she releases the *shabao* from between her knees, where she has held it. The release of the *shabao* and the jumping, together, are considered *bao*.
- baogha bang*: MM. (Literally: “fall with”). A rule that the *shabao* may fall to the ground at certain times if all players agree at the beginning of play in the game *chujianbao*.
- baogha guang*: MM. (Literally: “fall without”). A rule that the *shabao* cannot fall to the ground at certain times. This is specified by all the players at the beginning of play in the game *chujianbao*.
- barang*: MM. (Literally: “right”). The ninth step of the game *ergang*. A player stands on his left foot and raises his right leg. His right foot cannot touch the ground. The player tosses his playing stone under his left leg at the target stone. The remaining portions of this step are the same as *ara*.
- beibei*: C: *bei*. *Beibeili* is the verb form of *beibei*. (Literally: “carry (on the back)”). The two *bei* form the word *beibei* used by Minhe Monguor meaning “carry on the back.” It is the last step of the game *ergang* and constitutes punishment of the losers. The nature of the punishment has been decided at the game’s start. *Beibei* is one form of punishment. The loser attempts to hit the winner’s stones as in the first step of the game *tougang*. If he is successful, he carries the winner from the standing line to the target stone line and back to the standing line. If he misses the target stone, he must carry the winner on his back, pick up his stone, and toss it at the target stone again. He continues to carry the winner on his back until he successfully hits the target stone.
- beila*: MM. C: *bei*. (Literally: “carry (on the back)”). The last step of several games, constituting a punishment of losers. In the games, it means carrying a person on one’s back. In the game *ergang*, sometimes when someone wins four “homes,” the game concludes. Next, the loser carries the winner on her back and circles the “city” two or three times.
- Bi ge diba*: MM. (Literally: “I one eat”). It is usually said by the player in the *mughe* games.

When a player successfully completes all of one step of the game she keeps one stone as her own “property” or her group’s “property,” removing it from play, leaving the other stones in play. At this time the player says “*Bi ge diba*.” This signifies that the player has earned a stone for herself or her group.

*biao*: C. (Literally: “toss”). In *chujianbao* a player who has finished a certain number of steps tries to throw her *shabao* to earn a “home.” The player must step to Room Four in a number of specified steps. *Biao* is the throwing of the *shabao* into one room. This specifies that this is her “home” after she completes this step.

*bin*: MM. An action used in the *mughe* games to get the first chance to play. In turn, each player holds seven (or eleven) stones in one hand, tosses them above her palm, and catches them on the back of the same hand. Next, the player tosses these stones up from the back of her hand and attempts to catch them in her palm.

*bo*: MM. (a) A style of kicking in the game *tijier*. (b) In the game it also is employed for steps, that is, the player lets the *tijier* fall with her right hand (if she is left-handed). She bends her right knee slightly, keeping her right foot on the ground, brings her left foot behind her right leg, and uses the inner side of her left foot to *bo* (kick) the *tijier* up in the air. Afterwards, she kicks the *tijier* using the same foot, but the foot is now placed in front of the right leg. These two movements together count as one part of this step. These two movements are repeated a prescribed number of times.

*bodo*: MM. (Literally: “knee”). A step of the game *chujianbao*. A player raises her knee and puts the *shabao* on it. She must not let the *shabao* fall from her knee. She jumps into rooms One, Two, and Three doing *daidai*, which is jumping on one foot. However, as she moves from Room Three to Room Four, she lowers her knee and then grips the *shabao* between her knees and steps into Room Four. She next moves back through the rooms using the steps *chui*, *jian*, and *bao*.

*Buduo bushao di shi'er dao*: C. VA: *Buduo bushao shier tiao*. (Literally: “Not-more not-less twelve lines.”). This is said by the player as she executes *pai* and certain other steps in the *mughe* games.

*caicaichi*: VA: *caibauchi*. C. (Literally: “cut-wrap-eat”). A way players decide who plays first. One player from each group does this. *Caicaichi* is done with the feet. Three movements are possible. The movements represent “cloth,” “a stone,” and “a pair of scissors.” A player might move one foot one step front and the other foot one step behind, representing a pair of scissors. A player might move each foot one step to the side, that is, the left foot would be moved one step to the left side and the right foot would be moved one step to the right, representing a piece of cloth. The third movement is that a player keeps her feet together, representing a stone. Before executing a movement, the players bounce up and down with two small hops. In the third hop “cloth,” “a stone,” or “a pair of scissors” is represented with the feet. In deciding a winner the rule is followed that “scissors” defeat “cloth,” “cloth” defeats “a stone,” and “a stone” defeats “scissors.”

*chui*: C. (Literally: “hammer”). An action in the game *chujianbao*. As a player jumps from Room Four into Room Three she does *chui*, which is putting her feet together on the ground when jumping. Simultaneously, she puts the *shabao* between her two knees.

*chuichujianjianbao*: C. (Literally: “hammer-hammer-scissors-scissors-bag”). See *chujianbao*. *Chujianbao* is also called “three rooms,” owing to the playing area where three rooms are clearly delineated. Nevertheless, the playing area beyond Room Three is called “Room Four.” In *chuichujianjianbao*, the situation is similar. It is called “five rooms,” but the area beyond the fifth delineated room is called “Room Six.” In this version of *chujianbao* there are six rooms. The method of jumping from room to room is similar to that of *chujianbao*. When the player jumps back from Room Six, she has two *chui* and two *jian* jumps, which are followed by one *bao* jump, which explains the name.

*chujianbao*: C. (Literally: “hammer-scissors-bag”). A name of one *shabao* game. It also specifies a set of actions in a *shabao* game. After a player jumps into Room Four she must jump outside the playing area. From Room Four into Room Three she does *chui*,

which is putting her feet together on the ground when jumping, at the same time, she puts the *shabao* between her two knees. When moving from Room Three to Room Two, the player does *jian*, which is jumping from Room Three to Room Two on one foot. When moving from Room Two to Room One, the player does *bao*, which is similar to *chui*, that is, the player jumps with both feet and, when she lands in Room One, she releases the *shabao* from between her knees. She then retrieves the *shabao* with her feet, throws it behind her, turns, catches it in her hands, and lands outside Room One.

*da*: C. (Literally: "kick"). An action in the *tijier* games, and also a step name of game *tijier*. D. It is using the inner part of the shoe to kick the *tijier* once and, next, touching the ground once with the same foot.

*daidai*: MM. A jumping action in the game *chujianbao*, among others. The player jumps into rooms One, Two, and Three doing *daidai*, which is jumping on one foot. The other foot may not touch the ground.

*daixiao daisi*: MM. (Literally: "as-xiao as-die"). Rules that decide how the winner loses her chance to kick the *tijier* in the game *tijier*. Imagine that Group A first successfully completes (ix.). A player from Group B tosses the *tijier* to a player from Group A. This player kicks the *tijier* as far into the distance as possible. When the *tijier* is kicked, players of Group B try to catch it before it hits the ground with their hands or in their caps. If a Group B player does catch it, the player who kicked the *tijier* cannot play again, that is, she is out of the game. This is called *daixiao daisi*.

*dangla*: C: *dang* + M: *-la*. (Literally: "block"). In the game *tijier* it means blocking the *tijier*. It is a way to "kill" the winner's chance to kick the *tijier*. The serving group may use any part of their bodies to stop the *tijier* after it is kicked. If this does happen, the kicker's *mao* "dies."

*danzi*: C. (Literally: "marble"). A round plastic ball used in the game *jinggudan*.

*dao*: C. (Literally: "line"). A word said in the *mughe* games.

*datiao*: C. (Literally: "big-jump"). A step of the game *tijier* C. The inner side of the foot is used to kick the *tijier* and the feet are used alternatively. The *tijier* kicked by both feet counts as one *datiao*.

*dian*: MM. VA: *kang*. A step of the game *tijier* B. The player kicks the *tijier* with the upper front part of his foot. Some players use their shins to do this.

*diaoli guang*: MM. (Literally: "jumping without"). A rule in *mughe* games. When a player picks up stones on the ground and tries to catch the *tou* stone, sometimes, the stone may hit the stones in the hand and bounce up. When this happens the player's *mao* (turn) "dies". This is called *diaoli guang*.

*ding*: C. The seventh step of *tijier* C. The *tijier* is kicked up using the inside part of the foot. Traditionally, the *tijier* must touch the player's forehead before it is again kicked up. Nowadays, however, a player may satisfy this requirement if the *tijier* touches any part of the player's head.

*dong*: MM. A step of *tijier* B. The player hits the *tijier* with the top of one thigh.

*dongda gedang*: MM. (Literally: "middle line"). In the game *ergang*, in some places, the players draw a third line between the other two lines.

*dou*: MM. A step in the game *ergang*. A player puts his stone on one foot and asks the other group how many steps he may walk toward the target stone. The answer to this question may be one, or a small number of steps. This means that this player will be far from the target stone. Occasionally, a group might give many steps in answer, such as ten or fifteen. This is done in the hope that the player will walk past the line of target stones. Furthermore, if *qianpu* has been agreed to, it is done after the designated number of steps have been taken. The player then shoots the target with his stone on his foot.

*ergang*: C. (Literally: "two-lines"). A game name. The game is so named because the playing area often has two lines. However, sometimes the players draw three lines, in which case the name remains unchanged. This is a popular game played by Minhe Monguor boys. In certain areas some young adults also play it.

*ga*: MM. An action in the *mughe* games. It is done to get the first chance to play. In turn, each

player holds seven stones in one hand, tosses them above her palm, and catches them on the back of the same hand. Next, the player tosses these stones up from the back of her hand and the player then raises her hand above the falling stones and tries to grab as many of the stones as possible. She may not let the stones fall by themselves into her open waiting palm.

*gaoger*: MM. A step in the *mughe* games. When the player has only two stones to play she tosses the *tou* into the air and the other remaining stone falls to the ground. The *tou* is snatched (*gua*). Then she tosses the *tou* again, picks up the stone on the ground, and snatches the *tou* again. *Gaoger* is done eleven times and the player may keep one stone of the two. *Gaoger* differs from *zhuanzhuer* in that, in the latter, the player may let the stone land into her open waiting palm while, in the former, the player must snatch the stone with her palm facing the ground.

*gedang*: MM. (Literally: “line-block”). Lines delineating a playing area in any game.

*geger*: C. (Literally: “line”). A line or lines drawn on the ground in *mughe* games. The following is the song sung in *mughe* games. As the player sings the words of the song, she draws the line(s). The last word of each line is the Chinese word for “one” to “seven,” inclusive.

<i>Geger, geger yi,</i>	[Line, line one,]
<i>Geger, geger er,</i>	[Line, line two,]
<i>Geger, geger san,</i>	[Line, line three,]
<i>Geger, geger si,</i>	[Line, line four,]
<i>Geger, geger wu,</i>	[Line, line five,]
<i>Geger, geger liu,</i>	[Line, line six,]
<i>Geger, geger qi.</i>	[Line, line seven.]

*Ger guoligha guang*: MM. (Literally: “Room pass without.”). A rule of the game *chujianbao* stipulating that the *shabao* cannot be thrown from Room One to rooms Three or Four.

*Gerdu ruo biu?*: MM. (Literally: “Room entering have?”). This term means “Is it all right to step into the room?” It is a rule in the game *chujianbao*. If the answer to this question is “Yes,” the way in which players move from room to room is the same as the players played before. If the answer is “No,” the player cannot jump into the other’s “home” and, on her return to outside Room One, she releases the *shabao* when entering Room Two. When she jumps out of Room Two, she must jump to outside Room One. As she does so, she flips the *shabao* up with her feet and catches it in her hands as she lands outside Room One. If a player throws her *shabao* into Room One, which has already been earned by the other group as their “home,” the player can jump into Room One as before. But on the way back, she must act according to the answer to the question above.

*ghager*: MM. A game played by Minhe Monguor children, especially girls. Players first draw a playing area, divide the players into two groups, and play with a *wazhigh*.

*ger*: MM. (Literally: “home”). In some *shabao* and *ghager* games, players try to “earn” rooms of the playing area as their “homes,” which are also their “wealth.” The winner is the person or side with the greatest number of *ger*.

*Gher bari biu gui?*: MM. (Literally: “hand hold with without?”). A question asked by a player in the game *chujianbao*. The *shabao* is put on the sole of one shoe. A player asks “*Gher bari biu gui?*” (“Can it be held?”). If the answer is affirmative, the player may hold the toes of the foot on which the *shabao* rests. If the answer is negative, the player cannot touch her foot after she puts the *shabao* on her sole.

*gerbiaoke*: MM. (Literally: “home toss”). This term translates as “getting a home.” A step in the game *ghager* done when a player or a group of players finishes their first step and begins to earn a “home”. A player stands at \*A\* (see the game *ghager*) with her back facing the rooms, that is, the “city.” Then the player throws the *wazhigh* with one hand from a point above her shoulders into one of the rooms. The room where her *wazhigh* lands becomes her *ger*, or “home”. If the *wazhigh* lands in Room Three, for example, the player repeats what she did in step three as described above. If the player completes

this step successfully, she earns one “home” for herself, and her partner, if she has one, on the way to *yougo* in the “city.” When she earns a “home,” she places a mark in this room. Such a mark is often placed in a corner, so that it will not be obliterated by the players. If, however, the player throws the *wazhigh* into Room Eight, she loses this turn and the next player plays. Now, the player returns to \*A\* and repeats steps one and two, the only difference being that each time she passes her “home” on the way to *yougo*, she must tell the other player(s) that it is her “home.”

*ger helang*: MM. (Literally: “home take”). The same action as *ger biaoke* in the game *jinggudan*, meaning “to ‘take’ a house.” When a player (or a group of players) finishes the first step the player holds the *jinggudan* in one hand and hops on one foot from Room One to Room Eight, and then to Rooms Seven, Two, Three, Six, Five, and, finally, to Room Four. Next, she hops backward from Room Four to rooms Five, Six, Three, Two, Seven, Eight, and One, and then to \*A.\* During this time, the player cannot hop twice in one place, that is, if the player feels as though she is losing her balance, and hops again in one room in order to regain her balance, she loses her turn and must repeat *ger helang* in her next turn, or her partner may repeat it for her.

*Gher tuer biu?*: MM. (Literally: “Hand touch have?”). This is a question in the game *chuijianbao*. Players ask “*Gher tuer biu?*” or “Is there a rule allowing the hands to touch the ground?” If the answer is “No,” the player loses the remainder of her turn if she touches the ground with her hand. Furthermore, if one group member touches the ground with her hand, all the other members of that group also lose their turns. This is called “*Yi dai liangren si!*” (“Two will die for one!”). However, if the answer is “Yes,” there is no penalty.

*gua*: C. VA: *ga*. An action in the *mughe* games.

*guai*: C. VA: *waike* (MM). An action in the game *tijier A*. The player kicks the *tijier* with the outside part of the foot.

*guake*: MM. C: *gua* + MM: -*ke*. The meaning is the same as *gua*. It is a Minhe Monguor word for *gua* as an action.

*guanni ge*: MM. (Literally: “pass do”). It is a step in the *mughe* games. In certain areas, other players ask the player whose turn it is to play *guanni ge* after the eleventh *gaoger*. That is, the player tosses the two stones together into the air, and then snatches the lower one first and the higher one second. If she can finish this successfully, she keeps one stone as her group’s wealth.

*guoliaozhi*: C. (Literally: “pass-then”). It is a rule in the *ara* step of the game *ergang*. In this step a player first throws his stone near the target stone and then he strikes the stone with his foot toward the target stone. However, if the player’s stone is between the second and the third lines, he may move his stone with his foot. Moving his stone with his foot is called *guoliaozhi*.

*hai zhangzi*: MM. (Literally: “shoe sole”). A step of the *chuijianbao* game. In this step the player puts the *shabao* on the sole of one shoe.

*houbiao*: C. (Literally: “back toss”). A way to get a “home” in the game *chuijianbao* when the player finishes one step. When the player does this action, she cannot turn around when she steps into Room Four, using the same number of steps previously specified. She must throw the *shabao* backwards into Room One without looking. If her *shabao* lands in other than the interior of Room One, she loses the remainder of her turn. She then turns around and must return outside Room One in a specified number of steps. Simultaneously, she must retrieve her *shabao*, as described in *qianbiao*.

*houtiao*: C. (Literally: “back jump”). In the game *chuijianbao*, the player asks “*Yang huni?*” which translates as “What will you give?” There are two possible responses: *qiantiao* and *houtiao*. If the answer is *houtiao* the player turns her body slightly, holds the *shabao* between her feet, and throws it into Room Two. When jumping from Room One to outside Room One, she again acts according to *qiantiao* or *houtiao*.

*huala*: MM. A step in the game *tijier C*. In certain areas, players play *huala* instead of *datiao* and *xiaotiao*. A *huala* is the same as *jian*, but four kicks count as one. If *huala* is played, *datiao* and *xiaotiao* are not played.

*huayi*: C. (Literally: “draw-one”). A term in the *mughe* games. When a player has only one stone to play, she tosses the stone into the air and, after repeating *huayi*, she touches the ground and draws a short line with her middle right finger and then she snatches the tossed stone. The player says the following when she plays the last step of *mughe*.

*Huayi huaer hua daodao*, [Draw one, draw two, draw lines,]

*Jiangjun guolai tier mermer*. [Generals come wearing helmets.]

*jiajia*: C. This term may be translated as “holding between two parts of the body.” A step of the *ergang* game. The rules of *ara* apply, except that the player first throws the stone by holding it between and tossing it with his feet toward the target stone.

*jian*: C. (Literally: “cut”). An action of the game *chuijianbao*. When a player moves from Room Three to Room Two, the player does *jian*, which is jumping from Room Three to Room Two on one foot. At this time, the player throws the *shabao* with her feet and catches it between her knees.

*jiaqiang*: C: (uncertain). VA: *nanzha* (MM) and *nanzhawer* (MM). A step in the *chuijianbao* game. The player stands outside Room One and holds the *shabao* in her *nanzhawer*, or the back knee joint, and jumps into Room One on one foot as in *daidai*. If the answer to “*Yaoji ruo biu?*” was affirmative, the player may step into Room One and then hold the *shabao* in her *nanzhawer*. When she is ready to jump into Room Three, she crosses her legs at the knee, and then holds the *shabao* between her knees. She subsequently jumps into Room Four. More skilled players grasp only a part of the *shabao* in their *nanzhawer*, which facilitates moving the *shabao* to a position between the knees. She then moves back through the rooms using the steps of *chui*, *jian*, and *bao*. As before, in turn, she tosses the *shabao* into rooms Two, Three, and Four and completes the subsequent steps.

*Jichu si?*: C. (Literally: “How many-kick die?”). A question asked when the players play the game *chuijianbao*. In Room Four the player holds the *shabao* between her knees. There are three ways to throw the *shabao* before it is caught between the knees. One foot may be used to push the *shabao* on top of the player’s other foot. Before she pushes the *shabao* with one foot onto the top of the other foot she asks, “*Jichu si?*” (“How many times can the *shabao* be pushed before my turn dies?”) Common replies are *yichusi* (once), *liangchusi* (twice), and *sanchusi* (thrice). Whatever the answer, all subsequent players must play according to the same rule.

*jie*: C. (Literally: “catch”). An action in the *mughe* games similar to *bin*.

*Jiergha bi*: MM. (Literally: “Continuing with.”). (a) At the beginning of the *mughe* games, the players discuss “*Jiergha biu gui?*” that is, “Can we continue with another player?” If the answer is affirmative, that is, “*Jiergha bi*,” another player of the same group may continue, that is, if the first player *gaoger* three times, the second player begins with attempt number four, the final goal being eleven *gaoger*. If they decide negatively, this step must be finished by only one player; no other players may help. (b) When a player completes part of one step in the *tijier* games, but cannot finish, her partner may continue to play. For example, in the *pan* step, if the *tijier* is kicked outside the area of the circle, the player may move her arms as she likes and kick the *tijier* freely as *da* and then make a stationary circle with her arms again and continue *pan*. This is called *jiergha bi*.

*jinggudan*: C. A game name and a marble.

*jipu*: C. (Literally: “how\_many-steps”). A question asked when the *chuijianbao* player reaches the *biao* step. The player outside Room One asks “*Jipu?*” which means “How many steps?” Other players answer with a number greater than one. The player must step to Room Four in the number of specified steps.

*juer*: C. VA of *tijier* in Monguor areas in Gangou Hui Autonomous Township.

*kang*: MM. A step in the *tijier* game. The player kicks the *tijier* with the upper front part of his foot. Some players use their shins to do this.

*Keli biu?*: MM. (Literally: “Say with?”). A question asking if a certain rule is in force in the game *chuijianbao*.

*khuer jianjier*: MM. (Literally: “foot tip”). A step in the game *chuijianbao* in which the player places the *shabao* on the tip of one foot.

*khuer nuer*: MM. (Literally: “foot top”). A step in the game *chujianbao*. The player places the *shabao* on top of one foot. If the players agree to *zhouke bang*, the player may bend her leg to a ninety-degree angle. If they say “*Zhouke guang*,” the player must extend her leg holding the *shabao*, which makes the game more difficult. After landing in Room Four, the player moves back through the rooms using the steps of *chui*, *jian*, and *bao*. As before, in turn, she tosses the *shabao* into rooms Two, Three, and Four and completes the subsequent steps.

*khuer zhoujia*: MM. (Literally: “foot heel”). A step in the game *chujianbao* in which one leg is bent backwards at a ninety-degree angle. The *shabao* is placed on top of one heel. Jumping is done next as in *bodo* and *nanzha*. When the player jumps to Room Four she flips the *shabao* forward and catches it between her knees in Room Four. She then moves back through the rooms using the steps *chui*, *jian*, and *bao*. As before, in turn, she tosses the *shabao* into rooms Two, Three, and Four and completes the subsequent steps.

*Laoji*? C. (Literally: “Dredge-how\_many?”). Asked by a player in the game *shiyigeni* when she finishes one step and tries to *ga* a stone as her, or her group’s, wealth. After she tosses and picks up the stones eleven times in the first step of the game, during the twelfth step, before she tosses the stone into the air, any of the other players may ask “*Laoji*?” This means “How many stones should the player *quake*?” The players subsequently agree on the least number of stones to be caught.

*lian*: C. A step of the *tijier* games. The *tijier* is tossed up using a hand. Next the left foot, if the player is left-footed, is bent at the knee and moved behind the right leg and near the right knee. The left foot kicks the *tijier* up in the air. This is repeated ten to twenty times without stopping, that is, there is no period of rest. Furthermore, the *tijier* must not land on the ground, foot, or thigh.

*liangchu si*: C. (Literally: “two-kick die”). A rule used in the game *chujianbao*. In Room Four the player holds the *shabao* between her knees. There are three ways to throw the *shabao* before it is caught between the knees. One foot may be used to push the *shabao* on top of the player’s other foot. Before she pushes the *shabao* with one foot onto the top of the other foot she asks, “*Jichu si?*” (“How many times can the *shabao* be pushed before my turn dies?”) Common replies are *yichusi* (once), *liangchusi* (twice), and *sanchusi* (thrice).

*liangmian bo*: C. (Literally: “two-sides bo”). A step of the game *tijier* C. After one *bo* the player must kick the *tijier* with the other foot. This movement makes one *bo*.

*liangmian lian*: C. (Literally: “two-sides lian”). A step of *tijier* C. After one *lian* the player must *lian* the *tijier* with the other foot. This movement comprises one *liangmian lian*. Players may agree that *da* in any number are allowed before a player feels able to do another *liangmian tiao*.

*liangmian qie*: C. VA: *liangmian wo*. (Literally: two-sides *qie*). A step in the game *tijier* C. After one *qie* a player must *qie* the *tijier* with the other foot. This movement comprises one *liangmian qie*.

*liangmian tiao*: C. (Literally: “two-sides jump”). A step in the game *tijier* C. A player stands on both feet, hops on her right foot and, also, quickly bends her left leg at the knee and moves her left foot behind her right leg and kicks the *tijier* with the inner side of her left foot. This action is repeated but the player must use the other foot to kick the *tijier*. These two movements collectively are one *liangmian tiao*.

*liangmian wo*: C. VA: *liangmian qie*. (Literally: “two-sides *wo*”). This may be translated as “*wo* from two sides.”

*lianke*: MM. (C: *lian*). A step in the *tijier* games.

*luo*: (Literally: “fall”). A Chinese word used by Minhe Monguor to mean *zhan* in the *tijier* games. The usage of *luo* and *zhan* varies according to locality. The player repeats *dong* and then catches the *tijier* on the upper front part of the foot of the same leg. The *tijier* must rest motionlessly on this part of the foot. *luo liangmian bo*: C. (Literally: “fall two-sides *bo*”). A step of the game *tijier* C. *Luo* is followed by *liangmian bo*.

*luo liangmian lian*: C. (Literally: “fall two-sides *lian*”). A step of the game *tijier* C. *Luo* is followed by *liangmian lian*.

- luo liangmian tiao*: C. (Literally: “fall two-sides jump”). A step of *tijier* C. *Luo* is followed by *liangmian tiao*.
- luo liangmian wo*: C. (Literally: “fall two-sides *wo*”). A step of *tijier* C. *Luo* is followed by *liangmian wo*.
- luobo*: C. A step of the game *tijier* C. The player *luo*, tosses the *tijier* with her foot, and *bo*.
- luoda*: C. (Literally: “fall-big”). A step of the game *tijier* C. A player *luo*, throws the *tijier* up, and *da*.
- luodatiao*: C. (Literally: “fall-big-jump”). A step of the game *tijier* C. *Luo* is followed by *datiao*.
- luojian*: C. A step of the game *tijier* C. The player *luo*, tosses the *tijier* up with her foot, and *jian*. The player repeats this movement using her other leg and foot.
- luolian*: C. A step of *tijier* C. This step is similar to *luotiao*. However, after one *luo*, the player must *lian* the remaining number of times that has been agreed to previously.
- luonukuo*: MM. (Literally: “fall-hole”). A step of *tijier* C. The player *luo*, tosses the *tijier* with her foot, and then *nukuo*.
- luopan*: C. A step in the game *tijier* C. The player *luo*, tosses the *tijier* up with her foot, and *pan*.
- luotiao*: C. (Literally: “fall-jump”). A step in the game *tijier* C. The player *luo*, tosses the *tijier* with her foot, and *tiao*.
- luowo*: C. A step in the game *tijier* C. The player *luo*, tosses the *tijier* with her foot, and *wo*.
- luoxiao*: C. (Literally: “fall-small”). A step in the game *tijier* C. A player *luo*, throws the *tijier* up, and does *xiao*. The player may *da* after a *luoxiao*. *Da* in any number between two *luoxiao* are allowed. In this step, the number of *xiao* must be ten, but the number of *luo* varies. In *yiluo wuxiao*, *luo* is done once, followed by five *xiao*. *Luo* is done again, followed by five more *xiao*. Next, the player holds the *tijier* and rests for a short time. In *yiluo shixiao*, *luo* is done once, followed by ten *xiao*. The player next holds the *tijier* and rests for a short time. In *yiluo yixiao*, *luo* is done once and followed by one *xiao*. *Luo* is then done again, followed by an additional *xiao*. When the player finishes ten *xiao*, each of which is done after a *luo*, the player holds the *tijier* and rests a short time.
- luoxiaotiao*: C. (Literally: “fall-small-jump”). A step in the game *tijier* C. *Luo* is followed by *xiaotiao*.
- mao*: MM. (a) A player’s turn to play. (b) A turn to play when a winner kicks the *tijier* served by the losers. (c) When the loser catches the *tijier* served to the winner, this becomes an extra turn to play.
- nanzha*: MM. (Literally: “back-knee-joint”). VA: *nanzhan* (MM), *nanzhawer* (MM), and *jia-qiang* (C). See *jiaqiang*. A step in *chujianbao*.
- nukuo*: MM. (Literally: “hole”). A step in the game *tijier* C. The fingers of each hand are separated somewhat and then the fingertips of one hand touch the corresponding fingertips of the other hand, so that there is a hole in the center. A player puts the *tijier* on one hand, moves the *tijier* so that it falls through the hole, and then kicks the *tijier* with the inside part of one foot up through the hole again a prescribed number of times. Players may have stipulated that when the player kicks up the *tijier* through the hole, the *tijier* may only fall through the hole. Alternatively, players may have agreed that the player must kick the *tijier* up through the hole, but that the *tijier* is not required to fall through the hole.
- paipai*: MM: (uncertain). A step of the game *ergang*. The rules of *ara* apply, however, to begin, a player places his stone on top of his feet and tosses it with his feet toward the target stone.
- pan*: C. An action in the *tijier* games. Two different forms of *pan* appear in the *tijier* games. The player must kick the *tijier* using both feet. That is, if she uses her right foot first, the next kick is given by her left foot.
- qiada*: MM. (Literally: “pacing”). A way a player loses her turn once she has won and is kicking the *tijier*. If the winner did not kick the *tijier* far away, the server paces the distance between the kicker and the *tijier*. If the server can jump this distance in one step the kicker’s turn ends.
- qianbiao*: C. (Literally: “forward-toss”). A way to try to earn a “home” in the game *chujian-*

*bao*. In *qianbiao*, or “toss forward,” as the player jumps to Room Four, she turns around and throws the *shabao* into Room One. If the *shabao* lies on a line or into rooms Two or Three, she loses the remainder of her turn. The player must reach outside Room One in a certain number of specified steps. For example, if the other players say two steps, the player has to reach Room One in one step, where she picks up the *shabao*, and then steps outside Room One with her remaining step. Before leaving Room One, she picks up the *shabao* between her feet, throws it up, catches the *shabao* in her hands, and, simultaneously, jumps outside Room One.

*qiantiao*: C. (Literally: “forward-jump”). A rule of the game *chuijianbao*. A way for a player to leap over her own “home.” In *qiantiao*, the player pushes the *shabao* onto the top of one foot with her other foot and then tosses it into Room Two. This rule is only used in the player’s own “home.”

*qie*: (uncertain) VA: *tiao*. A step of the game *tijier* C.

*qigerlai*: MM. (Literally: “seven-of”). A game’s name. In this game the players employ seven stones.

*ruang gudiar guang*: MM. (Literally: “Place move without.”). A rule in the *mughe* games. At the beginning of a player’s turn, wherever the stones roll to on the ground, the other players and the player herself cannot step or move away from her present position. This also applies to stones that might be struck by another player.

*sanchu si*: C. (Literally: “three-kick die”). A rule in the game *chuijianbao* as an answer to *jichusi*. See *jichusi*.

*sanxiao*: C. (Literally: “three *xiao*”).

*sanxiao liulian*: C. (Literally: “three *xiao* six *lian*”). A *tijier* game. The last step of *lian* is played six times, while all the other steps are played three times.

*sergai*: MM. (Literally: “left”). A step of the game *ergang*. The number of steps taken in *dou* and *su* are added. A player takes this many steps forward. He stands on his right foot and raises his left leg. His left foot must not touch the ground. The player tosses his stone under his left leg at the target stone. The remaining portions of this step are the same as *ara*.

*shabao*: C. (Literally: “sand-bag”). The game device in the game of the same name. The *shabao* is a square five centimeters in width, thickness, and length. It is made of six pieces of cloth that are sewn together so that one corner is left unsewn. After wheat or peas are placed inside, this corner is sewn shut. A second *shabao* is made by sewing together two pieces of cloth five by five centimeters and one piece of rectangular cloth five by twenty centimeters.

*Shabao baogha biu?*: MM. (Literally: “Sand-bag fall have?”). A question in the game *chuijianbao*. At the beginning, players may say “*Yaoji ruo biu?* or “Is it all right to step into the room?” If the answer is “Yes,” the player steps into Room One and puts the *shabao* on her knee. Next, she jumps into rooms Two and Three with the *shabao* on her knee and asks, “*Shabao baogha biu?*” or “Can the *shabao* fall?” If the answer is “Yes,” the player throws the *shabao* from Room Three to Room Four and steps into Room Four. If the answer to this last question is “No,” the player jumps into Room Four holding the *shabao* between her knees without letting the *shabao* fall onto the ground.

*shangmao*: C. (Literally: “serve-mao”). The last step of the *tijier* games. The loser does it. Imagine that Group A first successfully completes (ix.). A player from Group B tosses the *tijier* to a player from Group A. This player kicks the *tijier* as far into the distance as possible. When the *tijier* is kicked, players of Group B try to catch it before it hits the ground with their hands or in their caps. If a Group B player does catch it, then the player who kicked the *tijier* cannot play again, that is, she is out of the game. This is called *daixiao daisi*. The same thing happens if she misses the *tijier* when it is tossed to her. However, the player who is kicking can choose to not kick at the *tijier*. Only when she feels it is a good toss will she then try to kick it. If no one catches the *tijier*, the same player kicks the *tijier* again as it is tossed to her by any of the Group B players. This continues until this player either misses the *tijier* or it is caught by a Group B player.

*shiyigeni*: MM. (Literally: “eleven-of (stones)”). A *mughe* game employing eleven stones.

*shouxing shoubeiga*: C. + MM: -ga. (Literally: “palm back\_of\_the\_hand-do”). This may be translated as “Let’s play with our palms and the backs of our hands.” It is used by players before they divide the players into two groups. Generally, four people play. However, two people can play and, also, more than four people can play. *Shabao* players divide into two groups. Players stand together and then, at an agreed upon signal, such as a shout, or counting to three, all players extend their hands forward, either with the palm up or the palm down. Those with palms up become one group, and those with palms down become another group. This is repeated until each group is approximately the same size.

*shuangkuo*: C. (Literally: “two-hit”). A possible way to shoot the target stones in the *ergang* game. It is usually decided at the beginning of play. The target group might stand their stones very near each other. If the players agree on *shuangkuo*, both stones may be hit by one stone and counted as out. However, if the players do not agree on *shuangkuo* and a player hits two stones with his stone, he loses his turn.

*sige yishang hetai*: MM. (Literally: “Four over take.”). A rule in the *mughe* game *shiyigeni*. When a group of players finishes the first eleven steps, one player tries to *ga* one stone as their wealth. During the twelfth step, before the player tosses the stone into the air, any other player may ask “*Laoji?*” This means “How many stones should the player *quake*?” The players then agree on the least number of stones to be caught. An example of this is “*Sige yishang hetai!*” which translates as “Need to snatch more than four!” The player then says a number greater than four. She must now *ga* that number of stones. If she says, for instance, “five,” she tosses the *tou* into the air, and tries to snatch five of the stones as they fall to the ground.

*su*: MM. A step of the game *ergang* and the name of the action in the same game. A player puts the end of his foot on the edge of his stone. Normally, he takes the same number of paces he was given in *dou* toward the target stone. Occasionally, the player may ask how many steps to take. Next, *qianpu* is always taken. While these steps are being taken, the player pushes the stones forward using one foot. Finally, the player kicks his stone at the target stone.

*ti*: C. (Literally: “kick”). The second step of the *tijier* games. In it the player must put her kicking foot on the ground before she kicks the *tijier* again.

*tiao*: C. (Literally: “jump”). A step name and the action in the same step in the *tijier* games. First, *zhan* is repeated. Assume that the right foot has caught the *tijier*. The *tijier* is tossed up again with the right foot. Next the left foot is bent at the knee and moved behind the right leg and near the right knee. The left foot kicks the *tijier* up in the air. The *tijier* then lands on the right upper thigh, is tossed up, and is caught on the upper front part of the foot of the same leg where it must remain motionless.

*tiao sijian*: C. (Literally: “leap four-rooms”). The first step of the game *chujianbao*.

*tiaoke*: MM. (C: *tiao* + MM: -ke). (Literally: “jump”). VA: *tiao*. An action in the *tijier* games.

*tijier*: MM. (Literally: “shuttlecock”). Both a game name and the name of a device used in the game of the same name. Depending on the area where it is played, this game may be called *titier*, *tijier*, *tijuer*, or *juer*.

A *tijier* is made from two “old China” metal coins with holes in the middle. The coins are put together and goat hair is passed through the holes. Next, a bone is pushed through the holes so that the hair is firmly fixed in the hole. On one side the bone and hair are cut, creating a smooth surface. On the other side the goat hair extends about five centimeters. This *tijier* is heavy, therefore, mostly boys and young male adults play with it.

A second *tijier* is made using two “old China” coins with holes in the middle or curling a metal wire into the shape and dimensions of a coin. If wire is used, a hole is left in the middle. Next, a small piece of cloth is put on top of the metal coins or coiled wire and a hole is made in the cloth that corresponds in size to the hole of the metal it covers. The ends of the cloth are then put under the metal and brought through the hole in the metal and the cloth. Colorful chicken feathers are tied with string to the cloth’s ends. Girls prefer this *tijier*.

*tijier*: MM, VA: *tijier*.

*tiu*: MM. (Literally: “pick-up”). The main action in the *mughe* games.

*tou*: C. (Literally: “head”). The stone in the *mughe* games that the player must not allow to fall to the ground. It is tossed up and, simultaneously, the player tries to pick up other stones on the ground.

*tougang*: C. (Literally: “first-line”). A step of the game *ergang*. The group that is going to play first stands on one of the outside lines. The other group puts their stones on the opposite outside line. The group playing first then throws their stones. If all the target stones are hit, they may go on to the next step, which is called *ara*.

*wai*: MM, VA: *guai*. (Literally: “askew”). Kicking *tijier* with the outer edge of the foot. It is both a step name and an action name in the game *tijier*.

*waibar la bizi*: C. (Literally: “inclined pull nose”). A rule in force when the players play the last step of the *tijier* games. If the kicker kicks the *tijier* behind her body *waibar la bizi* is done. Players in the losing group cover one of the kicker’s eyes and hold her nose. Then the *tijier* is served to her and she must try to kick it. If she kicks the *tijier* a long distance away (more than one pace away) so that no one catches it she will be given a normal serve again. However, if she cannot do this, her *mao* “dies.”

*wazhigh*: MM. (Literally: “earthenware-piece”). Used in the game *ghagher*. A small piece of earthenware or pottery. *Wazhigh* comes from the Chinese “*wazha*” that has the same meaning.

*wo*: MM, VA: *qie, tiao*. A step of the *tijier* games.

*wuxiao*: C. (Literally: “five-xiao”). See *sanxiao*.

*wuxiao ershilian*: C. (Literally: “five-xiao twenty-lian”). See *sanxiao liulian*.

*xiao*: C. (Literally: “small”). Normally, the first step of the *tijier* games. *Xiao* is kicking the *tijier* with the inner side of the foot. Some players may use the inner side of the calf. After the player touches the *tijier* once with her foot or leg she cannot step on the ground with this foot. She must continue for a total of three (*sanxiao*) or five (*wuxiao*) kicks. The player must complete all the prescribed kicks, otherwise, she must start over from *xiaoyi* (the first kick of the game).

*xiaotiao*: C. (Literally: “small-jump”). A step name and the same action name in the game *tijier*. *C. Xiao* is done alternatively using both feet. However, each time a switch is made, the player must hop to the other foot. The *tijier* kicked by both feet counts as one *xiaotiao*.

*xiaoyi*: C. (Literally: “small-one”). The first *xiao* in the *xiao* step. See *xiao*.

*xiera*: C: *xie*. MM. (Literally: “slanting become”). A step in the game *ergang*. The rules of *tougang* apply except that stones are placed so that their edges face the players throwing stones, making hitting the target stones more difficult.

*Yang huni?*: MM. (Literally: “What give-will?”). A question that translates as “What will you give?” It is asked by a *shabao* player in the game *chujianbao* when she gets a room from the “city” as her “home.” When she first leaps through her “home,” she asks it.

*Yaoji ruo biu?*: MM. (Literally: “Walk enter with?”). A step in the game *chujianbao*. If players agree they will abide by this rule at the beginning of play, players may say “*Yaoji ruo biu?* or “Is it all right to step into (the room)?”

*yi dai liangren si*: C. (Literally: “One take two-persons die.”). A rule in the game *chujianbao*. When they play the *biao* step, players ask “*Gher tuer biu?*” (“Is there a rule allowing touching the ground with the hands?”) If the answer is “No,” the player loses the remainder of her turn if she touches the ground with her hand. Furthermore, if one group member touches the ground with her hand, all the other members of that group also lose their turns. This is called “*Yi dai liangren sil!*” (“Two will die for one!”). However, if the answer is “Yes,” there is no penalty.

*yichusi*: C. (Literally: “one-kick-die”). See *jichusi* in the game *jichusi*.

*yige mugé liangge tangguer*: MM. (Literally: “One stone two flicks.”). The result of the *mughe* games. Losers are punished according to *yige mugé liangge tangguer*, which translates as “one playing stone two flicks of the finger on the forehead.” For example, if, at the end of the game, one side has three stones and the other side has eight stones,

then the latter side has five more stones than the former side and is entitled to flick the losers ten times on their foreheads. These ten flicks might be given to each player or collectively shared by all the players of the losing side.

*yiluo shida*: C. (Literally: “one-luo ten-da”). A form of *luoda* in the game *tijier* C.

*yiluo shixiao*: C. (Literally: “one-luo ten-xiao”). A form of *luoxiao* in the game *tijier* C. See *luoxiao*.

*yiluo wuda*: C. (Literally: “one-luo five-da”). A form of *luoda* in the game *tijier* C.

*yiluo wuxiao*: C. (Literally: “one-luo five-xiao”). A form of *luoxiao* in the game *tijier* C. See *luoxiao*.

*yiluo yida*: C. (Literally: “one-luo one-da”). See *luoda* in the game *tijier* C.

*yiluo yilian*: C. (Literally: “one-luo one-lian”). See *luolian* in the game *tijier* C.

*yiluo yixiao*: C. (Literally: “one-luo one-xiao”). See *luoxiao* in the game *tijier* C.

*yiti shimaoni hui*: C. + -ni (MM). (Literally: “One-kick ten-times’ chance.”). A rule used when players execute the last step of the *tijier* games, that is, *shangmao*. Assume that Group A has won. If the kicker kicks the *tijier* to any player of Group B and that player kicks the *tijier* in her own forward direction and it is then caught by the kicker of Group A in his hands or in his cap, then this player gets a *xiao*. If, however, the Group A kicker does not catch the *tijier* she must serve the *tijier* ten times to the player of Group B that kicked the *tijier*.

*yougo*: C. (Literally: “oil-pot”). In the game *ghager*, it is a room that the players assumed was the “boiling oil pot.”

*zhan*: C. (Literally: “stand”). A step of the *tijier* games. The player repeats *dong* and then catches the *tijier* on the upper front part of the foot of the same leg. The *tijier* must rest motionlessly on this part of the foot.

*zhoujia*: MM. VA: *huer houjia* (Literally: “heel”). A step in the game *chujianbao*.

*zhouke bang*: MM. (Literally: “bending with”). An action that occurs in *khuer jianjier* (“foot tip”) of the game *chujianbao*. The *shabao* is placed on top of one foot. If the players agree to *zhouke bang*, the player may bend her leg at a ninety-degree angle. If they say “*Zhouke guang*,” the player must extend her leg holding the *shabao*, making this action more difficult.

*zhouke guang*: MM. (Literally: “bending without”). See *zhouke bang*.

*zhuanzhuer*: MM. (Literally: “turn-around”). One step of the *mughe* games. In this step only three stones now remain. The stones are taken in the right hand and one is released and thrown into the air. Meanwhile, the player drops the two stones that remain in the palm to the ground. The falling stone is then caught in the palm. Next, the stone caught is tossed into the air and each stone lying on the ground is picked up individually, that is, the two stones cannot be picked up together. The tossed stone is then caught in the palm.

*zongdi*: C: *zong* + MM: -di. (Literally: “total-do”). A way to decide which of the two opposing groups plays first in the game *shiyigeni* (eleven stones). In turn, each player holds eleven stones in one hand, tosses them above her palm, and catches them on the back of the same hand. Next the player tosses these stones up from the back of her hand and attempts to catch them in her palm. There are two ways to catch the stones. *Jie* is the same as *bin* and *guake* is the same as *ga*. Each group adds the total number of stones caught and the group with the larger number may play first.

*zouzou*: C. (Literally: “walk”). A way to punish losers in the game *ergang*. See *beibei*.

## REFERENCES

- Bao Yizhi (translated by Hu Jun and Kevin Stuart). 1990. Goddess Pool. *China Today* (North American edition) 39:8, 57-59.  
 Barnett, A. Doak. 1993. *China's Far West: Four Decades of Change*. Boulder: Westview.  
*China Today*. 1990. Cover page 39:8 (North American edition).

- Feng Lide and Kevin Stuart. 1992. *Interethnic Cultural Contact on the Inner Asian Frontier: The Gan-gou People of Minhe County, Qinghai*. Sino-Platonic Papers 33.
- Hu Jun and Kevin Stuart. 1992. The Guanting Tu (Monguor) Wedding Ceremonies and Songs. *Anthropos* 87:109–132.
- Hu Jun and Kevin Stuart. 1992b. Illness Among the Minhe Tu, Qinghai Province: Prevention and Etiology. *Mongolian Studies* 15: 111–135.
- Li Deyuan (translated by Limusishiden and Kevin Stuart). 1994. My Monguor Father. *The Mongolia Society Newsletter* NS 16, 62–63.
- Li, Keyu. 1988. *Mongghul Qidar Merlong* [Monguor-Chinese Dictionary]. Xining: *Qinghai renmin chubanshe* [Qinghai People's Press].
- Limusishiden and Kevin Stuart. 1994. 'Caring for All the World': The Huzhu Monguor (Tu) *Pram*, (pp. 408–426) in Edward H. Kaplan and Donald W. Whisenhunt, eds. *Opuscula Altaica: Essays in Honor of Henry Schwarz*. Bellingham: Western Washington University Press.
- Ma Guangxing (translated and with a commentary by Hu Jun and Kevin Stuart). 1990. Wedding, Etiquette, and Traditional Songs of the Minhe Region Tu. *Asian Folklore Studies* 49:2, 197–222.
- Qeosinhua, coll. and trans. 1992. *Mongghul Ni Rgee Gigu Darisuu* [Monguor Funeral Customs]. HMDX Szarbaten Da Qii Uilemu Ges [Huzhu Monguor Autonomous County, Nationality Religious Office]. (Monguor with Chinese translation; mimeographed).
- Schram, L.M.J. 1957. *The Monguor of the Kansu-Tibetan Frontier; II: Their Religious Life*. Transactions of the American Philosophical Society 44:2.
- Schram, L.M.J. 1954. *The Monguor of the Kansu-Tibetan Frontier; I: Their Origin, History, and Social Organization*. Transactions of the American Philosophical Society 44:1.
- Schram, L.M.J. 1961. *The Monguor of the Kansu-Tibetan Frontier; III: Records of the Monguor Clans*. Transactions of the American Philosophical Society 44:3.
- Schröder, Dominik. 1952/1953. Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor). *Anthropos* 47:1–79, 620–658, 822–870; 48:202–249.
- Schröder, Dominik. 1959. *Aus der Volksdichtung der Monguor, 1. Teil: Das weiße Glücksschaf (Mythen, Märchen, Lieder)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Schröder, Dominik. Ed. by W. Heisig. 1980. *Geser redzia-wu. Dominik Schröders nachgelassene Monguor (Tujen)-Version des Geser Epos aus Amdo*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Schröder, Dominik. 1970. *Aus der Volksdichtung der Monguor; 2. Teil: In den Tagen der Urzeit (Ein Mythus vom Licht und vom Leben)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Stuart, Kevin and Hu Jun. April 1989. A Tu Nationality Harvest Festival. *China Reconstructs* (North American edition) 38:4, 1–2, 29–31.
- Stuart, Kevin and Hu Jun. 1992c. The Monguor Kitchen Goddess. *The Mongolian Society Newsletter* NS 12, 52–53.
- Stuart, Kevin and Hu Jun. 1990b. The Tu Nadun. *China Pictorial* 36–37.
- Stuart, Kevin and Limusishiden, eds. 1994. *China's Monguor Minority: Ethnography and Folktales*. Sino-Platonic Papers 59.
- Stuart, Kevin and Hu Jun. 1992a. Death and Funerals Among the Minhe Tu (Monguor). *Asian Folklore Studies* 51:2, 67–87.
- Stuart, Kevin and Hu Jun. 1990a. Stories of the Tu Nationality by Bao Yizhi. *China Today* (North American edition) 39:8, 56–57.
- Stuart, Kevin and Hu Jun. 1991. Bao Yizhi--The Wailing Bullhorn. *The Mongolian Society Newsletter*. NS 9 55–58.
- Stuart, Kevin and Hu Jun. 1991b. The Tu Fala: Trance Mediums of Northwest China. *Shaman's Drum*. Spring, 23, 28–35.
- Stuart, Kevin and Hu Jun. 1993. 'That All May Prosper': The Monguor Nadun of the Guanting/Sanchuan Region. *Anthropos* 88: 15–27.
- Stuart, Kevin. 1992. Young Scholar Explores Tu's Culture, Tradition. *China Daily* 11:3258 (January 9), 6.
- Wang Xianzheng, Zhu Yongzhong, and Kevin Stuart. 1995. The Brightness of the World: Minhe Monguor Women Sing. *Mongolian Studies* 18: 65–83.
- Wang Xianzheng and Kevin Stuart. 1995. 'Blue Skies and Emoluments': Minhe Monguor Men Sing. *Chinese Music* 18:1, 13–18; 18:2, 28–33.

- Zhao, Cunlu. 1982. *Minhe xian minzu minjian wenxue zhuanji* [Special Folklore Collection of Minhe County's Nationalities]. Xining: Zhongguo minjian wenyi yanjiuhu, qinghai fenhui bianyin [China Folk Literature and Art Studies Institute, Qinghai Branch].
- Zhu Yongzhong, Üjiyedii Chuluu (Chaolu Wu) and Kevin Stuart. 1995. The Frog Boy: An Example of Minhe Monguor. *Orientalia Suecana* XLII–XLIV: 197–207.
- Zhu Yongzhong and Kevin Stuart. 1996. A Minhe Monguor Drinking Song. *Central Asiatic Journal* 40: 2, 283–289.

# Frithiof Rundgren's Published Works 1986–1997

*A Bibliography in Honour of Professor Frithiof Rundgren on the Occasion of his 75th Birthday the 25 December 1996*

Bo Isaksson and Eva Riad, Uppsala

This article is a continuation of the article “Frithiof Rundgren’s Published Works 1953–1986”, which appeared in *On the Dignity of Man: Oriental and Classical Studies in Honour of Frithiof Rundgren* (*Orientalia Suecana XXXIII–XXXV 1984–1986*) celebrating Frithiof Rundgren’s 65th birthday.

## 1986

“Arabic Manuscripts in the University Library of Uppsala.” *Uppsala Newsletter: History of Science* 3, 1 (1986): 1–7.

“Arabic Studies at Uppsala.” In *Araby. Nordic Studies on the Arab & Islamic World*, 60–63. Oslo, 1986.

“Semitiska språk.” In *Språkvetenskap idag*. Vol. 2, 1–9. UHÄ-rapport, 1986:23b. Stockholm, 1986.

Review of *Affricated Šāde in the Semitic Languages* (1982), by R. C. Steiner. *Orientalistische Literaturzeitung* 81 (1986): 263–265.

Review of *Classical Arab Islam. The Culture and Heritage of the Golden Age* (1985), by T. Khalidi. *Acta Orientalia* 47 (1986): 167–171.

Review of *A Neo-Aramaic Dialect of Kurdistan. Texts, Grammar, and Vocabulary* (1982), by G. Krotkoff. *Acta Orientalia* 47 (1986): 172–173.

Review of *La philosophie juive au moyen âge selon les textes manuscrits et imprimés* (1983), by C. Sirat. *Lychnos. Annual of the Swedish History of Science Society* 1985, 230–232.

## 1987

“Metrik och textlingvistik.” Paper read at Första Nordiska Metrikkonferensen i Göteborg 24–26 september 1987, 1–15. Göteborg, 1987. Typescript. May be ordered from Centrum för metriska studier, Litteraturvetenskapliga institutionen, Göteborgs universitet.

“On the Dignity of Man. Some Aspects of the Unity of Being in Ibn ‘Arabî.” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 6 (1987): 7–20.

**1988**

“Love and Knowledge According to Some Islamic Philosophers.” Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society 7 (1988): 17–27.

Review of Beiträge zu islamischem Rechtsdenken. Studien zu nichteuropäischen Rechtstheorien Bd. 2 (1986), ed. by R. May. Acta Orientalia 49 (1988): 138–142.

Review of Christian Hebraists and Dutch Rabbis. Seventeenth Century Apologetics and the Study of Maimonides’ Mishneh Torah (1984), by A. L. Katchen. Lychnos. Annual of the Swedish History of Science Society 1987, 191–194.

Review of William Bedwell the Arabist 1563–1632 (1985), by A. Hamilton. Lychnos. Annual of the Swedish History of Science Society 1987, 211–212.

**1989**

“Aspectology in the Light of Text Linguistics.” Orientalia Suecana 36–37 (1987–1988): 57–76.

“The Form of the Definite Article in Arabic.” In חכמוֹת בַּנְתָה בֵּיתָה. Studia Semitica Necnon Iranica: Rudolpho Macuch Septuagenario ab Amicis et Discipulis Dedicata, edited by M. Macuch, C. Müller-Kessler, and B.G. Fragner, 257–269. Wiesbaden, 1989.

“Odor suavitatis.” Orientalia Suecana 36–37 (1987–1988): 85–97.

“Some Remarks on the *Kətābā də‘al ida‘tā da-šrārā*.” Orientalia Suecana 36–37 (1987–1988): 77–83.

“Uttrycksstruktur, metrik och textlingvistik.” In Från fornyrdslag till fri vers. Studier framlagda vid Första nordiska metrikkonferensen, Göteborg 24–26 september, 1987, edited by S. Bäckman, A. Kruckenberg, and E. Lilja, 41–47. Skrifter utgivna av Centrum för Metriska Studier, 1. Göteborg, 1989.

Review of Das Verbalsystem im Ägyptischen und im Semitischen. Zur Grundlegung einer Aspekttheorie (1986), by A. Loprieno. Journal of Semitic Studies 34, 1 (1989): 187–195.

**1990**

“On a Grammatical Term in Sībawayh and what it has to tell us.” In Living Waters. Scandinavian Orientalistic Studies Presented to Professor Dr. Frede Løkkegaard on his Seventy-Fifth Birthday, January 27th 1990, edited by E. Keck, S. Søndergaard, and E. Wulff, 327–338. Copenhagen, 1990.

**1991**

“Arabische Beiträge zur Geschichte des Stoizismus.” In Festschrift Gösta Vitestam, edited by T. Kronholm, 149–157. Orientalia Suecana, 38–39. Uppsala, 1989–90.

“On the Form of the Texteme in Tigrīna.” In Semitic Studies In honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday November 14th, 1991, edited by A. S. Kaye. Vol. 2, 1363–1369. Wiesbaden, 1991.

Review of Die Entwicklung der hebräischen Sprache (1988), by C. Rabin. Kratylos 36 (1991): 177–182.

Review of Die infirmen Verbaltypen des Arabischen und das Biradikalismus-Problem, by R. M. Voigt. Kratylos 35 (1990): 179–184.

## 1992

“Aramaica VII. On a Loan Translation in Daniel. Old Syriac *daxšā*.” Orientalia Suecana 40 (1991): 220–225.

“On Old Syriac *nīšā* and *nessā*, *nīsā* ‘signum’ (Aramaica VI).” Jerusalem Studies in Arabic and Islam 15 (1992): 55–59.

The Word and the Text. Acta Universitatis Upsaliensis. Acta Societatis Linguisticae Upsaliensis, nova series, 4:1. Uppsala, 1992.

Review of Islam in European Thought, by A. Hourani. Lychnos. Annual of the Swedish History of Science Society 1992, 228–231.

## 1993

“On the Use of Old Indian Verbforms in Indo-European Linguistics. A Contribution to Comparative Aspectology.” Orientalia Suecana 41–42 (1992–93): 221–245.

“The Preface of the *Futūhāt al-Makkiyyah*.” In Muhyiddin Ibn ‘Arabi. A Commemorative Volume, edited by S. Hirtenstein and M. Tiernan, 340–350. Oxford: Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1993.

## 1994

“Über die Form des Textems im Altäthiopischen.” In Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag, edited by W. Heinrichs and G. Schoeler. Vol. 1, Semitistische Studien unter besonderer Berücksichtigung der Südsemitistik, 132–140. Beiruter Texte und Studien, 54. Beirut, 1994.

## 1996

“Aten – Bagdad – Toledo. En vetenskapens kungsled.” In Att förstå Europa – mångfald och sammanhang. Humanistdagarna vid Uppsala universitet 1994, 103–107. Uppsala, 1996.

“From Pañcatantra to Stephanites and Ichnelates: Some Notes on the Old Syriac Translation of *Kalīla wa-Dimnah*.” In ΛΕΙΜΩΝ. Studies Presented to Lennart Rydén

on His Sixty-Fifth Birthday, edited by J.O. Rosenqvist. *Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Byzantina Upsaliensia*, 6. Uppsala, 1996.

“Turkish *baska* and *diger*, Aramaic *tūb*, and Old Persian *pasāva*. A Contribution to the Theory of Translation.” *Swedish Research Institute in Istanbul. Transactions* 6 (1996): 189–197.

## 1997

“How Qays Ibn al-Khaṭīm took Vengeance on the Murderers of his Father and Grandfather: A Textemic Analysis.” In *Built on Solid Rock. Studies in Honour of Professor Ebbe Egede Knudsen on the Occasion of his 65th Birthday April 11th 1997*, edited by E. Wardini, 283–295. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B: Skrifter, 98. Oslo, 1997.

## Book Reviews

R.F. Young & S. Jebanesan, *The Bible Trembled: The Hindu-Christian Controversies of Nineteenth-Century Ceylon*. (Publications of the Nobili Research Library vol. 22). Vienna, 1995, 204 pp.

During the nineteenth century new forms of collective identity developed in colonial South Asia. Religion played an important role in this process. Hindu, Buddhist, Muslim and Sikh religious traditions were reformed and reinterpreted and gave way to revivalist movements which were closely linked to group identity. In a process of demarcation and purification teaching as well as ritual practices were modified, social reforms were introduced and education was stressed. Religion thus became crucial in the process of identity formation and also provided instruments in the competition for jobs, economic advancement and public office. Scholars have demonstrated that 19th century South Asian revivalist and reformist movements developed as a reaction to British colonial power and to the activities of Protestant missionary societies. They were inspired by orientalist scholarship, the theosophical movement or as in the case of Islamic revivalism by the Wahabite reform-movement. Furthermore, they gained ground among indigenous elite-aspiring groups in a social climate characterized by rapid social and economic change.

A recent work with the telling title *The Bible Trembled: The Hindu-Christian Controversies of Nineteenth-Century Ceylon* increase our understanding of the Hindu revival in North Ceylon during the first century of British rule. The book is a joint project by the Indologist and the missionary-scholar Richard F. Young, who for several decades has been associated with influential Protestant organisations in Asia such as Church of South India and Serampore College, and the Tamil scholar S. Jebanesan, the principal of Jaffna College, which emerged out the former Batticotta Seminary of American Presbyterians and Congregationalists. By highlighting the Hindu-Christian debates which were an integral part of the early revivalist movement in the predominately Shaivite and Tamil-populated Jaffna peninsula, the authors give a comprehensive picture of the Hindu revivalist movement. They locate it in a socio-economic context; they identify its reformative elements; they carefully map its diversity; they suggest a periodization of it and they draw attention to its reactive character, arguing that the Jaffna Shaiva revival was inspired and informed by Protestant missionary activity (British Methodists and Anglicans and American Congregationalists and Presbyterians). Although a substantial part of the book is devoted to Arumuka Navalar, who emerged as the leading revivalist in the peninsula during the 1850s, the authors are careful to stress that he was not the only Jaffna revivalist and they consciously challenge the tendency of contemporary Tamil rhetorics to overrate Navalar.

Although Young and Jebanesan primarily focus on the interaction between the Christian missionaries and their Hindu critics or opponents they also map the contours of the socio-economic context in which the Jaffna assertive Shaiva revivalism of the 1840s was born. The movement developed in a colonial situation characterized by a transition from an agrarian to a commercialized economy. The traditional elite, the land-owning vellalas, adapted to the new situation by enrolling in education at the Protestant mission schools. By the middle of the 1820s the majority of students at these schools were vellalas. By embracing modern education they acquired the skills required in the changed situation to consolidate themselves over castes that traditionally were subordinate to them. However in the decades to come vellala dominance was to be challenged. The British government abolished slavery in 1844 and the courts began upholding the rights of the low-caste "soil slaves" to emancipate themselves from vellala constraints. At the same time low-caste students gained admission to the mission schools and began competing with the vellalas for scarce resources such as schooling and salaried jobs. In this situation when vellala prerogatives were being challenged the vellala dominated Shaiva revivalism was born.

The authors distinguish between three periods of Jaffna 19th century revivalism. They discuss an initial phase of brahminical resistance to Christianity during the early years of British-era missionary activity. By working with material from missionary archives Young and Jebanesan give a vivid picture of the pre-Navalar revivalism evident in the theological debates between especially American missionaries and the brahmins of Jaffna, who the missionaries erroneously supposed to be the leading caste of the peninsula. The debates were initiated by American Presbyterian and Congregationalist missionaries of the Bat-

ticotta Seminary, the precursor of today's Jaffna College of which S. Jebanesan is the principal. With the present work pre-Navalar brahmin revivalism has been thoroughly documented and firmly substantiated for the first time. The force of this initial movement however soon abated partly due to the marginalisation of Jaffna brahmans. The main phase of Jaffna revivalism was initiated somewhat later (in the 1840s) and was largely an affair of the vellalas, the dominant, land-owning cultivator caste with Arumuka Navalar (1822–1879) as the most influential reformer. Lastly is recognized a post-Navalar period, characterized by a pluralization of ideas. According to the authors post-Navalar Jaffna revival was "incompatible with the arch-conservative Śaivism Navalar professed." (p. 40) The authors demonstrate that this diversity emerged already during Navalar's lifetime.

As mentioned above the authors deal in considerable detail with Arumuka Navalar, the foremost exponent of the Shaiva revival on the Jaffna peninsula. They argue that his sectarian version of Shaiva Siddhanta is to be regarded as a reaction to Protestant Christianity in Jaffna and as inspired by the Hindu revival in Madras Presidency during the 1840s. When Navalar studied and worked at the Wesleyan Boys School (1834–1848), which was one of the foremost Christian institutions in Jaffna, he was simultaneously deeply influenced by the fierce anti-Christian protest in Madras Presidency, which was led by traditional elites (vellala landowners, chettiar merchants and brahmin temple functionaries) accusing the Protestant missionaries for inspiring Christians of low castes to become insubordinate to their former landlords and superiors.

A prominent aspect of Navalar's revivalism is a strong **anti-Christian element**. He regarded Christianity as a corruption of the original Judaic *mleccha dharma*. He condemned the Protestants for not adhering to dictums on purity and pollution and for disregarding ritual observances such as the wearing of garment-tassels, the burning of incense, the pouring of libations, the kindling of lights and the smearing of ash. He attested that Shaivism actually was more in tune with the Old Testament (OT) than was Christianity. By a "dravidization" of the OT he found parallels to almost every ritual aspect of Shaivism in it. Most importantly Navalar established a connection between the Ark and the *liṅga* which generated pride in his community: "no Śaivite could thereafter listen unquestioningly to missionaries mock the *liṅga* once Navalar had effected an association of it and the Ark." (p. 143)

Navalar also set out to **reform** contemporary Shaivism and to make the Jaffnese, whom he accused of being heathen (*ajñānī*) and polytheistic (*anekeśvaravādī*), into better shaivites. In Navalar's reactionary and reformist Shaiva Siddhanta the authors see a streak of **Protestant** influence, and they regard what they call his Protestant Hinduism as a new religion in Jaffna. Navalar prescribed a textual, confessional and coherent faith which he held to be defined by the agamas. The authors however claim that actually no agama passage was ever cited by him as a prooftext! They are of the opinion that he adduced the presumed authority of the agamas in the singleminded pursuit of his own interests. He further edited and printed texts (the *Periyapurāṇam* and the *Kantapurāṇam*), he wrote a catechism and a manual for worship. He demanded cultic malpractice to be removed and required the cult to be centered on a hierarchy of Sanskritic gods and goddesses with Shiva as the apical deity. He saw the ideal lay-man as a consecrated and conscientious individual who attended public *pūjā* regularly, who listened to *piracaṅkam* (sermons), who took part in the congregational singing of *Tēvāram* hymns of the nayanars, who read revivalist literature and who behaved properly in everyday life. The authors exemplify Navalar's obsession with regulating the every-day life of the lay-man by drawing attention to his "scato-theological" digressions on the correct manner of urination and defecation. His fixation on rules and regulations in many instances became an instrument in his attempts at silencing or striking blows at his opponents (missionaries, converts, brahmans, temple administrators). In his efforts of taking over Jaffna's largest temple, the Kancuvami (Skanda) Temple at Nallur, he accused the temple's brahmin priests of being ignorant of even the basic cultic requirement that a "camphor lamp, for instance, ought to be snuffed out, not blown out by defiling human breath" (p. 189), and he consequently demanded their replacement with temple functionaries approved of by himself.

*The Bible Trembled* is a well-researched and well-written study of Jaffna 19th century Hindu revivalism. On the basis of archive material, newspapers, periodicals, previous research and revivalist literature in English and in Tamil Young and Jebanesan give a detailed yet comprehensive picture of the interaction between the Protestant missionaries and the revivalists. The book provides new material and a deeper understanding of Jaffna revivalism. The authors effectively punctuate the myth of Jaffna revivalism as synonymous with Navalar. The authors also challenge the popular view of Navalar as a Tamil hero by regarding him as a proponent of vested vellala interest and as heavily influenced by the Hindu revival in the

subcontinent and by Protestant missionaries. The careful rendering of debates on theological and scientific issues, the accurate descriptions of persons and milieus and the interdisciplinary character of the book makes it a valuable resource within several fields. It is a necessary point of reference for any study of the Navalar picture in 20th century Tamil rhetorics; it is a contribution to the still unwritten Sri Lankan church-history. It is a case-study which contributes to the understanding of revivalism in British South Asia and it is an inspiration to launch a comparative study on the theological message of the Protestant missionary societies in Asia.

Eva Hellman  
Öregrund/Högskolan Dalarna

Tryggve N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 42.) Stockholm 1995. 252 pp.

This book claims that the Biblical ban on idolatry is the logical conclusion of an ancient practice of avoiding iconic images, a practice named *de facto* aniconism.

Israelite aniconism is viewed first in a diachronic perspective and then in a cultic context. The thesis is that Israel from ancient times inherited an aniconic tradition, and only later developed a programmatic aniconism (iconoclasm). Aniconism may be (*a*) material, i.e. the deity is represented by some stele, or it may be (*b*) empty-space, i.e. an empty throne generates a mental image of a reigning god. Temples are characterized by iconic images, while open-air cult areas are characterized by stelae, *masseboth*.

In the main discussion, the author first turns to cult practice in ancient Mesopotamia and Egypt, both anthropomorphic in character, with the exception of the short lived Amarna theology. Next, he turns to the Nabateans, in whom an intrinsic aniconism is found, as is also the case in pre-Islamic Arabia. With the concession that the Assyrian kings boast of taking the spoliation of "gods" from Arabia, the main attention is directed to the classics (Ibn Kalbi's *Kitāb al-asnām* and Wellhausen's *Reste arabischen Heidentums*), from which it appears that genuine cult in ancient Arabia was aniconic. The Phoenician–Punic world is more complex: here we encounter both explicit aniconism (Paphos, Emesa, etc.) and anthropomorphic cult (Tyre), as well as empty-space aniconism (sphinx thrones in Sidon). In the Syrian Bronze Ages cities (Mari, Ebla, Ugarit, etc.), there was a co-existence of iconic and aniconic cults.

With these findings in mind, the author finally turns to the question of the origin of Israelite aniconism: the stelae cult is clearly attested in Iron Age I (nascent) Israel and was not a random phenomenon in earlier times. Consequently, the author maintains that aniconism is as old as Israel itself; it is not the result of theological reflection, and this *de facto* aniconism does not constitute one of Israel's *differentia specifica*.

Though in some cases it is difficult to determine whether a standing stone represents a god or has only a monumental function, it seems clear that both material aniconism and empty-space aniconism were important features in north-western Semitic religion. However, one asks oneself whether the explicit prohibition of images in Israel was the conclusion of a long development, only. It would seem that, according to Yahwism, empty-seat aniconism leaves the deity transcendent, whereas material aniconism sides with idolatry, since it looks upon the deity as dwelling in the cultic stone.

Mats Eskhult  
Uppsala  
Sweden

I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. I, I: Political and Military History.* (Dumbarton Oaks Research Library and Collection.) Washington, D.C. 1995. XXX + 707 pp.

This is the third volume in Professor Shahîd's monumental series of studies on Byzantium and the Arabs in the proto-Byzantine period, from the reign of Constantine I (324–337) to that of Heraclius (610–641). It is divided into two parts, the first dealing with political and military, the second with ecclesiastical history. As the main sources for the first part are in Greek, it is here reviewed by myself as a Byzantinist, whereas the second part, based mainly on Syriac sources, will be reviewed by a Syrologist.

Unlike the relatively peaceful fifth century, the sixth century is characterized by repeated wars between the two superpowers of Late Antiquity, Byzantium and Persia, during many years led by two extraordinary men, Justinian I (527–565) and Chosroes I (531–579). In these wars the Christian Ghassanids and the pagan Lakhmids played important roles, the former as Byzantine *foederati*, the latter as allies of Persia. Shahîd focuses on the Ghassanids, whom he represents as loyal supporters of Byzantium despite their Monophysite persuasion. He paints fascinating portraits of the Ghassanid phylarchs Arethas (529–569) and Mundir (569–582). Against Theodor Nöldeke he maintains that the Ghassanids were sedentary and rejects the traditional description of the culture of the area as bipartite. In his view it was tripartite, i.e. both hellenistic, Syriac-Aramaic and Arabic. In many respects he supplements and updates Nöldeke's *Die Ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, still fundamental but now more than a hundred years old and mainly concerned with chronology.

While Arethas and Mundir are Shahîd's Ghassanid heroes, his Byzantine hero is Justinian I. Justinian, although Chalcedonian, was broadminded enough to overlook that the Ghassanids were Monophysites. He was anxious to maintain good relations with them, and this earned him considerable military and political benefit. His successors were more rigid in their confessional outlook. Some of them alienated the Ghassanids, to the detriment of the Byzantine Empire. As the Byzantines were cautious warriors they needed the mobile, daring Ghassanids to fight the equally formidable Lakhmids. The emperor Maurice (582–602), who had made his career in the civil service and has generally been held in high regard ever since Vasiliev and Ostrogorsky wrote their histories, is strongly criticized for two ill-advised measures: on the one hand the annexation of Persarmenia in 592, which provoked the Persians, on the other the suppression of the Ghassanid phylarchate which, in Shahîd's words, weakened the Arab federate shield. Both measures prepared for the Byzantine defeat in the following century. In his negative evaluation of the reign of Maurice, Shahîd revives the views of J.B. Bury, one of the pioneers of modern Byzantine studies.

However, this book is not so much a narrative history of Arab participation in Byzantine military campaigns in the east as a close reading of the sources, the well-known Byzantine histories of the period in the first place. Unfortunately, these are far from sufficient. For instance, as Shahîd points out, it is a remarkable fact that the Greek historians ignore the existence of Christian Arabs. For information on this matter as on many others one must turn to relevant hagiography, such as the Life of St Symeon the Younger and the oeuvres of Cyril of Scytopolis, but above all to the Syriac historians. Among these Shahîd especially exploits the histories of Joshua the Stylite, Zacharias of Mytilene and John of Ephesus. He further examines relevant novels issued by Justinian as well as a number of interesting inscriptions, among them the Arabic Usays inscription, discovered in 1962/63. All these sources are carefully analysed and evaluated. As a result a vivid and plastic picture of Ghassanid history during the sixth century and part of the seventh emerges, a much more detailed and fair picture than the Greek sources alone are able to provide. That Procopius of Caesarea was biased against Justinian is well known. Shahîd works out how his *Kaiserkritik* also affects his attitude towards the Ghassanids whom Justinian trusted but Procopius describes as unreliable and treacherous. According to Shahîd, Procopius' negative attitude, manifested in *suppressio veri* and *suggestio falsi*, set the tone for the following Byzantine historians. Even the fact that Agathias does not mention the Arabs at all is seen as an example of this attitude. In their defence one may perhaps say that these authors probably knew rather little about the Arabs and, moreover, cannot be expected to display the understanding and circumspection of a modern scholar. To my mind Procopius here seems to have become too much of a villain. On the other hand one wonders whether the Ghassanids were always so upright as Shahîd wants them to appear. But his overall picture of what happened, how it happened and who was responsible carries conviction. In addition it gives precious insight into the political world of Byzantium itself.

Shahîd discusses countless literary passages and many documents and inscriptions in various languages. I have looked at his Greek quotations and noticed an unexpected number of spelling and accentuation mistakes, e.g. στρατιωτῶν, στρατιώτας and ἐπινίκια for στρατιωτῶν, στρατιώτας and ἐπινίκια on one single page (246). Among other things I have also noted the following. P. 6: Unlike Shahîd I do not believe that the passage Theophanes, de Boor 144,3f. σπένδεται πρὸς Ἀρέθαν Ἀναστάσιος, τὸν Βασιχαρίμου καὶ Ὡγάρου πατέρα, τὸν τῆς Θαλαβάνης λεγόμενον should be emended into σπένδεται πρὸς Ἀρέθαν Ἀναστάσιος, τὸν ... πατέρα, καὶ (πρὸς) Ἀρέθαν τὸν τῆς Θαλαβάνης λεγόμενον, especially as it is supported by 141,8 Ὡγάρον, τὸν τοῦ Ἀρέθα, τοῦ τῆς Θαλαβάνης ὄνομαζομένου παιδός, quoted on p. 5, note 11. Theophanes may have mixed up two different people with the same name, but this does not justify changing his text.—P. 183: The phrase φρούριον ἦν χρυσοῦ μέταλλα πρόσοδον φέρον, Choricius, *Opera*, ed. Foerster-Richtsteig, 54,6f., can hardly mean “there was a fortress guarding the approach to the gold mines.” It is true that the text does not seem to be in good order.—P. 212: In the quotation from Procopius, *History*, II.i.3 (not I.i.3 as said in note 15) the preposition περὶ has dropped out, which makes the sentence unintelligible.—P. 246: In a vision related in the Life of St Symeon the Younger, ch. 187, and discussed by Shahîd in connection with the battle of Chalcis in 554, the words ήρπάγην ἐν τῷ πνεύματι means “I was caught up in spirit” rather than “I was caught up in the Holy Spirit.” I also prefer to think that the expression πνεῦμα δυνάμεως, discussed in note 59, refers to a powerful spirit rather than to the Holy Spirit. One may further very much doubt that the phrase στρατιωτῶν καὶ Σαρακηνῶν can be interpreted as a hendiadys meaning “the Saracen soldiers,” as Shahîd suggests. One more detail: In his vision, Symeon has the impression that he is standing on a hill (γέγονα ἐπὶ βουνοῦ τινος μικροῦ), whereas according to the Syriac sources the battle took place near a spring of water. Shahîd concludes that combining these features may help to identify the site. But a hill also appears in other, similar visions, Exodus 17:9 being a well-known example. It constitutes the natural setting for this kind of vision and is therefore unlikely to bring independent evidence of what the battlefield looked like in reality.—P. 267, note 5: In the quotation from Menander Protector, read οἱ ... βεβαιωθεῖσαι instead of the meaningless οἱ ... βεβαιωθεῖσαι.—P. 501, with note 354 on p. 503: Concerning the third Ghassanid inscription in Greek I fail to see why one should not translate the formula NIKA H TYXH ΑΛΑΜΟΥΝΔΑΡΟΥ with “Long live Mundir” as usual. Shahîd renders it “The Tyche (Fortune) of Mundir triumphs,” but neither is the position of NIKA emphatic, as Shahîd maintains—it just takes its usual position —, nor is NIKA likely to be in the indicative rather than in the subjunctive.—P. 505: Is the transcription of the fourth Ghassanid inscription correct? Νοεμάν ὁ, ἐνδοξ(οτάτου) etc. does not make grammatical sense.

Shahîd writes well, sometimes with an almost poetic touch. Despite the extensive discussions of innumerable details in a vast source material, he holds his composition in a firm grip. Even if he should not succeed in convincing everybody of the validity of every argument or critical remark put forward in this book, it will certainly be much admired for its learning, thoroughness and clarity. An achievement of this order cannot be neglected by anybody interested in Late Antiquity and early Arab history.

Lennart Rydén  
Uppsala  
Sweden

Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, I,2: Ecclesiastical History. (Dumbarton Oaks Research Library and Collection.) Washington D.C. 1995. X + 691–1033 pp.

The present book (*BASIC*) is a new volume in the series launched by Irfan Shahîd, professor of Arabic at Georgetown University, Washington, D.C., on the relationship between the pre-Islamic Arabs and Byzantium. It started with a preliminary volume on the Arabs and the Roman Empire,<sup>1</sup> and in an impres-

<sup>1</sup> I. Shahîd, *Rome and the Arabs: a prolegomenon to the study of Byzantium and the Arabs*, Washington D.C. 1984.

sive—in view of the large scale of the project—tempo, after volumes on the fourth and fifth centuries,<sup>2</sup> it has reached now the sixth. As the sources for this century are more abundant than was the case with the previous ones, their treatment has been planned in two parts, of which we have now got the first (in two volumes with continuous pagination) concerning political and ecclesiastical history respectively, whereas the forthcoming part two will be devoted to cultural history. The “sixth century” mentioned in the title should not be taken too literally, since on one hand many problems of ecclesiastical history during the reign of Anastasius (e.g. the martyrdom of the Christians of Najran) were already dealt with in the volume for the fifth century (*BAFIC*), and are repeated here in the *BASIC* in a summary form only, and on the other hand the historiographical narrative of the present volume extends into the first third of the seventh century, i.e. practically until the appearance of Islam. I. Shahîd's project focuses on Arab Christianity, while a sequel planned for the future, will deal with *Byzantium and Islam in the Seventh Century*.

The present volume<sup>3</sup> consists of 10 chapters of which the first eight are devoted to the history of Byzantine-Arab relations during the reign of Anastasius, Justin I, Justinian, Justin II, Tiberius II, Maurice, Phocas and Heraclius respectively. The last two chapters are devoted to the more specific problems of the Christian saints venerated by the Arab *foederati* and of Arab Christianity in Sinai. An “epilogue” is added in which is provided however not some kind of assessment of the Christian Arab legacy either to Byzantium and Christendom in general or to the Arabic-speaking Near East—this may come in the final volume of the *BASIC*—but a comparison between Clovis, Theoderic and Jabala, the kings of the Franks, Ostrogoths and the Ghassanids respectively, who adopted a similar position with regard to the Empire, both in a political and in a religious sense (as Arian and Monophysite “heretics”). To many of the chapters appendices are added, which discuss specific topics, often involving philological arguments. Seven maps and lists of bishops and monasteries complete the volume.

The theme is by no means new and there have been several works of varying dimensions and quality devoted to the Christian Arabs of the epoch. The classical monograph was Theodor Nöldeke's *Die ghassânidischen Fürsten aus dem Hause Gafna's* of 1887, but in addition mention can be made of H. Charles's *Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris 1936,<sup>4</sup> J.S. Trimingham's *Christianity among the Arab tribes in pre-Islamic times* (1979, 2. ed. Beirut 1990) and a work, unfortunately only available in Russian, by N.V. Pigulevskaya, *Arabi u granits Vizantii i Irana v IV–VI vv.*, (The Arabs at the borders of Byzantium and Iran in the 4th–6th C.), Moscow 1964. Incidentally, the latter does not appear in the otherwise very extensive bibliography. It is true that this work would be more relevant to the political rather than ecclesiastical part (the bibliography is however common to both), the general reflection must however be: *Russica non leguntur*. This should not be taken as a reproach to I. Shahîd, whose competence in using original sources in both classical and Semitic languages (as well as the scholarly literature in a variety of languages) exceeds by far what may be usually expected of an average scholar with interests in the Byzantino-Arab contacts: most of us concentrate on sources in one or two languages only.

Compared with all the monographs mentioned above I. Shahîd's is the most extensive treatment of the subject ever produced. The author has previously investigated several themes within the scheme of the *BASIC*, and a glance at p. 1016f of the bibliography will convince the reader of the meticulous preparation devoted to the project. This volume, like the previous ones, is very rich in detail and discussion, which together provide a standard monograph on the subject, a real *opus magnum*, from which all further investigations on any particular subject within this broad theme will have to start.

This overwhelming richness of detail makes the work almost impossible to discuss in a general review like the present one. Shahîd's thorough and systematic approach does not mean however that all the problems have been settled: many of them will never be. Some other topics, even those into which the author has conducted primary investigation before embarking upon the present project, may need further treatment. The complex set of events surrounding the persecution of the Christians at Najran is one of them. (In this area another paper can be added to Shahîd's bibliography: Z. Rubin, *Byzantium and Southern*

<sup>2</sup> I. Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington D.C. 1984; idem, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington D.C. 1989.

<sup>3</sup> See the preceding review of the first volume of this part by Prof. Lennart Rydén.

<sup>4</sup> F. Nau's *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1933, concerns the epoch to which the next volume in Irfan Shahîd's series will be devoted.

Arabia: the policy of Anastasius [in:] *The Eastern Frontier of the Roman Empire: Proceedings of a colloquium held at Ankara in September 1988*, ed. by L.H. French & C.S. Lightfoot, (British Inst. of Archaeology at Ankara Monograph 11), Oxford 1989, p. 383–420.)

Despite the considerable number of the sources as compared with the previous centuries they still remain scarce, and even their systematic and fruitful *dépouillement* by I. Shahîd leaves many lacunae in our knowledge of the subject. In such a situation a historian would resort to filling the gaps in the evidence with hypotheses, and that is what the author very often, perhaps too often, does. Not every reader will be prepared to accept all of them. This is not because they are unsound—they are not—but rather because by the sheer accumulation of them readers may feel the firm ground disappearing under their feet. I. Shahîd discusses, for instance, the ways the contacts between Empress Theodora and the Ghassanid phylarch Arethas could have been established. He writes that she “may have met him personally... Alternatively, influential Monophysites may have drawn her attention” to him (p. 738). Then possible contacts of Severus of Antioch and Simeon of Beth Arsham with Theodora on one hand and Arethas on the other are discussed, and the whole section ends with the statement that the latter “was recommended to her by the highest authorities of the Monophysite church—Severus of Antioch and Simeon of Bēth Arshām” (p. 740). In addition to the change of a cautious “may have drawn attention” to a more assuring “was recommended”, one may observe that there must have been enough Monophysites in Theodora’s *entourage* to draw her attention to Arethas, and to invest the two champions of Monophysitism with this function is simply unnecessary.

The emphases placed on some points may cause one reader or another to raise an eyebrow. Such may be the case for instance with the author’s assertion that South Arabia emerged as a new Monophysite power to which the Monophysites of the Empire would look up (p. 729). In view of the fact that after the defeat of the Jewish ruler Yūsuf Dhu Nuwās it was under Ethiopian occupation, ruled by a governor imposed by the king of Axum (even if the former subsequently made himself to some degree independent of the latter), the country does not exactly live up to the rôle the author provides. In any case, as far as I know there is no indication to this in Monophysite (Syriac) sources. The South Arabian ruler Abraha’s expedition against Mecca (c. 570 A.D., cf. the Koran 105), perhaps intended as a show of military prowess, may have left its imprint on Arab collective memory, but it passed without note in Syriac sources.

Finally let one remark regarding a detail be permitted as a concession to the syrological ‘bias’ of the present reviewer, namely the transcription of two Syriac terms on p. 732, in an appendix of otherwise admirable acumen. The Syriac word for virgins may better be transcribed as *btūlātā* (rather than *batulātā*) or *bathūlātā*, but since the author has accepted the convention of not using *h* in transcription of the consonants of the *beghadhkephath* group in post-vocalic position, as the fem. plural ending in *dayrātā* just one line above shows, the first alternative should be chosen, *shwa* now conventionally being omitted in transcription (as it is in the traditional pronunciation). Moreover ‘maidens’ in Syriac might better be spelled *‘laymātā* rather than *‘laimitā*, which in fact is singular.

Discussions of details will certainly continue in the future. All this should not however distract us from appreciating the fact that Irfan Shahîd has given us a monograph, whose comprehensiveness will make it irreplaceable for a long time to come.

Witold Witakowski  
Uppsala  
Sweden

Wolfgang-E. Scharlipp: *Türkische Sprache, arabische Schrift. Ein Beispiel schrift-historischer Akkulturation.* (Bibliotheca Orientalis Hungarica XLIV.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1995.

Diese schöne und nützliche Studie zur türkischen Verschriftungsgeschichte befasst sich mit den grafischen Prinzipien, die der Anwendung der arabischen Schrift zugrunde gelegen haben. Das Hauptthema sind die unterschiedlichen Versuche, die aus religiös-kulturellen Gründen gewählte arabische Schrift einer nicht-arabischen Sprachstruktur anzupassen.

Der erste Hauptteil der Arbeit bietet einen guten historischen Abriß der Verschriftung der Turksprachen. Behandelt werden zuerst die vorislamischen Anfänge der Schriftlichkeit bei den Türken, wobei auch die für 'schreiben' und 'lesen' gebrauchten Wörter ausführlich kommentiert werden. Sehr ergiebig sind die Bemerkungen zu orthographischen und graphotaktischen Regeln der uigurischen Schrift in der vorislamischen Tradition. Die Angaben zu einigen weiteren vorislamischen Schriftarten, etwa zur Runenschrift, sind dagegen recht knapp und wenig differenziert ausgefallen.

Kompetent beschreibt der Autor die Rolle türkischer Strukturelemente bei der graphischen Entwicklung. Die Analysen erfolgen anhand von karachanidischen, chwarezmtürkischen, tschaghataischen, mamlukiptschakischen, osmanischen und modernen turkestanischen Texten. Betont wird die Bedeutung von Schrifttraditionen, vor allem die Anlehnung der osttürkischen arabischen Orthographie an die uigurische. Andererseits werden auch die wechselnden Schreiberkonventionen diskutiert. Zu Recht wird darauf hingewiesen, daß Mahmūd al-Kāṣyārīs Graphie für den didaktischen Gebrauch entworfen wurde und keine schriftsprachliche Norm vertritt. Alte Sprachdenkmäler wie das *Quataðju bilig* und vor allem das *'Atabetü'l-haqāyiq* werden eingehend erörtert. Einzelbesprechungen werden auch wichtigen Texten der tschaghataischen, mamlukiptschakischen und osmanischen Literatur gewidmet, allerdings ohne vergleichende Zusammenfassungen. In all diesen Abschnitten werden auch sehr wertvolle literatur- und kulturgeschichtliche Informationen geboten.

Der zweite Hauptteil der Arbeit diskutiert die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in der Türkei, Persien, Aserbaidschan, Tatarien sowie West- und Ostturkestan registrierten Versuche, die arabische Schrift dem Türkischen besser anzupassen. Die verschiedenen orthographischen Reformvorschläge und Reformen werden gründlich erörtert, u.a. die interessante Idee, die arabischen Zeichen getrennt und mit vollständiger Vokalnotation zu schreiben (*huriñ-i munfaşila*).

Theoretische Überlegungen zu Teilthemen der Untersuchung finden sich in der Einleitung, in den beiden erwähnten Hauptteilen und im abschließenden Kapitel „Arabische Schrift und das türkische Sprachsystem“, wo die Organisationsprinzipien der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf das Türkische zusammengefaßt werden. Vor allem werden verschiedene Grade und Arten der Abhängigkeit des Graphiesystems vom Sprachsystem diskutiert. Überzeugend wird demonstriert, daß die betreffenden graphischen Konventionen alles andere als chaotisch sind.

Bei der Diskussion der Organisationsprinzipien steht die Beziehung zwischen Schriftzeichen und Lauten im Vordergrund. Die für die Runenschrift und die uigurische Schrift typische, auf semitische Muster zurückgehende Defektivschreibung von Vokalen im Wortinneren wird ausführlich behandelt. Besonders interessant sind in dieser Hinsicht die Beziehungen zwischen Graphie und Metrik. Neben der Lautebene kann auch die morphologische Ebene graphisch widergespiegelt werden, z.B. durch Getrenntschriftung gebundener Morpheme wie im klassischen Uigurisch und in den ersten Sprachdenkmälern in arabischer Schrift.

Argumente für und gegen unterschiedliche Orthographiereformen werden ausführlich diskutiert. Dabei geht es nur zum Teil um linguistisch begründete Maßnahmen wie etwa Beseitigung von Homographen und graphischen Unregelmäßigkeiten, u.a. in Lehnwörtern. Noch wesentlicher sind nichtlinguistische Faktoren wie soziokulturelle und psychologische Attitüden. Scharlipp beschreibt sehr gut die ideologischen Hintergründe der Reformversuche und der verschiedenen Reaktionen darauf. Bei den Diskussionen über türkische Graphien waren religiöse Vorstellungen oft ausschlaggebend. Da die arabische Schrift als fester Bestandteil der türkisch-islamischen Tradition empfunden wurde, lehnten religiöse Kreise orthographische Reformen meist ab, vor allem Vorschläge, arabisch-persische Lehnwörter anders als in den Gebersprachen zu schreiben. Gestreift werden auch andere kulturelle, emotionale, ästhetische, politische und technologische Aspekte der Graphie-Problematik.

Jedes Kapitel bietet zahlreiche interessante Einzelbemerkungen. Auch die Einführung der Lateinschrift und der Kyrillica für die Türksprachen der Sowjetunion und Chinas ist Gegenstand wertvoller Betrachtungen. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Abschnitt „Schriftreform in Ostturkestan nach der kommunistischen Revolution“, der auch Informationen zu Türksprachen der ehemaligen Sowjetunion enthält. Wertvoll ist auch der Exkurs über das sog. geschlossene [é] im Osmanischen. Die Untersuchungen basieren durchgehend auf Studium von Originaltexten. Insgesamt zeugt das Buch von vorzüglicher Kenntnis der türkischen Kulturgeschichte und der literatursprachlichen Materialien der behandelten Perioden der türkischen Sprachgeschichte.

Zum Schluß ein paar Randbemerkungen und Fragen, die die wissenschaftliche Leistung des Autors keineswegs schmälen sollen.

Die Unterscheidung zwischen der phonetischen, der phonemischen und der morphophonemischen Ebene ist nicht immer ganz klar. Auch die Notation ist nicht eindeutig: so erscheinen z.B. Phonemklammern (//) auch bei Einheiten, denen der Autor selber keinen phonemischen Status zuschreibt.

Typisch für gebundene altosmanische Texte in 'arüz-Metren' ist die häufige *plene*-Schreibung von Vokalen in metrisch langen offenen Silben. Diese graphische Darstellung der Vokallänge ist Scharlipp zufolge ausschließlich metrischer Art. Da er voraussetzt, daß „das Südwest-Ogusische keine phonologische Vokalquantität kannte“ (S. 209), diskutiert er auch nicht, inwieweit die durch *imäle* metrisch gelängten Vokale dennoch einen Bezug zu primären Vokallängen haben mögen.

Die Diskussion über „das morphologische Prinzip“ enthält einige etwas unklare Punkte. Das Prinzip könnte sich u.a. durch „archigraphemische“ Schreibung für „assimilatorisch bedingte allophonische Varianten“ manifestieren (S. 203). Hier scheint es sich einfach um Grapheme zu handeln, die Morphophoneme repräsentieren. Auf jeden Fall ist die Bezeichnung „Archigraphem“ hierfür ungeeignet, da sie – analog zu „Archiphonem“ usw. – ein Zeichen suggeriert, das mehrere Grapheme zusammenfassend vertritt und die Unterschiede zwischen ihnen aufhebt.

Warum ist es ein Ausdruck des morphologischen Prinzips, wenn *tā* + *tašdīd* in arabischer Schrift oder *tt* in der Lateinschrift die Kombination von dentalem Stammauslaut und assimiliertem dentalem Suffixanlaut bezeichnet? Welche andere phonetische Notation stünde zur Verfügung, um die Verschmelzung zu einem langen Konsonanten zu notieren? In türkisch *atta* ‚auf dem Pferd‘ würde ein einfaches *t*-Zeichen ein kurzes [t] implizieren und so die Dativform darstellen. Auch in Runenschriften dürften die dental anlautenden Suffixe nicht „morphologisierend“, sondern überwiegend phonetisch notiert sein. Morphologisch sind dagegen Schreibungen wie aserbaidschanisch *atda* ‚auf dem Pferd‘, die eine Morphemgrenze markieren und die phonetische Verschmelzung dabei unterschlagen.

In älteren Texten der hier behandelten Art bleibt natürlich oft unklar, welche sprechsprachlichen Realitäten sich hinter mutmaßlich „morphologischen“ und „phonologischen“ Notationen verborgen mögen. So mag z.B. Getrenntschrift von Suffixen einen geringeren Grad von Fusion mit dem Stamm andeuten und eine archiphonemisch anmutende Notation (etwa ein *alef* im Pluralsuffix *l+Vokal+r*) tatsächlich phonetisch sein. Es wäre hilfreich gewesen, wenn die vorliegende Arbeit auch eine kurze zusammenfassende Diskussion der prinzipiellen Interpretationsprobleme geboten hätte.

Bei der vergleichenden Wertung der Graphien – vor allem unter Berücksichtigung leserbezogener Aspekte – fragt der Autor zu Recht, ob eine genaue, möglichst eindeutige Beziehung zwischen Schriftzeichen und Laut erstrebenswert sei. Er nimmt an, daß die graphische Strukturierung der morphologischen Verhältnisse der schnelleren Sinnerräffnung diene und daß sie besonders beim suffigierten türkischen Wort vorteilhaft sei. So überlegt er auch, ob morphologische Prinzipien nicht auch in die moderne türkische Orthographie hätten übernommen werden sollen. Das Argument, daß manche Vokalnotation (vor allem in Suffixen) „für den Leser überflüssig“ sei, trifft aber oft nur dann zu, wenn mit Lesen nur ‚Verstehen‘ und keine Rekonstruktion der Aussprache gemeint ist. Auch würde z.B. die Beibehaltung eines konstanten Schriftbilds bei einer Primärstammvariation wie neuuigurisch *töpä* ‚Gipfel‘, Plural *töpi-lär* hauptsächlich denjenigen Lesern, die keine uigurischen Muttersprachler sind, eine schnellere Erfassung ermöglichen.

Der letztgenannte Aspekt kommt in der Darstellung vielleicht etwas zu kurz: die Überdeckung lautlicher Dialektunterschiede zugunsten überregionaler Kommunikation, die mögliche Erweiterung des Gelungsbereichs durch die mit der arabischen Schrift oft verbundene lautliche Unter differenzierung. Interessant wäre eine vertiefte Diskussion über graphische Eigenschaften, welche die Erfassung durch türkische Leser eines größeren Areals erleichtern bzw. erschweren. Auch das wichtige Thema etymologischer, historisierender Notationen würde mehr Aufmerksamkeit verdienen. Diese Bemerkungen richten sich aber wohlgerne nicht gegen die vorliegende Arbeit, deren Verdienst es im Gegenteil ist, eine Fülle von hochinteressanten Fragen dieser Art aktualisiert zu haben.

Lars Johanson  
Mainz  
Germany

Van Schaaik, Gerjan. *Studies in Turkish Grammar*. (Academisch Proefschrift, Universiteit van Amsterdam 1995.) *Turcologica* 28. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. xiv, 277.

The book is a study of the morphosyntactic structure of Turkish words. It has a certain emphasis on computational aspects. At the same time it takes turkological tradition seriously and it has a distinct theoretical viewpoint in the form of Functional Grammar as developed by Dik (1978, 1989), Siewierska (1991) and others.

Here, our prime interest is to evaluate the contribution of the book to Turkish linguistics, that is, its contribution to the deeper understanding of the structure of Turkish.

Besides giving a concise but useful overview over the grammar of Turkish, Chapter 1, "On Terms & Turkish" briefly introduces the reader to the notion of 'term' as developed in Functional Grammar. Since this notion is crucial for the understanding of Van Schaaik's book, we will briefly explain it here:

Basically, a 'term' is taken to be that variable of a linguistic form which may refer to an entity, or, to be more precise, which may refer to a mental representation of an entity. Based on a distinction originally made by Lyons (1977), Hengeveld (1989) proposed the distinction between 'orders' of entities which are expressed by different types of terms and which are reflections of the layered structure of the clause (speech act – possible fact – state of affairs – entity). That is, a term may refer to a speech act (fourth order entity), it may refer to a possible fact (third order entity), to a state of affairs (second order entity), or to a concrete entity (first order entity).

Returning to linguistic form, we may simplify the terminology by saying that terms are linguistic units which form noun phrases when inserted on the argument position(s) of a predicate. They may be modified by further means – 'term operators' – specifying them for number, definiteness and so on. And they may have further restrictors – 'satellites' – in the form of attributes.

In dealing with the morphology and the syntax of Turkish noun phrases, then, Chapter 2 "The Morphology of Noun Phrases" and Chapter 3 "The Syntax of Noun Phrases" are direct applications of this general approach.

Chapter 2 discusses how a Turkish term can be construed, and therefore examines which term operators must be assumed and how they are related to the concepts of reference, definiteness, specificity, and genericity. Those readers who are familiar with the recent debates in Turkish linguistics know that much has been said on these subjects over the past few years. Does Van Schaaik provide us with anything new? While his discussion of specificity, definiteness and indefiniteness basically stays within the frame of contributions such as Johanson (1977 [1991]), Nilsson (1985) and Enç (1991), we find an insightful investigation of generic terms. In distinguishing between 'weak generics' and 'strong generics', Van Schaaik provides a useful tool which enables us to understand the different morphosyntactic behaviour of generic terms with the indefinite article as opposed to definite generic terms. The author does, however, explicitly leave the question open as to the level on which the above distinction applies, i.e. whether we have to speak of two term operators for genericity in Turkish or whether there is no need to establish an operator at all, since the devices by which the generic expressions are established are those of other operators, namely those for expressing number distinctions and distinctions concerning the referential status of noun phrases.

Chapter 3 presents an account of the syntax of noun phrases in Turkish. No specific problem is dealt with extensively but an overview is given leading to formalized expression rules. The overview is comprehensive and readable even for the linguist who is not familiar with Functional Grammar formalism. There is, however, one critical remark to be made: in describing the system of nominal attribution in Turkish, Van Schaaik states that it is possible to freely use ablative and locative-marked nominal attributes. The examples given, however, only show these attributes with (indefinite) subjects of existential predication. From Mundy (1955) we know with regard to genitive attributes that phrase structure rules which apply for indefinite subjects of existential predication must not necessarily apply outside of this environment.

Chapters 4 and 5, "Lexical Representations" and "On Generating", go into the more formal aspects of the morphophonological rules that underlie variations in word forms of Turkish. Besides the variation in

vowel quality within what is known as 'vowel harmony', there are a number of further phonological rules (Final Stop Devoicing, Consonant Degemination, the k/Ø Alternation Rule, Vowel Deletion and the oral stop occurring with a small class of Arabic loans) which need to be considered if one tries to come up with a comprehensive lexical representation of nouns in Turkish, or, as is the outspoken aim of the author, a new model for lexical storage. Chapter 4 arrives at a stem formation rule which also integrates syllabification phenomena. In developing these results, Chapter 5 gives a description of the expression rules for nominal inflection, and investigates further how phonological and morphological rules are interrelated. The Chapters 4 and 5 are of special interest for computational linguists and in the last section of Chapter 5 the author explicitly discusses possible applications of the emerging moduls.

The main concern of the last three chapters is the structure of 'more complex' terms. In Chapter 6, terms are examined which are based on a series of nouns ("Compound Constructions"). Chapter 7 examines terms based on a participial verb form ("Periphrastic Constructions"). Chapter 8 analyses constructions by means of which two terms are compared with or opposed to one another ("Similarity Constructions").

Van Schaaik's approach to compound constructions is innovative in a number of ways. He takes a clear standpoint against approaches which derive compounds from constructions with genitive attributes. Also, as opposed to approaches which deal with simplex compounds like König (1987), the Compound Formation Rule Van Schaaik proposes takes complex right and left-branching compounds into consideration. Furthermore, Van Schaaik's approach to compound formation does not apply the compound-marking possessive before term level. This is an elegant solution because it allows him to get along without deletion rules—while for example Hankamer (1988) needs deletion rules in his approach to complex compounds. In the last pages of this chapter, Van Schaaik grapples with a phenomenon which has so far not been investigated in Turkish linguistics: he inquires into the semantic relationship between the determining and the determined constituent of phrasal compounds of the type *geri dönme umudu* 'the hope of going back' (lit.: 'the going-back-hope'). The chapter arrives at a hypothesis which points at the relevance of the multi-level approach to terms and clauses (see above): determined constituents of phrasal compounds never seem to be of a lower order than the constituent determining them. The hypothesis is not further pursued in the book and one hopes for further research by Van Schaaik in this direction.

In Chapter 7, terms based on a verb are discussed. After a brief discussion of participles and sentential terms, Van Schaaik investigates what Mixajlov (1965) called "periphrastic constructions". First, constructions with a verb-based term in the scope of the existential predicate are investigated. Following that, constructions with a non-verbal predicative negator and a verb-based term (i.e. a non-finite verb) are discussed, e.g.:

- (1) Ben de onu pek *anla-mış* *değil-im.*  
 I too him quite understand-PST NEG-1SG  
 'I too really haven't understood him very well.'

In his detailed description of the morphosyntactic and semantic properties of such constructions, Van Schaaik shows how they differ from (headless) participles. Aorist-marked forms, as well as forms marked for the (definite) past or the progressive are also possible in combination with the non-verbal negator. These forms are not possible, however, in any other non-finite use, either as complements or attributive participles, cf. (2) vs (3):

- (2) Sen bunu *yap-iyor* *değil-sin.*  
 you that(ACC) do-PROGR NEG-2SG  
 'You are not someone who is doing this.'

- (3) \* bunu *yapıyor kardeşim*  
 attempted reading: 'my brother who is doing this'

On the other hand, the insertion of a subject participle form instead of the progressive in (2) is questionable:

- (4) ? Sen bunu *yap-an* *değil-sin*.  
 you that(ACC) do-PRT NEG-2SG  
 attempted reading: 'You are not someone (? the one) who is doing this.'

The results of Van Schaik's investigation suggest that next to conversbs, attributive participles and complements, there is a further group of non-finite verbal forms in Turkish, 'predicative non-finites', with characteristics which clearly differentiate them from all other non-finite forms as well as from finite forms. They have to be investigated and described in their own right. Again, one hopes for further investigations in this direction.

Chapter 8 deals with constructions in which terms based on first, second, third, and even fourth order entities are 'compared' with another term that refers to an entity of equal order. In this way, a similarity construction arises in which the form *gibi* functions as a relator between two terms. Proving again the usefulness of the multi-level approach to clauses and terms as developed in the framework of Functional Grammar, Van Schaik gives a detailed semantic and syntactic classification of the use of *gibi*. From the description it becomes clear that *gibi*, which is traditionally mostly analysed as a 'postposition', must be regarded as a two-place predicate.

Often in reading linguistic books which attempt to formulate representations or which even try to arrive at applicable rules for the computational linguist, one finds that the 'nuts and bolts', the minor differences which might suggest major ones but do not fit into the picture are being smoothed off. The seemingly 'logical' structure of Turkish grammar has on a number of occasions led theoretical based approaches to Turkish up blind alleys, because the necessary turcological 'craftsmanship' did not go with it and thus 'easy' solutions seemed possible. In this respect, Van Schaik's enterprise is exceptional. He starts from a detailed, data-based description of the linguistic material and accounts for the diversity of linguistic facts. And he arrives at rules and representations which are neither general to a point of arbitrariness nor drop any facts on the way. One might say that the book suffers from a certain lack of homogeneity. On the other hand, Van Schaik has a clear premise which is pursued throughout, that is, he is interested in term formation in Turkish.

In sum, the book is highly recommendable for the turcologist, because it deals with issues of Turkish syntax which have never been analysed in such detail before, especially with regard to the topics of Chapter 6, 7 and 8. It contributes to the computational aspects of Turkish and should be of great interest for the applied linguist, in particular Chapters 4 and 5. Last but not least the book is recommendable for the linguist interested in modern linguistic theory, because Van Schaik shows that the framework of Functional Grammar is able to give substantial new insights into the grammar of Turkish.

## References

- Dik, Simon C. 1978. *Functional Grammar*. (North-Holland Linguistic Series 37.) Amsterdam: North-Holland.
- Dik, Simon. 1989. *The theory of Functional Grammar. Part I: the structure of the clause*. Dordrecht: Foris.
- Enç, Mürvet. 1991. The semantics of specificity. *Linguistic Inquiry* 22, 1, 1–25.
- Hankamer, John. 1988. Parsing nominal compounds in Turkish. Morphology as a computational problem. *Occasional Papers* 7, LA, University of California at Los Angeles.
- Hengeveld, Kees. 1989. Layers and operators. *Journal of Linguistics* 25, 1, 127–157.
- Johanson, Lars. 1977. Bestimmtheit und Mitteilungsperspektive im türkischen Satz. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplemente III, 2, 1186–1203. (Reprinted in: Lars Johanson. 1991. *Linguistische Beiträge zur Gesamtturkologie*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 225–242.)
- König, Wolfgang Dietrich. 1987. Nominalkomposita im Türkischen. *Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 6, 2, 165–185.
- Lyons, John. 1977. *Semantics*. 2 vols. Cambridge: University Press.
- Mixajlov, M.S. 1965. *Issledovaniya po grammatike tureckogo jazyka (perifrasticheskie formy tureckogo glagola)*. Moskva: Izdatel'stvo 'Nauka'.
- Mundy, C.S. 1955. Turkish syntax as a system of qualification. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17, 279–305.

- Nilsson, Birgit. 1985. *Case marking semantics in Turkish*. Stockholms Universitet, Department of Linguistics.
- Siewierska, Anna. 1991. *Functional Grammar*. London: Routledge.

Christoph Schroeder  
Essen  
Germany



## Works Received

- Andrews University Seminary Studies*. Eds. N.J. Vyhmeister & J. Moon. Vol. 34:1–35:1, 1996.
- Andronov, Michail S., *A Grammar of the Malayālam Language in Historical Treatment*. Ed. D. Kapp. (Beiträge zur Kenntnis südasiatischer Sprachen und Literaturen 1) Wiesbaden 1996.
- Annali. Rivista del Dipartimento di Studi Asiatici e del Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi*. Vol. 55:1–4. Istituto Universitario Orientale, Roma. Napoli 1995.
- Bajaj, Jitendra & Srinivas, M.D., *Annam bahu kurvīta. Recollecting the Indian Discipline of Growing and Sharing Food in Plenty*. Centre for Policy Studies. Madras 1996.
- Bengtsson, Per Å., *Two Arabic Versions of the Book of Ruth. Text Edition and Language Studies*. (Diss.) Lund 1995.
- Bertolino, Roberto, *La cronologia di Hatra. Interazione di archeologia e di epigrafia*. (Annali 55:2, Supplemento 83.) Napoli 1995.
- Bianchi, Francesco, «I superstiti della deportazione sono là nella provincia» (*Neemia 1,3*). 2. *Ricerche sorico–biblico sulla Giudea in età neobabilonese e achemenide (586 a.C.–442 a.C.)*. (Annali 55:1, Supplemento 82.) Napoli 1995.
- Bohas, Georges, *Matrices, Étymons, Racine. Éléments d'une théorie lexicologique du vocabulaire arabe*. (Orbis, Supplementa, T. 8.) Leuven & Paris 1997.
- Bohas, Georges & Paoli, Bruno, *Aspects formels de la poésie arabe*. Toulouse 1997.
- Branca, Paolo, *Un “chatechismo” druso della Biblioteca Reale di Torino*. (Studi Camito-semitici 3.) Milano 1996.
- Corpus Fontium Manichaeorum. Series Coptica I, Liber Psalmorum, P. 1: The Manichaean Coptic Papyri in Chester Library, Fasc. 1: Die Bema-Psalmen*. Turnhout 1996.
- De Toulouse à Tripoli. Itinéraires de cultures croisées*. Éd. G. Bohas, J. Jondot, H. Lamarque et al. Toulouse 1997.
- Dhavalikar, M.K., Raval, M.R. & Chialwala, Y.M., *Kuntasi. A Harappan Emporium on the West Coast*. Pune 1996.
- Durand, Olivier, *Introduzione ai dialetti arabi*. (Sussidi Dicattici 1.) Milano 1995.
- Fontes Historiae Nubiorum. Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD. Vol. II: From the mid-fifth to the first century BC*. Ed. by T. Eide, T. Hägg, H. Pierce & L. Török. Bergen 1996.
- Fosse, Lars Martin, *The Crux of Chronology in Sanskrit Literature. Statistics and Indology. A Study of Method*. (Acta Humaniora 21). Oslo 1997.
- Ibn Fadlallah al-‘Umarī, Ahmād, *Saladin and Richard the Lionhearted. Selected Annals from Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*. Ed. by E. Rodhe Lundquist. (Studia Orientalia Lundensia 7.) Lund 1996.
- Il ‘Gadla Yemrehanna Krestos’. Introduzione, testo critico, traduzione di P. Marassini. (Annali 55:4, Supplemento 85.) Napoli 1995.

- Law and the Islamic World. Past and Present.* Papers presented to the joint seminar at the Universities of Copenhagen and Lund March 26th-27th, 1992. Ed. by C. Toll & J. Skovgaard-Petersen. (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 68.) Copenhagen 1995.
- Lienhard, Siegfried, *The Divine Play of Lord Krishna. A Krishnalīlā Painting from Nepal. With Thirty-One Poems in Newari Attributed to Kind Siddhinarasimha Malla of Lalitpur.* (Nepalica, hrsg. von B. Kölver & S. Lienhard, 9.) Bonn 1995.
- Lumwe, Yakobo, *Eine Reise nach Bukoba.* Übersetzt und bearbeitet von E. Dammann. (Abhandlungen der Marburger gelehrtene Gesellschaft 25.) München 1996.
- Luqmān. *Annales des Presses Universitaires d'Iran. Revue semestrielle.* Dept. de Français, Université de Téhéran. 12:2 – 13:2. 1996–97.
- Scharf, Peter M., *The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya, and Mīmāṃsā.* (Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge 86:3.) Philadelphia 1996.
- Schoening, Jeffrey D., *The Śālistamba Sūtra and its Indian Commentaries. Vol 1: Translation with Annotation, Vol. 2: Tibetan Editions.* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, hrsg. von E. Steinkellner. H. 35:1-2.) Wien 1995.
- Sem Cam Iafet. Atti della 7<sup>a</sup> Giornata di Studi Camito-Semitici e Indoeuropei* (Milano, 1<sup>o</sup> giugno 1993). Ed. V. Brugnatelli. (Studi Camito-Semitici 1). Milano 1994.
- Silk, Jonathan A., *The Heart Sutra in Tibetan. A Critical Edition of the Two Recensions Contained in the Kanjur.* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, hrsg. von E. Steinkellner. H. 34.) Wien 1994.
- Sohn, Peter, *Die Medizin des Zādparam: Anatomie, Physiologie und Psychologie in den Wizīdagīhā ī Zādparam, einer zoroastrisch-mittelpersischen Anthologie aus dem frühislamischen Iran des neunten Jahrhunderts.* (Iranica 3.) Wiesbaden 1996.
- Studia Ottomanica. Festgabe für György Hazai zum 65. Geburtstag.* Hrsg. von B. Kellner-Heinkele & P. Zieme. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 47.) Wiesbaden 1997.
- Studies in Hinduism. Vedism and Hinduism.* Ed. by Gerhard Oberhammer. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Bd 642; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, Nr. 19.) Wien 1997.
- Sudhana's Miraculous Journey in the Temple of Ta Pho. The inscriptive text of the Tibetan Gaṇḍavyūhasūtra.* Ed. with introductory remarks by E. Steinkellner. (Serie Orientale Roma, dir. da G. Gnoli, 76.) Roma 1995.
- Symbolae Turcologicae. Studies in Honour of Lars Johanson on his Sixtieth Birthday 8 March 1996.* Ed. by Á. Berta, B. Brendemoen & C. Schönig. (Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions 6). Uppsala 1996.
- Tauscher, Helmut, *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsong Kha Pas Madhyamaka-Werken.* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, hrsg. von E. Steinkellner, H. 36.) Wien 1995.

- Türk Tarih Kurumu. Belleten. Dört ayda bir çıkar.* Vol. 60 (228). Ed. Y. Halaçoğlu. Ankara 1996.
- Vidale, Massimo, *Viaggio intorno alla mia ciotola. Evoluzione tecnologica e comunicazione non verbale in una sequenza ceramica dell'Età del Bronzo.* (Annali 55: 2, Supplemento 83.) Napoli 1995.
- Wolff, Ekkehard, *Referenzgrammatik des Hausa. Zur Begleitung des fremdsprachlichen Unterrichts und zur Einführung in das Selbststudium.* (Hamburger Beiträge zur Afrikanistik 2.) Münster 1993.
- Young, R.F. & Somaratna, G.P.V., *Vain Debates. The Buddhist-Christian Controversies of Nineteenth-Century Ceylon.* (Publications of the de Nobili Research Library, ed. by G. Oberhammer, 23.) Vienna 1996.



## List of Contributors

- Johannes Bronkhorst, Section de langues et civilisations orientales, Université de Lausanne, BFSH 2, CH-1015 Lausanne, Switzerland.
- Christine Bulut, Seminar für Orientkunde – Turkologie, Johannes Gutenberg-Universität, D-55099 Mainz, Germany.
- Tatyana Y. Elizarenkova, ul. Sameda Vurguna, d. 5, kv. 49, Moscow A-315, Russia.
- Mats Eskhult, Dept. of Asian and African Languages, Box 513, SE-751 20 Uppsala, Sweden.
- Jack Fellman, Bar-Ilan University, Hebrew and Semitic Languages, Ramat-Gan, Israel.
- Minoru Hara, International Institute for Advanced Buddhist Studies, 5-3-23 Toranomon, Minato-ku, Tokyo 105, Japan.
- Ingeborg Hauenschild, Universität Frankfurt, Institut für Orientalische und Ostasiatische Philologien, Turkologie, Postfach 111932, D-60054 Frankfurt, Germany.
- Eva Hellman, Åkra, SE-748 96 Öregrund, Sweden.
- Bo Isaksson, Dept. of Asian and African Languages, Box 513, SE-751 20 Uppsala, Sweden.
- Carina Jahani, Dept. of Asian and African Languages, Box 513, SE-751 20 Uppsala, Sweden.
- Lars Johanson, Seminar für Orientkunde – Turkologie, Johannes Gutenberg-Universität, D-55099 Mainz, Germany
- Otto F.A. Meinardus, Stettiner Straße 11, D-25479 Ellerau, Germany.
- Mefküre Mollova, 3, rue du Beau Site, F-94500 Champigny, France.
- Anahit Périkanian, Kamennovstrovsy prosp. 69/71, app. 39, 197022 St. Petersburg, Russia.
- Eva Riad, Bäverns gränd 24, SE-753 19 Uppsala, Sweden.
- Lennart Rydén, Gropgränd 2A, SE-753 10 Uppsala, Sweden.
- Christoph Schroeder, Universität GH Essen, Fachbereich 3, Türkisch, D-45117 Essen.
- Zahra Shams, Runöbacken 119, SE-184 41 Åkersberga, Sweden.
- Heidi Stein, Seminar für Orientkunde – Turkologie, Johannes Gutenberg-Universität, D-55099 Mainz, Germany.
- Kevin Stuart, Qinghai Junior Teacher's College, Xining 810007, China.
- Christoph Werner, Universität Bamberg, Lehrstuhl Iranistik, D-96045 Bamberg, Germany.
- Witold Witakowski, Dept. of Asian and African Languages, Box 513, SE-751 20 Uppsala, Sweden.
- Zhu Yongzhong, Zhongchuan Middle School, Minhe Hui and Monguor Autonomous County, Qinghai, China.



<i>Rundgren, Frithiof: On the Use of Old Indian Verbforms in Indo-European Linguistics. A Contribution to Comparative Aspectology</i> .....	221
<i>Shams, Zahra: Hâfez, est-il panégyriste?</i> .....	246
<i>Säve-Söderberg, Torgny: A Case Study of Pharaonic Imperialism. The Egyptian Domination of the Debeira District in Lower Nubia During the 18th Dynasty</i> .....	254
<i>Säve-Söderberg, Torgny: A Stela of a Rameside Policeman</i> .....	273
<i>Tenischew, E.R.: Die kirgische Literatursprache und ihre Beziehungen zum Tatarischen</i> .....	276
<i>Tenischew, E.R.: Über einige Reliktenformen im Chotanischen Dialekt von den Uiguren Sinkiangs</i> .....	281
<i>Ulrichsen, Jarl Henning: Der Einschub Amos 4,7b–81. Sprachliche Erwägungen zu einem umstrittenen Text</i> .....	284
<i>Vitestam, Gösta: Zu Einflüssen des Paternosters in der islamischen Tradition</i> .....	299
Book Reviews .....	307
Works Received .....	322
List of Contributors .....	324
 <i>Vol. XLIII–XLIV, 1994–1995</i>	
<i>In memoriam Nils Simonsson (by Per Kværne)</i> .....	5
<i>In memoriam Geo Widengren (by Anders Hultgård)</i> .....	7
<i>Avraham, Gidon: Towards a Standardised Presentation of Compounds in Avot Yeshurun's Latter Poetry</i> .....	11
<i>Baitchura, Uzbek †: Some Instrumental and Phonetic Data on Intonation and Stress in Mishar Tatar</i> .....	39
<i>Csató, Éva Ágnes: Towards a Typological Classification of Turkish Pro-forms</i> .....	83
<i>Eskhult, Mats: The Old Testament and Text Linguistics</i> .....	93
<i>Hämeen-Anttila, Jaako: From East to West: The Transmission of Maqāmas and Other Narrative Material</i> .....	105
<i>Isaksson, Bo: Arabic Dialectology: The State of the Art (Review Article)</i> .....	115
<i>Jackson, Peter: Notes on Indo-European Ritual Phraseology with Special Regard to Vedic</i> .....	133
<i>Jahani, Carina: The Formal Structure of Gul Khân Naşır's Poetry</i> .....	141
<i>Meinardus, Otto F.A.: Guido Renis „Ecce Homo“ in der koptischen Frömmigkeit</i> .....	149
<i>Meouak, Mohamed: Histoire de la <i>ḥiğāba</i> et des <i>ḥuğğāb</i> en al-Andalus umayyade (2<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup>–4<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècles)</i> .....	155
<i>Snir, Reuven: Mysticism and Poetry in Arabic Literature</i> .....	165
<i>Taffazzoli, Ahmad: Two Funerary Inscriptions in Cursive Pahlavi from Fars</i> .....	177
<i>Temir, Ahmet: Die bulgarisch-tschausche Frage in der tatarischen Literatur</i> .....	183
<i>Voigt, Rainer M.: Die Verba primae w und j im Syrischen</i> .....	187
<i>Yongzhong, Zhu, Chulu Üjiyediin and Stuart, Kevin: The Frog Boy: An Example of Minhe Mongor</i> .....	197
Book Reviews .....	208
Works Received .....	222
List of Contributors .....	224

# Contents

## *In Memoriam*

- Walter Björkman (by Lars Johanson) ..... 5

## *Studies*

- Johannes Bronkhorst: *Louis Dumont et les renonçants indiens* ..... 9  
Christiane Bulut: *Turco-Iranian Language Contact: the Case of Kurmanji (Review Article)* ..... 13  
T.Y. Elizarenkova: *The Concept of Water and the Names for It in the Rgveda* ..... 21  
Jack Fellman: *A Solution to the Problem of Gurage* ..... 31  
Minoru Hara: *Śrī—Mistress of a King* ..... 33  
Ingeborg Hauenschild: *Türksprachige Benennungen für den Maulwurf* ..... 63  
Carina Jahani: *Byā o baloč - the Cry of a Baloch Nationalist* ..... 81  
Otto F.A. Meinardus: *Tollwut und der heilige Abū Tarabû* ..... 97  
Mefküre Mollova: *Aspect adiutif de certains verbes Turks à -ؤ* ..... 101  
Anahit Périkanian: *Vologaeses. Iran. \*val(ə)- et ses dérivés en iranien et en arménien* ..... 115  
Zahra Shams: *A la recherche de Hâfez. Étude sur les traductions françaises de l'oeuvre de Hâfez, 1800–1852* ..... 123  
Heidi Stein: *Zur Darstellung des türkischen Vokalsystems in der frühen Periode türkischer Sprachstudien in Europa* ..... 137  
Christoph Werner: *Eine Karriere in der Provinz: Mîrzâ Muhammâd Šâfi Tabrîzî zwischen Nâdir Ŝâh und Karîm Hân Zand* ..... 147  
Zhu Yongzhong and Kevin Stuart: *Minhe Monguor Children's Games* ..... 179  
Bo Isaksson and Eva Riad: *Frithiof Rundgren's Published Works 1986–1997. A Bibliography in Honour of Professor Frithiof Rundgren on the Occasion of his 75th Birthday the 25 December 1996* ..... 217  
Book Reviews ..... 221  
Works Received ..... 235  
List of Contributors ..... 239