

ACTA
ORIENTALIA
ACADEMIAE SCIENTIARUM
HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

K. CZEGLÉDY, L. FEKETE, G. KARA, J. NÉMETH, S. TELEGDI

REDIGIT

L. LIGETI

TOMUS XX

FASCICULUS I



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

1967

ACTA ORIENT. HUNG.

ACTA ORIENTALIA

AMAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
ORIENTALISZTIKAI KÖZLEMÉNYEI

SZERKESZTŐSÉG ÉS KIADÓHIVATAL: BUDAPEST V., ALKOTMÁNY U. 21.

Az *Acta Orientalia* német, angol, francia és orosz nyelven közöl értekezéseket az orientalisztika köréből.

Az *Acta Orientalia* változó terjedelmű füzetekben jelenik meg. Több füzet alkot egy kötetet.

A közlésre szánt kéziratok, lehetőleg géppel írva, a következő címre küldendők:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Az *Acta Orientalia* előfizetési ára kötetenként belföldre 80,— Ft, külföldi címre 110,— forint. Megrendelhető az „Akadémiai Kiadó”-nál (Budapest V., Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-46), a külföld számára pedig a „Kultúra” Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest I., Fő utca 32. Bankszámla: 43-790-057-181) vagy külföldi képviselőinél és bizományosainál.

Die *Acta Orientalia* veröffentlichen Abhandlungen aus dem Bereiche der Orientalistik in deutscher, englischer, französischer und russischer Sprache.

Die *Acta Orientalia* erscheinen in Heften wechselnden Umfangs. Mehrere Hefte bilden einen Band.

Die zur Veröffentlichung bestimmten Manuskripte sind an folgende Adresse zu senden:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

An die gleiche Anschrift ist auch jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten.

Abonnementspreis pro Band: 110 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Aussenhandels-Unternehmen »Kultúra« (Budapest I., Fő utca 32. Bankkonto 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.

ACTA
ORIENTALIA
ACADEMIAE SCIENTIARUM
HUNGARICAE
(ACTA ORIENT. HUNG.)

ADIUVANTIBUS

K. CZEGLÉDY, L. FEKETE, G. KARA, J. NÉMETH, S. TELEGDI

REDIGIT

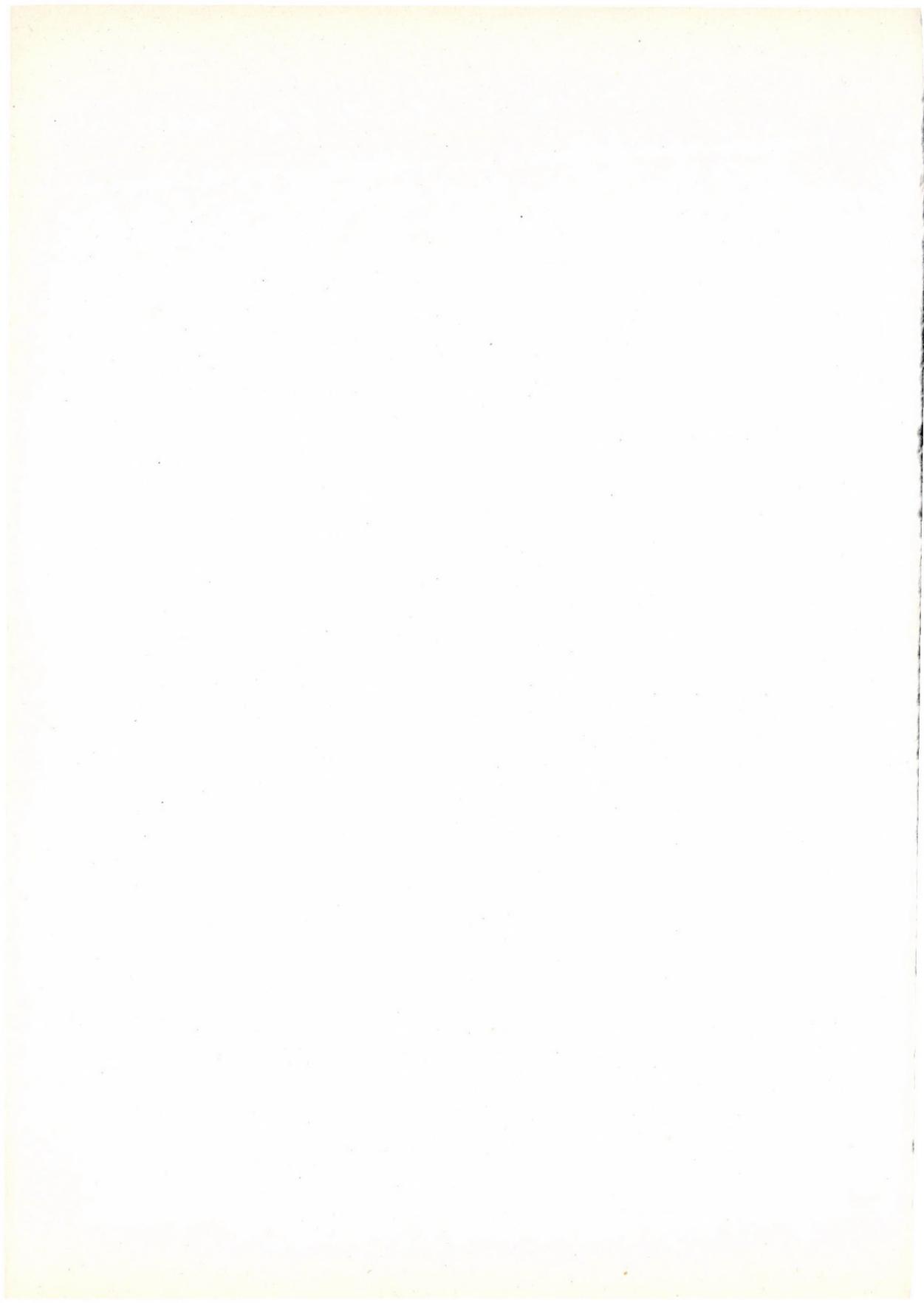
L. LIGETI

TOMUS XX



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

1967



INDEX

Tomus XX

L. CASTIGLIONE, Tables votives à empreintes de pied dans les temples d'Égypte ...	239
V. DIÓSZEGI, The Origins of the Evenki «Shaman-Mask» of Transbaikalia	171
J. HARMATTA, The Oldest Brahmi Inscription in Innermost Asia	1
S. HUMMEL (Plohn), Khum-bu-yul-lha der weisse Gott der Sherpa	353
G. KARA, Huit chants tehakhars	75
L. LIGETI, A propos de la version mongole des «Douze Actes du Bouddha»	59
L. LIGETI, Documents sino-ouïgours du Bureau des Traducteurs	253
L. LŐRINCZ, Les «Contes du Cadavre Ensorcelé» dans la littérature et le folklore mongols	203
MEFKÜRE MOLLOVA (Sofia), Les noms des jours chez les Turcs des Balkans	101
J. NÉMETH, Köprülüzade Mehmet Fuat (1890—1966)	363
MARGARETE K. PALLÓ, Zu den ältesten alttürkischen verbalen Entlehnungen der ungarischen Sprache	111
L. RÁSONYI, Les anthroponymes comans de Hongrie	135
A. RÓNA-TAS, The Oriental Committee of the Hungarian Academy of Sciences on the Co-operation of Uralic and Altaic Studies	367
A. SCHEIBER, Parallelen zu den Fragen des alten polemischen Werkes	119
E. SCHÜTZ, The Turkish Loanwords in Simeon Lehaci's Travel Accounts	307
R. SIMON, L'inscription Ry 506 et la préhistoire de la Mecque	325
T. TEKIN (Berkeley, Calif.), Determination of Middle Turkic Long Vowels through ' <i>Arūd</i>	151
F. TÓKEL, Traces et débuts des ballades populaires dans la poésie de la Chine antique	33
J. VEKERDI, Gypsy Folk Songs	339

Critica:

Тюркологический сборник к шестидесятилетию А. Н. Кононова (Suzanne Kakuk) — Ja. A. Ser, Каменные изваяния Семиречья (Hilda Eesedy) — <i>Jan- zavyn chéldég ülgéréés</i> (L. Lőrincz) — A. Róna-Tas, Tibeto-Mongolica (G. Kara) — D. S. Ruegg, The Life of Bu ston Rin po che (G. Uray) — <i>Kay-yu Hsu</i> , Twentieth Century Chinese Poetry (E. Galla)	369
---	-----

<i>Bibliographia</i>	389
----------------------------	-----



THE OLDEST BRĀHMĪ INSCRIPTION IN INNERMOST ASIA

BY

J. HARMATTA

1. Among those documents written in Prākṛit which have been made available for scholarship by the investigations of A. Stein in Innermost Asia, especially noteworthy is a short Brāhmī inscription written on the end of a silk roll. This was found, together with several Chinese military documents, in refuse-heap No. III of watch-station T. XV.a in the Tun-huang section of the Inner Asian Chinese *limes*.¹ The latter were published by E. Chavannes, and from his elaboration it turned out that there were also dated documents among them, *viz.*: No. 446 from 53 B. C., and No. 447 from 61 B. C.² Thus on the basis of these two documents we could date the Brāhmī inscription found together with them likewise to the middle of the 1st century B. C. However, refuse-heap No. III also contained a Chinese document which renders this conclusion somewhat uncertain. The text of this (No. 449) enumerates the western provinces, and among these it mentions one under a name which was introduced only under the reign of Wang Mang (9—23).³ Since in the enumeration other western provinces do not appear under the names given to them under the reign of Wang Mang, the evidence of the document is contradictory from the chronological point of view. Chavannes tried to solve this contradiction by assuming that this document originated from the end of the reign of the Early Han Dynasty, when certain western provinces bore already their later names, introduced under Wang Mang, while others still had their old names. This view was adopted also by A. Stein, and on the basis of this he assigned the above mentioned Brāhmī inscription to the period between 61 B. C. and 9 A. D.⁴

The inscription was studied by A. F. R. Hoernle, but from its text he could only read correctly the word *paṭa* which he identified with the Sanskrit

¹ A. Stein, *Serindia* II, Oxford 1921, 701 foll.

² E. Chavannes, *Les documents chinois etc.*, Oxford 1913, p. 99.

³ E. Chavannes, *op. cit.*, p. 100.

⁴ A. Stein, *op. cit.*, p. 703.

word *paṭa*-(*paṭṭa*-) 'piece (of cloth)'.⁵ Later on M. Boyer succeeded in deciphering nearly all akṣaras. According to his reading the text of the inscription runs as follows:

ṛaiṣṭasya paṭa giṣṭi ṣapariṣa

Regarding the word *paṭa* Boyer accepted the explanation given by Hoernle, but besides this he also suggested interpretations for the words *giṣṭi* and *ṣapariṣa*. In the latter he recognized the Prākṛit equivalent of the Sanskrit *ṣaṭ + catvāriṃśat* '46', and he compared the word *giṣṭi* with the Panjābī word *giṭh*, *giṭh* 'span',⁶ which can be traced back exactly to the form **giṣṭi*-. Hereafter G. Grierson drew the attention to the fact that the equivalent of this word can also be found in Kāshmirī in the form *giṭh*. A. Stein himself had felt from the very beginning that the contents of the text of this Brāhmī inscription might be approximately the same as those of the Chinese silk roll inscription, found similarly at watch-station T. XV.a, but in refuse-heap No. I, which according to E. Chavannes,⁷ taking into consideration the correction made by Wang Kuo-wei,⁸ can be interpreted as follows: No. 539 «Un rouleau de soie provenant de K'ang-fou dans le royaume de Jen-teh'eng; largeur, 2 pieds et 2 pouces; longueur, 40 pieds; poids, 25 onces; valeur, 618 pieces de monnaie». On the basis of this A. Stein succeeded in giving material support to the interpretation of the inscription «. . . (textile) piece 46 *giṣṭi*», offered by Boyer. And since the length of the Chinese silk rolls, according to the quoted Chinese inscription, was 40 Chinese feet, taken this as a basis, A. Stein could establish the measure of the *giṣṭi* as 19.9 cm. It is true, that this is somewhat shorter than that of the *giṭh* of today, which is 24 cm., but in the case of these long measures such a fluctuation can be presumed. Thus only the first word proved impossible to explain. «The first word still awaits explanation» — A. Stein wrote in 1921, but on the basis of the context he concluded that behind the mysterious word *aiṣṭa* a more precise indication of the material or quality of the silk roll is hidden.

Thereafter the inscription was discussed again by H. Lüders.⁹ He advanced its interpretation in the first place with a more exact identification of the word *paṭa*, inasmuch as he pointed out that it is not the equivalent of the Sanskrit word *paṭa* 'cloth', but of the Sanskrit word *paṭṭa* 'silk roll'. In connection with the inscription Lüders raised two new ideas. One of them con-

⁵ Regarding the explanation of Hoernle, Boyer, and Grierson cf. their statements with Stein, *op. cit.*, p. 702 foll.

⁶ I. S. Rabinovich—I. D. Serebryakov, Панджабско — русский словарь, Moscow 1961, 1039 *giṭh* 'long measure (= 24 cm.)'.

⁷ E. Chavannes, *op. cit.*, p. 118.

⁸ Cp. Stein, *op. cit.*, p. 701, note 6b.

⁹ *Textilien im Alten Turkistan*. APAW Ph. h. Kl. 1936, Berlin 1936, p. 37.

cerned the date of the inscription, and the other the reading of its text. Lüders thought that the Brāhmī inscription originated from the same time as the Chinese silk roll, found in refuse-heap No. I of watch-station T. XV.a, which, on the basis of its inscription, is by all means later, than 84 A. D., and thus it originated in all probability from the end of the Ist century A. D., or the beginning of the IInd century A. D.¹⁰ In connection with the reading of the inscription he put forward the supposition that instead of *ṣapariṣa* '46' the correct reading is very likely *capariṣa* '40'.

I have pointed out recently that the mysterious word *aiṣṭa* of the inscription is in all probability identical with the word *aḷiṣḍha*, *akiṣḍha*, *aḷiṣṭa*, occurring several times in the Kroraina documents and meaning some textile manufacture, since in Kroraina Prākṛit the sounds *-k-* and *-g-* between two vowels may become *-y-*, or entirely disappear.¹¹ Although this explanation seems to be obvious, some difficulty remains because the disappearance of the sounds *-k-* and *-g-* in Kroraina Prākṛit is general only in the suffixes (*-aḷa* > *-ae*, *-ika* > *-i*), and thus we can hardly reckon with it in the word *akiṣḍha*. Since the reading of the Brāhmī inscription is uncertain just in respect of the first akṣara of the mysterious word *aiṣṭa*, and since Lüders cast doubt on the reading of Boyer also in another point, it is evident that in the present phase of investigation the first task is the clarification of the precise reading of the inscription.

2. Examining the photograph of the inscription published by A. Stein,¹² we can state immediately that only the reading of the beginning of the inscription causes difficulty. Here before the already clearly definable akṣara *ṣṭa* M. Boyer proposed the reading *ai*, and he argued for this opinion of his in the following way: «De cet *ai* il reste la double courbe spécifiant le phonème et des portions de la forme base *a*, savoir: le haut et le bas de la haste de droite et la tête pâteuse (par la rencontre des courbes voyelle) de la partie gauche.»¹³ If we compare this palaeographic analysis of the beginning of the inscription with the photograph, it occurs to us immediately that it is unacceptable. In fact, the akṣara *a*, from which Boyer tried to derive the assumed character *ai*, appears in Brāhmī in general in the following form: vertical stroke, from whose middle on the left hand side two quarter circles start out, in such a way that the free ends of the arcs are more or less on the same level with the lower and upper end of the vertical stroke. If we compare this basic form of the Brāhmī *a* to be observed from the time of Aśoka to the Kuṣāṇa Age,

¹⁰ The kingdom of Jen-ch'eng, from where according to the inscription the silk-roll was exported, was founded in 84 A. D.

¹¹ J. Harmatta: *Acta Ant. Hung.* XII (1964), p. 16.

¹² A. Stein, *op. cit.*, Pl. IV, XXXIX.

¹³ See Stein, *op. cit.*, p. 703, note 4.

which, of course, can have different variants, with the photograph of the inscription (Fig. 1), we can state the following facts. The first character resembles a figure 'eight', whose right hand side, however, forms a straight stroke, and is thicker than its left hand side. If we consider that in the case of aksara *a* the arcs starting out from the middle of the straight stroke below



Fig. 1. a) Photo of the Brāhmī inscription from Tun-huang (after A. Stein)

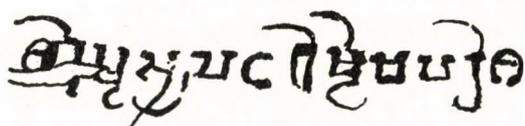


Fig. 1. b) Autography of the Brāhmī inscription from Tun-huang

and above approach very close to the straight stroke, they almost touch it,¹⁴ we can have no doubt that here we are faced with such a «curved *a*», in which the arched parts of strokes reach the straight stroke. This style of writing is apparently connected with the writing material, which — as we shall presently see — strongly influenced the forms of several other akṣaras, too.

Thus the first akṣara of the inscription can be defined as *a*. Between the akṣara *a* and the clearly legible akṣara *ṣṭa* a vertical stroke can be seen, from whose upper end to the left a short stem reaches out («notched head-mark»), which is also characteristic of the writing with pen and ink («pen style»), and from this an *i-mātrā* starts out. Thus between the akṣaras *a* and *ṣṭa* we have still another character which was explained by Boyer erroneously together with the akṣara *a* standing before it as one character. The vertical stroke of this letter was torn in the middle by a rent of about 1.5 mm. in

¹⁴ A. H. Dani, *Indian Palaeography*, Oxford 1963, Pl. IIIa 2, Pl. IVa 5.

breadth of the silk otherwise, however, the rest has remained intact. Just this circumstance enables us to identify this akṣara with the exclusion of all doubts. It is obvious that only such part of the akṣara can be missing as could be fitted into the rent passing through the middle. And nothing except a horizontal stroke about 1 millimetre thick can be placed there. If we restore this damaged character in this way, we get an akṣara *ki*. Beside the restora-

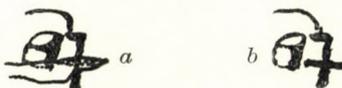


Fig. 2. a) The akṣaras *a-ki* of the Brāhmī inscription from Tun-huang. — b) The restored forms of the akṣaras *a-ki* to be read in the Brāhmī inscription from Tun-huang

tion to *ki*, at the most still the reading *ri* could be taken into consideration. This, however, can fortunately be excluded with full certainty, because the akṣara *ri* occurs in the inscription, but its form clearly differs from the akṣara-fragment under discussion, since, although it also consists of a vertical stroke, its lower part ends in an arc turning to the left. Thus the 2nd akṣara can only be restored to *ki* (see Fig. 2).

The definition of none of the other akṣaras of the inscription can be doubted or disputed. The akṣara *ṣa* in the word *ṣapariṣa* instead of which Lüders thought of the reading *ca* is no exception from this statement either. Since the akṣaras *ṣa* and *ca* can easily be distinguished from each other, this assumption of the excellent palaeographer can only be based on the consideration that the form *ṣapariṣa* from the historical point of view is somewhat uncommon instead of **ṣo capariṣa* to be expected. It is evident, however, that he can never have examined the photograph of the inscription thoroughly, because if he had done so he would definitely not have suggested the reading *capariṣa*. Thus the correct reading of the whole inscription is as follows:

a^rki^lṣṭasya paṭa giṣṭi ṣapariṣa

3. Thus in place of the mysterious *aiṣṭa* in fact we must read *akiṣṭa*, and this can now be identified without any difficulty with the Kroraina word *akiṣḍha*, *aḡiṣṭa*. But let us examine now the words of the inscription one by one.

akiṣṭa

Lüders,¹⁵ and Burrow¹⁶ studied the word *akiṣḍha*, etc. occurring in the

¹⁵ Lüders, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ T. Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge 1937, p. 71.

Kroraina documents, but without being able to establish its exact meaning and origin. The word occurs in the following Kroraina documents:

1. No. 154, obverse, col. A, 3.¹⁷ The document is a property registration, one of whose items is as follows: *suḡiyasa aḡiṣṣa 1 paṣu bhaḡa 1* «Suḡiya (has): aḡiṣṣa 1, sheep 1 part». Here instead of *aḡiṣṣa* the editors of the Kroraina documents later recommended the reading *aḡiṣḍha*,¹⁸ and this was accepted by Lüders, as well as by Burrow.¹⁹ If, however, we compare the akṣaras *ṣḡa*, *ṣḍha*, and *ṣṭa* with each other, then the reading *aḡiṣṭa* seems more likely than *aḡiṣḍha*. The character *ṣṭa* is much nearer to the akṣara *ṣḡa* than *ṣḍha*, and therefore it is more probable that the editors read *ṣḡa* instead of *ṣṭa*. Thus in this document the correct form of the word is very likely *aḡiṣṭa*.

2. No. 207. Reverse 5—6. This document contains the registration of tax arrears, and the word *akiṣḍha* occurs in its last item, viz.:

4 *kalṡiḡeyena*
 5 「*piṁḍa ṣeṣa huda yaṁ ca navaḡa yaṁ ca poranaḡa khi 10 4 4 asaṁ-*
 「*khaṽraḡiya 1 koṣava 4 2 akiṣḍha 1 thavaṁnae*
 6 *4 1 kamuṁta 10 4 2 goni 3 peḍa 3 paṣu 1 masu milima 1 khi 4 1 pot-*
ḡoṇena aṁna milima 10 4 go 1

This passage contains several unsolved problems. From the syntactic point of view what is questionable in the first place, is where the sentence begins. Burrow started the sentence with the word *piṁḍa*, and after the name *Kalṡiḡeya* he supposed a longer hiatus in the text. This, however, is unacceptable for two reasons. If we start the last sentence of the document with the word *piṁḍa*, then this must contain the summing up of all the listed tax arrears. But in reality this is not so, because from the enumeration of the last sentence many items earlier mentioned are missing. Further, we cannot presume a hiatus of text after the name *Kalṡiḡeya* either. The edition of the document does not mark in this passage even the missing of an akṣara, and since this text belongs to those which Burrow could not compare with the original documents,²⁰ it is obvious, that there is no real basis for the assumption of a hiatus in the text. The most obvious solution of the problem is to reckon the word *kalṡiḡeyena* to the last sentence, viz.: «On part of *Kalṡiḡeya* the accumulated (= total) tax arrears were (as follows): . . .» In this case the summing up given in the last sentence relates only to the tax arrears of *Kalṡiḡeya*,

¹⁷ A. M. Boyer—E. J. Rapson—E. Senart—P. S. Noble, *Kharoṣṭhī Inscriptions. I—III*, Oxford 1920—1929.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 329.

¹⁹ Lüders, *loc. cit.*; T. Burrow, *A Translation of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan*, London 1940, p. 28.

²⁰ Cf. Burrow, *op. cit.* V—VI.

and thus the coherence of this part with the previous parts becomes clear at once, since Kalýigeya was also represented earlier by one item (reverse line 2: *aṃṇa kalýigeyasa nadha milima* 3 ¹*khi* [x] «Another plot of land belongs to Kalýigeya, (his tax arrears:) 3 *milima* [x] ¹*khi*»), and thus it is clear, that his arrears were summed up at the end.

Besides this the interpretation of some of the other words is also doubtful in this passage. Let us review these one by one.

asaṃ¹kha¹raṣiya. The interpretation of this word was attempted only by H. Lüders, according to whose opinion behind this hardly explainable set of akṣaras a misread form **arnavaṣiya* is hiding, a variant of which, viz. *arnavaṣi* also occurs several times in the document. According to his view the editors read *saṃ* and *ra* instead of the akṣaras *rna* and *va*.²¹ Although this supposition can not be completely ruled out, the suggestion of Lüders still fails on account of the fact that even after the supposed corrections, we do not get **arnavaṣiya*, but the form **arnakhavaṣiya*, and this can by no means be identified with the word *arnavaṣi*.

Thus for the time being we have to start out from the form *asaṃkharāṣiya* read by the editors. Considering, that in Kroraina Prākṛit the word ending *-iya* alternates with *-iḡa* in the orthography,²² in this word we can recognize an affix *-ṣiḡa*, and this can be identified with the Sogdian formative syllable *-čyk*. For the correspondence Iranian *-č-* ~ Kroraina *-ḡ-* we can mention the example Kroraina *sufina* < Iranian **sōčina-* (cp. Avestan *saočinavant-*). Thus we must regard the form **asaṃkhara-* as the basic word. That the origin of this word must be sought for in the Iranian languages, is clearly shown by the sound *kh* occurring in it. In the original Kroraina Prākṛit words Old Indian *kh* was developed into *h*, and thus *kh* occurs as a rule only in Iranian loan-words, and in these it renders the Iranian sound *χ*. Besides, the affix *-ṣiya* < **-čyk* also points in a similar direction, and this also warns us that the origin of the basic word must be looked for in Sogdian in the first place.

Since the anusvāra *ṃ* in the Kroraina orthography has very often no etymological value, the Iranian original of the word **asaṃkhara-* can be reconstructed in the form **asaχ(a)r-* or **saχ(a)r-*. This reconstructed form agrees fairly well with the Sogdian word *s'yr'*, which occurs in document B—18 of Mount Mug, and to which V. A. Livshits attributes the meaning 'saddle'.²³ The passage containing the word *s'yr'* runs as follows:

x+5 *rty trts'r 'yw 'z-γrw pr'sywy ZY sn''th ZY 'yw*
 x+6 *s'yr-' ZY šn''kh kβšth*

²¹ Lüders, *op. cit.*, p. 21, note 2.

²² Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, p. 6.

²³ V. A. Livshits, *Согдийские документы с горы Муг. II*. Moscow 1962, p. 152, p.

«And I sent (to you) an armour and *sn''th* and a *s'γr'* and short boots.»

Undoubtedly here we have to do with the outfit of a warrior, and thus the supposition of Livshits seems obvious, according to which we have to attribute the meaning 'saddle' to the word *s'γr'*. Besides the context, Livshits tried to support his interpretation also etymologically, and therefore he referred to Buddh. Sogdian *syrh*, as well as to the Ossetic word *sary*, the Arabo-Persian word *sārj* 'saddle', as equivalents of the expression *s'γr'*. From these, however, we must almost certainly exclude the Buddh. Sogdian word *syrh*, because this is in all probability only an orthographic variant of the Buddh. Sogdian word *čyrh* 'wheel'.²⁴ The Ossetic word *sary*, the Arabo-Persian word *sārj* 'saddle' and the Sogdian word *s'γr'* are, however, presumably related. The Ossetic word is undoubtedly an adoption of New Persian **sary* presumably the forerunner of the Arabo-Persian **sārj*, or of its source. In fact the form **sary* must be undoubtedly a loan-word also in Persian, as this is clearly shown by the sound *γ*.²⁵ Now it can be assumed that this word belongs to the numerous Sogdian loanwords of Persian,²⁶ and in this case we must think of the possibility that later on with the frequent metathesis of *γ*²⁷ from the Sogdian word *s'γr-* a form **s'ry* developed, and this was adopted by Persian.

If thus we can historically support the meaning 'saddle' of the word *s'γr'*, then we get a foothold also for the definition of the meaning of the unknown word *sn''th*. This word stands obviously in the plural, just as the word *kβšth*. But now it is striking that in this enumeration the numeral 'yw '1' is put before the objects of which one item is sent each, while before the objects mentioned in the plural the quantity is not indicated, although in the documents from Mount Mug the number of the objects sent is always precisely indicated in the enumerations. The explanation of this uncommon occurrence is given by the word *kβšth*. It is evident that the meaning of this word in the plural is here 'a pair of boots', that is the plural in the case of this word performs the function of the dual. The peculiarity of this expression would explain why the numeral '1', or some other higher numeral cannot stand before it. If, however, this is the case, then the word *sn''th* must also be interpreted in a similar way. This is also a word in the plural, and denotes a unit of some

²⁴ In the Sogdian *Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabhātathāgatasūtra* (lines 137—8) translated from Chinese the words *wrtny syrḥ* render the Chinese original phrase meaning 'cart-wheel'. See for the whole question E. Benveniste, *Textes sogdiens*, Paris 1940, p. 89, p. 205 foll., p. 209, and *Vessantara Jātaka*, Paris 1946, pp. 48, 91; W. B. Henning: *JRAS* 1944, p. 140, note 1, and *BSOAS* XI (1946) p. 773. p. 269.

²⁵ For this criterion see W. Lentz: *ZII* IV (1926).

²⁶ See for these W. B. Henning: *BSOS* X (1940), p. 93 foll.

²⁷ Cf. for example *rzy-/ryz-* V. A. Livshitz, *op. cit.*, p. 155.

item of equipment consisting of 1 pair. Since in the enumeration the word *sn''th* appears alongside the saddle, hardly any other item of equipment, of which 1 pair means a unit, besides the stirrup, can come into account. Thus it is likely, that the meaning of the word *sn''* is 'stirrup', and in this case it too can easily be explained as a derivative of the verb *sn-* 'goes up, steps up', viz.: **sanākā* 'ascending, stepping up' → 'stirrup'. From the semantic point of view an exact parallel is offered by the Latin word *scansuae* 'stirrup' and the German word *Steigbügel* 'stirrup' etc. On the basis of all these the quoted passage of document B-18 can be interpreted as follows:

x+5 «And I sent (to you) one armour and 1 pair of stirrups and one saddle and 1 pair of short boots».

The Sogdian word *s'yr'* 'saddle' from the orthographic, as well as from the phonological point of view can equally be interpreted as **saxrā* or **sayrā*.²⁸ If we assume **saxra* as the original form, from this we can easily explain both the form **sary* and the Kroraina word *asam^rkha^rrajiya*. The form **sary* could develop through the voicing of the *χ*, which can be observed after *r*.²⁹ On the other hand the Kroraina word *asam^rkha^rrajiya* can be the adoption of a form **asaxrāčik*, containing a Sogdian prothetic ' (= ə)³⁰ and having the suffix *-čyk* added to it, with the svarabhakti vowel developed between *kh* and *r* characteristic of Kroraina Prākṛit.³¹ The meaning of the Sogdian word **s'yrčyk* could be 'belonging to saddle', 'suited for saddle', and thus as the denomination of textile material — this interpretation is demanded by the context of the Kroraina document — it could probably mean saddle-cloth.

kamuṃta. Two explanations of this word have been raised. H. H. Schaefer, W. B. Henning, and H. Lüders connected it with New Persian *kāmānd* 'noose, tether',³² while H. W. Bailey tried to explain it as the adoption of the Saka word *kaumadai*, *kāmmadā* 'trousers'.³³ The latter view, however, has numerous difficulties. First of all, in the case of the adoption of the Saka form *kaumadai*, *kāmmadā* we could expect in Kroraina Prākṛit the form **komuṃta*, **komaṃta*. Further, in Kroraina Prākṛit the word *soṃstaṃni* is used with the meaning 'trousers'. Since this is a wide-spread word in Prākṛit,³⁴

²⁸ For the alternation *v ~ v* cf. I. Gershevich, *A Grammar of Manichean Sogdian* (Oxford 1954), p. 7.

²⁹ Cf. Gershevich, *op. cit.*, p. 7, §. 57.

³⁰ About such cases of the prothetic ' in Sogdian cf. Gershevitch, *op. cit.*, p. 24.

³¹ See Burrow, *op. cit.*, p. 3.

³² Cf. Lüders, *op. cit.*, p. 6, note 2.

³³ Bailey: *ZDMG* XC (1936), p. 576, and *BSOAS* XI (1946), p. 793.

³⁴ See Bailey: *BSOS* IX (1938), p. 532, *Donum Natalicium H. S. Nyberg oblatum*, p. 14 foll., *JGLS* XXXV (1956) p. 1 foll. According to Bailey the meaning of the word *soṃstaṃni* was defined by St. Konow (cf. his statement: *BSOS* IX [1938], p. 532). But H. Lüders gave a precise explanation of this word already in 1935, cf. *op. cit.*, p. 21 foll.

and even in the Modern Indian and Kāfirī languages, it is not likely that the Saka word too should have penetrated into Kroraina Prākṛit. Finally, this opinion is not supported by the context either. While the word *soṃstaṃni* 'trousers' occurs in the list of other items of clothing (No. 149 *kaṃculi 1 soṃstaṃni 2 kayabaṃdhana 3 ciṃna cimara 3* «1 coat, 2 trousers, 3 belts, 3 Chinese dresses»), the word *kamuṃta* in the document under discussion is found in the enumeration «5 clothes, 16 *kamuṃta*, 3 sacks, 3 baskets, etc.» The circumstance that an unusually large quantity of the object denoted with the word *kamuṃta* is indicated in the tax arrears, permits the conclusion that it could be a product of lesser value than the others. This also speaks against the interpretation «trousers», but it fits well the meaning 'noose, tether, rope'. If we adopt this meaning, the other occurrences of the word *kamuṃta* do not cause any difficulty. In document No. 272 we find the phrase *caṃdri kaṃmaṃta*, and in document No. 714 *cāṃdri kaṃmaṃta*. Bailey suggested for these the interpretation «trousers made of *čādar*-cloth». But the word **čādar* is so far not known with the special meaning of 'čādar dress-material'. The meaning of the New Persian word *čador* is 'tent; veil, cover', and the Middle Persian word **čādur*, treated recently by Bailey had obviously the same meaning.³⁵ On the basis of all this, however, we can suppose an adjective **čāduriγ* (< **čāturika*-), the meaning of which could be 'pertaining to tent'. Granting that we have to do with an adoption of this we can well explain the Kroraina form *cāṃdri*, *caṃdri* (< **caduriḡa*), and thus we can attribute to the whole phrase *caṃdri kaṃmaṃta* the meaning 'tent-rope'.

potḡoṇena. This unexplained word is possibly connected in some way with the words *potḡa*, *potḡe*, *potḡeya*.³⁶ The word *potḡa* occurs in document No. 225, as the attribute of the word *masu* 'wine', and in this W. B. Henning recognized the equivalent of the Persian word *meipoxte* 'sickly-sweet decoction of grape-juice; must with spices added', in which the second element of the Persian phrase was adopted, and the first was translated. A complete adoption of the Persian phrase was seen by Henning in the phrase *me poḡa* occurring in document No. 721.³⁷ Relying on this recognition, H. W. Bailey, on the basis of the context, attributed to the words *potḡe*, *potḡeya* the meaning 'kitchen, commissariat', and he pointed out that in Khotanese Saka and several East Iranian languages the past participle of the root **pak*- 'to cook' is not **puxṭaka*-, but *paḡva*-, and thus the Kroraina words cannot be held to be of Khotanese Saka origin.³⁸

³⁵ BSOAS XXVI (1963), p. 74.

³⁶ Burrow, *A Translation of the Kharçṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, p. 43 ventured the supposition that the form *potḡa* can be the abbreviation of the form *potḡoṇena*.

³⁷ BSOAS XII (1948), p. 603, note 3.

³⁸ See BSOAS XIII (1951), p. 925, TPhS 1954, p. 129 foll., *Handbuch der Orienta-*

Now the question is, how the quoted forms are related to each other? Bailey thought the form *potǰeya* an adjectival derivative. Such a view has, however, serious difficulties. If in Kroraina Prākṛit the word *potǰeya* belonged to the original layer of the vocabulary, then it ought to be the development of the form **potǰaya*. In Indian, however, we cannot postulate such a derivation. But we cannot reckon with the form **potǰaya* in Iranian either. Thus no other interpretation is left than the supposition that the form *potǰeya*, came into existence analogically from the word *potǰe* through its transference to the *a*-roots. This is of very frequent occurrence in Kroraina Prākṛit, and takes places as a rule in connection with names and words originating from the local language of Kroraina (*lote* — *loteya*, *Lǰipe* — *Lǰipeya*, etc.).³⁹ Thus it seems certain that the form *potǰe* was adopted by Kroraina Prākṛit from the local language of Kroraina. The fact that the form *potǰe* is really of local origin is also proved by the word *potǰeci* (in the phrase *potǰeci karyani* 'kitchen, supply affairs'), which is the adjective of the word *potǰe*, formed with the native suffix *-eci*, *eṃci*.⁴⁰

Already Lüders thought of the possibility that the element *-oñe-* of the word *potǰoñena* can possibly be compared with the Saka suffix *-auña*, and the Kuchean suffix *-oñe*.⁴¹ Since the forms *potǰe* and *potǰeci* originate from the native language of Kroraina related to Kuchean, it is evident that the explanation of the form *potǰoñena* can be likewise sought in the local language of Kroraina. Thus after all, in the Kroraina documents we are faced with three different sets of forms, viz.: 1. *me poǰa*, 2. *masu potǰa*, 3. *potǰe*, *potǰeya*, *potǰeci*, *potǰoñena*. Now the question is, in what relation are these forms to each other?

The phrase *me poǰa* shows the surprisingly "late" development of the Old Iranian form **maðu puḫtakam*. Among the known Middle Iranian languages we can assume such a development for the two words already in the IIIrd century only in Saka. Because in Middle Persian, according to the evidence of the Man. Persian word **may* (*my*), the form of the word **maðu*, presumably the source of the Kroraina *me*, could come into existence already in the IIIrd century, but at this time the development of the Old Iranian **puḫtakam* could yet be only **puḫtay*. In Saka, on the other hand, the development of the word **maðu* is *mau*, and the circumstance that beside this the form **mai* could also exist, is clearly shown by the Saka developments *pau*, *pai* of the

listik, I. Abt. IV. Bd. 1. Aschn. (Leiden—Köln 1958), p. 153 (the form *me potǰa* quoted here is a misprint instead of *me poǰa*).

³⁹ See Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, p. 2 foll.

⁴⁰ Cf. for this suffix Burrow, *op. cit.*, p. 31.

⁴¹ *BSOS* VIII (1937), p. 641.

word **pāda* 'foot'. As regards the word **puḡtaka-*, in Saka we can assume the development **putaka-* > **puka-* of this on the basis of the Saka developments *paka* 'cooked food' and *būka* 'food' of the Old Iranian **paḡtaka-* and **buḡtaka-*. Thus the Kroraina phrase *me poḡa* can be regarded most probably as the adoption of a Saka form **mai puḡa* or **me puḡa*. This supposition is not affected by the circumstance that the development of the Old Iranian form **puḡtaka-* cannot be attested in Khotanese Saka. According to the evidence of the Buddh. Sogdian form *puḡt-* and the Khwarezmian word *puḡtak* 'wine' (cf. also possibly the Sogdian 'puḡt- 'wine'? < **puḡta-*), the past participle **puḡta-* of the verb **pak-* existed also in the Eastern Iranian language area, and thus it can be supposed that, even if it did not exist in Khotanese Saka, it existed in another Saka dialect. The possibility is not completely excluded either, that the Middle Persian word **maypuḡtay*, as the denomination of a kind of beverage, had been taken over by Saka already earlier, where in the course of the phonemic development of Saka it received the form **mepoḡa*, and in this form it came also into Kroraina Prākṛit.

It can hardly be doubted that the word *potḡa* from the viewpoint of origin must be separated from the form *poḡa* appearing in the phrase *me poḡa*. In Kroraina Prākṛit the sound group *-tḡ-* was preserved, and we have no instance of a development *-tḡ-* > *-ḡ-* taking place in a word. And since the word *potḡa* cannot be regarded as the phonological antecedent of the form *poḡa*, it must by all means be regarded as a separate adoption in Kroraina Prākṛit. Moreover, it cannot be questioned, that the word *potḡa* reflects an "older" phonemic state as compared with the form *poḡa*, and as a whole it corresponds to the Saka development **putaka-* inferred above, of the Old Iranian **puḡtaka-*. After these it would seem obvious to regard the word *potḡa* as the adoption of a Saka form **putaka-*. This view, however, meets with insuperable difficulties.

It is doubtless that the word *potḡa* could not develop from the form **putaka-* either in Saka, or in Kroraina Prākṛit. In the latter the ending *-aka* is preserved in the words of Indian origin, like *gataḡa*, *thavitaḡa*, *coritaḡa*, etc., as well as in the Iranian loan-words, like *tāvastaḡa*, *thavaṃnaḡa*, etc., and in Saka according to the evidence of the word *spātaa-* < **sprḡtaka-*, the development of the ending *-taka* excludes the assumption of the existence of an intermediate phase **tḡ-*. According to this the word *potḡa* is not an Iranian loan-word in Kroraina Prākṛit nor can it be the Prākṛit development of an Iranian loan-word.

The question of the origin of the word *potḡa* would thus come to a dead-end, if the sound-group *-tḡ-* causing the difficulty, could not afford a clear indication. This sound group occurs only in the native Kroraina names,⁴² and

⁴² Burrow, *op. cit.*, p. 18. Cf. for example *Kutḡe*, *Catḡu*, *Cipitḡu*, etc.

thus it is clear, that all words containing it came into Kroraina Prākṛit from the local, native language of Kroraina. In the documents there are two such words, viz.: the so far unexplained *letja*,⁴³ and the group *potja*, *potje*, etc.

Since in Kroraina Prākṛit the word *potja*, as regards its direct descent, is thus entirely independent from the word *poja*, it becomes also questionable, whether the phrase *masu potja* can be regarded as the equivalent of the phrase *me poja*. The phrase *me poja* got into Kroraina Prakrit, as the name of a kind of beverage, and thus it is likely that there it was taken as one word, i.e., the correctly transliteration should be *mepoja*. We can hardly think, therefore, that the element *me* of the word, not analyzable for Prākṛit linguistic instinct, was translated, while the element *poja* was substituted by *potja*. The contexts, in which these two words occur, fully support this conclusion.

The word *mepoja* in document No. 721 appears together with betel. Evidently we have to do here with dainties, which are sent by two individuals to their friend in very small quantities (of *mepoja 1 prastha* — about 2—5 decilitres) as a present. In this context the meaning of the 'sweet or spicy decoction of grape-juice' fits well. On the other hand, *masu potja* occurs in document No. 225 contrasted with the phrase (*masu*) *ṣamiyo*, and its use can be regarded as parallel to the phrase *masu potjoṇena*, which in document No. 637 appears together with the phrase *masu ṣamiyena*, apparently identical with the denomination (*masu*) *ṣamiyo*. On the basis of the latter document we can conclude that the phrases *masu potja* | *masu potjoṇena* and (*masu*) *ṣamiyo* | *masu ṣamiyena* denoted wines of different qualities. The persons holding the high *kāla* rank always receive *masu potjoṇena* for their different demands, and the same quality is due also for the more important missions, while the persons of lower ranks receive only *masu ṣamiyena*. Thus, apparently *masu potjoṇena* denoted the wine of superior quality and *masu ṣamiyena* the wine of more inferior quality. These two kinds of distinction of the wine qualities could be general in Inner and Central Asia, because in one of the Maralbaši Saka documents the *ahu brela* 'wine of the previous year' and the *ahu jālka* 'this year's wine' are contrasted in the same way.⁴⁴ A similar distinction was kept in view also by the Parthian wine store-house at Nisa. Here in the documents the phrases *ḤMR ʿTYQ* 'old wine' and *ḤMR ḤDT* 'new wine' are contrasted.⁴⁵

⁴³ At another place I show that this is also an adoption from the native language of Kroraina.

⁴⁴ Cf. St. Konow, *Ein neuer Saka-Dialekt: SPAW Ph.-h. Kl.* (Berlin 1935), p. 34; Bailey, *Handbuch der Orientalistik, cp. cit.*, p. 152 foll.

⁴⁵ Cf. the documents Nos. 89, 100 and Nos. 680, 971. This distinction of the newly prepared and preserved wine is still living in Inner Asia. According to the description of E. M. Peshchereva, *Гончарное производство Средней Азии* (Moscow—Leningrad 1959), p. 292, quoted by M. N. Bogoljubov—O. I. Smirnova, *Согдийские документы с горы Мур III. Хозяйственные документы* (Moscow 1963, p. 33) two kinds of wine of local ma-

On the basis of these parallels we can attempt the explanation of the words *potjoñena*, *potja* and *šamiyo*, *šamiyena*. The latter, judged on the basis of their phonemic forms and formation, originate from the native language of Kroraina. Of the two words *šamiyo*, taking into consideration the Agnean word-formation, can be interpreted as the adjective of the basic word **šami-* or **šame-* with a suffix *-o*,⁴⁶ with a hiatus-filling *-y-* between the root and the suffix.⁴⁷ Similarly the form *šamiyena* can be the derivation of the same basic word with the adjectival suffix *-eṃ*,⁴⁸ and similarly with hiatus-filling *-y-*. In connection with the correspondence *-eṃ* ~ *-ena* we have to note, that the *-eṃ* actually denotes some *n* sound, because in the inflection of the adjectives with suffix *-eṃ*, this is replaced by *-n-* (for example nom. *omäškeṃ*, obl. *omeskenäṃ*, gen. *omäškenāṃ*, etc.), and in Indian loan-words this sound-correspondence can generally be observed (Old Indian *brāhmaṇa* > Agni *brāmaṇ*, Old Indian *Devasena* > Agni *Dewaseṃ*, etc.). And since the words ending in consonant, which were taken over from the vernacular language, in Kroraina Prākṛit were inserted among the *-a* roots, cf. e.g. Agnean *šlyok* > Kroraina Prākṛit *šilyjoja*, thus *šamiyena* is undoubtedly a regular equivalent of a vernacular form **šamiyeṃ* or **šameyeṃ* in Kroraina Prākṛit. As regards the assumed basic word **šame*/**šami*, this can be identified most likely with the Agnean word *šme* 'summer'. In Kroraina Prākṛit there was no initial *šm-*, and therefore they adopted the presumable words **šmeyo*, **šmeyerṃ* 'summer' with *a* inserted for easing the pronunciation, in the forms **šameyo*, **šameyena*, and with the frequent change of the sound *e* into *i*,⁴⁹ in the forms *šamiyo*, *šamiyena*.

Thus the phrases *masu šamiyo* and *masu šamiyena* denote the wine of inferior quality as 'summer wine'. In connection with the definition of the meaning of the phrases *masu potja*, *masu potjoñena* it is expedient to start out from the word *potje*, whose meaning is more or less known. The meaning of this, judged on the basis of the context, can be 'kitchen, cook-shop, eating-house'. Since the ending of the Agnean words ending in *-e* in Kroraina Prākṛit remained unchanged (cf. for example Kroraina Prākṛit *kilme* < Agnean *kālyme*), it is doubtless that the native source of *potje* too could be a noun ending in *-e*. The basic word of the presumable vernacular noun **potke* or **putke* can be re-

nufacture are known also today among the Tajiks of Inner Asia, viz.: 1. *musallas* 'wine made of grapes and fruit juices', 2. *musallas-i kūzna* (actually 'old wine') 'wine made of cooked grape juice'. On the basis of this we could also think that the distinction of the old and the new wine in Inner Asia even in ancient times was based not only on the time, but also the way of preparation of the wine.

⁴⁶ For this suffix see E. Sieg—W. Siegling—W. Schulze, *Tocharische Grammatik* (Göttingen 1931), p. 15 foll.

⁴⁷ See for this Sieg—Siegling—Schulze, *op. cit.*, p. 37. Cf. for example *se—seyo*

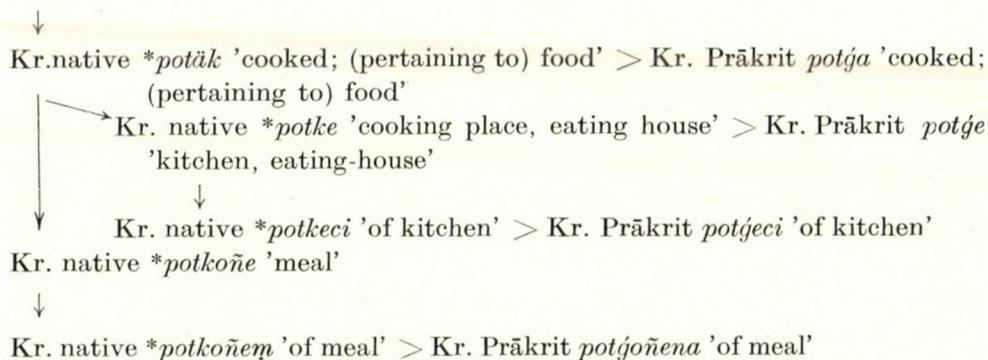
⁴⁸ See for this Sieg—Siegling—Schulze, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁹ Cf. Burrow, *op. cit.*, p. 1.

constructed in the form **putk* or **putāk*, and it can be regarded without any difficulty as the adoption of a Saka form **putaka*. In Saka we can presume the following meanings of the formation **putaka*: 'cooked; cooked food; pertaining to food'. From the Saka form **putaka* in the Kroraina vernacular the form **potāk* could arise, just as in Agnean the form *postāk* arose from the Sanskrit form *pustaka*. It can hardly be doubted that the Kroraina Prākṛit word *potja* is an adoption of exactly this native form **potāk*, which, just like the word *ṣlyok* was fitted among the Prakrit *-a* roots (**potāk* = **potik* + *a* > *potja*). Finally the form *potjoṇena*, judged on the basis of the ending *-ena*, can be, like the word *ṣamiyena*, an adjective with the suffix *-em*. The basic word of the vernacular adjective **potkoṇem* can be reconstructed in the form **potkoṇe*, and this, in respect of its form, can be interpreted as a noun meaning 'meal', developed from the word **potāk* with the suffix *-oṇe* (= Agnean *-one*, Kuchean *-auṇe*, suffix of abstract nouns).

According to these the history of the group of words discussed can be reconstructed as follows:

Saka **putaka*- 'cooked; cooked food; pertaining to food'



It may be concluded from all this that the adjective *potjoṇena* in the phrase *masu potjoṇena* denoting the better quality must have a certain emphatic accent. Thus this phrase can be interpreted approximately as 'table wine' or 'dessert wine'. It cannot be very doubtful either that in the parallel phrase *masu potja* we have to attribute to the adjective *potja* a meaning similar to that of the attribute *potjoṇena*. Thus the correct interpretation of the phrase *masu potja* is very likely neither 'sweet decoction of grape-vine juice' nor 'spiced wine', but 'wine for meal, dessert wine', although its original meaning, might have of course been 'boiled wine'.

On the basis of all these the cited passage of document No. 207 can be interpreted as follows:

- 4 «On part of Kalýigeya
 5 the total tax arrears were (as follows): the new and the old butter 18
khi, 1 saddle-cloth, 6 woolen blankets, 1 *akiṣḍha*, 5 homespuns,
 6 16 tethers, 3 sacks, 3 baskets, 1 sheep, 1 *milima* 5 *khi* of dessert wine,
 14 *milima* grains, 1 cow».

3. Document No. 431—2. In this document the word *aḡiṣḍha* also occurs three times. Thus for the first time we find it in line 7 of the lower plate in the phrase *masu khi 4 1 aḡiṣḍha 2* «5 *khi* of wine 2 *aḡiṣḍha*». For the second time it occurs on the reverse of the covering plate in line 1 in the context *koḡava 1 aḡiṣḍha 1* «1 woolen blanket, 1 *aḡiṣḍha*». Finally for the third time it appears in the same place in lines 3 and 4 in the enumeration *avale 1 koḡava 2 aṃna aḡiṣḍha 1*. In this the word *avale* is unexplained so far.

The context in this document points to the possibility that the word *avale* might also denote some kind of textile material. In similar context occurs the word *avalika* in document No. 575 with an almost identical phonemic form *viz.:* (under-tablet obverse lines 4—5 = line 8 + covering-tablet reverse line 1) *uṭa trevarṣaḡa 1 aṃna milima 4 1 koṣava 1 namata 1 avalika 1* «1 three year old camel, 5 milima of grains, 1 woolen blanket, 1 felt blanket, 1 *avalika*». The order of the materials occurring in the enumeration here too points to the possibility that *avalika* is the denomination of some kind of textile material. Thus it would be obvious to bring these words into connection with the Sanskrit word *āvali-*, *āvalī-* 'Streifen, Reihe, Schnur'. In this case the meaning of the words *avale*, *avalika* could be 'striped, ribbed cover (or homespun)'. The ending of these words, however, causes difficulty. If we start out from the Sanskrit forms **āval-*, **āvalīka-*, the continuation of these in Kroraina Prākṛit would be undoubtedly **avali*. But the ending of both words can be explained well, if it is assumed that they originate from the indigenous language of Kroraina. The ending *-e* is characteristic of the native names and words, and similarly the sound *-k-* is also a distinctive feature of the names and words of native origin.^{49a} Thus it seems most probable that the Sanskrit word *āvalī-* was adopted by the Kroraine native language, and there it came to be naturalized in the form **āval* or **āvāl*.⁵⁰ From this word **āval* 'stripe, row, cord' then developed, on the one hand the word **āvale* with suffix *-e*, and on the other hand the word **āvalik* with suffix *-ik*⁵¹ meaning 'ribbed blanket'. In Kroraina Prākṛit these phrases obviously appear as foreign words, thus in the word *avalika*, extended according to the general practice with *-a*, the ending *-ika* was preserved, while

^{49a} Cf. Boyer—Rapson—Senart—Noble, *op. cit.*, p. 301.

⁵⁰ Cf. the similar occurrence to be observed in Agni, Sieg—Siegling—Schulze, *op. cit.*, p. 56.

⁵¹ See for this Sieg—Siegling—Schulze, *op. cit.*, p. 13.

elsewhere in original Prākṛit words and in Iranian loan-words it developed into *-i*.

Thus the above enumeration can be interpreted as follows: «1 ribbed homespun, 2 woolen blankets, 1 additional *aḡiṣḍha*».

4. Document No. 652. In this document as the price of a piece of land (under-tablet, obverse lines 4–5) there occur *masu khi 10 aḡiṣṭa 3* «10 *khi* of wine, 3 *aḡiṣṭa*». In this document Burrow recommended instead of the form *aḡiṣṭa* the reading *aḡiṣḍha*.⁵² Since, however, this document also belongs among those, of which neither the original nor a photographic copy was available for Burrow, there is no real basis for the assumption of the reading *aḡiṣḍha*.

Thus the word *akiṣṭa* appears in the Kroraina documents in three different forms, viz.: *aḡiṣṭa*, *akiṣḍha*, *aḡiṣḍha* and with the exception of one, all contexts clearly show that this word is the denomination of some textile product. As regards the origin of the word, Lüders merely advanced the opinion, that judged on the basis of its form, it could be of Iranian rather than of Indian origin.⁵³ But, I think, we can go much farther than that. In fact the phonemic form of the word *aḡiṣṭa* clearly shows that it cannot be an original Prākṛit word. In Kroraina Prākṛit Old Indian *-ṣṭ-* — as the many examples show beyond doubt⁵⁴ — developed into *-ṭh/ṭ-* therefore the sound group *-ṣṭ-* occurs only in one or two foreign names, like *cimnaṣṭa*, *aṣṭaya*,⁵⁵ and in accordance with this the word *aḡiṣṭa* has to be held definitely a loan-word.

Since in Kroraina Prākṛit the loan-words ending in a consonant are extended with an *-a*, the source of the word *aḡiṣṭa* can be reconstructed in the form **ākiṣṭ*. This creates the impression of a passive past participle with the suffix *-t*, and for the basic verb we can assume a form **ākiṣ-*. We also know such a verb from Buddh. Sogdian, viz.: *''kyš-*, *''k'yš-* 'to pull there, to suspend', and the word *''k'yšk*, *''kšk* 'hook crook' too is a derivative of this verb.⁵⁶ The Sogdian verb can be traced back to the Old Iranian form **ā-karš-*⁵⁷ (cf. Avestan *¹karš-* 'trahere'). The meaning of the passive past participle **ākiṣṭ* of the Sogdian verb **ākiṣ-* could be 'pulled, suspended', and thus, as the denomination of a textile product, it could probably mean 'curtain, cover hung on the wall, carpet hung on the wall'. As a matter of fact, Lüders

⁵² *A Translation of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, p. 135.

⁵³ Lüders *op. cit.*, p. 12.

⁵⁴ Cf. Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhi Documents of Chinese Turkestan*, p. 20.

⁵⁵ The title *suveṣṭa*, which has been unexplained is apparently also a loan-word, whose form *subeṭha*, applied already to Kroraina Prākṛit, is also found in the documents.

⁵⁶ E. Benveniste, *Textes sogdiens*, pp. 40, 180, 188, 240.

⁵⁷ Cf. W. B. Henning: *BSOAS* XI (1946), p. 734.

thought that the meaning of the word *tavastaġa* was 'wall carpet'.⁵⁸ But this assumption can by no means be proved. The basic meaning of the word *tavastaġa* does not contain any reference to the use of the textile material denoted by it. The meaning of the Persian word *tafte*, formed from the same root, is 'taffeta', and the circumstance that in the documents the length of the *tavastaġa* is generally indicated, points to the fact that it is the denomination of some textile material, and it is not the name of an article sold by the piece. Naturally, if the word *tavastaġa* means 'taffeta', this does not exclude the possibility that it could have been used also as wall cover.

giṣṭi

Taking into consideration the phonological lessons derived from the investigation of the word *akiṣṭa*, it seems almost certain that we have to do with a loan-word in the case of the word *giṣṭi*, too. This is supported in the first place by the sound-group *-ṣṭ-*, in place of which in the case of an original Indian word we should expect *-th-*, just as this development actually took place in the word later on. This is shown also by the circumstance that the word *giṣṭi* is and was known only in the western part of the Indian language-territory, *i. e.* the areas in contact with the Iranian languages.

Since *giṣṭi* denotes a linear measure corresponding to the size of the hand, it is obvious to look for a word in it which means 'hand'. The possibility of its relation therefore with the words Greek *ἀροστός* 'palm' < **ṛ-grsto-* and Old Church Slavic *grǫstb*, Old Russian *grǫstb*, *etc.* 'fist, hand' < **gursti-* < **gurt-sti*⁵⁹ offers itself automatically. The Iranian form **giṣṭi*, the presumable source of the Prākṛit *giṣṭi*, can be traced back to **grṣṭi-* or **grsti-* without any difficulty, and this can be analysed, as a form developed with the suffix *-sti-* from the Indo-European root **ger-* 'hold together'. For the Old Iranian form **grsti-* postulated in this way, regarding the meaning as well as the way of formation, an exact parallel is furnished by the Old Indian word *gabhasti-* 'hand' and the Saka *ggoṣṭā* 'hand, palm' < **gabasti-*, which were formed from the Indo-European root **gabh-* 'to hold' with the same suffix *-sti-*.⁶⁰

The supposed word **grsti-* 'hand, palm' does not stand isolated in the Iranian language territory. The verbal root serving as its basis is found in Middle Persian, *viz.:* Man. Persian *ḥngyš-* 'anknüpfen', *ḥngyšyhyd* 'schliesst sich an',⁶¹ *gyšt*, *ḥngyšt* 'gefesselt'.⁶² Recently these forms are linked to the

⁵⁸ Lüders, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁹ Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* (Bern 1950), p. 382 foll.

⁶⁰ Cf. H. W. Bailey: *BSOAS* XIII (1951) p. 931.

⁶¹ F. C. Andreas—W. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch—Turkestan. I: SPAW Ph.-h. Kl.* (Berlin 1932), p. 212.

⁶² See W. Henning: *ZII* IX (1933), p. 181.

Old Iranian root **graθ-* 'to bind, to knot',⁶³ but the form *ḥngyšyhyd* clearly excludes this possibility, and shows that the present root was *gyš-*. According to these the passive past participle **gišt* can be traced back to the form **gršta-* (cf. **hišt* < **hršta-*), and the present root **giš-* to the form **grš-* (< **gr-s-*).

The Middle Persian verb **giš-* renders it doubtless that the Indo-European root **ger-* 'hold together' existed also in the Iranian language territory, and that the words **gr-sti-* 'hand' and **gr-s-* 'hold together' were the derivatives of this. Thus the equivalent of the Greek *ἀροστός* and Old Russian *grstb*, etc. words has been found also in the Iranian language territory. In Iranian the supposition of the phonemic development **grsti* > **gršti* > **gišti* does not encounter any difficulties,⁶⁴ while on the other hand, it is noteworthy that the word got into Old Indian with final *-i*. This points to the possibility that it can be an adoption from an Iranian language, in which the final vowels were still preserved in the 1st century B. C., or that it is a considerably early Iranian loan-word in Indian.

paṭa

H. Lüders has demonstrated through the detailed analysis of the Kroraina documents that this word which in Kroraina Prākṛit is used in the meaning 'silk; silk roll, silk length', is the equivalent of the Sanskrit word *²paṭṭa-* '(textile material) strip'. Sanskrit lexicography, however, registers besides this the following words with similar phonemic forms and meanings: *¹paṭṭa-* 'plate, board', *³paṭṭa-* 'ribbon, band, turban', *paṭa-* 'homespun, blanket'. As it has clearly been shown by the recent critical review of M. Mayrhofer,⁶⁵ the origin of these words and their relationship to each other has not been cleared till today. Among the interpretations offered so far the view of P. Tedesco deserves most attention.⁶⁶ He thinks that the words *paṭa-*, *²paṭṭa-*, and *³paṭṭa-* would be all the Prākṛit continuations of the word **prṣta-* 'fabric, texture' (**praś-* < Indo-European **plek-* 'to weave, to spin') to be supposed on the basis of the Sanskrit word *praśna-* 'turban'.

From the semantic point of view among these the word *¹paṭṭa-* 'plate, board' stands apart. The Prākṛit equivalent of the word *paṭṭikā-*, derived from this, appears in the Kroraina documents in the form *paṭi* (< **paṭṭika*) as the denomination of the documents themselves (cf. document No. 437 *eṣa paṭi* «this document»). Since the form of these documents written on wooden boards imitates the palm leaves which were used in India in the place of papyrus, the assumption is obvious that the original meaning of the

⁶³ See M. Mayrhofer: *Orientalia XXXIII* (1964), p. 75, *loc. cit.* earlier literature.

⁶⁴ Regarding this phonemic development cf. W. Henning: *ZII IX* (1933), p. 219.

⁶⁵ M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen II* (Heidelberg 1963), pp. 190, 192–3.

⁶⁶ *Archaeologica Orientalia in memoriam E. Herzfeld*, 1952, p. 222 foll.

word ¹*paṭṭa-* was 'leaf, document written on palm leaf', and in connection with the use of the palm leaf-shaped writing boards the meaning 'wooden-leaf, wooden plate, wooden board' developed from this. Thus from the side of the history of the objects that view seems likely, according to which the word ¹*paṭṭa-* 'plate, board' is the re-adoption in Sanskrit of the Prākṛit development of the Old Indian word *paṭra-* meaning 'letter, writing, document'.

Of the other three words, *viz.* *paṭa-*, ²*paṭṭa-*, ³*paṭṭa-*, from the semantic point of view in the first place *paṭa-* 'homespun, blanket' can be brought into connection with the root **praś-* 'to spin, to twist, to weave'. Thus we can trace this back with a high probability to the word **prṣṭa-* 'woven; fabric, homespun' suggested by Tedesco.⁶⁷ It is a question, however, whether the other two words can be brought into connection with this. Least probable is the relationship between the words *paṭa-* and ²*paṭṭa-*, because originally the latter obviously denoted not a definite textile material, but only its form. As for the word ³*paṭṭa-* 'band, turban', the semantic development of this can be imagined in two ways. One of the possibilities is that this denomination is based on the form of the textile material used, thus its original meaning was '(textile material) stripe, ribbon'. The second possible explanation can start out from the act of the putting up of the band or turban, on the basis of which the meaning 'band, turban' would be derivable from the original meaning 'roll'. This latter semantic development can be brought into harmony with the derivation from the root **praś-*, because originally the word *praśna-* 'turban', derived likewise from this, could obviously mean 'roll'. If, however, we trace also the word ³*paṭṭa-* back to the derivation **prṣṭa-* of this root, then the difficulty arises that we ought to suppose two meanings of this form which are rather distant from each other ('homespun, fabric' and 'roll'). It is more likely, therefore, to think that the semantic development of the word ³*paṭṭa-* 'turban' took the other possible way, *i.e.* its original meaning was '(textile material) strip, ribbon'. In this case, however, the conclusion offers itself automatically that the word ³*paṭṭa-* 'band, turban' developed from the word ²*paṭṭa-* '(textile material) strip'.

At the interpretation of the word ²*paṭṭa-* '(textile material) strip' we must obviously start out from the fact that this word denoted originally a certain piece of textile material not in the form of a roll, but in the form of an unfolded strip. In accordance with this its original meaning can be presumed to be 'unfolded, stretched out, pulled out'. As regards the form of the word, this can equally be the development of the antecedents **prta-* /**parta-* or **prṣṭa-* / **parṣṭa-*. We do not find a corresponding word in Indian, but from the Iranian language area, from the Avesta, we can quote the word

⁶⁷ The Modern Indian words derived by A. Tedesco from this word require special examination.

pāša- (< **pṛta-*) 'weit auseinandergezogen, ausgestreckt, geöffnet', which occurs in the compounds *pāšō-čingha-* 'mit weit auseinandergezogenen, gespreizten Klauen' and *pāšō-parāna-* 'des Federn weit auseinandergezogen sind, mit weiter Flügelspannung'. We can see the derivative **partaka-* 'unfolded, pulled out, stretched out (textile material)' of the same root **pṛt-* in the Persian word *pārde* 'curtain, veil', whose Middle Persian antecedent **partak* was the source of the Armenian word *partak* 'Hülle, Schleier' and the Syrian word *prdq'* 'tentorium'.⁶⁸ The Paštō word *parūnai* 'veil, mantle worn by women' can also be regarded as a further equivalent of the word **partaka-*, which can be traced back to the form **partānaka-*.

Now it is not quite clear what the relationship is between the Indian word ²*paṭṭa-* '(textile material) strip' and the Iranian word **parta-* 'unfolded, pulled out, stretched out piece of textile material'. One of the possibilities is that we should regard the Indian word, which incidentally can be explained well from the form **parta-*, too, as an Iranian loan-word. Since the Indian word occurs already in the epic, in this case we ought to consider it a very old loan-word originating from the Old Persian Age. The other possibility is to explain the word ²*paṭṭa-* from the similar derivative **pṛta-* or **parta-* of the presumable Indian equivalent of the Iranian verb **pṛt-/*part-*. As an equivalent of the Iranian root **pṛt-/*part-* in Old Indian first of all *paṭ-* (< **part-*) 'crack, tear', and *pāṭaya-* 'cleave, tear asunder' could come into account. The meaning of this verb differs somewhat from that of the Iranian root, but we must take into consideration that *paṭ-* in Sanskrit is apparently a re-adoption from Prākṛit in which the form *paṭ-* developed from the presumable Old Indian form **part-*. Now it is quite possible that the meaning of the root **part-* in Old Indian was originally 'spread, be pulled asunder, open out', and its specialized use in Prakṛit in the meaning 'split up' developed from this, and it then got into Sanskrit only in this specialized meaning. At any rate, the Old Indian root **part-* has so many derivatives that we can hardly think about an adoption from Iranian. Moreover, among these derivatives we find also such as have evidently preserved the original meaning 'spread, pulled asunder' of the verbal root. Taking these semantic relationships into consideration we can derive from the Old Indian root **part-* the following Old Indian words:

1. **part-* 'spread, pulled asunder'
- **parta-la-* > Sanskrit ¹*paṭāla-* 'shroud, blanket, veil', Prākṛit *paḍāla-* 'curtain', etc., for the meaning cf. Persian *pārde* 'curtain, veil'.
- **pārta-* > Sanskrit *pāṭa-* 'width, extension', Pañjābī *pārā* 'space, extension', etc.

⁶⁸ See for these H. Hübschmann, *Armenische Grammatik* I (Leipzig 1895), p. 229. Cf. also p. 278.

**parta-* or **prtta-* 'spread out piece of textile material' > Sanskrit ²*paṭṭa-* '(textile material) strip' > ³*paṭṭa-* 'band, turban'

2. **part-* specialized meaning 'split up'

**pata-la-* > Sanskrit *paṭala-* 'Abschnitt eines Buches'.

We could think that the original meaning of the word **parta-*/**prtta-* was also 'ripped off textile strip', and in this case this also originates from the verbal root **part-* with an already specialized meaning. The relationship of this Old Indian group of words with the quoted Old Iranian words renders the linking of the root *paṭ-* to the verbs *phalati*, *sphaṭati*, *sphuṭati* partly superfluous and partly unlikely.

ṣapariśa

Lüders' doubts in respect of the reading of this numeral can probably be explained by his belief that such a Prākṛit development of the Old Indian *ṣaṭ + catvāriṃśat* should hardly be imaginable. In fact A. Stein referred to the fact that in Pāli the word *cattālīsaṃ* '40' in compounds with units appears in the form *tālīsaṃ*, as for example in the numeral *cuttālīsaṃ* '44'. It is doubtless, however, that this parallel fails to explain completely the form *ṣapariśa*. On the basis of the phonemic change *-tv-* > *-p-*, this can be regarded as a Northwestern Prākṛit form, thus the language of the inscription belongs to the same group of Prākṛit dialects as the Kroraina documents. In the latter, however, the numeral *capariśa* '40' keeps this form also in compounds with units, cf. *pañca capariśa*, *du capariśa* (document No. 437).

Since we have to regard the reading *ṣapariśa* well attested, and since the careful writing of the inscription contradicts the supposition that the akṣara *ca* was left out by mistake, so that we could restore the form *ṣa<ca>pariśa*, we must think that the form *ṣapariśa* is a regular development in Northwestern Prākṛit. In the Kharoṣṭhī Dhammapada it can be observed that *-c-*, and *-j-* between two vowels disappear, or are substituted by *-y-*, cf. for example *śoyati* < *śocati*, *vīanato* < *vījanato*, etc.⁶⁹ Similar occurrences can also be shown in Kroraina Prākṛit. Thus for the Old Indian form *ṣaṭcatvāriṃśat* in Gāndhārī we can suppose the development **ṣacapariśa* > **ṣa'apariśa* > *ṣapariśa*. It is this form which occurs in the Brāhmī inscription discussed. Beside the form *ṣapariśa* and similar forms, however, the numeral *capariśa* '40' continued to exist, and later, on its analogy, its compounds with the digits were formed again. This later stage is reflected by the forms *pañca capariśa* and *du capariśa* appearing in the Kroraina documents.

On the basis of all this the inscription can be interpreted as follows:

«wall cover (or curtain) silk roll: 46 spans».

⁶⁹ Cf. Burrow, *The Language of the Kharoṣṭhī Documents from Chinese Turkestan*, p. 6.

4. This inscription not only raises a whole series of interesting philological problems, but it also offers very important lessons from the palaeographic point of view. As we have mentioned earlier, on the basis of the circumstances of the find, A. Stein dated the inscription between 61 B. C. and 9. A. D. This is just the period when Northwestern India was under Saka rule. As it was recently expounded by A. H. Dani in detail,⁷⁰ the development of the Brāhmī script in the Saka period is determined by two factors. One of these factors is the influence of the Greek script which manifests itself in the circumstance that they aimed at equalizing the breadth and height of the letter forms. The other factor is the use of pen and ink, on account of which the heads of the letters became thicker, the vertical strokes of the letters become thinner, while certain letter parts become more arched. The effect of these factors begins to assert itself first in the Saka period and in Northwestern India, but these new tendencies come to the surface in full only centuries later.⁷¹ The palaeographic significance of the Brāhmī inscription discussed is, that it represents such an early example of the «pen-style», which is contemporary with the oldest inscriptions of the Saka Age, or it is even earlier than those. Probably it is because of the numerous problems linked with the inscription that its palaeographic lessons have not been utilized so far.

If we examine the akṣaras of the inscription from the palaeographic point of view, we can state the following facts. In all of them we can observe the striving for the square shape, we can see well the thickening of the heads of the vertical strokes, and moreover in the case of the akṣara *ki*, the two akṣaras *pa*, and the akṣara *ri* at the heads of the vertical strokes a clearly discernible «serif» appears, in the form of a «notched head-mark». This occurrence is therefore very remarkable, because otherwise the «serif» only appears from the Kuṣāṇa Age onwards and only becomes general during that time.⁷² Our inscription shows that the «serif» in the «pen-style» appears already in the Saka Age, even if it does not become quite general yet. At any rate, this points to the fact that although the technique of writing with ink and pen deeply influenced the letter-shapes of the inscriptions, the style of writing of the inscriptions follows certain characteristics of the «pen-style» only with a great time-lag of more than a century later. This conservatism of inscrip-tional writing style as compared with the «pen-style» can be observed in the history of practically all scripts, and this can be seen especially clearly, for example, in the case of the Pārsiḡ script by comparing the writing style of the Middle Persian inscriptions of the Synagogue of Dura-Europos with the one of the royal Sasanian inscriptions.

⁷⁰ A. H. Dani, *Indian Palaeography*, p. 52 foll.

⁷¹ Dani, *op. cit.*, p. 77 foll.

⁷² Dani, *op. cit.*, pp. 53, 80.

We can make similar observations, if we examine the forms of the individual akṣaras. The arched, completely closed form of the akṣara *a* does not occur in the inscriptions of the Saka Age, although the lower arch sometimes almost touches the vertical stroke also on these.⁷³ It is evident that this form of the *a* is connected with the «pen-style». It is also interesting to observe that the right hand side stroke of the *a* does not yet reach below the arched part, as this can be observed on the Mathurā Brāhmī inscriptions of the Saka Age, and as it becomes general later on also in the Kuṣāṇa Age.⁷⁴ Thus this form of the akṣara *a* of the inscription points to an earlier date than the Mathurā inscriptions from the Saka Age, which were made about the beginning of our era. On the IInd series of the North Indian coins, which originates from the 1st century B. C., we still find this form, while on the IIIrd series, which originates from the 1st century A. D., the right hand side stroke of the *a* has already been elongated.⁷⁵ Thus the development of the new form could take place in the North about the beginning of our era, while in the South the old form still survived for a while.⁷⁶

The form of the akṣaras *ṣṭa*, *ṣṭi*, *ṣa*, and *pa*, to be observed in the inscription, in case of which the two vertical stems become equal, also develops in the Saka Age. We find the earliest example for the *pa* (more precisely *pu*) with equal strokes in the IInd series of the Sāñchi inscriptions, which originates from the second half of the 1st century B. C.⁷⁷ For the *ṣa* we have no example from there, but as this development also takes place in the framework of the strive for square shape, it can hardly be doubted that the form with equal strokes also developed around this time. And since the development starts out from the North, and advances towards the South, it is likely that in the northern territories under Saka regime these forms developed somewhat even earlier.

Of the other letters we must comment on the form of the element *ya* of the compound akṣara *śya*. This clearly preserves the earlier form of this letter, which occurs in the Saka period already only on the Kaṅkālī Ṭilā private inscriptions, while on the other Mathurā inscriptions from this period this is replaced by a variant in which the left hand side stroke curls back a little. The characteristic form of the Saka Age is shown also by the akṣara *ri*, in which the vertical stroke turns to the left in a broad arch below. This form first appears about the beginning of our era in the Mathurā inscriptions of the Saka Age.⁷⁸

⁷³ Cf. for example H. Lüders, *Mathurā Inscriptions*. Göttingen 1961, p. 261, Fig. § 1, line 1, akṣara *ā*.

⁷⁴ See Lüders, *op. cit.*, p. 261, fig. § 1, p. 264, Fig. § 18, *etc.*

⁷⁵ Dani, *op. cit.*, Pl. Va, Fig. 11 and 12.

⁷⁶ See for example at Arikamedu, Dani, *op. cit.*, Pl. VIIa, Fig. 11.

⁷⁷ See Dani, *op. cit.*, Pl. VIb, Fig. 3.

⁷⁸ Cf. Dani, *op. cit.*, Pl. VIb, Fig. 1, Lüders, *op. cit.*, p. 261, Fig. § 1.

BESNAGAR ABOUT 100 B.C.	COIN SERIES N° II, 1st CENTURY B.C.	TUN-HUANG	MATHURĀ SAKA	MATHURĀ KUṢĀNA	ALLAHABAD GUPTA
𑀓 a	𑀓 a	𑀓 a	𑀓 a	𑀓 a	𑀓 a
𑀕 ke		𑀕 ki	𑀕 ko	𑀕 ka	𑀕 ku
𑀗 ga	𑀗 go	𑀗 gi	𑀗 ga	𑀗 ga	𑀗 gu
	𑀔 ṭa	𑀔 ṭa	𑀔 ṭe	𑀔 ṭa	𑀔 ṭā
𑀕 pu	SANCHI 𑀕 𑀕 II. pā pu	𑀕 pa	𑀕 pu	𑀕 pā	𑀕 pā
𑀗 rā	𑀗 rā	𑀗 ri	𑀗 ri	𑀗 ra	𑀗 ru
	𑀓 śa	𑀓 śa	𑀓 śi	𑀓 śa	𑀓 śu
	𑀓 ṣa	𑀓 ṣa	𑀓 ṣa	𑀓 ṣa	𑀓 ṣa
𑀓 𑀓 sa ya	𑀓 𑀓 su yā	𑀓 sya	𑀓 sya	𑀓 𑀓 sya	𑀓 sya
		𑀓 ṣta			

Fig. 3. Comparative table of characters

In contrast to these letter forms of the inscription, which are either connected directly with the forms before the Saka Age, or they represent the characteristic variants of the beginning of the Saka Age, the akṣaras *gi* and *śa* show forms which appear in the inscriptions only after the Saka Age. This angular form of the akṣara *ga* with uneven strokes appears in the inscriptions in the beginning of the Gupta Age,⁷⁹ as the antecedent of the later *kuṭilā* type, while this form of the *śa* begins to spread in the Kuṣāṇa Age.⁸⁰

The explanation of this interesting palaeographic contradiction observed among certain akṣaras of the inscription is apparently the fact that the writing with pen and ink influenced the forms of the letters in different ways, and while it did not make a considerable change in some of them, in others it gave rise to new forms. The «pen-style», however, asserted itself only gradually in the monumental style of the inscriptions, and as a result of this the characteristic letter-forms of the «penstyle» appear in the inscriptions only subsequently. These observations place the judgement of the historical development of the Brāhmī script on a new foundation in many respects, but they fully support A. H. Dani's views regarding the development of the Brāhmī script in the Saka Age; moreover, they lend substantial evidence for his theory.

Thus from palaeographic view-point this short Brāhmī inscription is an unparalleled, very important document which yields the oldest example of the new «pen-style», as it developed after the occupation of Northern India by the Sakas. Consequently the inscription, palaeographically, can be dated to the second half of the 1st century B. C., and this chronological definition is in harmony with the conclusions reached by A. Stein on the basis of the accompanying finds.⁸¹

5. Since this new style of the Brāhmī script is closely connected with the Saka supremacy in the northern part of its area of spreading, the discovery of such an early inscription already representing this style in the vicinity of Tun-huang raises a series of historical problems. First of all the question arises, where this new style of the Brāhmī script developed. It can hardly be doubted that we must think of a territory which was under Saka domination, and in which at the same time the use of the Brāhmī script spread to such a degree that the new style starting out from there gradually conquered the other areas of the spreading of the Brāhmī script. Considering

⁷⁹ See Dani, *op. cit.*, Pl. Xa, Fig. 1.

⁸⁰ See Dani, *op. cit.*, Pl. VIIIb, Fig. 8, 9, 11.

⁸¹ It can be explained only by disregarding the circumstances of discovery and the argumentation of A. Stein, or through accidental error, if H. Lüders dates this inscription to the end of the 1st century A. D., or the beginning of the 2nd century A. D., *Textilien im alten Turkestan*, p. 37.

this, we could think first of all of Mathurā, because although it is true that the Brāhmī script was known also farther to the north, and was in use *e. g.* in Taxila too, it is doubtless that there it played a very subordinate role by the side of the Kharoṣṭhī script. Mathurā, on the other hand, was an important centre of the Brāhmī script, and in the inscriptions the new style appears there from earliest times. Thus at the present stage of our knowledge everything favours the assumption that the new style developed in Mathurā, subsequent to the occupation of this area by the Sakas. Then the further question arises, at what time did the Sakas appear in Mathurā. Regarding this a firm *terminus ante quem* is furnished by the reign of the mahākṣatrapa Śoḍāsa, inasmuch as one of the inscriptions prepared during his reign contains the dating of the year 72. This dating is generally referred to the Vikrama Era,⁸² and thus the inscription is dated to 14 A. D. From historical view-point, however, we must absolutely rule out the possibility that under the Saka rule the era of Vikrama, the conqueror of the Sakas, could have been used by the Sakas themselves. Thus the year 72 can be referred only to the Old Saka Era, and according to our calculation it corresponds to 5 A. D. Thus the occupation of Mathurā by the Sakas must have taken place definitely before this date.

For the solution of this problem the exact definition of the date of the Brāhmī inscription under discussion is very important. It is evident that its existence presupposes the occupation of Mathurā by the Sakas and the development of the new «pen-style» there. It can hardly be doubted that A. Stein defined the chronological limits correctly between which the inscription must be placed. Since, however, the limits of time established by him, *viz.* 61 B. C. and 9 A. D., are too vague for our purposes, we must ask whether the date of the inscription cannot be defined more exactly than this.

First of all we have to examine more closely the chronological evidence of the Chinese document No. 449. E. Chavannes dated this document to 9 A. D., because Tun-huang appears in it under the name Wen-tê, and Kin-ch'eng under the name Si-hai. Furthermore, according to other sources, the name of Kin-ch'eng was changed to Si-hai by Wang Mang, and on the other hand, according to document No. 367, in 9 A. D. Tun-huang bore the name Wen-tê. However, this argument is not convincing. Undoubtedly, as pointed out by Chavannes himself, the use of the names Wen-tê and Si-hai is not connected with the change of names carried out by Wang Mang in the Western districts, because at this time the name of Tun-huang was changed to Tun-tê, and the name of T'ien-shuei to Tien-yung. We must therefore suppose that between the setting up of the western districts and the reign of Wang Mang

⁸² See St. Konow, *Kharoṣṭhī Inscriptions with the Exception of those of Aśoka*. CIInd II. 1 (Calcutta 1929), XXXIV; S. Chattopadhyaya, *The Śakas in India* (Santiniketan 1955), p. 29, *etc.*

there was a period when the names Wen-tê and Si-hai were used for Tun-huang and for Kin-ch'eng, or that these names were in use alongside with the others. The use of the name Si-hai, similar to the names of other western districts, was continued under Wang Mang, while the name of Wen-tê was changed to Tun-tê. It is evident, therefore, that document No. 367 dated to 9 A. D. provides only a *terminus ante quem* for the use of this name, and from this the further consequence follows that it is not at all necessary to date document No. 449 to 9 A. D. The *terminus post quem* of the use of the names Wen-tê and Si-hai cannot be defined for the time being. The name Kin-ch'eng can be shown in the Chinese documents found in the Tun-huang *limes* only from the second half of the 1st century A. D. (document No. 581, which together with document No. 579 and document No. 580, dated to 68 A. D. and 77 A. D. respectively, was discovered at watch-station T. XVI).⁸³ We can evidence the use of the name Tun-huang on the basis of the documents found at watch-tower T. VI.b up to 56 B. C. (cf. document No. 58), on the basis of the dated finds of outpost T. XIV up to 48 B. C., and on the basis of the documents of watch-station T. XV.a up to 53 B. C.⁸⁴ Thus on the basis of the sources available for us we can only state that the names Wen-tê and Si-hai came into use between 48 B. C. and 9 A. D. Thus nothing contradicts the fixing of the date of document No. 449 to a time around the middle of the 1st century B. C.

That document No. 449 cannot originate from the time of the reign of Wang Mang, is corroborated also by some other dated finds of watch-station XV.a. A. Stein found here five refuse-heaps of different ages. Refuse-heap III, in which the Brâhmî inscription and the Chinese document No. 449 were found, as we have mentioned, contained a writing from 61 B. C., and another one from 53 B. C. The oldest dated document, document No. 482, found on refuse-heap No. II, originates from 15 A. D., from the time of the reign of Wang Mang, and the datings of the later ones contain the years 43, 46, 55, and 56 A. D. (Nos. 483—486). Finally in the documents found on refuse-heap No. I we find the chronological data corresponding to the years 67, 94, and 137 A. D. (documents Nos. 535, 537, 536). Refuse-heaps Nos. IV and V — although they did not contain any dated material — can be regarded, on the basis of the relation between the contents of the documents, as of the same age with refuse-heaps Nos. II and I.⁸⁵ It is evident that the origin of the refuse-heaps is closely connected with the military occupation of the station. The earliest refuse-heap, No. III, could have come into existence at the time of the first occupation of the station, and its beginning

⁸³ Chavannes, *op. cit.*, p. 125.

⁸⁴ Chavannes, *op. cit.*, pp. 24, 77 (document No. 338), p. 99 (document No. 446).

⁸⁵ Stein, *op. cit.*, pp. 699—700.

could have coincided with the building up of the *limes*. Very likely the station had permanent garrisons, according to the evidence of the dated documents, at least up to the middle of the 1st century B. C., and possibly even longer, if we take into consideration the dated documents of the other stations of the *limes*. It struck already A. Stein, however, that in the series of dated Chinese military documents there is a great gap between 39 B. C. and 1 A. D., and he explained this fact, together with Chavannes, by the supposition that under the peaceful conditions of the second half of the 1st century B. C. the military control of the Tun-huang *limes* was reduced by the Chinese, the number of garrison troops was decreased, and parallel with this the written administration also became less, and in certain places it might even be discontinued, *viz.*: «the winged military orders were not circulated» — as it is written in the Annals of the Late Han Dynasty.⁸⁶

This picture drawn by Chavannes and A. Stein was later modified to a certain extent by the investigations of Wang Kuo-wei and H. Maspero. Wang Kuo-wei put the date of one of the documents published by Chavannes (document No. 84) to 34 B. C.,⁸⁷ and Maspero, among the later finds of A. Stein published by him, showed a Chinese document from 17 B. C., and one possibly from 13 B. C., and another one from 10 B. C.,⁸⁸ though the dates of the latter two can also be 205 A. D., and 115 A. D., respectively. If thus in the period between 39 B. C. and 1 A. D. we cannot speak about a complete absence of the Chinese documents in the Tun-huang *limes* section, the judgement of the historical situation is not to be changed considerably as a result of the one or two finds discovered recently. The Chinese garrison troops probably remained in certain watch-stations even between 39 B. C. and 1 A. D., but watch-station T. XV.a was surely evacuated. Among the 38 documents found in refuse-heap No. III there is none, which could or should be dated to the time after 40 B. C. on the basis of its contents.

Stein thought that when in 2 or 3 A. D. the Chinese opened the new «Northern Route», the starting point of this was exactly the station marked T. XV.a. This supposition is not impossible, but for the time being we have no direct evidence. All that seems certain is that it was only the events of the reign of Wang Mang that brought a decisive change in the life of the *limes*, when against the threatening hostile invasions the number of garrison troops on the *limes* were considerably increased, and the signal-stations made thicker.⁸⁹ As it is shown by document No. 482 dated to 15 A. D., watch-station T. XV.a received garrison troops again at this time. This document, however, was

⁸⁶ Stein, *op. cit.*, p. 730 foll.; Chavannes, *op. cit.*, III foll.

⁸⁷ See H. Maspero, *Les documents chinois, etc.* (London 1953), p. 6.

⁸⁸ Maspero, *op. cit.* No. 5 (from watch-station T. XXII. f) and No. 41 (from watch-station T. XXII. d).

⁸⁹ Maspero, *op. cit.*, p. 13.

found already in refuse-heap No. II, thus the coming into being of this is connected with the new phase of the history of the watch-station. Although the westernmost section of the *limes* was given up after the fall of Wang Mang, and also the small states of Eastern Turkestan shook off the Chinese rule, the military occupation of watch-station XV.a continued up to 57 A. D. From this year originates the last Chinese document from refuse-heap No. II.

The abandonment of refuse-heap No. II in 57 A. D. is again not due to a mere chance. In 58 A. D. Emperor Ming-ti ascends the Chinese throne and again starts establishing western relations, promotes the spreading of Buddhism in China, and, according to tradition, sends a delegation to India; then at the end of his reign he renews the aggressive policy against the Hiung-nu. It is evident that the great change in Chinese foreign policy taking place under Ming-ti made the Tun-huang *limes* an important operational base again, and it is very likely that it involved reorganizations and other changes in the military protection of the military posts. Therefore they start at this time refuse-heap No. I, the earliest dated find of which originates from 67 A. D.

The close connection of the origin of the refuse-heaps of watch-station XV.a with the history of the *limes* renders possible a more exact definition of the date of the Brāhmī inscription found there, and also the examination of the historical background of its getting there. A. Stein thought at that time that this silk strip with the Brāhmī inscription is connected with the newly opened «Northern Route», and was left there by some western merchant.⁹⁰ Taking into consideration the historical relations of the origin of the refuse-heaps clarified above, we must, however, consider this view unlikely. If the silk strip had been thrown on the refuse-heap after the opening of the new «Northern Route», then it ought to have been discovered in refuse-heap No. II. But the silk-strip was found in refuse-heap No. III, which could have continued in use at the most up to the forties of the 1st century B.C. Thus the Brāhmī inscription must necessarily originate from a time before 34 B.C.

6. From the site and circumstances of discovery of the inscription we can draw two further interesting historical conclusions. The Brāhmī script and the Gāndhārī Prākṛit language definitely show that the inscription was made not by a western merchant, but by a merchant from Northwestern India. Since the style of the Brāhmī script represented by the inscription was developed in all probability in Mathurā, and the inscription itself is the earliest monument of this style, it is very likely that this Indian merchant arrived in China from Mathurā for silk goods. To a certain extent it is perhaps surprising that the silk trade was not carried on exclusively by Chinese merchants. It seems, however, that the situation was just the opposite. The silk goods

⁹⁰ Stein, *op. cit.*, p. 710.

were purchased in China mainly by Iranian and Indian merchants, and were transported by them on the «Silk Route» to the west. The Annals of the Early Han Dynasty also mention especially the merchants Arriving from Ki-pin (= approximately Gandhāra), and the evidence of the Kroraina document No. 35 is also significant, when in connection with silk trade it does not speak of Chinese merchants, but only merchants arriving from China (*yaṃ kala cinasthanade vaniye agamiṣyati taṃ kala paṭa rna prochidavo* «when the merchants will arrive from China, then the silk debt must be collected»).

The circumstances of discovery also betray, how this silk-strip with the Brāhmī inscription got on refuse-heap No. III of the watch-station T. XV.a. Since the inscription gives the full length of the silk-roll, it can be safely concluded that this was made still at the time when the merchant having purchased the merchandise in China prepared it for the journey. From this it is also clear that the silk-strip could not have been thrown on the refuse-heap by the merchant. On refuse-heap No. I of watch-station T. XV.a two similar silk-strips were found, but these bore Chinese seals or inscriptions. Thus these inscribed silk-strips can be regarded as typical finds of the refuse-heaps. The reason of their being thrown on the refuse-heap was obviously the fact that on account of the inscription they could not use the edge of the silk-roll, and so they cut it off and threw it away. This, however, could by no means be done by the merchant, but only by the user of the silk-roll. From all this we must come to the conclusion that the Indian merchant sold the silk-roll bearing the Brāhmī inscription at watch-station T. XV.a, and it was also used there. The fact that the troops of the watch-stations really effected such purchases is clearly shown by the Chinese document No. 43 (from watch-station T. XXII.e). This contains an account listing the purchases made for the garrison troops of the watch-station together with the prices paid in cash. This list includes silk beside cooking pan, arrow, sheaf of reed, and linen.⁹¹

Thus the Brāhmī inscription discussed originates in all probability from a time before 34 B.C. From the historical point of view we can draw the conclusion from this that the Sakas must have occupied Mathurā at a time prior to this. As we have mentioned above, the indubitable *terminus ante quem* of the occupation of Mathurā by the Sakas is the 72nd year of the Old Saka Era (= 5 A.D.), in which an inscription mentions the mahākṣatrapa Śoḍāsa. Śoḍāsa however, was not the first Saka ruler in Mathurā. Before him his father, Rājūvula, already reigned there.⁹² We must therefore think it likely that Rājūvula was the first conqueror of Mathurā, and since we know a fairly large number of coins from him as well as from Śoḍāsa in Mathurā, their reigns must comprise a long period. Thus counting back from 5 A.D., we arrive approxi-

⁹¹ Maspero, *op. cit.*, p. 27.

⁹² For Rājūvula see H. Lüders, *Philologica Indica* (Göttingen 1940), p. 253; Chattopadhyaya, *op. cit.*, p. 27 foll.

mately at the middle of the 1st century B.C., as the probable date of the conquest of Mathurā by the Sakas. Since in Northern India the last Greek kingdom was overthrown by the Sakas under the reign of Emperor Sūan-ti, *i.e.* between 73 and 49 B.C.,⁹³ it is obvious that this event must be regarded as the *terminus post quem* of the occupation of Mathurā by the Sakas.

According to these the course of the historical events can be reconstructed as follows. After 73 B.C. the Sakas occupied the last Greek kingdom in Northern India. Their king, Moa-Maues, assumed the title «King of Kings» probably at this time. Other Saka groups under the leadership of Rājūvula advanced farther to the southeast, and around the year 50 B.C. they captured Mathurā. The spreading of the Saka regime over the whole of Northern India resulted in significant developments also from several points of view. We see its cultural effect in the development of the new style of Brāhmī, which can be dated to the decade following the middle of the 1st century B.C. Economically the conquest of Northern India by the Sakas also involved very significant consequences. While earlier, in the first decades of the 1st century B.C., — as it is vividly described by the Annals of the Early Han Dynasty in the history of Ki-pin — there had been serious disturbances in the maintaining of the relations between China and Inner Asia, now the consolidation of the Saka rule from the middle of the 1st century B.C., rendered possible an undisturbed commercial traffic starting out from Mathurā in the direction of the «Silk Route». This new situation is reflected by the silk-strip with the Brāhmī inscription found on the Tun-huang *limes*.

The great upswing of the silk trade between China and India from the middle of the 1st century B.C. onwards had, however, much more far-reaching effects, too. As it was convincingly shown by Fr. Altheim, knowledge of Chinese silk reaches Rome only in the Age of Augustus.⁹⁴ One factor in this process was of course the development of the eastern trade of Rome. But it can hardly be doubted that the basic condition of the bringing of Chinese silk to Rome was that the Chinese silk can be transported in large quantities undisturbed on the «Silk Route» to Inner Asia and Northern India. This was made possible by the Saka supremacy spreading in the middle of the 1st century B.C. as far as Mathurā, and thus the appearance of the discussed Brāhmī inscription around 40 B.C. on the Tun-huang *limes* and the acquaintance of Chinese silk in Rome at the Age of Augustus belong to the same historical context.

⁹³ See J. Harmatta: *Acta Orient. Hung.* XIX (1966), p. 10.

⁹⁴ Fr. Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*. I (Halle/Saale 1947), p. 64.

TRACES ET DÉBUTS DES BALLADES POPULAIRES DANS LA POÉSIE DE LA CHINE ANTIQUE

CONSIDÉRATIONS THÉORIQUES

PAR
F. TÓKEI

Il est regrettable qu'en Europe il n'existe toujours pas de théorie scientifique concernant la ballade. Ce qui, en général, constitue la théorie de la ballade, implique, dans la plupart des cas, les traits formels où — si parfois on insiste sur les problèmes du contenu — on n'aboutit qu'à des généralités. Cependant les différents aspects du contenu et de la forme de la ballade, ne peuvent être expliqués que si l'on part de l'origine socio-historique du genre littéraire. Or, sous ce rapport, on indique souvent comme source et base du genre la spiritualité chrétienne qui permet d'analyser des problèmes moraux. On parle en général d'un contenu «social», «humain» ou «moral», sans analyser le contenu concret des ballades, sans essayer de déterminer de plus près les conflits sociaux-humains-moraux auxquels les différentes ballades populaires prêtent une forme artistique.

Une définition très intéressante a été fournie par I. Hermann: «l'origine de la ballade peut être située à l'époque de la désintégration tardive de la société de clan, processus au cours duquel la société de clan ne se désintègre pas successivement, de la façon habituelle, mais brusquement et avec une relative rapidité, sous l'influence d'une société de classe plus élevée. C'est cette désintégration qui engendre les situations tragiques de la vie qui deviennent le sol dans lequel apparaissent les ballades».¹

A notre avis, cette formulation, tout en se révélant quelque peu inexacte, n'en indique pas moins avec justesse le chemin qui conduit vers la solution du problème de la ballade populaire. En effet, il est clair que le tragique ne peut devenir la grande expérience d'un peuple, d'un groupe ethnique voire de générations se succédant, que lorsqu'au cours du grave conflit entre l'ancien et le nouvel ordre social, toute une série d'anciennes institutions, de normes morales se perdent ou se transforment en leur propre opposé, et cela d'une manière réellement tragique, sublime, jusque dans la ruine. Et de quelle société, de quel mode de vie et de quelle morale les ballades populaires europé-

¹ István Hermann, *Arany János esztétikája* [L'esthétique de János Arany] (Budapest 1956), pp. 165—166.

ennes nées vers le XVI^e siècle représenteraient-elles la ruine sinon celle du système de clan? N'est-il pas notoire que dans la périphérie et dans les pores du féodalisme européen le système de clan ait réussi à se maintenir, jusqu'au moment où le capitalisme croissant ne l'ait définitivement anéanti. Serait-ce un hasard que la naissance des ballades écossaises tombe à l'époque de «l'accumulation primitive» anglaise, dont l'effet exercé sur la société écossaise fit dire à Marx: «Le peuple des Highlands se composait de clans dont chacun possédait en propre le sol sur lequel il s'était établi. Le représentant du clan, son chef ou «grand homme», n'était que le propriétaire titulaire de ce sol, de même que la reine d'Angleterre est propriétaire titulaire du sol national.² Lorsque le gouvernement anglais parvint à supprimer définitivement les guerres intestines de ces grands hommes et leurs incursions continuelles dans les plaines limitrophes de la basse Écosse, ils n'abandonnèrent point leur ancien métier de brigand; ils n'en changèrent que la forme. De leur propre autorité ils convertirent leur droit de propriété titulaire en droit de propriété privée, et, ayant trouvé que les gens du clan dont ils n'avaient plus à répandre le sang faisaient obstacle à leurs projets d'enrichissement, ils résolurent de les chasser de vive force»³

Y-a-t-il un sort plus tragique que celui des Écossais qui furent réduits à la mendicité par le processus sanglant de l'accumulation primitive s'appuyant sur leur propre système? Citons encore les paroles de Marx: «... il était écrit que les braves Gaëls auraient à expier plus sévèrement encore leur idolâtrie romantique et montagnarde pour les »grands hommes de clan«. L'odeur de leur poisson vint chatouiller les narines de ces grands hommes, qui y flairèrent des profits à réaliser et ne tardèrent pas à affermer le rivage aux gros mareyeurs de Londres. Les Gaëls furent une seconde fois chassés.»⁴

Nous sommes d'avis que l'origine des ballades écossaises est assez claire: c'est la représentation du processus de l'accumulation primitive, au point de vue de peuple écossais.⁵ Si nous avons insisté sur ce point, ce n'est nullement

² Un «grand homme» écossais et la reine d'Angleterre comme propriétaire titulaire ne peuvent, bien entendu, être mis en parallèle que dans le sens qu'aucun d'eux n'est vraiment propriétaire de la terre dite sienne. La phrase de Marx ne signifie rien de plus puisque derrière la «propriété titulaire» des chefs de clan écossais se cache la propriété publique de clan, et derrière celle de la reine d'Angleterre la propriété féodale, et même, à cette époque déjà, la propriété foncière privée capitaliste (à l'exception, bien entendu, des terres qui formaient la propriété privée de la reine).

³ Karl Marx, *Le Capital*, Livre premier, t. III (Paris 1950), Editions Sociales, pp. 168—169.

⁴ K. Marx, *op. cit.*, p. 171.

⁵ Cela vaut la peine de retenir que le premier grand collecteur des ballades populaires écossaises fut Walter Scott qui représente de manière bouleversante la tragédie des Écossais dans le grand genre épique des romans. Il serait intéressant de rapprocher les «romans historiques» de Scott des ballades populaire au point de vue de la forme de la présentation.

pour prouver ce qui ne nécessite pas de preuve, mais parce que nous ne pouvons passer à nos considérations en matière de sinologie qu'une fois la question de principe posée. Or, nous considérons les circonstances de la naissance des ballades écossaises en théorie comme directives et typiques pour l'analyse des ballades populaires européennes, voire des ballades du monde entier, tout comme l'accumulation primitive anglaise est le cas classique, même le seul cas classique de l'accumulation primitive, en général.

Si nous estimons inexacte la formulation de Hermann c'est entre autres parce qu'il parle de la désintégration brusque et rapide de l'ordre de clan, alors que, par exemple, dans le cas écossais le processus s'étend aussi sur plusieurs siècles. En retournant la thèse, on pourrait dire que c'est précisément la ténacité du mode de vie et de la morale des clans, leur quasi-indestructibilité, donc leur désintégration lente ou leur persistance anachronique qui, en entrant en contact avec une ambiance beaucoup plus développée, créent une situation tragique. Ce n'est nullement la rapidité qui est l'essentiel ici, mais le fait que le système de clan ou ses importantes survivances se trouvent dans un conflit irremédiable avec l'ambiance plus développée qui porte un coup fatal à l'ancien ordre quelque noble qu'il soit. Il est certain que le conflit de la société de clan écossaise avec le capitalisme anglais fut plus acharné et plus tragique pour le peuple écossais (bien entendu), que tout ce que l'histoire avait offert jusqu'alors. Pour nous en tenir à l'Angleterre: il est vrai que le conflit saxo-normand contenait aussi des éléments tragiques (la poésie populaire a même fait s'épanouir quelques germes de ballade), mais dans son ensemble, la représentation du conflit dans la poésie populaire se limitait aux chansons de geste, aux contes et aux légendes (cycle Robin Hood). Une poésie de ballade comparable à celle de l'époque de l'accumulation primitive ne vit le jour que dans les pays limitrophes (en Transylvanie, dans les Balkans). En principe, dans l'histoire des sociétés de classe, tout conflit dans lequel quelque institution, coutume, idéal de l'ordre de clan est voué à la destruction — en face du nouveau qui, quoique moralement inférieur, apparaît comme inévitable et motivé au point de vue historique — est susceptible d'engendrer une poésie de ballades populaires. La question de savoir si de pareils conflits naissent des ballades populaires achevées ou seulement une sous-espèce de la chanson populaire, de la chanson de geste, du conte etc. dépend de nombreux facteurs (gravité du conflit-même, nature spéciale de la collision concrète etc.) et doit être examinée minutieusement de cas en cas.

Vu sous l'angle de principe fondamental esquissé, c'est en Asie que nous avons le moins d'espoir de trouver de vraies ballades et une poésie de ballades florissante, puisque les civilisations asiatiques reposaient sur les institutions mêmes du système des clans, et de ce fait, ne pouvaient jamais entrer dans un conflit aussi exacerbé avec celles-ci que ne l'ont fait par exemple le capitalisme anglais et le clan écossais. Ceci est vrai, néanmoins, certaines institutions de la

société des clans, notamment celles assurant la liberté des paysans, ayant été anéanties par les civilisations anciennes, le sort de la paysannerie avait, en principe, également produit nombre de situations tragiques, de sorte qu'on ne peut nullement exclure la possibilité de ce que les recherches portant sur le folklore et la littérature asiatiques (qui en Asie sont beaucoup plus rapprochés l'un de l'autre qu'en Europe) tombent parfois sur de magnifiques ballades et même sur une poésie de ballades. Et si d'aucuns sont tentés de croire que la formulation de Hermann et ce qu'elle implique, notamment la mise en rapport et la concrétisation du tragique de la ballade et de l'anéantissement du système de clan, — signifie en quelque sorte le rétrécissement de «l'humain», nous voudrions les convaincre de la richesse et la souplesse de l'aspect historique de la question, en montrant la possibilité de retrouver les traces et les germes des ballades populaires là, où l'application mécanique du principe de base, on ne s'aviserait guère d'en chercher, c'est-à-dire dans la littérature chinoise, plus précisément dans sa période ancienne.

I

Dans les morceaux appartenant à la poésie populaire du plus ancien recueil de vers chinois le *Che-king* (Livre des Vers), nous chercherons en vain les débuts de la ballade. Pourtant les plaintes des soldats, les chansons tristes des femmes témoignent déjà du premier asservissement des paysans, mais tout en restant toujours dans les limites de la poésie lyrique, sans verser dans le genre épique. Nos recherches ne sont néanmoins pas tout à fait vaines, puisque dans la chanson nommée: «Les oiseaux jaunes», nous découvrons positivement des traits relevant de la ballade. Voici le texte de la seule chanson du *Che-king* dont le ton rappelle celui de la ballade:⁶

Les oiseaux jaunes (voltigent) dans tous les sens,
 Ils perchent sur les jujubiers.
 Qui est-ce qui suit le prince Mou?
 Tseu-kiu Yen-si.
 Car ce Yen-si l'emporte sur cent hommes.
 Arrivé au bord de la fosse
 Que son tremblement est épouvantable.
 Vois là-bas ce ciel bleu,
 Exterminera notre brave homme.
 Oh si l'on pouvait le racheter,
 Sa vie vaudrait celle d'une centaine d'hommes.

⁶ *Che-king* 131 (B. Karlgren, *The Book of Odes*, Stockholm 1950, pp. 84—85).

Les oiseaux jaunes (voltigent) dans tous les sens,
 Ils perchent sur les mûriers.
 Qui est-ce qui suit le prince Mou ?
 Tseu-kiu Tehong-hang.
 Car ce Tehong-hang
 Vaut bien cent hommes.
 Arrivé au bord de la fosse
 Que son tremblement est épouvantable.
 Vois là-bas ce ciel bleu,
 Exterminera notre brave homme.
 Oh si l'on pouvait le racheter,
 Sa vie vaudrait celle d'une centaine d'homme.

Les oiseaux jaunes (voltigent) dans tous les sens,
 Ils perchent sur les arbres épineux.
 Qui est-ce qui suit le prince Mou ?
 Tseu-kiu K'ien-hou.
 Car ce K'ien-hou
 N'a pas son égal parmi cent hommes.
 Arrivé au bord de la fosse
 Son tremblement est épouvantable.
 Là-bas ce ciel bleu,
 Exterminera notre brave homme.
 Oh si l'on pouvait le racheter,
 Sa vie vaudrait celle d'une centaine d'hommes.

Voici donc la seule chanson populaire du *Che-king* laquelle rompant avec le ton élégiaque se tourne énergiquement vers le tragique de la ballade. Et c'est loin d'être un hasard. Le sacrifice humain funéraire, relaté en partie dans la chanson, eut réellement lieu, nommément dans la principauté de Ts'in, en 621 avant notre ère. Le *Tso-tchouan* en dit ceci: «Quand le prince de Ts'in Jen-hao (= Mou) mourut, (son fils nommé K'ang) fit enterrer avec lui les trois fils de la famille Tseu-kiu: Yen-si, Tehong-hang et K'ien-hou, qui tous les trois avaient été les hommes les plus vaillants de Ts'in. Le peuple de la principauté les pleura et composa en leur mémoire »Les oiseaux jaunes«. Un »homme noble« (= clerc, sage) dit: »Puisque (le prince) Mou de Ts'in n'était pas le maître d'une fédération (chef d'un fédéralisme tribal, ou roi) il pouvait se permettre (ce geste). Il mourut et ne se soucia plus du peuple. Les anciens rois, lorsqu'ils devaient quitter leur contemporains, eux leur léguaient leurs lois au lieu de les priver de leurs meilleurs hommes.«⁷ Dans la suite, le texte

⁷ *Tso-tchouan*, l'an 6^e de Wen kong (S. Couvreur, Paris 1951, t. I, pp. 470—471).

continue à exposer l'enseignement confucianiste ressortant clairement de ce qui précède: le sacrifice funéraire du prince Mou ne fut point un acte accompli dans l'esprit des «anciens rois», puisqu'il priva le peuple de ses meilleurs fonctionnaires. Le confucianisme avait toujours catégoriquement reprouvé le sacrifice humain, coutume patriarcale, qui, en anéantissant les hommes les plus chers, les meilleurs fonctionnaires des chefs de tribu et des princes, comportait une menace immédiate contre le but principal, la continuité du gouvernement. Les trois favoris du prince Mou étaient, à coup sûr, les «hommes vaillants» du peuple entier, c'est pourquoi la chanson populaire juge leur mort comme insensée, et anachronique, laissant entrevoir par là une certaine idée du véritable tragique. Il y a lieu de supposer que le peuple a chanté d'autres événements plus ou moins tragiques en même temps que la chanson citée, cependant le «Livre des Vers» rédigé dans l'esprit confucianiste et composé à des fins cérémoniales pouvait seulement admettre des chansons dont le contenu concordait, ou, au moins s'harmonisait avec les principes gouvernementaux. C'est cette harmonie qui nous a conservé «Les oiseaux jaunes».

II

Au cours de la période Kien-ngan (196—219) le pouvoir de la dynastie des Han n'est plus que nominal, puisque — par suite de l'appauvrissement des communautés de village — les finances publiques ne sont plus en mesure d'assurer le pouvoir central; les généraux et les familles rivales se déchirent entre eux. La bureaucratie de l'Empire s'est désintégré, le pouvoir a passé dans les mains des chefs des familles plus fortes, c'est l'anarchie patriarcale complète. Et cette situation amène inévitablement l'affermissement de l'institution des clans qui subordonnés jusqu'alors à la bureaucratie d'Etat, ne sont, à cette époque, plus soumis à d'autres puissances qu'à quelques clans plus forts. C'est l'énergique Ts'ao Ts'ao qui essaie de mettre fin à l'anarchie, en constituant un Etat dans l'Etat sur un assez grand territoire de la Chine septentrionale et en faisant de la ville de Ye sa capitale. Ts'ao Ts'ao déteste le confucianisme, il mène une lutte sans merci contre le patriarcalisme qui va en se renforçant. Réduit à l'inaction après la mort de son père et humilié par son frère impérial, Ts'ao Tche accepte, en principe la politique de son père et plus tard celle de son frère, mais, étant grand poète, il ne tarde pas à se rendre compte que le bureaucratisme assujettit la force active individuelle. Il ne souhaite pas, bien entendu, le retour de l'anarchie patriarcale, mais il ne peut s'empêcher de clamer avec une tristesse élégiaque que la grandeur individuelle pouvait se manifester plus facilement dans les conditions de l'anarchie. C'est ainsi que le conflit de la force active individuelle et de l'ordre légal devient un des sujets de sa poésie. Aussi n'est-il point fortuit que dans le poème intitulé *Tsing-wei*

que l'on pourrait traduire par «Fidélité», que nous tombons sur des sujets relevant de la ballade.⁸

La vraie fidélité (*tsing wei*) fait fondre le métal et les pierres,
 Le dévouement absolu attendrit les esprits-mêmes.
 Lorsque la femme de K'i pleurait son mari mort,
 Le (mont) Liang-chan s'écroula.
 Lorsque le prince Tan fut otage à l'Ouest en Ts'in,
 Le corbeau devint blanc, le cheval eut des cornes.
 Lorsque Tseou Yen fut prisonnier dans la capitale de Yen,
 Un froid glacial tomba en été.
 A Kouan-tong il y avait une jeune fille exquise,
 Qui se nommait Sou Lai-k'ing;
 Devenue adulte, c'est elle qui se vengea des ennemis de son père.
 Et bien que son corps trépassât, ses actions et son renom subsistèrent.
 La décision gracieuse atteignit Niu-siou au moment
 Où le glaive allait lui couper la tête.
 Toutes les deux passèrent dans le livre des immortels,
 Et gagnèrent la vie (éternelle), du fait qu'elles prirent le chemin de la
 mort.

Les cinq thèmes énumérés plus haut valent la peine d'être examinés de plus près.

Le *Tso-tchouan* écrit à propos de la femme d'un certain K'i Liang: «Le prince de Ts'i, revenu (de la guerre) rencontra dans la banlieue la femme de K'i Liang et lui envoya son délégué pour lui présenter ses condoléances. Elle répondit: »Si Tche (= mon mari) a commis quelque crime, pourquoi te rabais-ses-tu à m'envoyer un délégué? Mais s'il n'a commis aucun crime, voilà là-bas la cabane de ses ancêtres, car ton humble servante ne peut pas accepter tes condoléances en plein vent.« C'est pourquoi le prince de Ts'i exprima ses condoléances à l'épouse dans la maison (de K'i Liang).»⁹ Encore une remarque y relative: «K'i Liang n'avait pas de fils et ainsi, il ne restait aucun appui à sa femme. Elle fit donc déposer le mort au pied de l'enceinte de la ville et le pleura si fort qu'à l'intérieur de la ville les hommes en furent bouleversés, (elle sanglota) pendant sept jours jusqu'à ce que le mur de la ville s'écroula autour d'elle. Après avoir enterré son mari, elle se jeta dans le fleuve Tsi et mourut.»¹⁰ L'événement est relaté pareillement avec plus ou moins de détails par les sources

⁸ Houang Tsie, *Ts'ao Tseu-kien che tchou* (Peking 1957), pp. 118—121.

⁹ *Tso-tchouan*, l'an 23^e de Siang kong (Couvreur, t. II. pp. 404—406).

¹⁰ Cf. la préface par Lou Kong dans le *Mong Kiang-niu wan li siun fou tsi* (Changhaï 1957).

ultérieures; chacune d'elle parle de l'écroulement des murs. Nous ignorons cependant la source écrite des pleurs faisant s'effondrer les montagnes. Il semble incontestable que le sujet relève de la poésie populaire et que la citation de Ts'ao Tche repose sur une de ses variantes, ce dont témoigne le fait que le nom de K'i Liang se rencontre aussi dans un autre thème célèbre: l'histoire de Meng Kiang-niu. Cette histoire a donné naissance à un ensemble de chansons populaire, et à une vaste poésie épique populaire dont l'existence est attestée par des textes à partir de l'époque des T'ang. Le fond en est que Meng Kiang-niu pleure si fort son mari emmené de force aux travaux de construction de la Grande Muraille, que celle-ci s'en effondre. Or, il y a des textes de l'époque des T'ang qui nomment le mari de Meng Kiang-niu: K'i Liang.¹¹ Le rapport entre l'histoire de K'i Liang et les contes de Meng Kiang-niu ne peut pas être prouvé par des moyens philologiques, mais il est difficile d'imaginer que le sujet de Meng Kiang-niu — qui a survécu jusqu'à nos jours et dans lequel l'ennemi principal du peuple est Ts'in Che Houang-ti, édificateur de la Grande Muraille — n'ait fécondé la poésie populaire que nombre de siècles plus tard.¹² L'écroulement de l'enceinte, celui de la Grande Muraille, l'effondrement des montagnes sont des motifs relevant de la poésie populaire, qui tous retournent contre les oppresseurs du peuple la force magique des larmes arrachées par la souffrance. Les pleurs de femme faisant s'écrouler le Liang-chan proviennent, de toute évidence, de la poésie populaire, mais, à notre avis leur source ne doit pas être cherchée dans les ballades. Cette source en peut être la chanson populaire, le conte, la légende, mais non la ballade. Le sujet n'étant point tragique, il ne contient pas de conflit moral et n'offre pas de possibilités pour former le sujet d'une ballade.

L'évocation du prince Tan renvoie également au conte populaire. D'après l'histoire connue par plusieurs variantes, Tan, encore prince héritier à cette époque, fut retenu comme otage dans la principauté de Ts'in, auprès du futur Ts'in Che Houang-ti qui le traita indignement, et déclara qu'il ne le libèrerait que si Tan obtenait que «la tête du corbeau devienne blanche, et qu'il pousse des cornes sur la tête du cheval». Tan poussa un soupir vers le ciel et la tête du corbeau devint blanche et le cheval eut des cornes. Le roi fut obligé

¹¹ Wang Tehong-min, *Touen-houang kiu-tseu ts'eu tsi* (Changhai 1954²), p. 29.

¹² Le fait que Ts'in Che Houang-ti, qui, en 221 avant notre ère, fonda l'Etat chinois, figure comme un tyran cruel dans la mémoire poétique de la paysannerie, ne peut nullement nous étonner, dans les conditions de la société chinoise. Ts'in Che Houang-ti, en effet, détruisit par le fer et le feu, les institutions ainsi que les coutumes patriarcales et familiales faisant obstacle à son Etat. Après la chute de sa dynastie les idéologues de l'aristocratie faussèrent le tableau de son activité, et cette falsification — comme fort souvent en Chine — concordait fort bien avec les souvenirs de la paysannerie des communautés de village qui ne comprenait, ni ne désirait le progrès. L'écho des faits et gestes de Ts'in Che Houang-ti dans la poésie populaire est si caractéristique pour la société chinoise que la question mériterait d'être traitée par toute une série d'études.

de le laisser partir, mais il essaya encore de l'anéantir en cours de route; rentré chez lui, Tan ourdit une cruelle vengeance. Ts'ao Tche ne mentionne que le conte de sa libération, alors que la vengeance qui contient déjà plus d'un élément de ballade, est devenu le sujet d'un récit très ancien, genre nouvelle, intitulé Yen Tan-tseu.¹³

Selon le conte connu du *Houai-nan-tseu* traitant de la captivité de Tseou Yen, cet homme avait loyalement servi son roi nommé Houai de Yen, mais celui-ci crut aux propos calomnieux et fit emprisonner son fidèle serviteur. Tseou Yen aussi invoqua l'aide du ciel et en signe de son innocence il tomba un froid glacial au beau milieu de l'été. Les histoires de la femme de K'i, du prince Tan et de Tseou Yen, ces trois exemples d'affection, de fidélité et de loyauté expriment la justice bien connue des contes populaire. Ces contes n'ont, pour ainsi dire, aucun rapport avec le monde tragique des ballades, et, si nous les avons pris en considération, c'est tout au plus pour retracer les limites du genre de la ballade.

Le cas est tout différent pour les deux exemples suivants de «fidélité». Nous sommes certains que déjà à l'époque des Han, il existait une chanson à danser commençant par le mots: «A Kouan-tong il y avait une fille magnifique» relatant l'histoire de la vengeance de Sou Lai-k'ing: la jeune fille exerça la vendetta sur les ennemis de son père et fut finalement mise à mort.¹⁴ Le poème perdu semble avoir raconté un événement réel; vers la fin de l'époque des Han et au temps des Trois Royaumes la vendetta jouait un rôle important dans la lutte des clans, et en plus, selon la morale patriarcale ressuscitée à l'époque de l'anarchie, elle était même absolument éthique. Il faut savoir que loin d'interdire la vendetta, le confucianisme en avait fait expressément le devoir du fils respectant ses parents.¹⁵ La «sagesse» de la coutume fut donc sensiblement accrue par le fait qu'elle avait été jugée nécessaire par le confucianisme, comme facteur important de la solidarité de clan. Avec la désintégration du pouvoir d'Etat, cette coutume de clan dut sortir de l'état latent d'ailleurs pour se heurter immédiatement aux exigences du nouvel ordre et de la légalité créés par Ts'ao Ts'ao.¹⁶ Ce conflit accuse déjà certains traits de la ballade et nous ne sommes pas loin de la vérité en supposant que l'oeuvre ayant pour sujet la tragédie de Sou Lai-k'ing, était une sorte de ballade populaire.

¹³ Cf. Herbert Franke, *Die Geschichte des Prinzen Tan von Yen: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Band 107, Heft 2 (Sonderheft, Wiesbaden 1957), pp. 412—458.

¹⁴ Cf. Houang Tsie, *op. cit.*, p. 120.

¹⁵ Cf. p. ex. le T'an kong dans le *Li ki*; avant tout: Couvreur, t. I, pp. 147—148.

¹⁶ Ts'ao Ts'ao a rendu en 205, et Wei Wen-ti (Ts'ao P'i) en 223, un décret pour interdire la vendetta.

¹⁷ Yu Kouan-ying, *Yo-fou che-siuan* (Peking 1953), pp. 169—170. (Au lieu de l'énorme *Yo-fou che-tsi*, nous citons toujours ce petit livre.)

L'histoire de la vengeance de Niu-siou fut chantée par le poète Tso Yen-nien, et son oeuvre a survécu dans le *Yo-fou*. Le personnage même du poète se couvre d'obscurité, mais on suppose qu'il était à peu près contemporain de Ts'ao Tche. Voici le texte du poème intitulée *Ts'in Niu-siou*.

En sortant et montant sur la Porte d'Ouest (de Lo-yang)
 Nous voyons là-bas au loin la maison du clan des Ts'in.
 Dans la famille Ts'in vivait une belle jeune fille
 Qui se nommait Niu-siou.
 Elle avait à peine quatorze ou quinze ans,
 (Quand) elle exerça la vendetta de sa famille.
 Dans sa gauche elle tenait un glaive «peuplier blanc»,
 Dans sa droite un javelot du Yuan ou du Lou.
 La famille exécrée vivait au sud-est de chez eux
 Et tous succombèrent de (la main de) Ts'in Niu-siou.
 Niu-siou alla à l'Ouest dans les montagnes,
 Elle alla dans les montagnes, mais à quatre ou cinq lieues
 Des garde-frontière crièrent après Niu-siou et l'interrogèrent.
 Et Niu-siou dit, se mettant droite devant eux:
 «Dans ma vie ordinaire j'étais la femme du prince de Yen,
 Mais voilà que je suis devenue une malfaitrice traquée.
 Dans ma vie ordinaire je portais des vêtements somptueux,
 A présent, je n'ai même pas de robe simple.
 Je sais bien que l'assassin expie son crime par la mort.»
 Dans les paroles de son frère aîné tremblait l'inquiétude,
 Mais le frère cadet dit qu'il n'y avait pas lieu de se mettre en peine.
 Niu-siou cependant déclara d'une voix dure:
 «J'ai vengé le clan, ma mort est certaine,
 J'ai commis homicide sur la place du marché de la capitale,
 Moi aussi je serai traînée vers l'Ouest par la rue de la capitale.»
 Les fonctionnaires s'étaient placés du côté Est,
 Niu-siou portait péniblement ses fers.
 Deux soldats à ses côtés la menaçaient du glaive,
 Ce glaive était long de plus de cinq pieds,
 Il allait déjà la frapper,
 Quand tout d'un coup on entendit le roulement des tambours,
 — la décision gracieuse était arrivée.

L'oeuvre — brillante dans son genre — est un produit très caractéristique de la poésie chinoise. Selon toute probabilité, elle relate un événement vécu, mais le fait que c'est précisément ce poème s'achevant sur un «happy end» par la grâce de l'empereur qui nous soit resté, tandis que la ballade chantant la

tragédie de Sou Lai-k'ing se soit perdue, n'est certainement pas l'effet du hasard.

L'histoire de Niu-siou était «présentable», puisqu'on peut y louer le courage de la jeune fille agissant au lieu de ses frères, et l'empereur s'y montre indulgent. Mais ce «bon ton» a son prix, le problème éthique disparaît, la fille meurtrière reste en vie, sans toutefois montrer aucun signe de repentir. L'absence de châtement supprime le crime même, en éliminant en même temps toute possibilité de jugement individuel. Il s'ensuit — que derrière le caractère épique on devine l'enthousiasme subjectif que le poète éprouve pour la jeune fille courageuse; le sujet, qui renferme des possibilités pour devenir ballade, est revêtu d'une forme littéraire qui n'est pas nettement épique mais épico-lyrique, par conséquent il en résulte non pas une ballade, mais une romance. Que des sujets qui pourraient constituer une ballade soient coulés dans la forme des romances est absolument compréhensible dans les conditions de la société chinoise. Ce n'est pas au despotisme bureaucratique que nous pensons en premier lieu, mais à ce que jusqu'à ces derniers temps, l'histoire chinoise n'avait pas subi les bouleversements inhérents aux *révolutions sociales*; or sans la clarté du feu des révolutions sociales il ne peut naître ni conception synthétique, ni jugement moral supérieur sans lesquels il est impossible de reconnaître la tragédie. Dans les oeuvres de la littérature chinoise on sent très rarement le souffle de la tragédie, mais lorsqu'on le sent, c'est toujours pour une raison historique. Sous la dynastie Yuan des conquérants mongols, les immenses malheurs frappant le mandarinisme chinois donnèrent lieu à la naissance de quelques drames apparentés à la tragédie, de même que le ton de ballade de la poésie populaire et de la littérature sont également dûs aux grands conflits nés de la désintégration finale de l'antiquité. Et tout comme l'impossibilité d'une conception synthétique a fait que le grand genre de la littérature chinoise est devenu l'élégie et non pas l'épopée, qu'au lieu d'une poésie tragique on y trouve une littérature de féeries romanesque, c'est l'absence d'une telle conception synthétique qui, à l'époque des crises de la fin de l'antiquité, explique la naissance de la romance chinoise dans la poésie populaire aussi bien que dans la littérature.

Le sujet de la vendetta exécutée par la jeune fille, a été également mis sous une forme littéraire par Fou Hiuan (217—278) qui, lui aussi, s'appuyait sur un événement véritable. La romance qui nous a été conservée dans le *Yo-fou* et qui porte aussi le titre de «Ts'in Niu-siou» raconte avec un enthousiasme plus grand, presque lyrique comment la femme fidèle du chef de la famille P'ang se venge sur les ennemis de ses parents, exécutant l'acte que ses lâches de frères n'ont pas osé commettre, comment elle se livre à la justice et comment le fonctionnaire pardonne, ou plutôt approuve son geste.¹⁸

¹⁸ Yu Kouan-ying, *op. cit.*, pp. 171—172.

Ts'ao Ts'ao finit par maîtriser l'anarchie patriarcale dans son Etat. Il est probable que les cas nécessitant des lois interdisant la vendetta ne survenaient que fort rarement. Dans les conditions du nouvel ordre, la vendetta en tant que coutume de clan quelque fût la grandeur individuelle qui lui fût inhérente, devint non seulement réactionnaire, mais totalement insensée. Et Ts'ao Tche n'aurait pu terminer son poème intitulé «La fidélité» que par les lignes élégiaques suivantes.

Le (régime) Houang-tch'ou répand le souffle de la paix,¹⁹
 La vertu de la Halle des Lumières s'étend partout.
 Par la voie juste du gouvernement la Grande Paix s'est réalisée.
 Les cérémonies et la musique, les moeurs et les coutumes
 se sont transformées.
 Il n'y a plus d'arbitraire en matière de châtement, parmi le peuple,
 Les filles turbulentes que pourraient-elles entreprendre ?
 Une longue vie sans bornes à l'Auguste Empereur,
 Qu'un bonheur immense lui tombe en partage.

III

Voyons à présent ce qui nous est resté de la poésie populaire de l'époque. Les pièces du recueil *Yo-fou* qui nous intéressent — bien que le bureau portant le même nom ait été institué encore par Wou-ti au II^e siècle avant notre ère, aux fins du collectage des produits de la poésie populaire — furent selon toute probabilité toutes notées vers la fin de l'époque des Han. Les conditions de la ruine générale accompagnant la crise de l'antiquité, intensifient l'intérêt que la poésie populaire de même que la «haute» poésie de l'époque, témoignent à la valeur de la vie humaine. Dans le *Yo-fou* plusieurs chansons populaire et romances, traitent de ce sujet. La plus épique d'entre elles est la romance intitulée «Petit faisandeau»:²⁰

«Petit faisandeau,
 Que (tes plumes) sont joliment bigarrées!
 Va là où (tu trouves) du mil pour les faisans,
 Mais ne t'approche ni des vieux, ni des jeunes (hommes),
 Petit faisandeau!»
 Lorsqu'il apprend que son petit a été capturé, le faisan prend son vol,

¹⁹ Le Houang-tch'ou: la période du règne de Wei Wen-ti, de 220 à 226. Comme Wen-ti considérait son frère cadet d'un oeil méfiant, l'humiliait à tout propos et cherchait à l'éloigner de la cour, il est impossible de ne pas remarquer la fine ironie, non dénuée d'amertume, qui se cache dans ces dernières lignes du poème.

²⁰ Yu Kouan-ying, *op. cit.*, pp. 7—8.

Mai quand la grue jauné s'élançait dans l'air,
 Elle peut voler mille lieues, et comme il l'envie!
 Le père aussi arrive, et vole derrière l'oiseau-mère,
 Ils regardent leur petit et s'élancent ensemble.
 «Petit faisandeau!»
 La voiture aussi roule à toute allure, les chevaux courent ventre à terre,
 On emporte le petit dans la capitale,
 Et ils s'élancent pour suivre le chemin du rejeton royal.

Au-delà des solutions relevant de la forme, notons en premier lieu que le faisandeau doit en quelque manière son triste sort à sa propre imprudence, puisque sa mère l'avait averti de ne pas s'approcher des hommes. C'est déjà un élément de ballade aussi au point de vue du fond. Il est évident que — comme dans les romances d'oiseaux en général — il s'agit de sorts humains; il n'était certainement pas prudent que les fils (et surtout les filles) du peuple s'approchassent du «rejeton royal»: ils risquaient de tomber dans le «filet» et d'être entraînés ensuite dans la capitale.

La romance commençant par les mots «La corneille couva huit-neuf petits»²¹ dans laquelle un méchant garçon de la famille Ts'in tue les corneilles pour s'amuser, est plus lyrique et plus proche de la chanson que celle que nous venons de citer.

Parmi les pièces du *Yo-fou* datant de la fin de la dynastie des Han, nous trouvons aussi deux belles romances d'orphelins. Celle intitulée l'«Orpheline» rend compte du triste sort d'une orpheline réduite à l'état de servante.²² L'autre au ton plus proche de la ballade intitulée «La femme était malade», raconte ceci:²³

La femme était malade depuis bien longtemps,
 Elle appela son mari pour lui parler (pour la dernière fois).
 Elle se mit à parler, on l'entendait bien mal,
 Car, sans s'en apercevoir ses larmes affluaient sans cesse.
 «Je vous laisse ces petits orphelins,
 Ne les laissez pas souffrir de la faim et du froid,
 S'ils ne sont pas sages, il ne faudra jamais les battre.
 Ils ne tarderont pas à mourir prématurément,
 Ne l'oubliez pas, pensez à cela.»

Pour vêtir les enfants, on n'a pas de robes,
 Leurs tuniques courtes n'ont même pas de doublure.

²¹ Yu Kouan-ying, *op. cit.*, pp. 11—12.

²² Yu Kouan-ying, *op. cit.*, pp. 35—37.

²³ Yu Kouan-ying, *op. cit.*, pp. 33—35.

Il ferme les portes, il bouche les fenêtres.
 Ayant laissé les orphelins, il arrive sur la place publique.
 Il rencontre en route un ami,
 Il s'assoie en pleurant, ne peut plus se relever,
 Il se met à mendier, pour acheter des victuailles pour les orphelins.
 Il pleuve devant son ami,
 Il ne peut arrêter ses larmes.
 «Je ne veux pas que tu souffrez comme ça sens cesse» (dit l'ami),
 Il prend de l'argent de son sein et le lui donne.

Il rentre, il voit que les orphelins pleurent en réclamant leur mère.
 Il les prend dans ses bras, il se promène dans le hameau vide,
 «Vous la suivrez bientôt!» —
 Laissons-les maintenant, n'en parlons plus.

De cette romance émane un faible souffle du tragique de la ballade. Le texte conservé (de même que la plupart des ballades écossaises) ne révèle pas clairement le «péché» du mari, mais (tout comme dans les ballades écossaises) il est certainement responsable en quelque sorte de ce qui s'est passé. A notre avis, il ne vaut pas la peine de se perdre en conjectures sur le «crime» du mari que celui-ci doit expier, puisque ceci ne semble pas avoir été claire non plus aux poètes de la romance. Nous sommes à l'époque de la chute de l'empire des Han, au moment de la désagrégation de la machine d'État et au moment où les couches populaires qui ne peuvent pas s'appuyer sur leur clan fort et puissant restent subitement sans soutien. Dans ces couches populaires — surtout citadines — l'individu reste seul et se met à réfléchir sur soi-même, sur la valeur de la vie et sa propre responsabilité. Et s'il ne les voit pas, s'il ne fait que les sentir (de même que la romance citée inspire le sentiment de la responsabilité) le tragique n'en est pas nécessairement diminué. Dans le cas de «La femme était malade», c'est le manque de gravité du sujet, l'absence d'un conflit sérieux qui font de l'oeuvre une romance, d'ailleurs excellente.

Les possibilités que l'appauvrissement renferme au point de vue de la ballade font naître dans la poésie populaire de l'époque une quasi-ballade. Le texte de «La Porte de l'Est», qui se retrouve également dans le *Yo-fou*, est le suivant:²⁴

Il était parti par la Porte de l'Est,
 Rien ne l'aurait fait revenir . . .
 Mais tout de suite il revint,
 En son chagrin s'accroît encore.

²⁴ Yu Kouan-ying, *op. cit.*, p. 30.

La réserve de riz, dans le bassin, est épuisée;
 Il se retourne: aux poutres, plus un vêtement.
 Son épée à la main, il repasse la Porte de l'Est;
 Femme et enfants, pendus à ses basques, sanglotent:
 «D'autres ne rêvent que de richesse et d'honneur;
 Mon seul voeu est de partager votre brouet.
 Quant aux supérieurs suivez les raisons du ciel couleur du fleuve,
 Quant aux inférieurs, regards nos petits,
 Maintenant, c'est un crime!»
 — «Eh, je m'en vais!
 Je suis déjà en retard!
 J'ai trop vécu avec mes cheveux blancs, dans cette misère.»

L'homme désirant sauver sa famille de l'indigence franchit sûrement la Porte de l'Est pour brigander. Ceci ressort encore plus clairement d'une variante ultérieure datant de l'époque Tsin, dont la deuxième moitié dit:²⁵

«D'autres ne rêvent que de richesse et d'honneur,
 Mon seul voeu est de partager votre brouet,
 De partager votre brouet . . .
 Quant aux supérieurs, suivez les raisons du ciel couleur du fleuve.
 Quant aux inférieurs, regards nos petits!
 Notre époque est pure et irréprochable,
 Il ne faut pas agir contre les lois,²⁶
 Pense donc à toi-même, mon époux, et ne fais pas de mal!
 Notre époque est pure et irréprochable
 Il ne faut pas agir contre les lois.
 Pense donc à toi-même, et ne fais pas de mal.»
 — «Je m'en vais. Je suis déjà en retard.»
 — «Va donc en paix et sois prudent,
 Moi, j'attends ton retour, mon époux.»²⁷

«La Porte de l'Est» traversée, nous parvenons dans le monde des ballades de brigands. Les vers cités expriment entre autres la conviction que l'état de voleur entraîne nécessairement le châtement. Si les poètes en s'engageant

²⁵ Yu Kouan-ying, *op. cit.*, p. 31.

²⁶ Littéralement: «il est difficile (ou malaisé) de violer les paroles des lois». Cette phrase intercalée dans la variante de l'époque Tsin, et qui pour nous s'avère fort intéressante, ne remonte manifestement pas à la poésie populaire.

²⁷ Dans une variante la dernière ligne est la réponse du mari, et peut être traduite par «Attends (à la maison) mon retour!»

plus en avant dans cette voie avaient entrepris de représenter le crime et le châtement, le sujet aurait fourni une vraie ballade.

Comme il ressort des pièces citées, tous les accessoires formels de la ballade populaire sont présents dans la poésie populaire de la fin de l'époque des Han. Qu'il n'en soit pas né de vraies ballades s'explique par des raisons qui relèvent de l'aspect social du contenu. Et afin de pouvoir concrétiser ces raisons d'ordre social, examinons un autre ensemble de thèmes, notamment celui qui a fourni la matière des oeuvres les plus belles et les plus caractéristiques de toute la poésie populaire et de toute la littérature chinoises: le thème des conflits de l'amour et du mariage. Dans le *Yo-fou* on retrouve trois excellentes représentations de ce problème. Voyons d'abord celle commençant par les mots «Elle monta sur la montagne pour y cueillir de l'herbe *mi-wou*».²⁸

Partie sur la hauteur pour y cueillir de l'herbe *mi-wou*,
Elle croise en descendant son ancien mari.
Prosternée de son long, elle demande:
«Et la nouvelle, comment la trouvez-vous?»

«La nouvelle, elle peut parler doucement,
Mais elle n'a pas pour moi le charme de l'ancienne.
Si leurs traits sont d'une égale beauté,
Leur adresse ne peut se comparer.»

«La nouvelle rentre chez elle,
Quand l'ancienne descendait de l'étage . . .»
«Le tissu de la nouvelle est jaunâtre,
Celui de l'autre était blanc pur.»

Du jaunâtre en un jour elle fait quelques pieds:
Du blanc pur, elle en faisait plusieurs aunes.
A comparer le jaunâtre au blanc pur,
La nouvelle ne vaut pas l'ancienne.»

Si la forme de la poésie semble être épique, le caractère élégiaque et non tragique du contenu en fait également une romance et les dialogues sont empreints de lyrisme. La romance intitulée «Mûrier au bord de la route» est beaucoup plus épique:²⁹

²⁸ Yu Kouan-ying, *op. cit.*, pp. 58—59. Le *mi-wou* est une herbe odorante censée rendre fécondes les femmes. La femme qui alla sur la montagne cueillir l'herbe *mi-wou* avait sans doute été répudiée par son mari à cause de sa stérilité.

²⁹ Yu Kouan-ying, *op. cit.*, pp. 13—16. Traduction d'Yves Hervouet, *Anthologie de la poésie chinoise classique* (Paris 1962), p. 102.

Le soleil au Nord-Est soudain paru
 Brille sur la grande maison des Ts'in.
 Chez les Ts'in, il est une jolie fille,
 Qui déclare que son nom est Lo-fou.
 Lo-fou s'y connaît en vers et mûriers . . .
 Pour sa cueillette au coin Sud des murailles,
 Les liens de son panier sont de soie verte,
 Et l'anse d'un rameau de cannelier.
 Ses cheveux sont roulés en longues tresses;
 Des perles de lune ornent ses oreilles.
 Sa jupe est une soie brochée de jaune,
 Et son corsage est garni damarante.
 Le passant, lorsqu'il aperçoit Lo-fou,
 Pose sa charge et tire sa moustache;
 Un garçon, lorsqu'il aperçoit Lo-fou,
 Ote son chapeau, renoue son turban . . .
 Le laboureur en oublie sa charrue;
 Le jardinier en oublie sa binette.
 Rentrés chez eux, que de mauvaise humeur! . . .
 «Même assis, c'est Lo-fou que tu regardes!»

Un jour le Préfet arrive du Sud.
 Les cinq cheveux s'arrêtent, hésitants,
 Et le Préfet envoie son officier:
 «De quelle famille est cette beauté?»
 «Chez les Ts'in, il est une jolie fille,
 Qui déclare que son nom est Lo-fou.»
 «Dites-moi, quel est l'âge de Lo-fou?»
 «Vingt ans, elle n'atteint point encore;
 Quinze ans, c'est déjà loin dans le passé.»
 Le Préfet alors fait dire à Lo-fou:
 «Vous plairait-il de monter sur mon char?»
 Lo-fou bien en face lui fait réponse:
 «Qui vous fait, Seigneur, perdre ainsi la tête?
 Vous avez, Seigneur, vous-même une épouse;
 Lo-fou, aussi, a bien sûr un mari.»

Et dans dix-huit autres vers, Lo-fou décrit et vante son mari qui est haut fonctionnaire quelque part; nous ne nous y arrêterons pas, ces vers n'ayant aucune d'importance au point de vue de notre sujet. Ils ne prouvent même pas de manière satisfaisante ce que Tehou Hi, le grand philosophe de l'époque des Song a reconnu comme l'essentiel de toute l'oeuvre, à savoir que «le Préfet»

qui désirait emmener Lo-fou est le mari de celle-ci, vivant depuis longtemps loin de sa femme.³⁰ Quelque stupéfiante que paraisse cette explication, Tchou Hi peut avoir raison. Non seulement parce que de cette façon-là la romance est beaucoup plus spirituelle et profonde, mais parce que nous avons des preuves de l'existence d'une oeuvre similaire de la même époque. Une mélodie *yo-fou* a conservé le nom de «Ts'iou Hou»; et à propos de cet homme nommé Ts'iou Hou on lit dans le *Lie-niu tchouan*: «Ts'iou Hou de Lou prit femme, mais au bout de cinq jours il accepta une charge à Tch'en et n'en revint qu'au bout de cinq ans. Avant d'arriver chez lui, il aperçut au bord de la route une femme rayonnante de beauté, qui cueillait des feuilles de mûrier. Ravi il descendit de sa voiture et lui dit: 'Il est moins bon de se fatiguer aux travaux agricoles que de rentrer une riche récolte, il est moins bon de se dépenser à cueillir des feuilles de mûrier que de voir un fonctionnaire d'Etat. Eh bien j'ai de l'or et je l'emploierai à faire de toi une femme de haute condition.' La femme répondit: 'Je me peine à cueillir des feuilles de mûrier pour que nous ayons de quoi manger et nous habiller, c'est ainsi que je sers mes deux parents³¹ et je ne veux pas l'or d'autrui.' Alors Ts'iou Hou rentra chez lui, offrit son or respectueusement à sa mère et envoya ensuite un homme pour faire venir sa femme. Elle arriva et voilà c'était elle la cueilleuse de feuilles de mûrier! La femme lui reprocha sa conduite indigne et partit. Elle prit son chemin vers l'Est où elle se jeta dans le Fleuve et mourut.»³² Il ne fait point de doute que le «Mûrier au bord de la route» est une variante, devenue romance, d'une ballade populaire dont la fin est en effet tragique. Et du point de vue moral, le conflit aboutissant à la tragédie est vraiment d'un ordre supérieur, puisqu'ici il ne s'agit plus de ce que l'ancienne femme rejetée tisse davantage et plus joliment que la nouvelle, mais que la jeune femme oubliée se sent outragée dans son amour et dans sa dignité humaine. C'est le conflit de la famille patriarcale et de l'amour individuel, conflit qui, cependant, disparaît totalement dans la variété-romance.

C'est encore le conflit de la famille patriarcale et de l'amour individuel naissant qui fournit le sujet de la plus longue poésie épique de la littérature chinoise de l'antiquité, le poème intitulé: «La femme de Tsiao Tchong-k'ing» dont le vers initial: «Le paon a pris son vol vers le Sud-est» devait certainement constituer le «titre» plus original. Le texte conservé également dans le *Yo-fou* est muni d'une «préface» disant:³³ «A la fin de la dynastie des Han, à l'époque

³⁰ Cf. Yu Kouan-ying, *op. cit.*, p. 16.

³¹ Les «deux parents» dans ce cas peut-être: les beaux-parents.

³² Il serait certainement aussi intéressant d'examiner les histoires du *Lie-niu tchouan* (Biographies des femmes) attribuées à Liou Hiang de l'époque Han au point de vue des sujets de ballade que la vaste littérature de revenants, d'histoires piquantes et les débuts novellistique du haut moyen-âge. Ceci constituerait bien entendu le sujet d'une autre étude.

³³ Yu Kouan-ying, *op. cit.*, pp. 63—75.

Kien-ngan, la femme de Tsiao Tchong-k'ing, fonctionnaire de Lou-kiang-fou, laquelle descendait de la famille Lieou, ayant été renvoyée par la mère de Tchong-k'ing, jura de ne plus se marier. Lorsque sa famille la força tout de même au mariage, elle se jeta dans l'eau et mourut. Quand Tchong-k'ing entendit ceci il se pendit à un arbre dans la cour. Leurs contemporains les pleurèrent et composèrent la poésie que voilà.» La poésie relate avec certaines longueurs, mais toutefois non sans un certain contenu d'éléments de ballade, que la jeune femme sent la haine que lui voue sa belle-mère et demande à son mari de la faire renvoyer par elle. Le mari cherche à faire entendre raison à sa mère qui cependant déclare qu'il doit se débarrasser de sa femme, car

«Dans la famille d'Est il y a une fille excellente qui s'appelle Lo-fou»

et c'est elle qu'elle veut voir comme femme de son fils. Le mari jure que si on l'arrache à sa femme, il n'en prendra jamais une autre — mais puisque son devoir de fonctionnaire l'appelle à faire un voyage, il renvoie provisoirement sa femme chez elle. Il l'accompagne jusqu'à la «Grande route des armées», là ils se jurèrent de s'attendre et se séparent. Dans la maison de ses parents la jeune femme est accueillie avec des sentiments mêlés et on veut la remarier. Elle réussit à éconduire un prétendant, mais dit oui à la deuxième proposition, cette fois son père et son frère l'y contraignent puisqu'il s'agit d'un grand seigneur. Dès que le mari entend la nouvelle, il demande congé et se dépêche pour la rejoindre, la femme aussi sent que son mari approche, elle va à sa rencontre, mais le mari est offensé, il accuse sa femme de prétendre à un mari de plus haute condition. Le mari rentre chez lui, accable sa mère de reproches, mais celle-ci reste inflexible bien que son fils pense déjà au suicide.

Ce jour-là les boeufs et les chevaux beuglaient (en signe de malheur),
 La jeune femme entra dans la tente nuptiale.
 Puis tout fut couvert par les ténèbres du soir,
 Ce fut le silence, les hommes prirent leur repos.
 «Ce jour même ma vie touche à sa fin,
 Mon âme quitte le corps qu'elle a longtemps habité.»
 Elle enleva sa jupe et ses souliers de satin,
 Et d'un brusque élan se jeta dans le lac pur.
 Le fonctionnaire (= son mari) entendit la nouvelle
 Et son coeur comprit qu'ils s'étaient quittés pour toujours.
 Il erra quelque temps sous les arbres de la cour
 Et enfin se pendit à une branche du sud-est.
 Les deux familles voulurent qu'on les enterrât ensemble,
 On les enterra sur la pente du Houa-chan (= Mont des fleurs),
 Du côté Est et Ouest on y planta des pins et des cyprès,
 A gauche et à droite des arbres *wou-t'ong* (près de la tombe),

Les branches se rapprochèrent en berceau, formèrent un toit au-dessus
 d'eux,
 Et les feuilles aussi se mêlèrent joliment.
 Au milieu (= sous le dais de feuillage) il se posa un couple d'oiseaux,
 Que l'on appelle Yuan-yang (= couple de canards mandarins).
 Ils se tournent l'un vers l'autre et ils s'appellent
 Chaque nuit au moment de la cinquième veille.
 L'homme s'arrête sur la route et écoute,
 Les veuves sont prises d'inquiétude.
 Elles avertissent souvent la génération montante
 D'être prudente, de ne pas oublier (leur exemple).

Les lignes citées permettent de constater que l'auteur inconnu de l'oeuvre s'appuyait sur la tradition populaire, la poésie populaire, non seulement en ce qui concerne le fond, mais aussi sous le rapport de la forme. Les traits fondamentaux de cette romance chinoise, traits appartenant à la poésie populaire authentique, s'accordent avec ceux de la ballade hongroise intitulée «Kádár Kata». Les amoureux sont liés par des fils magiques («ils entendent» réciproquement leur sort), et dans la mort, ils sont réunis par les plantes poussant sur leurs tombes. La force qui fait tourner leur sort au tragique, c'est le pouvoir de la famille patriarcale (exercé dans tous les deux cas par la veuve du chef de famille, la mère). Ce n'est pas le conflit «éternel humain» de la famille et de l'amour à l'intérieur des conditions de clan; un conflit pareil n'existe pas en réalité. Au temps du *Che-king* le sort souvent triste de la femme mise sous la coupe du mari, ne fit naître que des chansons populaires mélancoliques ou satiriques. Ce qui détermine le sort de Tsziao Tehong-k'ing et de sa femme est d'une part la naissance de l'amour individuel, la quête de l'amour individuel, qui semble être possible aussi sans les liens patriarcaux et de clan, d'autre part par le fait que les liens de clan sont encore (en Chine d'ailleurs jusqu'à ces derniers temps) indéchirables, ils sont même déjà les moyens de l'enrichissement, de l'élévation sociale. C'est dans cette situation historique que l'amour peut se heurter à la famille, et c'est ainsi que ce conflit est susceptible d'engendrer la tragédie. Mais le sort des deux jeunes est-il tragique? La «faute tragique» de la mère du mari ainsi que du frère et du père de la femme est incontestable: ils veulent une femme, respectivement un mari plus riche et de plus haute condition pour leur enfant; et ils en sont punis par la perte des enfants. Mais quelle péché les jeunes ont-ils commis? Le poème les «induit» au péché d'une manière très délicate: le mari est faible, il défère provisoirement à sa mère, de plus il s'offense au moment de l'action décisive et manque de confiance envers sa femme, la femme, lasse du mauvais traitement, demande au mari de la faire renvoyer par sa mère; puis, en entendant les paroles d'adieu de son mari, elle est persuadée qu'ils se séparent pour

toujours et se résigne à son sort. Au fond, leur «péché» ne consiste donc en rien d'autre que dans l'incapacité de se soulever contre la puissance du clan, ils n'ont de force que pour se sauver. L'avertissement des derniers vers s'adresse moins aux mères, frères et pères, qu'aux jeunes amoureux: ne vous résignez pas, lutez pour votre amour! Certes, mais, en fait jusqu'à ces derniers temps les jeunes de la Chine n'avaient pas d'autre choix que de se résigner ou de se sauver (ce qui n'est pas beaucoup plus que la résignation). Cette circonstance rend le «péché» des jeunes si infime que, dans leur expiation, la tragédie s'efface, leur sort éveille tout au plus une tristesse élégiaque dans les auditeurs. L'élément de la tragédie inhérente à l'histoire s'affirme, entre autres, par le fait qu'elle est susceptible de faire naître en nous, lecteurs tardifs et éloignés qui cherchons la responsabilité morale dans les actions des deux jeunes, le sentiment de la catharsis.

Il est cependant hors de doute que le sentiment du tragique ne se traduit dans le poème que par un pressentiment poétique subtile, et que la représentation du sort des amoureux abondant en descriptions et dialogues lyriques, a donné naissance non pas à une ballade, mais à une romance typique. Ce n'est pas la morale élevée des ballades populaires que ce poème communiquait aux auditeurs ou lecteurs chinois, mais la mince consolation des contes populaires et ceci ne pouvait être autrement.

Nous pourrions poursuivre notre analyse sur quelques chansons populaires recélant des éléments de ballades, voir sur quelques rares vestiges épiques, mais elle n'ajouterait plus grand'chose à nos résultats. Nous croyons avoir démontré à l'aide des romances analysées, les tendances les plus belles et les plus caractéristiques qui bien que susceptibles de produire des ballades aboutissent, dans l'antiquité chinoise, inévitablement à la romance.

IV

On peut se demander si les débuts de la ballade dans la poésie et dans la littérature s'appuyant sur la poésie populaire de la Chine vers la fin de l'antiquité ont réellement été produits par la paysannerie chinoise. Généralisons: la naissance du genre de la ballade populaire s'attache-t-elle véritablement à la paysannerie comme telle?

Les débuts de la ballade devenus romance que nous venons de présenter n'ont pas leurs racines dans la poésie populaire paysanne, mais dans la poésie de plusieurs couches populaires (parmi lesquelles figurent les déclassés d'origine différente) et elle mérite au moins autant le nom de poésie populaire, parfois même davantage que la poésie paysanne. Ceci ressort le plus clairement de la romance de l'orphelin citée plus haut, et de «La Porte de l'Est» racontant l'histoire du pauvre qui se fait bandit. Dans le cas des romances traitant du

mariage et de l'amour il n'est pas question non plus de paysans mais de la caste privilégiée, de même que dans les histoires de vendetta. La caste privilégiée vivait une vie «urbaine», habitait les villes, ou les alentours de leurs maisons formaient une «ville» dans la mer des communautés de village. Ces romances auraient pu naître dans les milieux des pauvres et des indigents, des domestiques seigneuriaux, des serviteurs et des soldats, aussi bien que dans les clans seigneuriaux eux-mêmes, seules les communautés paysannes de village peuvent être exclues. Dans ces germes de ballade datant de la fin de l'antiquité chinoise nous retrouvons donc également un monde «seigneurial», «nobiliaire» tout comme dans les ballades européennes. Il n'y a rien d'étonnant à cela: ce qui importe dans le monde «seigneurial» des ballades, ce n'est pas qu'il s'agisse de «seigneurs» mais qu'il s'agit du clan «libre», «grand», honorable même dans sa chute. Et comme en Chine de toute évidence, les «grands» traits de l'ordre de clan furent conservés précisément par les clans seigneuriaux, le conflit aigu entre ces survivances et les circonstances est déjà susceptible de créer des ballades. Toutefois le pressentiment seul du tragique et des problèmes individuels et moraux présuppose aussi le développement d'une conception plus synthétique, pesant les mouvements historiques, et sachant les juger dans leur ensemble. Or une telle conception ne peut se développer que dans le peuple citadin (au sens large du terme).

Jetons encore un coup d'oeil récapitulatif sur les sujets des débuts de ballade présentés. Dans le cas du sacrifice humain funéraire et de la vendetta, il est évident que le conflit ne relève pas de «l'humain éternel», mais qu'il est très concrètement historique et ne se produit pas par suite de n'importe quelle «urbanisation», il relève du conflit entre les conditions patriarcales des clans et l'organisation de l'Etat. Mais peut-être le sort des orphelins, ou le recours au banditisme à cause de l'indigence, sont-ils des problèmes «éternellement humains»? Nullement. L'appauvrissement-même est un signe de la désintégration sociale; c'est que d'abord dans les petites familles des villes le sort des orphelins (et des veuves et vieillards) devient désespéré, puisque le clan a toujours pris soin de ceux qui sont restés sans soutien. L'adhésion à une bande de brigands traduit un conflit encore plus caractéristique entre l'Etat et le clan. En effet, le droit naturel de l'homme libre est de se procurer les moyens de subsistance, surtout en les prenant aux riches, c. à. d. aux ennemis du clan; ce brigandage forcé ne peut pas être condamné du point de vue du monde ancien, seulement de celui de l'ordre nouveau; mais en même temps toute la société a besoin de cet ordre nouveau. Quant à l'ensemble de thèmes relatifs au mariage et à l'amour, nous avons déjà montré lors de l'analyse des trois romances chinoises, que les problèmes de l'amour individuel sont également inséparables de la désintégration du système de clan. Le détachement du «cordon ombilical de la communauté» (au moins dans certaines couches urbaines, dans les pores de la société) est même nécessaire pour que

le bonheur de l'individu, la valeur de la vie puissent devenir un sujet poétique ne fût-ce que dans les romances d'oiseaux.

Notre théorie qui entend faire dériver les débuts de la ballade du conflit du clan et de l'Etat, n'est pas une construction abstraite, mais une généralisation appuyée par des faits, puisqu'elle ressort d'observations de caractère géographique, très frappantes. En effet, on constate que plusieurs thèmes de la matière analysée apparemment indépendants les uns des autres, sont, en quelque sorte, en rapport avec l'ancienne principauté de Ts'in, ou avec la «famille Ts'in» portant le nom de la principauté. Le sacrifice humain qui a donné lieu à la chanson populaire apparentée à la ballade, se situe au moment des funérailles de Mou du Ts'in. Parmi les thèmes énumérés dans le poème de Ts'ao Tche: celui des pleurs de la femme de K'i, faisant s'écrouler les montagnes, s'il est en rapport avec l'ensemble de contes de Meng Kiang-niu, l'est aussi avec la Grande Muraille que Ts'in Che Houang-ti avait fait construire; Tan, le prince héritier du Yen septentrional (avoisinant Ts'in) vit en captivité dans la principauté de Ts'in; Tseou Yen est prisonnier dans le Yen voisin, Sou Lai-k'ing exerçant la vendetta vit «à l'Est du Passage» (Kouan-tong) donc également sur des territoires du Nord et du Nord-Ouest; Niu-siou chantée par Tso Yen-nien est une fille de la famille Ts'in, de plus, la jeune fille figurant dans le «Ts'in Niu-siou» de Fou Hiuan, la «femme héroïque du chef de la famille P'ang», est également une célébrité de la province occidentale de Kansou.³⁴ Mais allons plus loin. Dans la romance d'oiseau commençant par le vers «La corneille couva huit ou neuf petits» c'est un méchant garçon de la famille Ts'in qui tire sur les oiseaux innocents; l'héroïne du «Mûrier au bord de la route» est précisément Ts'in Lo-fou (la mère inflexible de «Le paon a pris son vol vers le Sud-est» veut également avoir une certaine Lo-fou comme bru). Or, admettons que le nom de Ts'in ait été un nom de famille assez fréquent à l'époque des Han de même que le nom de personne Lo-fou, ces coïncidences ne peuvent nullement être considérées comme un hasard. Pourquoi rencontre-t-on précisément le nom de Ts'in si fréquemment dans les débuts de ballade? Il est notoire que Ts'in de l'époque des Tcheou, qui avait été la principauté située dans la région la plus occidentale est sortie vainqueur des luttes menées pour l'hégémonie, c'est à son nom que se rattache la création de l'Etat chinois uni (la construction de la Grande Muraille est d'ailleurs aussi une partie de cette oeuvre immense).

Que ce fût la principauté de Ts'in qui joua ce rôle historique n'est pas dû au hasard, c'est la conséquence directe du fait que les mesures les plus

³⁴ «C'était la femme héroïque du chef du clan P'ang, — Le bruit de son équité se répandit dans Yong et dans Liang.» Yong, la plus grande des anciennes «neuf provinces» embrassait les territoires situés à l'Ouest du Houangho et au Nord du Fleuve Wei. Liang était également une province du Nord-Ouest à l'époque des Han.

précoces et les plus énergiques visant à l'anéantissement du pouvoir de la famille patriarcale et des clans, furent prises dans cette principauté occidentale.³⁵ Après l'unification (221 avant notre ère), c'est sur l'échelle universelle chinoise que Ts'in Che Houang-ti brise le pouvoir de l'aristocratie patriarcale en subordonnant les institutions patriarcales à la bureaucratie d'Etat. Bien que la dynastie des Ts'in ait été bientôt renversée, les empereurs Han conservent toutes les réalisations importantes des Ts'in. Il est évident qu'au temps de l'affaiblissement et de la désorganisation de l'empire des Han, les descendants de la principauté et la dynastie des Ts'in, ainsi que de leurs fonctionnaires, et, bien entendu, les clercs qui étaient passés dans le parti d'opposition à l'époque des Han, les commerçants, aussi bien que les ennemis d'ordre et rang différents de l'anarchie patriarcale, essaient de relever la tête. Nous savons que l'idéologie «légiste» de la fin de l'époque des Tcheou (idéologie officielle de Ts'in) exerçait une influence sérieuse sur les opinions politiques de Ts'ao Ts'ao.³⁶ Le nouvel Etat fondé par Ts'ao Ts'ao, le territoire nommé plus tard Wei, ne se trouvait pas loin de l'ancienne principauté de Ts'in. L'analyse des rapports extrêmement compliqués entre l'ancien Ts'in et le Wei du III^e siècle, formerait le sujet d'une étude séparée, nous nous bornerons à constater que de tels rapports devaient exister et, entre autres, c'est précisément l'apparition fréquente du nom «Ts'in» dans la poésie qui en conserve le souvenir. Il est d'ailleurs probable, qu'après la cruelle dictature antipatriarcale de Ts'in Che Houang-ti, le nom «Ts'in» ait éveillé dans toute la Chine le souvenir des luttes acharnées entre les clans et l'Etat. L'apparition fréquente du nom dans les romances est, sans doute, le signe de l'existence d'un «Border» chinois produisant des ballades, «Border» au sens géographique et non seulement géographique. Ce «Border» se situait quelque part dans le Nord-ouest de la Chine, mais au sens plus large du terme, partout où le système de clan ou une de ses survivances se heurtait aux conditions plus évoluées.

Il nous reste à répondre à une question: pourquoi notre «Border» riche en romances, au sens plus étroit du mot, se situe-t-il précisément au Nord-ouest? Eh bien, pour la même raison, pour laquelle nombre de siècles plus tôt, ce fut précisément la principauté de Ts'in qui avait été à même de prendre les mesures les plus catégoriques contre le patriarcalisme. Les clercs des principautés chinoises de l'époque considéraient l'ancien Ts'in comme «barbare» et ceci à bon droit, puisque dans le Ts'in le bureaucratisme patriarcal n'avait vraiment pas de traditions aussi anciennes que dans les principautés de l'Est ou du Centre. Dans les principautés plus anciennes et plus «civilisées»,

³⁵ Pour les réformes précoces de Chang Yang cf. J. J. L. Duyvendak, *The Book of Lord Shang* (London 1928).

³⁶ Cf. Étienne Balázs, *La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han: T'oung Pao XXXIX* (Leiden 1946), pp. 83—131.

c'était généralement l'aristocratie des clans qui — par une certaine bureaucratisation des institutions de clan, l'expropriation des fonctions publiques — tenait en main le pouvoir. Si Ts'in pouvait plus facilement briser l'aristocratie patriarcale, c'est parce que celle-ci n'y avait pas encore institutionnalisé et bureaucratisé les clans, qu'elle n'en avait pas fait une loi d'Etat. Au Ts'in, l'ordre des clans était encore beaucoup plus vivant, plus intact. C'est pourquoi il se brisa plus facilement que sa forme gélatinisée élevée en loi d'Etat, figée en cérémonies, appuyée par le confucianisme, dans les principautés «civilisées».

Au cours de toute l'antiquité, la Chine communiquait, à ses frontières du Nord et du Nord-est, avec des sociétés barbares, dont l'ordre patriarcal était vivant et «incivilisé», par conséquent relativement facile à transformer. C'est ici que lors de la désintégration de l'Empire des Han ont lieu les invasions réitérées des tribus pour la plupart barbares, nomades. C'est de là que peu de temps après l'époque que nous venons d'analyser, les barbares infestent toute la Chine du Nord, où ils fondent des dynasties et ne tardent pas à se siniser; toutefois, à partir de cette date ils exercent une certaine influence sur la civilisation chinoise, entre autres sur la poésie populaire et la littérature. Leurs clans barbares ne pouvaient pas se heurter aussi brutalement à la société chinoise fondamentalement patriarcale, pour qu'il naisse une grande poésie de ballade populaire (comme nous l'avons indiqué plus haut, en Chine il y manquait encore d'autres prémisses). Mais le conflit provoqué suffit pourtant à faire naître la plus belle romance populaire de la poésie chinoise médiévale: le fameux *Mou-lan*³⁷ qui peut être considéré comme une preuve de plus pour affirmer l'existence du «Border».

³⁷ Cf. Yu Kouan-ying, *op. cit.*, pp. 119—122.

A PROPOS DE LA VERSION MONGOLE DES «DOUZES ACTES DU BOUDDHA»

PAR

LOUIS LIGETI

On ne connaît actuellement qu'un seul manuscrit de l'ouvrage en question¹: il est conservé à la bibliothèque de la Faculté Orientale de l'Université de Léninegrad, il était coté autrefois Mong. Q 361 et porte actuellement la cote E 13.² C'est ce manuscrit là qui a servi de base à la copie de Pékin.³

En ce qui concerne l'oeuvre même, il s'agit d'une traduction effectuée à partir d'un texte tibétain dû, au témoignage du colophon, à Čhos-kyi 'od-zer, lettré bien connu. Čhos-kyi 'od-zer était, comme on le sait, attaché au service des khans Öljeitü (1294—1307) et Külüg (1307—1311).⁴

Son activité en tant que lettré est malheureusement loin d'être aussi connue que l'on voudrait qu'elle le fût au point de vue de l'étude de la vie littéraire mongole au tournant des XIII^e et XIV^e siècles. Pour ne rien dire d'autre, l'incertitude règne même sur la nationalité de l'éminent homme de lettre. Était-il, comme certains le pensent, d'origine et de langue maternelle tibétaine, ou faut-il faire foi au colophon final du Kanjur mongol imprimé, selon lequel il était venu du pays des Ouigours dans le couvent de Sa-skya pour faire ensuite partie des lamas lettrés de la cour mongole?⁵

¹ Je viens de publier le texte en transcription dans le Recueil des monuments de la langue mongole: *Buddha tizenkét cselekedete. Čhos-kyi 'odzer munkája. Šes-rab seň-ge fordította. Közzétési Ligeti Lajos.* [«Les douzes actes du Bouddha» de Čhos-kyi 'od-zer. Traduction de Šes-rab seň-ge. Par L. Ligeti.]. Budapest 1966, 145 pp. *Mongol Nyelvemléktár* [Recueil des monuments de la langue mongole], vol. IX. J'ai fait précéder l'édition du texte mongol par une introduction sommaire en langue hongroise. C'est cette introduction que le lecteur trouvera, en français, en ce qui suit.

² B. Ja. Vladimircov, *Mongol'skij sbornik rasskazov iz Pañcatantra* pp. 43—44; *Sravnitel'naja grammatika mongol'skogo pis'mennogo jazyka i chalchaskogo narečija*, pp. 36—37. Sur les particularités linguistiques de notre monument on trouvera des informations fort intéressantes dans le travail de M. P. Poppe intitulé *Beitrag zur Kenntnis der altmongolischen Schriftsprache: Asia Major I* (Leipzig 1924), pp. 668—675.

³ D. Damdinsürën, *Mongolyn uran zochiclyn tajm* (Ulaanbaatar 1957), p. 116.

⁴ P. Pelliot, *Les systèmes d'écriture en usage chez les anciens Mongols: Asia Major II* (Leipzig 1925), pp. 284—289.

⁵ L. Ligeti, *Catalogue du Kanjur mongol imprimé I* (Budapest 1942—44), p. 333:

Le fait d'avoir écrit des oeuvres tibétaines ne prouve du reste pas encore que l'auteur ait eu comme langue maternelle le tibétain. On connaît — entre autres — des lamas d'origine mongole qui ont déployé une grande activité littéraire en tibétain, langue sacrée du lamaïsme. Par contre on ne tient compte d'aucun lama tibétain qui, en mongol, aurait créé une oeuvre littéraire ou qui, au moins, aurait été à même de traduire un texte tibétain en mongol. Ce qui est certain, c'est que les traductions mongoles actuellement connues, d'une valeur littéraire incontestable, n'ont pas pu être mises au point sans une connaissance approfondie et nuancée de la langue mongole.

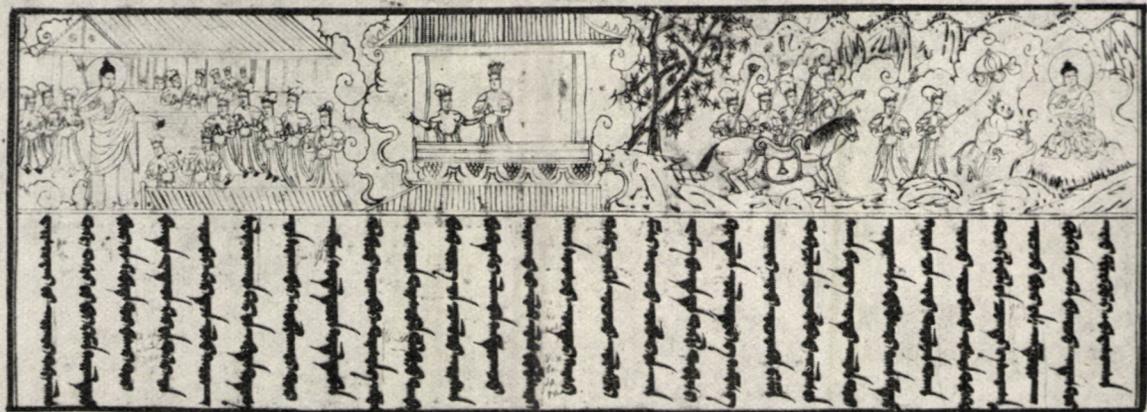
Au point de vue de la langue écrite mongole, il ne semblait en principe pas particulièrement avantageux que le traducteur fût de langue ouigoure, étant donné que, par rapport au mongol, l'ouigour passait pour une langue tout aussi étrangère que le tibétain. La réalité était cependant quelque peu différente. Dès l'époque des premières traductions bouddhiques il faut compter avec certains rapports entre l'ouigour et le mongol: non seulement l'écriture est d'origine ouigoure, mais encore des lamas lettrés ouigours ont-ils joué — ce dont témoignent les sources — un rôle important dans la rédaction de ces premières traductions. Quant aux circonstances dans lesquelles ils ont apporté leur concours à la mise au point de ces traductions, on n'a pas encore réussi à les mettre en lumière.

Je me contenterai, à titre d'exemple, de citer ici parmi les traductions mongoles du XIV^e siècle le «Sūtra de la Grande-Ourse». Selon le colophon se trouvant à la fin de l'ouvrage, la traduction mongole est due à Prajñāśrī (la forme mongole de ce nom est *Bradīrasīri* ou *Birannašīri*), elle a été imprimée en 1328 en 2000 exemplaires. Toujours selon le colophon, le traducteur portait le titre de «maître ouigour de la Doctrine» (*Uyīγur-un šašin-u ešen*). Les sources chinoises ont rendu ce titre sous sa forme originale ouigoure (*šazīn aiγučī*). D'autres sources nous apprennent que notre traducteur mongol était effectivement non seulement bouddhiste, mais aussi d'origine ouigoure, ce qui justifie sa haute dignité tant ecclésiastique que politique.⁶

Le concours que les lettrés ouigours apportèrent à la mise au point des traductions de l'époque des Yuan expliquerait aussi que ces oeuvres offrent un grand nombre d'éléments lexicaux ouigours et que les noms propres indiens ainsi qu'une série de noms communs pris ici dans un sens spécial sont attestés

tendeče ulamžilan Uyīγur-un Čhos-ki 'od-zer paṇḍita terigūten goyar kelen-i ögülegčid-ün erketü-nügüd ber sudur dandris-un gamuy nom-ud-i Mongγol-un kelen-dür orčiγuluyad: šasin kiged bursang quvaray-un ayımay-ud-i sine bayıγulju ulamžilan delgereqseger . . . Cf. W. Heissig, *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen I.* 16—18. Jahrhundert (Wiesbaden 1959), p. 13.

⁶ L. Ligeti, *Sur quelques transcriptions sino-ouigoures des Yuan: Ural-Altäische Jahrbücher XXXII* (1951), pp. 240—244.



«Les douze actes du Bouddha», f. 33a, f. 32b

sous leur forme iranienne (ou koutchéenne, etc.), celle même qui sont d'un emploi courant dans les textes ouïgours.⁷

Malgré tout, il est étonnant que l'on n'ait connaissance d'aucun texte bouddhique de l'époque des Yuan, en mongol, dont on pourrait démontrer qu'il a été traduit à partir d'un original ouïgour.

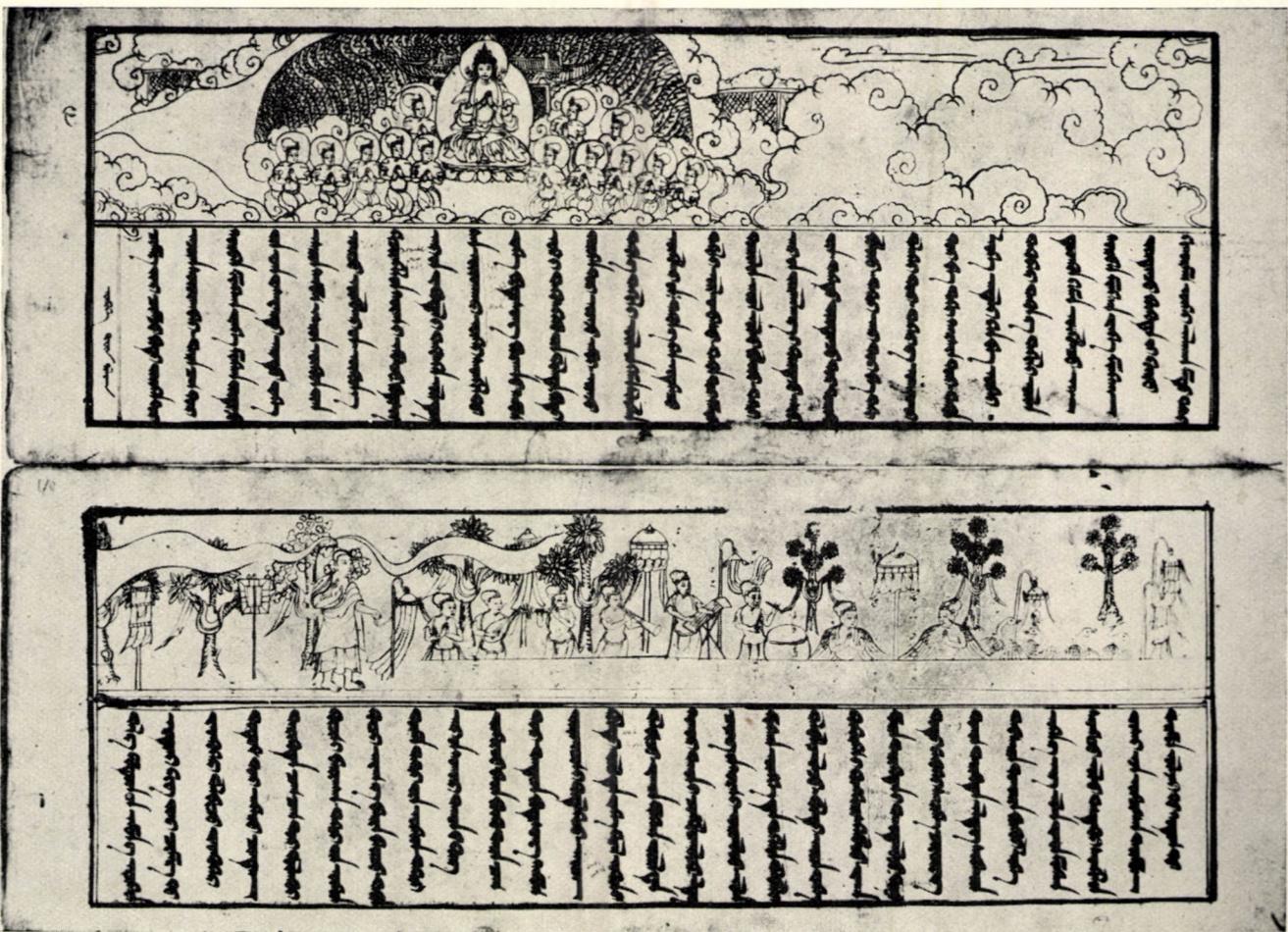
Qu'on examine la contribution des lamas tibétains ou celle des lamas ouïgours à la mise au point des traductions mongoles, il semble qu'il faille tenir compte de la possibilité d'un rôle indirect que ces lettrés ont pu tenir dans la traduction, de manière analogue à ce qui se passait pour la traduction des textes bouddhiques en chinois, traduction qui se faisait par l'intermédiaire de trois, souvent de quatre lettrés. Il y avait d'abord le lettré indien qui récitait le texte sanskrit, un deuxième qui le copiait, un troisième qui le traduisait mot à mot en chinois et enfin un quatrième (celui-là toujours chinois) qui mettait la dernière main à l'oeuvre et arrangeait le texte selon les règles de la stylistique chinoise. La tâche pouvait d'ailleurs être exécutée d'une manière beaucoup plus simple notamment à l'aide d'un prêtre indien sachant bien le chinois et d'un lettré chinois passé maître en matière de stylistique.⁸

Il serait évidemment malaisé de déterminer à l'heure actuelle si les lettrés ouïgours (et éventuellement quelques lettrés tibétains) ont joué un rôle semblable, et on ne peut guère espérer pouvoir trancher la question aussi longtemps qu'on n'aura pas fait la lumière sur la vie et l'activité littéraire des lettrés et traducteurs de l'époque préclassique de la langue mongole.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas lieu de mettre en doute que l'auteur de notre texte tibétain avait été Čhos-kyi 'od-zer, bien qu'on ne connaisse guère d'autres oeuvres qu'il aurait écrites en tibétain. Par contre on peut se demander pourquoi — s'il n'a pas écrit son texte directement en mongol — il ne l'a pas au moins traduit lui-même, alors que différents colophons témoignent de ce qu'il est l'auteur de plus d'une traduction mongole. Ainsi c'est à lui que l'on doit le texte du *Bodhicaryāvatāra* de Śāntideva, y compris son commentaire, ainsi que plusieurs *dhāraṇī* et plusieurs *śāstra* mongoles. Mais, comme j'ai eu l'occasion de le signaler ailleurs (*Acta Orient. Hung.* XIV, 1962, p. 328), il faut rayer de la liste de ses oeuvres la traduction mongole du *Pañcarakṣā*. La tradition bouddhique qui veut qu'il ait été l'auteur de la variante mongole réformée de l'écriture ouïgoure (écriture employée jusqu'à nos jours) mérite — du moins sous sa forme actuelle — peu de foi. Pour les mêmes raisons il

⁷ B. Ja. Vladimircov, *Mongolica I. Ob ctnošenii mongoljskogo jazyka k indo-evropejskim jazykam Srednej Azii: Zapiski Kcllegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzeje Rossijskoj Akademii Nauk I* (1925), pp. 305—341.

⁸ Walter Fuchs, *Zur technischen Organisation der Übersetzung buddhistischer Schriften ins Chinesische: Asia Major VI* (Leipzig 1930), pp. 84—103.



«Les douze actes du Bouddha» f. 47a, f. 46b

est difficile d'admettre qu'il ait été l'auteur véritable de l'ouvrage intitulé *Ĵirüken-ü tolta*.⁹

L'image que nous nous faisons actuellement de l'activité littéraire de Čhos-kyi 'od-zer pourra, bien entendu, se modifier considérablement si les recherches futures confirmaient par exemple le renseignement offert par le colophone du Kanĵur mongol, selon lequel Čhos-kyi 'od-zer est à ranger parmi les lettrés ouïgours, qui à l'époque des Yuan, avaient collaboré avec les lettrés mongols.

Au témoignage de notre colophon, l'oeuvre a été traduite du tibétain par *Šisrab singgi*. L'état actuel des recherches ne nous autorise guère à affirmer que nous connaissons bien ce traducteur. Tout ce que nous savons de lui, c'est qu'il a été un des traducteurs les plus renommés du XIV^e siècle, et qu'il était attaché au service du khan mongol Yisün temür (1324—1328) qui avait invité *Šisrab singgi*, plus exactement *Šes-rab seŋ-ge* ou encore *Šerab sengge* à sa cour en qualité de traducteur, en compagnie d'un lama de la secte Sa-skya, nommé Dga'-ba bsod-nams.¹⁰

Une fois de plus on manque de précisions en ce qui concerne son activité de traducteur. En dehors de l'ouvrage présent on tient encore compte de sa traduction du *Pañcarakṣā*, la seule traduction mongole qui, à notre avis, ait été faite à l'époque des Yuan sur un original tibétain (par l'intermédiaire de l'ouïgour?). La traduction remaniée par Ayusi et connue aujourd'hui sous une forme quelque peu refaite forme le volume VIII de notre série intitulée «Recueil des monuments de la langue mongole». ¹¹ Selon certains textes tibétains, *Šes-rab seŋ-ge* a aussi traduit encore nombreux *pravacana* du tibétain en mongol, ¹² ces traductions n'ont cependant pas encore été identifiées.

⁹ La tradition attribue un ouvrage intitulé *Ĵirüken-ü tolta* non seulement à Čhos-kyi 'od-zer, mais encore à Kun-dga 'od-zer; aucun des deux ne nous a été transmis. On connaît bien, par contre, le commentaire de l'ouvrage faussement attribué à Čhos-kyi 'od-zer: *Ĵirüken-ü tolta-yin tayilburi üsüg-ün endegürel-ün qarangyui-yi arilyaγçi oγtarγyui-yin mani* dû à Smon-lam rab-'byams-pa Bstan-'jin grags-pa. Cf. W. Heissig, *Die Pekinger lamais-tischen Blockdrucke in mongolischer Sprache* (Wiesbaden 1954), pp. 54—55. W. Heissig, *Mongolische Handschriften, Blockdrucke, Landkarten* (Wiesbaden 1961), p. 284. La signification du terme *Ĵirüken-ü tolta* n'est pas «Schmuck des Herzens» (et pas non plus «Fett des Herzens»), mais «Artère du coeur», comme l'avait constaté déjà Vladimircov dans la préface russe du *Skizze* de Laufer. Lessing (*Mongolian—English Dictionary*, p. 222) traduit ce titre correctement par «Artery of the Heart».

¹⁰ G. Huth, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei* II, p. 164.

¹¹ *Az öt oltalom könyve. Pañcarakṣā. Ayusi átdolgozott fordítása*. Közzéteszi Kara György. [Le livre des cinq protections. *Pañcarakṣā*. Traduction remaniée d'Ayusi. Par G. Kara.] Budapest 1965, 255 pp. Le texte de la version mongole due à *Šes-rab seŋ-ge* a été publié par Pentti Aalto, *Qutuy-tu pañcarakṣā kemekü tabun sakiyan neretü yeke kölgen sudur*. Nach dem Stockholmer Xylograph 15. 1. 699. 211 pp. *Asiatische Forschungen*, Band 10. (Wiesbaden 1961).

¹² B. Laufer, *Skizze der mongolischen Literatur: KSz VIII* (1907), p. 218.

A part le nom de l'auteur et du traducteur, notre colophon offre une autre donnée intéressante, à savoir le nom de la personne grâce à la protection et à l'encouragement de laquelle la traduction a été entreprise.

Il n'est pas sans intérêt de noter que le même nom se rencontre aussi dans le colophon du *Pañcarakṣā*, l'autre traduction connue de Śeṣ-rab señ-ge et, de plus, que ce colophon est passé de la traduction de Śeṣ-rab señ-ge dans la version d'Ayusi, et même dans la dernière version remaniée. Voilà ce qui peut expliquer que le texte original du colophon nous ait été transmis en plusieurs variantes fortement altérées. Selon la variante la plus faussée, la personne protégeant et encourageant le travail, Esen temür serait le traducteur lui-même qui bénéficiait des faveurs de Toγon temür, dernier empereur de la dynastie des Yuan: *Toγan temür qan-u yeke suu-tur inu dulduyidču Esen temür diu-a-ta orčilyulusan*. A la base de ce colophon, Vladimircov attribua une des traductions du *Pañcarakṣā* à Esen temür dew-a-ta.¹³

Dans une autre version viciée du colophon original, le titre d'honneur *diu-a-ta* a été remplacé par le terme *kümün* «homme» qui semble fort déplacé dans ce contexte. Par contre ce colophon a conservé un élément essentiel du texte original, notamment qu'Esen temür n'est pas le traducteur, mais la personne qui a «encouragé» le travail: *Dayidu qota-da Esen temür neretü kümün duradqan ügülegdeǰü Šaky-a-liγudun toyin Širab singgi Töbed-eče Mongγol-un ayalyus-tur orčiyulbai*.

Dans le colophon de notre texte, les contradictions des versions altérées sont éliminées. En effet, ici Esen temür n'est pas le «traducteur», pas un simple mortel non plus, mais une *devatā* «divinité», le descendant féminin d'un bodhisattva (*iγayur-dai* représente une forme féminine) et qui porte le titre de *qongqiu*, c'est-à-dire chin. *houang-heou* «impératrice». C'est elle qui est la protectrice de la traduction: *bodistv iγayur-dai Esen temür qong qiu-yin ünün čing sedkil-iyer basa basa duradqan ügülegdegsen*.

Quoique libre cette fois de toute ambiguïté d'ordre linguistique, le texte du colophon n'en présente pas moins quelques difficultés qui semblent avoir déjà frappé les copistes mongols. En effet, Esen temür était autrefois un nom masculin assez fréquent, et il n'est que trop naturel qu'un copiste inattentif l'ait attribué à un homme. Le *Yuan-che* seul connaît plus de 30 Esen temür.¹⁴ L'un d'eux vécut précisément à l'époque de Yisün temür et fut pour beaucoup dans l'avènement de l'empereur et dans le meurtre de son prédécesseur. Ce personnage ne devait guère avoir le temps d'inspirer des traductions bouddhiques, d'autant moins que l'empereur fit bientôt exécuter son ancien partisan. Un autre Esen temür se distingua comme chef de guerre à l'époque de Toγon

¹³ Vladimircov, *Sravnitel'naja grammatika*, p. 38. Le colophon est discuté par W. Heissig, *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke*, pp. 17, 82.

¹⁴ Tamura Jitsuzō, *Genshi goi shūsei* I, pp. 147—149.

temür, le dernier empereur de la dynastie des Yuan, précisément dans les guerres au cours desquelles la dynastie perdit son trône.

En réalité rien ne nous empêche de considérer le nom d'Esen temür comme ayant été le nom peu connu d'une impératrice. Il est vrai qu'il fut surtout porté par des hommes, et il est non moins vrai qu'il est d'origine turque (les Kiptchaks le connaissaient sous la forme d'Äsän dämür),¹⁵ mais (aucun de ces deux cas) n'était rare pour les noms des impératrices mongoles. Voici par exemple parmi les noms des femmes de l'empereur Yisün temür ce nom d'origine ouïgoure: *Buyan kälmiş*, ou cet autre d'origine tibéto-indienne: *Irinjinbala* qui, par surcroît, était également porté par des hommes (*Yuan-che* 106, 4a—b). Comme on le voit, ce sont en même temps des noms bouddhiques, fréquents chez les impératrices des Yuan, et ces noms très en vogue (dont les porteurs étaient souvent des fervents et des protecteurs enthousiastes du bouddhisme tibéto-mongol) évincèrent chaque fois les noms de personne turcs ou mongols. C'est ce qui vaut aussi pour Esen temür. Son identification n'est pas sans présenter certaines difficultés. Etant donné qu'une étude approfondie de la question dépasseraient les cadres de notre sujet, nous y reviendrons une autre fois.

En ce qui concerne le titre de l'oeuvre, à la suite de Vladimircov, il s'est répandu sous la forme de *Burqan baysi-yin arban qoyar jokiyangγui*,¹⁶ bien que cette variante ne figure que sur la page de couverture. A la fin des chapitres on trouve *Arban qoyar jokiyangγui üiles*, tandis que dans le colophon nous lisons *Gayiqamsiy burqan-u arban qoyar jokiyangγui*. Ces différences étant insignifiantes, je pense qu'on peut continuer à conserver le titre complet selon Vladimircov.

Le texte aujourd'hui connu du *Burqan baysi-yin arban qoyar jokiyangγui* nous a été transmis par un manuscrit du XVIII^e siècle. On sait depuis longtemps que cet exemplaire est tronqué, il ne contient que le II^e tome avec les livres VI—IX, le I^{er} volume (livres I—V) est perdu. On peut y ajouter: chaque livre raconte un des «actes du Bouddha», il est donc évident que l'ouvrage devait avoir encore un III^e volume contenant les livres X—XII. Ce III^e volume a également disparu.

Les termes «douze actes» indiqués par le titre sont sinon abusifs, tout au moins inexacts, puisqu'il ne s'agit pas de véritables actes. L'expression mongole *arban qoyar jokiyangγui* rend impeccablement le tibétain *mjad-pa bču-gñis* qui signifie dans la langue du bouddhisme la vie du Bouddha; les «douze actes» sont par conséquent les douze étapes importantes de cette vie

¹⁵ M. Th. Houtsma, *Ein türkisch—arabisches Glossar* (Leiden 1894), p. 32; J. Sauvaget, *Noms et surnoms des Mamelouks: Journ. As.* CCXXXVIII (1950), p. 36.

¹⁶ B. Ja. Vladimircov, *Sravnitel'naja grammatika*, pp. 36—37. Louis Hambis *Grammaire de la langue mongole écrite* (Paris 1946), p. 92.

(cf. tib. *mjad-pa bču-gñis* «the twelve deeds, or propr. incidents of Buddha's life», Das, 1049).

La vie du Bouddha relève des sujets les plus populaires de la littérature bouddhique, et a connu de nombreuses versions. En dehors de l'ouvrage qui nous concerne ici, il en existe plusieurs qui sont proprement biographiques, parmi lesquels je voudrais ici signaler deux qui figurent dans les textes canoniques du Kanjur.

Le premier est particulièrement connu et populaire, en dehors du texte sanskrit et tibétain, il est aussi accessible en mongol. Il s'agit du célèbre skr. *Lalitavistāra*, tib. *Rgya-čher rol-pa*, mong. *Ayui yekede čenggegsen*. La traduction mongole de ce vaste ouvrage comprend 312 ff de grand format, elle est divisée en 18 sections (*keseg*) et parallèlement en 27 chapitres (*bölög*).¹⁷ Les parties correspondant à notre texte se trouvent dans les chapitres 15—21; le texte sanskrit et le texte tibétain ont été traduits en français par Foucaux.¹⁸

L'autre texte qui a pour titre en sanskrit *Abhiniṣkramana-sūtra*, en tibétain *Mñon-par 'byuñ-ba'i mdo*, en mongol *Iledte boluysan sudur* est tout aussi intéressant. Moins long que le *Lalitavistara*, il fait cependant partie des textes importants: la traduction mongole comprend 165 ff. (cf. *Catalogue du Kanjur mongol imprimé I*, pp. 287—288). Le premier compte rendu détaillé de son contenu est dû à Alexandre Csoma de Kőrös et suit la division des «Douzes actes du Buddha».¹⁹

L'original tibétain du *Burqan baysi-yin arban qoyar žokiyangyui* contient un grand nombre de passages en vers, dont quelques-uns sont rendus en prose par le mongol, tandis que d'autres ont été traduits en vers mongols à rimes allitérées. Du riche choix de vers citons à titre d'exemple

¹⁷ L. Ligeti, *Catalogue du Kanjur mongol imprimé I*, pp. 216—217.

¹⁸ Ph. Éd. Foucaux, *Le Lalitavistāra. Développement des jeux contenant l'histoire du Bouddha Çakya-mouni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication*. Traduit du sanscrit en français. *Annales du Musée Guimet*, tome VI, Paris 1884. Seconde partie: Notes variantes et index. *Annales du Musée Guimet*, tome XIX, Paris 1898. — Ph. Éd. Foucaux, *Rgya Tch'er Rol Pa ou Développement des Jeux contenant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni*, traduit sur la version tibétaine du Bkah Hgyur, et revu sur l'original sanskrit (*Lalitavistāra*). Première partie: texte tibétain, Paris 1847. Deuxième partie: traduction française, Paris 1848.

¹⁹ A. Csoma de Kőrös, *Notices on the Life of Shakyā, extracted from the Tibetan Authorities: Asiatic Researches XX* (1839), p. 285 et suiv. Le travail est réimprimé dans Duka (Tivadar), *Kőrösi Csoma Sándor dolgozatai* (Budapest 1885; c'est l'édition augmentée, en langue hongroise, de son *Life and Works of Alexander Csoma de Kőrös*, London 1885), pp. 274—285 et Alexandre Csoma Korosi (sic), *The Life and Teachings of Buddha* (Calcutta 1957), pp. 25—58. Cf. encore A. Schiefner, *Eine tibetische Lebensbeschreibung Çākya-munis: Mémoires des Savants Étrangers*, tome VI (St. Pbg. 1845), *Mémoires de l'Académie*, St. Pbg. 1851. Fr. Weller, *Aśvagoṣa: Das Leben des Buddha (Buddhacaritamahākāvyānāma)*. I. Leipzig 1926, II. Leipzig 1928. G. Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas* (Leipzig 1958), p. 17, note 5.

*ayul ügei boltuyai eke minu:
ali tere minu ügüleksen be:
arsi-yin ügüleksen üge-yin:
ači ür-e-yi ödter deger-e üjegülsü:*

*örgeŋ yeke dalaï ŧayun ŧüil-iyer badaraqu:
ündür Sömir usun-a urustaqu:
urγumal naran saran γaŧar-tur unaqu bolbasu ber:
ülü ükükü bi tegüber buu γasaltuyai eke minu::*

Ces passages en vers mongols sont des documents extrêmement précieux de la poésie mongole du XIV^e siècle. Dans notre édition de texte nous avons chaque fois indiqué les vers tibétains, indépendamment du fait qu'ils sont rendus en prose ou en vers par la traduction mongole.

En ce qui concerne les illustrations de l'ouvrage, la copie du XVIII^e siècle ne nous permet guère de tirer des conclusions importantes. Il faut en tout cas considérer comme possible que les dessins datent d'une époque antérieure à la copie, et qu'il ne furent même pas copiés à partir du manuscrit tibétain servant de base à la traduction. Mais même si l'on venait à découvrir au cours des recherches futures que les illustrations constituent un apport tardif au texte, il n'en resterait pas moins vrai qu'il s'agit là de monuments intéressants de l'art religieux mongol que l'histoire de l'art mongol ne manquera certainement pas d'apprécier à leur juste valeur. Ajoutons encore que les illustrations sont loin d'être de simples ornements destinés à servir de cadre décoratif au texte, mais que, par les moyens de l'art graphique, elles contribuent à sa meilleure compréhension.

*

En ce qui suit, nous résumons brièvement les douze étapes de la vie du Bouddha, les «douze actes» d'après les textes tibéto-mongols les plus importants.

1. Dans le ciel des dieux. — Bouddha vit dans le ciel Tuṣita des dieux. Il commence par être un des bodhisattva d'un rang inférieur, mais grâce à ses mérites, il ne tarde pas à accéder à un rang élevé, et devient le maître et le chef des dieux, notamment lorsque Kāśyapa (mong. *Gasib*) renonce à ce rang, quitte le ciel Tuṣita et renaît sur la terre en tant que bouddha, afin d'apporter le salut aux humains. Bouddha, toujours en qualité de bodhisattva, remplit sa fonction pendant très longtemps, jusqu'à l'époque où l'âge humain ne dépassait plus cent ans. Parvenu à un grade élevé de la perfection, il descend, lui aussi, sur la terre pour renaître en tant que bouddha. S'étant entendu avec les dieux, il choisit comme lieu de sa naissance dans l'Inde Centrale, un endroit non loin du Gange. Les dieux indiquent aussi la fa-

mille royale dont il deviendra le descendant. Après en avoir pris seize en considération, leur choix se porte sur la famille Śākya. Avant de quitter le ciel, le bodhisattva confie sa charge céleste à Maitreya, le futur Bouddha.

2. **Il descend sur la terre.** — Après avoir consulté des devins et des voyants, des dieux et des démons, le bodhisattva décide d'entrer dans le sein de sa mère, la reine Māyā, sous forme d'un jeune éléphant. La reine fait pénitence, puis va distribuer des aumônes aux pauvres. Les dieux accompagnent le bodhisattva, et quand celui-ci quitte le ciel, la terre se met à trembler, sans que personne en ressente ni peur ni douleur. Māyā entrevoit le bodhisattva en rêve et apprend tout ce qui arrive. Le matin elle raconte son rêve au roi Śuddhodana qui fait immédiatement venir des brahmanes, des astrologues et des devins. Après avoir soigneusement étudié les signes, ces sages annoncent au roi la naissance d'un fils qui sera roi ou bouddha. La joie de Śuddhodana ne connaît pas de bornes, il distribue des aumônes, présente des sacrifices aux dieux et fait construire une maison richement ornée où sa femme pourra attendre en toute tranquillité l'heure de sa délivrance.

3. **La naissance.** — La naissance est précédée de signes. La reine demande à être accompagnée dans le bosquet de Lumbini où elle se dirige vers un arbre. Se cramponnant à une des branches qui se baisse vers elle, elle accouche d'un fils que les dieux Indra et Brahma reçoivent dans leurs bras. Le nouveau-né descend sur terre, fait sept pas dans la direction des quatre points cardinaux. Pendant ce temps là la terre tremble, tout est inondé d'une éclatante lumière, les aveugles recouvrent la vue et des miracles se produisent. A cette même heure un grand nombre de garçons et de filles, de nobles et d'esclaves, d'hommes et de bêtes naissent dans le monde, qui tous serviront le bodhisattva. Le septième jour de l'accouchement la reine Māyā meurt, et l'enfant est confié à sa tante Gautamī qui est secondée dans cette charge par trente-deux nourrices. Le roi des montagnes vient rendre visite au nouveau-né et en l'apercevant il éclate en pleurs, sachant que vu son âge avancé il ne vivra pas pour le voir devenir bouddha. Ensuite ce sont les dieux qui viennent saluer l'enfant, et enfin, lorsque celui-ci est présenté au temple de la famille, toutes les statues des dieux se lèvent pour le saluer.

4. **Son éducation.** — A l'école le jeune bodhisattva suscite l'admiration de son précepteur par ses dons et ses connaissances extraordinaires. Voulant lui enseigner l'usage de l'écriture, son élève lui énumère pas moins de 64 écritures que le précepteur ignorait jusqu'au nom (parmi ces écritures il y a entre autres le *hūna* et le *yavana*.) En compagnie d'autres enfants, le jeune bodhisattva se rend dans un village, non loin duquel, dans un petit bois, il s'installe sous un arbre pour méditer. Il parvient successivement jusqu'au quatrième stade de la méditation. Cinq ermites arrivent au cours de leur voyage magique au-dessus du bois, lorsque la force de la méditation les empêche de continuer leur route. Sur un signe des dieux ils descendent aux pieds du

bodhisattva et lui rendent hommage. Le jeune homme fait des progrès étonnants dans les sciences, les mathématiques et l'astronomie. Il s'initie aux métiers, apprend à manier les armes et les engins de guerre. Il se distingue parmi ses compagnons par son adresse, dans la lutte, la natation, le tir à l'arc et le lancement du disque. Tout le monde admire sa grande force corporelle.

5. **Son mariage.** — La famille Śākya décide de marier le jeune homme, en espérant que cela l'empêchera de quitter la maison paternelle. Lorsque Śuddhodana apprend à son fils la décision des vieux de la famille, le jeune bodhisattva accueille la nouvelle avec joie, mais énumère tout de suite les qualités que sa future épouse devra posséder. Le roi remet la liste de ses désirs à un de ses hommes de confiance qui est chargé de chercher dans tout le pays la jeune fille qui sera capable de remplir l'ensemble de ces conditions. Après avoir longtemps erré, le délégué croit avoir trouvé la fiancée convenable. Cependant, lorsqu'il fait sa demande en mariage, le père de la jeune fille déclare que selon les coutumes de la famille, la main de sa fille ne sera accordée qu'à celui qui satisfera aux exigences en matière d'adresse et de savoir. Le bodhisattva accepte les conditions, et dans un concours public il l'emporte sur tous ses rivaux. C'est ainsi qu'il obtient la main de la belle Gopā, fille de Daṇḍapāṇi de la famille Śākya.

6. **Il devient moine.** — Le jeune mari reçoit dans sa chambre à coucher la visite des dieux qui lui rappellent la vanité de toute chose ici bas et la souffrance, et l'exhortent à se faire moine. Śuddhodana apprend en rêve la visite des dieux et fait immédiatement redoubler la garde du château de peur que son fils ne suive leur conseil. Le bodhisattva satisfaisant à la demande de son père fait une promenade en voiture, dans un bois près de la ville pour s'y distraire. En cours de route il rencontre un vieillard impotent, un malade, un mort et enfin un moine. Ces rencontres le laissent rêveur, et il décide d'abandonner le faste, de tourner le dos aux joies de la vie et de se faire moine. Mais son père est sur ses gardes et sa jeune épouse fait également tout pour le retenir. Avec l'aide des dieux il réussit pourtant à quitter la ville profondément endormie, et trompant la vigilance des gardes du château, il part en compagnie de son cocher. Arrivé à l'endroit qu'il s'était choisi pour retraite, il remet son cheval et ses bijoux au cocher auquel il recommande de retourner et de dire à son père de ne pas s'inquiéter à son sujet, et qu'il compte revenir chez eux dès qu'il aura trouvé le chemin de l'illumination.

7. **Pénitence.** — Il se rase le crâne, enlève ses riches vêtements en échange desquels le dieu Esrua, qui lui apparaît sous la figure d'un chasseur, lui donne un habit de moine, et il commence ses pérégrinations. La première station est la ville de Vaiśālī où le bodhisattva se choisit pour maître Arāṭa kālāma. Déçu, il ne tarde pas à la quitter et se rend à Magadha. Dans la capitale, Rājagṛha, le roi Bimbasāra le prie de rester chez lui et lui offre la moitié de son royaume. Gautama décline l'offre et se remet en route. Parvenu

au bord du Nairāñjanā il s'y installe et commence sa pénitence. Les mortifications qu'il s'impose pendant six ans le réduisent à un état de faiblesse proche de la mort. Les dieux qui le prennent en pitié, lui envoient sa mère afin que celle-ci le dissuade de l'ascèse. En écoutant les paroles de Mahāmāyā, le bodhisattva vient à reconnaître que par cette voie il ne réussira jamais à se libérer de la souffrance. Il décide donc de reprendre une nourriture abondante, sur quoi ses cinq disciples le quittent.

8. A Bodhimaṇḍa il parvient au sommet de la perfection. — Après s'être baigné dans l'eau du Nairāñjanā de laquelle il n'arrive à sortir qu'en se cramponnant à la branche qu'un arbre *arjana* tend vers lui, il accepte de se laisser donner une nourriture succulente par deux jeunes paysannes. Ses forces et sa beauté lui reviennent. Cherchant de quoi se vêtir il extrait d'une tombe fraîchement creusée le linceuil d'une femme morte qu'il lave dans le lac et duquel il se coud une nouvelle robe de moine. Au bout d'une longue pérégrination il arrive enfin à Bodhimaṇḍa. En dehors de la ville il aperçoit un faucheur, il lui demande une brassée d'herbes fraîches qu'il étend sur le sol en guise de tapis. Il s'y assied en faisant le vœu de ne pas se lever avant d'être parvenu au sommet de la perfection. La lumière émanant de son corps éclaire le domicile des dieux qui, par là, apprennent qu'un nouveau bodhisattva s'est engagé dans le chemin qui mène à l'état de bouddha. Toutes les divinités des huit points cardinaux, du zénith et du nadir viennent le trouver et le comblent de leurs cadeaux, ils lui présentent des sacrifices et l'entourent des signes de leur hommage en attendant le grand moment.

9. Pāpiyān, le Malin part à l'attaque contre lui. — Le rayon émanant du sourcil du bodhisattva éclaire les demeures de tous les démons. Le seigneur des démons, Pāpiyān le Malin entrevoit dans 32 rêves différents le danger qui se prépare et sa défaite imminente. Se réveillant en sursaut il réunit ses diables pour les équiper d'armes terribles et les ranger en ordre de bataille. Un de ses fils tente de le retenir dans cette entreprise sans issue, mais négligeant les avertissements, Pāpiyān se met en marche à la tête de son immense armée. Toute tentative est vaine, les projectiles qui tombent sur le bodhisattva se transforment en fleurs odorantes et en couronnes multicolores. Pāpiyān essaie alors de recourir à la séduction des paroles, mais rien n'y fait, et l'apparition de la déesse de la terre a tôt fait de mettre en fuite les armées de diables. Le Malin ne renonce toutefois pas encore à la lutte. Il a recours à ses plus belles filles qui reçoivent la mission de séduire le bodhisattva et de le détourner de son but. Une fois de plus le projet échoue, et lorsque Gautama frappe la terre de sa paume, les démons battent définitivement en retraite.

10. Il met en mouvement la roue de la doctrine. — Après avoir accédé au rang suprême de la perfection et à l'état de la parfaite illumination, Bouddha, sollicité par les dieux, commence à proclamer la doc-

trine. Il pense d'abord à ses anciens fidèles, mais ni Rudraka, ni Arāṭa kālāma ne sont plus en vie. Puis il s'avise de ses cinq disciples. Ceux-ci existent bel et bien, et son oeil de bouddha ne tarde pas à les découvrir à Benares. Il se met donc en route. Parvenu au bord du Gange il n'a pas d'argent pour traverser le fleuve en bateau, de sorte qu'il fait le trajet par les airs. Il dirige ses pas vers le bois des Gazelles. Les cinq disciples le voient venir de loin. Leur coeur se durcit et ils observent froidement le maître qui s'approche. Mais à mesure qu'il avance, les disciples s'effondrent, ils sont fascinés par la grandeur de sa personnalité et ils se prosternent pour lui rendre hommage. Les faisceaux de lumière qui émanent du maître éclairent les trois mille mondes, la terre tremble tandis qu'il met en marche la roue de la doctrine et commence à enseigner les disciples: il leur parle des quatre nobles vérités et de la souffrance, de ses causes et des moyens de la supprimer.

11. Il est délivré de la souffrance. — Lorsque Bouddha fut délivré de la souffrance, la terre trembla, les coins du monde s'embrasèrent, des étoiles tombèrent sur la terre, les dieux se mirent à battre les tambours de toutes leurs forces. Le Maître était couché sur le sol entre deux arbres *śāla*, calme et muet comme un lion endormi et son corps était couvert de fleurs. Les disciples emportèrent la nouvelle à la ville. Les habitants et les chefs chargés de fleurs, de couronnes, d'encens, de parfums et d'instruments de musique se rendirent immédiatement auprès du corps. Ils emmenèrent aussi leurs femmes et leurs enfants, leurs serviteurs et leurs servantes. Le corps fut lavé et déposé dans un cercueil de fer tapissé de graines parfumées, dont on le sortit sept jours plus tard pour l'enduire d'huiles odorantes et le déposer cette fois dans un cercueil de bois sur un lit de graines et d'herbes odorantes; on emporta le cercueil et on le monta sur un bûcher de bois précieux, de santal et d'autres bois odorants. Les instruments terrestres se turent, l'air était rempli de la musique des dieux et du ciel il tomba une telle pluie de fleurs que les hommes enfonçaient jusqu'aux genoux dans des fleurs *māndāraka*.

12. Disposition de ses dépouilles mortelles. — Lorsque le corps fut calciné, on éteignit le feu avec du lait, les cendres furent enfermées dans une urne d'or et l'urne elle-même dans un cercueil d'or. Après avoir exécuté les cérémonies prescrites on emporta le cercueil dans la ville de Kuśa, on le déposa au milieu de la ville et on y éleva un édicule, un *caitya*. Sa tranquillité ne devait pas durer longtemps. Bientôt les villes, les familles et les rois commencèrent à se disputer à l'envie, chacun désirant obtenir une partie des reliques — qui par la douceur qui par la violence. Si tout le monde ne put en avoir, il n'y en eut pas moins huit endroits — plus tard bien plus encore — où les restes de Bouddha avaient été déposés dans un *caitya*.

En ce qui concerne les détails, on relève certaines différences entre les diverses sources, dont la plus importante est l'inversion des 8^e et 9^e actes. Pour

les détails des 6—9^{es} «actes» nous avons tenu compte des tournures les plus importantes de notre propre texte, sans renoncer aux cadres généralement connus.

Les «actes», plus exactement les chapitres VI—IX les relatant dans notre manuscrit portent les titres suivants:

VI. *Toyin bolju ger-tečegen yaruyšan* «Il quitte sa foyer et se fait moine».

VII. *Berke-eče qataywjiγšan* «Pénitence (mortifications)».

VIII. *Bodi jirüken-tür ireju ridi qubilyan-i üjegülügsen* «Il se rend dans la ville de Bodhimaṇḍala et opère des miracles».

IX. *Simnus-i nomoyadqaysan* «Défaite du diable (*Pāpiyān*)».

HUIT CHANTS TCHAKHARS

PAR

G. KARA

Les huit chants présentés ici ont été recueillis de la bouche de deux jeunes chanteuses tchakhars, Regji (*Regji*) et Buyantoytaqu (*Buyindoqtoq*) à Koukouhoto (*Kökeqota*), en novembre 1959, pendant mon voyage de courte haleine en Mongolie Chinoise.¹

Les textes sont et notés d'après l'oreille et enregistrés par magnétophone: d'après la récitation sans musique dans le premier cas, et dans leur forme naturelle, chantée, dans le dernier. Ainsi, tous les textes ont deux variantes et, si la récitation a été répétée ou si le chant a été rechanté, le nombre des variantes s'est accru également. Bien entendu, les variantes de ce genre ne diffèrent que légèrement l'une de l'autre, et il est rare que le sens des vers change. L'élément constant de différence entre le texte récité et le texte chanté réside dans le fait que les vers chantés sont toujours plus longs que ceux de la variante récitée. Ce sont la mélodie et le rythme musical qui demandent les changements de mots dans le vers chanté: le corps du mot s'étend (les morphèmes peuvent se présenter dans une variante augmentée²), les affixes s'accumulent et différentes chevilles (particules emphatiques, interjections) s'incrument dans le tissu des mots.³ Il arrive également que dans les variantes notées du même chanteur nous trouvions une alternance des synonymes, voire l'interversion de strophes parallèles. Le chant *Süiling, la Fleur*, n° 7, strophe 10, nous donne un bel exemple des changements en question:

¹ Dans mon rapport *Jelentés egy Kínában tett mongolista tanulmányútról* [= Rapport sur le voyage d'un mongolisant en Chine]: *A Magyar Tudományos Akadémia Nyelv-és Irodalomtudományi Osztályának Közleményei* [= Bulletin de la Section de Linguistique et de Littérature de l'Ac. Hongroise des Sc.] XVI (1960), pp. 423—427, j'ai publié quelques fragments des textes folkloriques recueillis en Mongolie Intérieure.

² Dans le tchakhar, tout comme dans le khalkha, le bouriate et le kalmouk (oïrate), les voyelles brèves de syllabes autres que la première, sauf l'*i*, ne sont plus des phonèmes, ils ne jouent qu'un rôle euphonique, leur présence ou absence n'influe pas sur la signification du mot.

³ Sur la différence entre les variantes écrite (~ récitée) et chantée, cf. encore M. Bawden: *CAJ* VIII (1963), p. 60 (dans un compte rendu sur l'étude de M. Krueger, *Poetical Passages in the Erdeni-yin Tobči*).

(variante récitée)

golōr | degdeχ || goliōnē | ĵulĵig
 goĵilĵ | nādād || yānū | dā
 golōrō~ | χāñilsa~ || bid χoyirīg
 gočilĵ | χelēd || yānū | dā

(variante chantée)

gol-lō-ro~ | nis-se-χe || gol-li-ō-nē | ĵul-ĵe-ga
 god-loŋ-kχo~ | nā-ā-dād-l̄ || yā-nū dā | χō
 gol-lō-rō~ | χā-ñil-saŋ-kχa~ || bid-de-leŋ-kχe~ | χoy-yi-rīg
 goč-loŋ-kχo~ | χel-lē-dē-χŋ || yā-nū dā | tā-nar-min-nē | χō

Sept des huit chants ont des mélodies à début ascendant. Ce type est par ailleurs assez général dans la musique populaire des Mongols et il est peut-être en relation avec l'intonation du mot mongol, qui a communément un ton ascendant: grave à l'initiale, où l'accent tombe, et aigu à la finale (ce dernier a été décrit par A. Bobrovnikov comme un accent final).⁴

Dans les strophes à quatre vers il est fréquent que la mélodie se répète (*ABAB*) pour correspondre au parallélisme des vers *ab* || *cd*, par exemple, dans le chant *Mon cheval fauve clair qui ressemble à un faon*, n° 5:

l l r' m s/m r d' r' m' l' r'
a yen-ĵa-ga~ sā-ā—ral mō-ā—rī-gō~ χóì
c yen-na-gē~ am-ma-reg čem-māi-gā-ā~ χóì

d' r' m' m m r m s l r' d l
b yenč-χā-χī čim-mē-nēr tän-sim dā-ā-ā χóì
d is-χer-χī čim-mē-nēr etc.

Par contre, les chants *Süiling*, *la Fleur* et *Le grand lama Düinkher* nous fournissent d'autres structures de la mélodie: *ABCD* (n° 7) et *AABC* (n° 8).

⁴ *Grammatika mongoljsko—kalmyckago jazyka* (Kazanj 1834), pp. 33—34, §§ 62—65; *Povyšenie tona, ili udarenie*; Ramstedt, *Urgamundart*, §§ 59—60; Poppe, *Vergleichende Grammatik*, §§ 119—120.

Textes

1. *ónči*~ *čagām botoγ*

ónči~ *čagām botgo-n*
ólsγi~ *eχend bōilin:*
ól χálʃen ēʃ-miń
naddā č(i) yāgād irdūgūi wē?

dersnē namā
derʃig-derʃig χimilχed,
dewri~ *činēn (čicēn) deleηgē*~
sanaχīηgā~ *eχend bōilin.*

χulsnē namā
χowor χowor χimilχed,
χurū~ *činēm mōmīgō*~
sanaχīηgā~ *eχend bōilin.*

āwtī~ *botgo-n*
āwā~ *dagād toglon,*
āw-ūgūi mińi beye
ari^s dagād bōilin.

ēʃtē botgo-n
ēʃēn dagād toglon,
ēʃ-ūgūi mińi beye
ergīg dagād bōilin.

nayin čagān temē n
namig-namag óχsóʃwēin,
nayi χürseη ēʃ miń
nadlā~ *yāgād irdū-ūi?*

yirin čagān temē(-n)
Inti~ *golōr belčērtē,*
yiri-l χürse~ *ēʃ miń*
ōnd-l irkūi, χeʃē ireη wē?

2. *řant řāřa~ řar(a)ř(ā)*

řant(ā) řāřa~ řar(a)ř(ā)
řamī~ ayīg dagan,
řalū бага nasandā~
olnē ayīg dagan.

adū adūn dundās(ā)
āl'ā-l řarga-miń řōrřī,
āw ēřēs řold(o)so~
řūřū~ ūr-miń řōrřī.

ūrē ūrēn dundās(ā)
iřgir řērd-miń řōrřī,
āw ēřēs řold(o)so~
řūřū~ ūr-miń řōrřī.

řūrēn dund(ā) urgasa~
řūreŋ ulān řičīg(ē),
řūnē gāřir ōg(ō)so~
řūřū~ ūr-miń řōrřī.

3. *Bulgan dořoi*

Bulgan dořoi nutug-le-miń,
buyintā wūral ēři-l āwa-l řoyir.

Ęŋger dořoi nutug-le-miń,
eŋgem būral ēř āw řoyir.

āw tandā~ gomdořdō~ dūlsaŋgūi,
āl'i mū řeyāndā~ gomdořdō~ dūlsimā.

ēř tandā~ gomdořdō~ dūlsaŋgūi,
eŋ(e) mū řeyāndā~ gomdořdō~ dūlsimā.

elegdřin ōmnōs(ō~) eŋger dořoi řoyir,
eŋgeŋřin ōmnōs ēř āw řoyir.

řaldřēin~ (~řagřerřaēn) ōmnōs řānčī dořoi řoyir,
řārilřaīn ōmnōs ēř āw řoyir.

äŷirgār, äŷirgār, adū tāwiχ bāiχār,
arās-miñ ergēd ireχ aχ dūtē-č boldogūi-yū?

ŷilērē~, ŷilērē~, ùχürtē bolχōr,
ŷildē~ neg ergēd ireχ aχ dūtē-č boldoggūi-yū?

χorōgōr, χorōgōr, χñhtā bolχōr,
χñnōs-miñ ergēd ireχ aχ dūtē-č boldogūi-yū?

dàn dēltēdē~ dāraη geŷ ŷowsongūi,
dām mū beyenēχē~ ganč beyedē~ ŷowsimā.

χówōntē dēltēdē~ χógdōrōn geŷ ŷowsongūi,
χōrχī mū beyenēχē~ ganč beyedē~ ŷowsimā.

dērsēdē~ ŷuruχsu~ degdēχī χōrχī,
dēmī χol očso~ miñi mū ŷeyā.

χulsundā~ ŷuruχsu~ χówōχūi dē χōrχī,
χol gāŷir očso~ miñi mū ŷeyā.

χadandā~ ŷulŷigalsa~ χarāčei χōrχī,
χāri~ gāŷir očso~ miñi mū ŷeyā.

ädār-ügūi tergendē~ argal yāŷ doχtonō?
ārŷigaē mū Dämrentā nasī⁹ yāŷ barnū-dā?

4. Bogd Bulgaη Xaηgaē

barān dēren barātā Xaηgaē,
bay iχden óršōltē Xaηgaē,
χñt dēre~ χorwōtā Xaηgaē,
χol ōrdō~ óršōltē Xaηgaē,
ŷū~ dēre~ ŷōligtē Xaηgaē,
ŷüg būgd(d)e~ čimeχtē Xaηgaē,
ōmōn dēre~ óršōltē Xaηgaē,
ōηg^wūride~ čimeχtē Xaηgaē,
orōi dēren owōtā Xaηgaē,
olo~ wūgdden óršōltē Xaηgaē.

5. *yenʃaga*~ *sāral*

yenʃaga~ *sāral mōrīgā*~ *χōi*
yenčχāχī~ *čimēnēr tānsimā* *χōi*,
yenagi~ *ammarag čemāigā*~ *χōi*
isχerχī~ *čimēnēr tānsimā* *χōi*.

tūri~ *ʃotoē mōrīgā*~ *χōi*
tōrōgχī~ *čimēnēr tānsimā* *χōi*,
tonč amarag čemaēgā~ *χōi*
dūlχī~ *čimēnēr tānsimā* *χōi*,

manaḡtā-č gemē~ *bučsaḡgūi* *χōi*,
maḡkχatā-č gemē~ *tōrsoiḡgūi* *χōi*,
budaḡtā-č gemē~ *bučsaḡgūi* *χōi*,
burgāstā-č gemē~ *tōrsoḡgūi* *χōi*.

6. *χēr galtar*

χēr galtar mōr-η
χeniχē~ *adūnd bāinū-dā?*
χōrχī *ʃantā àwugae-miń(ē)*
χeniχē~ *ūdēnd bāinū-dā?*

ari~ *gūnā modond(ō)*
agrū sanda~ *negeḡkχē*~ *χoyirō* *χōi*,
ālārχa~ *ʃantā àwugae-miń(ē)*
āliḡkχa~ *ūdēnden negeḡkχē*~ *χoyirō* *χōi*.

eḡgeri~ *gūnā modond(ō)*
ūmū sanda~ *negeḡkχē*~ *χoyirō* *χōi*,
eyilseg *ʃantā àwugae-miń(ē)*
āiliḡkχa~ *ūdēnden gančārā*~ *χōi*.

7. *Sūile*~ (~ *Sile*~) *χwār*

(Sāirinimbū)

urgaʃ garaχ naran
ūli~ *čād šiḡgenē* *χōi*,
urd āili~ *Sūile*~ *χūχū*~
untaʃ bosōd mordon genū?

mandaŷ garxa narni gerel
 maŋ^kχēn čātē šiŋgenē χói,
 manā āli~ Sūile~ χūχū~
 magādri~ óglō mordon genū?

uyi~ ŷalūčūd)

argald bāigā awālŷā melχī
 argalāsā~ garād guāglād yānū?
 arsa~ χūrīg bārsa~ Sāiriniimbū
 amragāsā~ salād sáŷirād yānū?

χudagd-ŋ bāigā χūwā melχī
 χudgāsā~ garād guāglād yānū?
 χūrīg bārsa~ Sāiriniimbū
 χūčínāsā~ salād gutarād yānū?

šaward bāigā šāwā melχī
 šawarāsā~ garād guāglād yānū?
 šilig ŷāχa~ Sāiriniimbū
 sāiχanāsā~ salād sáŷirād yānū?

χemi~ χiri nüdtē bolowč,
 χiwēre~ χarād tānwū-dā či?
 χedi merge~ uχāntā bolowč,
 χeŷēdiŋ^kχē~ yawdalīg medŷēnū, Sūileŋ?

ayiyi~ χiri nüdtē bolowč,
 ālēūrāra~ χarād tānwū-dā či?
 alsī~ merge~ uχāntē bolowč,
 alsī~ χa~ yawdalīg medŷēnū, Sūileŋ?

(Sāiriniimbū)

ūden dēren deŋlūtē wāin,
 eŷinē ardīg dūrāsīmū tā(nar)?
 ūri~ sōndō~ manātā weidgih
 eŷinē gašig tamgaēg ŷalsīmū tā?

χālŷan dēren deŋlūtē wāinā,
 χānēχa~ ar(a)dīg dūrāwū tānnar?
 χaraŋguī sōnóχó~ mannātē wāideg,
 χānēχa~ gašag tamgaēg ŷalsīmū tānar-minē χō?

(Sūileŋ)

golōr degdeχ gol'ionē ŋulŋiγ
 goŋilŋ nādād yānū-dā?
 golōrō~ χānīlsam bid χoyirīg
 gočīlŋ χelēd yānū-dā?

(Sāirinimbū)

χūrem mōrō~ unnīyū wī?
 χōndī tōmōrō~ ūriyū wī?
 χōrχī ŋāχa~ Sūileŋgē~
 χōndī ŋamāsā~ balāyū wī?

sāral mōrō~ unnīyū wī?
 šāz [šāz] wūgā~ ūriyū wī?
 sāiχan tōrsō~ Sūileŋgē~
 salaχ ŋamāsā~ balāyū wī?

aral terege-n āilīn dund(a),
 alŋ sāŋlū širēnī dunda,
 ammarag ŋāχa~ Sūileŋgī-mīn
 āilī~ ūden mōrgūlŋi-l wāigā χōi.

χūrde-l terge-n χūrēnī dundaχa~,
 χūrel sāŋlū širēnī dunda,
 χōrχī ŋāχa~ Sūileŋgī-mīn
 χūnēχīn ūden dunda mōrgūlŋi-l wāinā χōi.

(Sūileŋ)

tūimer (~ tōmer) šatsaŋ gāŋir wolowč,
 tūl'ēnī yorōl ūden,
 tōri~ yosōr mōrgūlŋ wēiwač,
 tōnīχē~ sedχeli(gi) čemdā~ ūden.

gal tūlsūŋ gāŋir wolwoč,
 gādānē yorōl ūden,
 gal burχandā mōrgūlŋ wēiwač,
 gāiχaliŋ^kχa~ sedχelig čemdā~ ūden.

8. *Dōiη^kχer dā-lam*

*urgaļ garaχ narη χedīd tuηgalag bolobč,
 ūl wolōd ūlind būrχegdgīmā χoi,
 ūyīm baχčūd χedī olom bolobč,
 ōndōr sūmīn Dōiη^kχer dā-lam miñī māmā χoi.*

*mandaļ garaχ naran χedī tuηgalag bolobč,
 manam bolōd ūlind būrχegdegīmā χoi,
 manā ūyīm baχčūd χedī olom bolobč,
 Māñtē[~] sūmīn Dōiη^kχer dā-lam miñī māmā χoi.*

*širēnī dēgūr garād irlē χoi,
 širē wolōd širdegē[~] beldēd sūlā χoi,
 širēnī dēgūr irlē-gēd χarχanār,
 širē bōχtē goworūgūd āisuī bāinā χoi.*

*owōn dēgūr garād irlē χoi,
 owolog wolōd širdegē[~] beldēd sūlā χoi,
 owōnē dēgūr irlē-gēd χarχanār,
 ōdoηgī[~] melʃanγūd āisuī bāinā χoi.*

*tūχē tōmōrō[~] čemdā[~] ōgōi χoi,
 dūlχūrē[~] χīnū, ōñsō[~] χīnū, ōrō[~] međ(dē) χoi,
 tōrsóm beyi-mη čemdā[~] ōgōi dō,
 dūšʃi-l yawnū, tulʃi-l yawnū ōrō[~] međ χoi.*

*bolson tōmōrō[~] čamdā[~] ōgōi χoi,
 bōdū χīnū, čedū χīnū, ōrō[~] međ χoi,
 bēdetē beyi-mη čamdā[~] ōgōi dō,
 bodoļ yawnū, sanʃ yawnū, ōrō[~] međ χoi.*

Traduction**1. Le blanc chamelet orphelin**

Le blanc chamelet orphelin
 crie dans sa grande faim:
 «Oh ma mère grise et de belle face,
 pourquoi ne viens-tu pas près de moi?»

«Quand je grignote⁵ les brins de l'agrostide
en les faisant craquer,⁶
je pleure du grand désir
de (téter) ton pis grand comme une théière.»⁷

«Quand je grignote les brins de la canne
en les faisant croustiller,⁸
je pleure du grand désir
de (téter) tes tétines grandes comme les doigts.»

«Les chamelets dont les pères vivent
jouent en suivant leurs pères.
Privé de mon père, je pleure
en suivant le côté de nord de la montagne.»

«Les chamelets dont les mères vivent
jouent en suivant leurs mères,
Privé de ma mère, je pleure
en suivant la rive.»

«Quatre-vingt chameaux blancs
montent sur la hauteur en se dandinant.⁹
Oh ma mère âgée de quatre-vingt ans,
pourquoi ne viens-tu pas près de moi?»

«Quatre-vingt-dix chameaux blancs
(ont) leurs pâturages au ruisseau Engtei.
Oh ma mère âgée de quatre-vingt-dix ans,
si tu ne viens pas maintenant, pourras-tu jamais venir?»

⁵ Cf. ord *övösü kemele-* «brouter par ci par là un peu d'herbe» (Mostaert, *Dict. ord.*, 413a).

⁶ Pour *derjig-derjig*, cf. ord. *darjigina-* «faire du bruit (bruit saccadé, bruit de papier raide qu'on prend en main, d'eau en ébullition, etc.)», *šüdüni darjiginaši wän* «il claque des dents (p. ex. de froid)» (Mostaert, *Dict. ord.*, 121a) et khalkha lit. *daržignach* «drebez-žatj; treščatj, chrustetj» (Luvsandëndëv, 147a).

⁷ Cf. *üjümüčün dewür* «théière».

⁸ Cf. mong. *qubir qubir* «chuchotement, voix basse, petit bruit sourd» (Kow. II, 895—896).

⁹ Cf. ord. *nam-nam* «onomat. pour le mouvement éprouvé par le corps d'un animal qui s'aplatit en courant» | *namnagar*, *namnagana-*, *namnagla-*, *namnak*, *namnalji-*, *namnaŋ* etc. (Mostaert, *Dict. ord.*, 482—483) et khalkha *namalzach* «kolychatjsja, kolebatjsja (o počve pod nogami)», *nams nams chiŋch* (Luvsandëndëv, 261—262), mong. *namulja-* (Kow. II, 616) et *nams nams alchlan* dans *Lambagajñ nulims* de D. Nacagdorž (*Zochioluud*, Ulaanbaatar 1961, p. 223).

2. Le petit alezan capricieux

Le petit alezan capricieux
 suit la ligne du chemin.
 Puisqu'elle est jeune et de bas âge [sic],
 elle suit le chemin commun (des femmes).

Parmi tous les chevaux
 c'est mon alezan capricieux qui est le plus malheureux.
 Séparée de ses parents,
 ma chère fille est malheureuse.

Parmi tous les chevaux de trois ans
 c'est le mien de la couleur du renard
 et à peau rugueuse¹⁰ qui est le plus malheureux.
 Séparée de ses parents,
 ma chère fille est malheureuse.

Ce qui a poussé dans la cour
 est une fleur rouge foncé.
 Envoyée dans un pays étranger,
 ma chère fille est malheureuse.

3. Le coude de Bulgan

Oh mon pays, coude de Bulgan! ;
 Oh mes parents généreux blanchis par l'âge!

Oh mon pays, coude d'Enger!
 Oh mes parents vieux et blancs!

Si j'ai chanté, ce n'est pas que je vous garde
 rancune, mon père,
 si j'ai chanté, c'est que je garde rancune
 à mon malheureux destin.

Si j'ai chanté, ce n'est pas que je vous garde
 rancune, ma mère,

¹⁰ Pour *ijgir* < *irjiger*, cf. ord. *erčiger*, *ürčiger* «ridé»; *erčik erčik ge*- «être très maigre» (Mostaert, *Dict. ord.*, 248a, 763a), et khalkha *erjiger*, *erčiger*, *ürjiger*, *ürčiger*.

si j'ai chanté, c'est que je garde rancune
à ce malheureux destin.

Ce sont le pan de devant et le coude qui s'usent avant tout.
Ce sont avant tout mes parents qui me font pitié.

Ce sont la manche et le coude qui sont touchés avant tout.
Ce sont mes parents que je regrette avant tout.

Est-il possible que je n'aie plus de frères qui
viennent me voir
à l'époque où l'on met au pâturage les juments en
les répartissant pour les étalons ?

Est-il possible que je n'aie plus de frères qui
viennent me voir une seule fois par année
à l'époque où l'on touche les boeufs ?

Est-il possible que je n'aie plus de frères qui
viennent me rejoindre
à l'époque où les enclos sont remplis de moutons ?

Si j'ai souffert, ce n'est pas que j'aie peur
d'avoir froid dans mon unique robe.
Si j'ai souffert, c'est de la solitude de ma trop
malheureuse vie.

Si j'ai souffert, ce n'est pas que j'aie peur
de trembler dans ma robe ouatée.
Si j'ai souffert, c'est la solitude de ma pauvre,
malheureuse vie.

Le petit oiseau qui cherche refuge dans un fourré
d'agrostide est malheureux.

Je suis parti pour un pays très lointain, c'est mon
mauvais destin.

Le petit oiseau¹¹ qui cherche refuge dans les roseaux
est malheureux.

¹¹ Quant au mot $\chi\acute{o}\omega\delta\chi\acute{\upsilon}\tilde{\iota}$ < $\chi\acute{o}\omega\acute{o}$ -, cf. tchakhar $degd\acute{e}\chi\acute{\iota}$ < $degd\acute{e}$ -, khalkha $\alpha\eta\eta\tilde{\alpha}$ - $\chi\acute{\alpha}\tilde{\epsilon}$ < $\alpha\eta\eta\alpha(\tilde{\epsilon})$, $degd\acute{e}\chi\acute{\iota}$ < $degd\acute{e}$ -, ord. $degd\acute{e}$ «jeune de certains animaux, surtout d'oi-

Je suis parti pour un pays lointain, c'est mon
mauvaus destin.

L'hirondelle qui a couvé sur le rocher est malheureuse.
Je suis parti pour un pays étranger, c'est mon
mauvais destin.

Comment la bourse sèche peut-elle se fixer sur la
charrette sans couverture ?¹²

Comment puis-je passer ma vie avec le maudit Damrin
aux dents espacées ?¹³

4. Louange de la montagne du Bulgan Khangai

Oh, Khangai qui formes une masse à l'ouest!
Oh, Khangai bienveillant¹⁴ et pour les grands et pour les petits!
Oh, Khangai qui s'élève¹⁵ au nord!
Oh, Khangai bienveillant et pour les proches et pour les éloignés!
Oh, Khangai gazonneux à l'est!
Oh, Khangai orné de tous les côtés!
Oh, Khangai accueillant au sud!

seaux», *degdž̄k̄χī* «jeune d'oiseau (dans chanson)» (Mostaert, *Dict. ord.*, 142). Ces mots sont *nomina imperfecti* à *-ya/-ge* avec le suffixe diminutif *-qai/-kei*. Les petits vers khalkha *Tagtaachaj* de Nacagijn Gombodoo, un des poètes du pays de Kerülen et l'auteur de la brochure *Chérlén* (Ulaanbaatar 1957), nous fournissent en abondance des suffixes *-āχaē*, *-ēχī*, *-ōχī*: *Togdgos togdgos gūjgēéchēj* — *Tonšiz̄ jum tūūgēéchēj* — . . . *chōdlōöchēj*, *tagtaachaj*, *chēvtēéchēj*, *dagaachaj*, *tataachaj*, *durlaachaj*, *javaachaj*, *nēsēéchēj* (sic). Cf. encore mong. *erbegekei* «papillon» < *erbe-yi*.

¹² Pour *ādār* ~ *adār*, cf. khalkha *adajr* «podstilka iz trostnika, solomy» (Luvсандэндэв, 23b), mong. *adar*, *adayir* (Lessing).

¹³ Cf. ord. *arʒagā* «qui présente un aspect hérissé», *arʒagā namʒal* «Namdjal au dents espacées» (Mostaert, *Dict. ord.*, 27b), khalkha *arʒagaē*, *arʒagar*, *erʒeger*, *erʒiger* etc.

¹⁴ Cf. ord. *öröšölti* «qui confère des grâces, bon, accommodant (dit d'un supérieur)» et *ündürī* ~ *tenger öröšölti sāχa* ~ *bāna* «aujourd'hui il fait très beau (m. à m.: le ciel confère une grâce insigne)» (Mostaert, *Dict. ord.*, 540a).

¹⁵ Cf. kalm. *Ö ʒorwā* «krumm? buckelig?» — *χ. yirtimči* (in einem Märchen) «diese (veränderliche?) Welt, die Erde», khalkha *ʒorwō yürtönc* «de monde» (Ramstedt, *Kalm. Wb.*, 189a) et tel. *qurbu* «vypuklaja poverchnostj, grjady v pole, . . . , vystupy na gore — . . . , die vorstehenden Stellen eines Berges (Radl. II, 963a). Cependant dans les composés avec *yirtincü*, on a lieu de penser à tib. *'khor* (mong. *orčilang*).

Oh, Khangai qui es orné de toutes les couleurs!
 Oh, Khangai qui as un tertre sacrificiel à ton sommet!
 Oh, Khangai bienveillant pour tous!

5. Le cheval fauve clair qui ressemble à un faon

Mon cheval fauve clair qui ressemble à un faon,
 je l'ai reconnu au ton de son hénissement.
 Ma chérie bien-aimée,
 je t'ai reconnue à ton sifflement.

Mon cheval au dos s'élargissant en arrière,¹⁶
 je l'ai reconnu au ton de son ébrouement.¹⁷
 Ma chérie la plus aimable,¹⁸
 je t'ai reconnue au son de ton chant.

Quoiqu'il fût brumeux, je ne me retournai pas.
 Quoique (le terrain) fût couvert de dunes, je ne me perdis pas.
 Quoiqu'il fût nébuleux, je ne me retournai pas.
 Quoique (le terrain) fût broussailleux, je ne me perdis pas.

6. Le cheval alezan à queue et crinières noires et à museau blanc

Son cheval alezan à queue et crinière noires et à museau blanc,
 dans le troupeau de qui est il?
 Ma dame qui se laisse aisément exalter,
 à la porte de qui est-elle?

Dans le bois du ravin du côté nord
 il y a de l'aloès et du santal, il y en a un ou deux.
 Ma dame qui est un peu capricieuse,
 elle est seule ou avec quelqu'un à sa porte.

¹⁶ En ce qui concerne le mot *tūr* «pêche», cf. ord. *tūr*, khalkha *tōr*, kalm. *Ö tōr, tōz^o*, üj. *tōr* (< chin.), c'est également le nom d'origine chinoise d'un motif ornemental et même d'une marque *tamaga*: une pêche stylisée qui est pareille à un coeur renversé. Cf. encore dans *MADT*, n° 156, *Sakiyulsun ĵalaqu ayas*, chant des Bāriins: *tuyur-un önggetei sayıqan egüle* et une variante du même vers en ĵarūt: *tōran hebin sēhan ül*.

¹⁷ Tchakhar *törgi-*, khalkha *turgi-*, mong. *turgi-* (Kow.).

¹⁸ Mong. *tong, tung* et *ču* > *či* avec *inu*.

Dans le bois du ravin du côté sud
il y a du *wou-mou*¹⁹ et du santal, il y en a un ou deux.
Ma dame qui a un caractère accommodant,
elle est seule à sa porte.

7. Süiling, la Fleur

Sairinimbü: Le soleil levant
déclinera au-delà des montagnes.
Süiling, la fille de la tente au sud du camp,
quand elle se sera levée, elle partira. Est-ce vrai?

Le soleil qui se lève
déclinera au-delà des dunes.
Süiling, la fille de la tente de notre camp,
elle partira demain matin. Est-ce vrai?

Les jeunes hommes:

A quoi sert si la grenouille *awäljā*²⁰ qui habite dans le fumier,
sort du fumier et coasse?
A quoi sert, Sairinimbü qui tiens dans les mains un
violon garni de cuir,
si séparé de ta bien-aimée, tu t'abandonnes?

A quoi sert si la grenouille *χūwā*²¹ qui habite dans le puits,
sort du puits et coasse?
A quoi sert, Sairinimbü qui tiens le violon, si,
séparé de ton ancienne amante, tu désespères?

¹⁹ Pour ce mot cf. monguor *wūmu* «bois d'ébène» (De Smedt—Mostaert), chin. 烏木 *wou-mou* «bois noir», qui se trouve, par exemple, dans un chant d'enfants chinois des Ts'ing, Pei-king erh-kouo, n° 30, chez: 蒲泉群 Fou Kiuan-kien, *Ming Ts'ing min-kouo siuan, yi tsi* (Changhai 1957), p. 136, cf. encore dans un poème du *Kouo-tch'ao wen-lei* des Yuan.

²⁰ La signification du mot *awäljā* est pour moi inconnue.

²¹ Cf. chin. 蛙 *-wa* «grenouille», 井底蛙 *tsing-ti wa* «a frog at the bottom of a well—very limited outlook» (Mathews; cf. *Pañcatantra*). *MADT*, n° 130, *Sérembüü*, vers 3a, 4a: *qudduy dotur-a bayigu* qui *šā melkei* et *šabar dotur-a bayigu šang šā melkei*, chin. 灰蛤蟆 *houei ha-mo* et 綠蛤蟆 *liu ha-mo* «grenouille gris cendre» et «grenouille verte».

A quoi sert si la grenouille *šāwā*²² qui habite dans la boue,
sort de la boue et coasse ?

A quoi sert, joli petit Sairinimbü, si,
séparé de ta belle (amante), tu t'abandonnes ?

Malgré tes yeux grands comme un setier,
l'as-tu connu par la soie (qu'il t'a donnée) ?
Malgré ta sagesse et ton intelligence, Süiling,
connais-tu l'ancienne histoire ?

Malgré tes yeux grands comme un bol,
l'as-tu connu par le fichu (qu'il t'a donnée) ?
Malgré ta sagesse et ta perspicacité, Süiling,
connais-tu le chemin qui conduit au loin ?

Sairinimbü:

Il y a une lampe au dessus de votre portière:
est-il possible que vous imitiez les soldats de Sa Majesté ?
Vous avez des gardes à l'aube et pendant la nuit:
est-il possible que vous preniez pour modèle les fonction-
naires de Sa Majesté ?

Il y a une lampe au dessus de votre porte:
est-il possible que vous imitiez les soldats de l'Empereur ?
Vous avez des gardes à la nuit close:
est-il possible que vous preniez pour modèle
les fonctionnaires de l'Empereur ?

Süiling:

Petites locustes qui sautillez le long du ruisseau,
à quoi sert si vous jouez en vous étirant ?
A quoi sert si vous vous moquez en médissant
de nous deux qui sommes des amants passionnés ?

Sairinimbü:

Dois-je monter sur mon cheval brun foncé ?
Dois-je charger mon fer creux sur mon épaule ?
Ma petite chérie, Süiling,
dois-je la ravir sur la route où elle s'éloigne ?

²² Cf. la note précédente et chin. 魚少 *cha* «shark» et 魚少綠色 *cha-liu-sseu* «a bright, slate blue» (Mathews) ?

Dois-je monter sur mon cheval fauve clair?
 Dois-je charger mon fusil *šāz*²³ sur mon épaule?
 Ma Süiling née belle,
 dois-je la ravir sur la route qui l'emporte?

La voiture à brancard est au milieu de la cour.
 L'encensoir d'or est au milieu de la table.
 Ma petite amante, Süiling,
 on la fait s'incliner à la porte de la tente.

La voiture à roues est au milieu de la cour.
 L'encensoir de bronze est au milieu de la table.
 Ma petite chérie, Süiling,
 on la fait s'incliner à la porte des autres.

Süiling:

Quoique ce soit un endroit brûlé par un incendie,
 le fond du combustible reste.
 Quoiqu'ils me fassent m'incliner devant la loi,
 je te laisse mon coeur de la grandeur d'un empan [?].

Quoique ce soit un endroit détruit par le feu,
 le fond du tison reste.
 Quoiqu'ils m'obligent à m'incliner devant le dieu du feu,
 je te laisse mes sentiments d'admiration.

8. Le grand lama Düinkher

Quelque brillant que soit le soleil qui se lève,
 il est couvert par la montagne ou par les nuages.
 Quelques nombreux que soient les garçons de mon âge,
 c'est Düinkher, le grand lama du haut monastère
 qui est mon révérend.

Quelque brillant que soit le soleil qui est à son orient,
 il est couvert par la brume ou par les nuages.
 Quelque nombreux que soient les garçons de notre âge,
 c'est Düinkher, le grand lama du monastère de Manitai
 qui est mon révérend.

²³ Cf. chinois 匣子 *hia-tseu* de la traduction du texte mongol, *MADT*, n° 5, *Küçütü čerig*, strophe 2: *ši-u tüwan-u bayulyan öggügsen köi. ša-sê. luu-sê qoyayula yum a köi. ša sê. luu sé bayıysan qoyitai köi. Šan-düng-ün siyan-düi-eče ayuqu ügei köi.* Cf. encore Morohashi, n° 2610 : 9.

Je me suis installée sur la hauteur.
Je me suis assise et j'ai déjà arrangé ma table et²⁴ mon
tapis.

Si je regarde de la hauteur en disant qu'il est arrivé,
(je vois que) des «pestes» aux larges bosses²⁵ s'avancent.
Je me suis installée sur la butte.
Je me suis assise et j'ai déjà arrangé mon coussin de
siège²⁶ et mon tapis.

Si je regarde de la butte en disant qu'il est arrivé,
(je vois que) des «pestes» à queue courte s'avancent.

De mon fer de fonte brute je te ferai don.
En fabriqueras-tu une clef? En fabriqueras-tu un cade-
nas? A toi de décider.
De ma propre personne je te ferai don.
Passeras-tu en t'appuyant sur moi? Passeras-tu en me
servant d'appui? A toi de décider.

De mon fer bien travaillé je te ferai don.
En fabriqueras-tu un coutelet? En fabriqueras-tu un
coutelas? A toi de décider.
De ma personne de chair ferme²⁷ je te ferai don.
Passeras-tu en pensant à moi? Passeras-tu en soupirant
après moi? A toi de décider.

Commentaire

I. Chanson élégiaque dont le sujet est l'orphelinage. (Pour les chants analogues, cf. *Mongγol arad-un dayun-u tegübüri*, Moukden 1949, n^{os} 40—42: *Önöčün köbegün, Önöčün ökin*).

La composition de la chanson: 1ab — introduction;²⁸ (1cd: la question initiale, 2 || 3: «je me souviens, je pleure», 4 || 5: «les autres sont heureux, moi,

²⁴ En ce qui concerne cette conjonction — *adv. verb. perfecti*, cf. khal. *tegēd*, mong. *kiged* et kalm. *boln*.

²⁵ Mot à mot: «qui a des bosses pareilles aux tables».

²⁶ Métathèse: *owolog* ~ mong. *olbog*, cf. üj. *γawalag* «cuiller» ~ mong. *qalbaγa*, drg. *tawarag* «tarbagan».

²⁷ Cf. ord. *bēde* «solidité, force, vigueur», *bēdeti* «solide, vigoureux» (Mostaert, *Dict. ord.*).

²⁸ La forme *botgo-n* «le chamelet», 3^{ème} personne, -n définitif, semble prêter à la plainte un caractère subjectif, comme si les deux vers initiaux étaient prononcés par

l'orphelin, je pleure»); 6 || 7: l'explication humaine du symbole bestiaire; les vers *ab* (les chameaux qui s'éloignent) représentent ici une transition vers la question désespérée des vers *cd* finaux (|| *1cd*).

Nous avons un nombre considérable de versions de *La plainte du blanc chamelet orphelin*. Un texte plus complet de la version tchakhare a été publié en mongol néo-classique dans le recueil *Čaqar arad-un dayu-nuyud* (Kökeqota 1959, pp. 5—6). Cette version n'offre pas non plus l'explication du symbole bestiaire — au lieu de la mère âgée de 80 ou 90 ans nous avons ici la mère chamelette vendue au prix de 70 ou 80 ou 90 onces d'argent.²⁹

Une version chantée par les Bārins occidentaux se trouve dans le *MADT*, n° 43, *Önöčin botoγ (Önöčin botogo)*.^{29a}

La première information sur ce chant fut donnée par G. Bálint qui a publié une version khalkha dans son article *Mutatványok a mongol népköltészetből* [= Morceaux de la poésie populaire mongole]: *Ethnographia* II (Budapest 1891), pp. 138—141. Cette version khalkha est pratiquement identique à celle du recueil *Mal až achujn cholbogdoltoj ardyn aman zochiol* (éd. B. Sodnom, Ulaanbaatar 1957), p. 16, *Önčin cagaan botgo*, [chant de rythme lent =] *urtyñ duu*. Les deux versions sont proches des textes tchakhars, au point que les commencements (les deux lignes initiales) ne diffèrent même pas.

un narrateur, toutefois il n'est pas impossible que la formante *-n*, désinence possessive de la 3ème personne, s'explique comme l'indicateur de ce que le chamelet soit le chamelet de sa mère, son chamelet. Dans ce cas les deux vers initiaux peuvent être prononcés par le chamelet lui-même.

²⁹ (1) *Önöčin čayan botoγo-ni ai | ölöskü-yin kiri-degen buyilayad bayin-a siu | öl qaljan ėji-yi-ben | sanaqu-yin-ıyan yeke-dü buyilayad bayin-a siu |* (2) *qulusun-u möčir-i | kemelin kemelin buyilayad bayin-a siu | quruyun činegen mömö-yi-ben | sanaqu-yin-ıyan etc. |* (3) *deresün-ü nama-γ-a-yi | kemelin kemelin etc. | deleng-tei ėji-ben | sanaqu-yin-ıyan etc. |* (4) *abu-tai botoγo-ni | abu-ban dayayad toylan-a siu | abu ügei botoγo-ni | aru-bar tenüged buyılan-a siu |* (5) *ėji-tei etc. | ėji-ben etc. | ėji ügei etc. | ergi-ber etc. |* (6) *ebüdüg-ün minu ļoydor | uruy-a bolqu ügei-üü | öbör gangγai-yi dabayad | ėji-degen tabarayad kürkü yumsan |* («Est-il impossible que les poils de mes genoux poussent? Ayant passé la montagne méridionale couverte de forêts, je voudrais rejoindre ma mère en courant.») (7) *sili-yin etc. | uruy-a etc. | sili-yin etc. | ėji-degen güyüged etc. |* (8) *dalan čayan temege-ni | Dalang-un qongqor-ıyar belčefü bayin-a | dalan lang-un ėji-mini | nada-dayan yayakiyad iredeg ügei yum |* («Soixante-dix chameaux blancs broutent dans le vallon Dalang. Ma mère (qui vaut soixante-dix onces, pourquoi ne viens tu pas près de moi?)») (9) *nayan etc. | Nayatu-yin köndei-ber idesilefü bayin-a | nayan etc. | namayi yayakiyad mömögüledeg ügei yum ||*

^{29a} *Küiten ļabar künggenen γarqalai | kögerükei bey-e-min keger-e tal-a-da | kögsin ėji-ben üsey-e gelei köi | köndüi tal-a-yin dumda γarčayar-a köi || üimen γarqu řikegün salkin-da | ebčigüü čigeři-yi nebtelmer-e | isi-ben tisi-ben ařiylan üřikül-e köi | üřigdün qaraydayısan odun-u gerel köi || qarangγui söni-yin ayumar-a köi | qāšan qarbaču üřgedekü ügei-ni | qayiralaltai ėji-min qā bayin-a bolba | qaškiran dengsimeyin egerēfü toγorin-a köi || ėji-ben sanan gengseren uyılamui | elige řirüke-min tatan ebedn-e | egerem-e ködege tal-a-yi kesün toγoriřu köi | egeriřü olqu ügei dayaran bayin-a köi ||*

Lubsang *quyurči*, le fameux barde khalkha chantait une version dramatisée contenant la plainte du chamelet, laquelle est suivie du dialogue entre le chamelet et un tigre qui veut le manger. Un texte fragmentaire de cette version — transcrite par Mergen Gombojab et traduite en russe par P. N. Damdinov (Solboné-Tuja)³⁰ — a été publié dans le livre de P. Berlinskij, *Mongoljskij pevec i muzykant Uljdzuj-Lubsan-Churči* (Moskva 1933), pp. 84—85: *Өнөçөн cagaan botogo*.

Une autre version appartenant au répertoire de Qauliči Sanday, improvisateur khalkha du XIX^{ème} siècle, a été traduite en russe par M. Rintchen: *Mongolyn sonin (Mongoljskie novosti)*, 3. VII. 1957, et *Iz našego kuljturnogo nasledija* (Ulan-Bator 1958), p. 41: *Plač verbljužonka po materi, ušedšej s karavanom*. On retrouve le texte mongol chez Ó. Ciméd, dans *Chuulič Sandagijn zochioluudyn tüüvér* (Ulaanbaatar 1957), pp. 19—20: *Ėchĕsĕĕ salsan botgony chĕlsĕn nĭ* (31 lignes).

Le sujet est connu chez les Khalkhas également sous la forme d'une chanson d'enfants (*Botgo*, dans *Ardyn duunuud*, éd. par S. Coodol, N. Nadmid et L. Luvsangombo, Ulaanbaatar 1962, p. 16)³¹ et sous forme de contes, cf. B. Sodnom, *Mal až achujn cholbogdoltoj . . .*, pp. 115—119, L. Njam-Osor (réd.), *Ónĕin cagaan botgo. Mongol ardyn ũlgĕrũd* (Ulaanbaatar 1958), pp. 19—20, Rintchen, *Folklore mongol, Livre premier, Textes khalkha-mongols en transcription* (Wiesbaden 1959), pp. 81—84 (recueilli de Lubsang *quyurči*). Un conte de ce type traduit en russe par Mlle Z. Ševernina a paru dans *Mongoljskie skazki* (réd. G. Michajlov, Moskva 1962, pp. 186—190: *Sirotinka belyj verbljužonok*). Il n'est pas impossible que les versions d'aujourd'hui chantées aient originalement fait partie du conte.

2. Chant d'adieu à la fille mariée. Chanté par ses parents. La composition du chant: *1ab || cd* — le petit cheval || la jeune fille suit la vieille route de ses prédécesseurs; 2 (*ab || cd*) || 3 — le cheval doit se séparer de son troupeau || la jeune fille doit se séparer de ses parents; *4ab || cd* — la fleur venue dans la cour [Tchakhars sédentaires ou sémi-sédentaires!] et la fille mariée loin de ses parents.

ČADn, p. 33, donne également une version dont la première strophe est presque identique à celle publiée ici (*Ĵam-tu ĵiyagan sirγ-a*). Les strophes 2 et 3 || 4 parlent des parents, les strophes 5—6 correspondent à notre 4^{ème} strophe:

³⁰ Pour l'activité littéraire de Petr Nikiforovič Damdinov alias Solboné-Tuja (1890—1937), voir une brève note dans l'anthologie de la poésie bouriate, *Burjaad šulĕgĕj dĕĕžĕ* 1923—1963 (Ulan-Udĕ 1963, p. 476).

³¹ *Gangijn chaluun narand, minij ĕĕžij* (sic), *bóon bóon bóon | gadsaa tojrood bujlaad javna, ĕĕžij, bóon bóon, bóon || Ŭdijn* etc. | *ũnsĕĕ* etc. || *Dĕrs zulgach šũdtĕj boloosoj | dĕrgĕdĕĕ chĕvtũũlĕch aavtaj ĕ boloosoj* ||

tala-yin dumda uryuday-ni | tabun čayan čečeg tanıqu ügei yařar öggügsen | keüken ür-e-ni kögerükei || ködege tala-da etc. | küreng ulayan etc. | etc.

Nous avons une variante dite torgoute, orthographiée en khalkha, *Zant bagachan šarga*, dans *Mongolyn uran zochiolyn unšich bičig* (10-dugaar angid üzñê), I (Ulaanbaatar 1962), p. 72.

3. Chanson élégiaque. Complainte d'une jeune femme mariée loin de sa famille (sur ce sujet, cf. *Textes oraux ordos*, p. XIII, catégorie n° 5). La composition: 1(a || b) || 2 — invocation; 3(a || b) || 4 — «je n'accuse pas mes parents, j'accuse mon destin»; 5(a || b) || 6 — le désir de voir ses parents: 7(a || b) || 8 || 9 — le désir de voir ses frères; 10(a || b) || 11 — la douleur de la solitude; 12(a || b) || 13 || 14 — «je me suis déprise de ma famille, c'est ma mauvaise fortune»; 15(a || b) — la question finale contenant le nom du mauvais mari: l'absurdité de son mariage.

Une version publiée dans *ČADn*, pp. 19—20, *Bulayan togoi*, nous présente un ordre différent des strophes et quelques strophes qui ne se trouvent pas parmi les nôtres.³²

Dans les strophes 5—7 et 9—15 de notre version, les lignes *a* (et parfois *b*) ont une allitération interne (après la césure). Ainsi, ces strophes peuvent se diviser en quatre lignes (*aaax*, et parfois *aaaa*).

4. C'est une «ode» primitive dont la composition est bien simple: on a une série d'adjectifs qualitatifs. Les dix membres de la série sont réunis deux à deux par allitération (*aabbcc . . .*). Les vers impairs célèbrent les qualités concrètes et externes de la montagne, tandis que les vers pairs (sauf *f* et *h*) exaltent une même qualité interne et abstraite: la bienveillance de la montagne-divinité à l'égard des êtres vivants, le peuple et le bétail. La série des adjectifs est commandée par les mots initiaux des vers ou bien par un parallélisme énumératif. Cette énumération des points cardinaux suit le mouvement du soleil, la direction dans laquelle on tourne autour ou à l'intérieur de la yourte (*řow erge-*, *řowör erge-*). Le mot *řüg* «direction» rimant avec *řü* «orien-

³² *Bulayan togoi nutuy-mini | buyurul qoyar-un-mini nutuy siu | bodořdaqu-yin emün-e-eče | ābu řfi-mini qoyar siu || (2) tümen qonin-u dumda-ača | tölügen qoni-ni kögerükei siu | tümen kümün-ü dumda-ača | keüken kümün-ni kögerükei siu || (3) dang debel-iyer yabuřu | dayaraqu-dayan dayulařsan yum | dangči mayu řayayan-dayan | yomudaqu-dayan dayulařsan yum || (4) köböng-tei etc. | köörökü- etc. | keüken mayu etc. | yomudaqu- etc. || (5) elegdekü-yin emün-e-eče engger togoi qoyar | enerikü-yin emün-e-eče | řfi ābu qoyar || (6) qayřiraqu- etc. | qanču etc. | qayıralaqu- etc. || (7) deresün-degen řulřiyalařsan | degdegekei-yin řayay-a | demei qola öggügsen-ni | keüken kümün-dü kögerükei siu || (8) qadan-dayan etc. | qariyačai- etc. | qari-yin etc. | keüken etc. || (9) aru deger-e-ben yarqunar | ābu-mini sanaydayad bayın-a | alus yafar öggügsen-düni | sanay-a sedkil-degen yomudadayad bayın-a || (10) engger etc. | řfi etc. | eng-ün etc. | elige řirüken- etc. ||*

tal» demandait un adjectif sinon concret, toutefois marquant une qualité externe: *čimeγtē* «orné». L'adjectif *orsōltē* «bienveillant, qui protège» est passé dans le vers *g* pair, où sa signification s'est enrichie d'une nuance plus concrète (le côté méridional «qui protège contre le vent») et l'adjectif *čimeγtē* est remis à sa place dans le vers *h*.

Une autre variante donne le mot *orsiltē* (mong. *orusil-tai*) «un endroit pour demeurer; habitable».

5. Chanson élégiaque dont le sujet est un amour qui n'est plus partagé. La composition de la chanson: 1(ab || cd)2 — ces strophes varient le parallélisme «j'ai beaucoup connu mon cheval || ma bien-aimée», mais cette variation ne s'étend guère au-delà des mots initiaux. La strophe 3, ici la dernière, donne deux fois le parallélisme «si difficile que cela ait été, je ne me suis pas retourné, je ne me suis pas trompé de chemin». L'équivalent naturel de *manaγ* «brouillard» est le mot *budaγ* «brume», c'est pourquoi l'allitération est modifiée (*aabb*). Pour d'autres variantes, cf. *ČADn*, p. 17, *Inγayan jō-tai sayaral mori* et Lham-sürên — Gončigsumlaa, *Mongol ardyn duuny tüüvēr* (Ulaanbaatar 1957), p. 46, qui ont *jōtoi ~ zōtoi* «ayant un dos . . .» dans la strophe 1. J'ai noté une variante plus complète chez les Muu-mingγan, variante qui ajoute à la nôtre la pensée: «il aurait mieux valu que notre amour n'existe pas».

6. Chanson dont le sujet est la jalousie. Une question (1ab || cd) et une réponse deux fois variée (2ab—cd || 3ab—cd). Cf. D. Rabjai (Ravžaa), *Zochioluud*, Ulaanbaatar 1962, p. 40: «*Xenz бага γēr-miñ — χeni adūnd baigā bol? — Xil gantai awgai-miñ — χeni ayand baigā bol?*» et Mostaert, *TOO*, n° 102 et, pour le même sujet, n° 152.

7. Chanson dialoguée ou dramatisée (à vrai dire, elle est loin d'être un drame, puisqu'elle ne contient qu'une scène de drame); dialogue d'une jeune fille, de son amant et des autres jeunes gens. La jeune fille nommée Süiling, la Fleur, est sur le point d'épouser contre sa volonté, un homme probablement riche et peut-être âgé. Sairinimbü, le bien-aimé qui arrive à la noce est sujet aux moqueries des autres jeunes gens. Il riposte et quand il voit que Süiling est mariée à l'autre, il menace de la ravir, mais elle le console en disant qu'elle l'aimera toujours. Le dialogue est chanté en strophes parallèles de quatre vers également parallèles deux par deux.

1 || 2: question de Sairinimbü, introduction *in medias res* (ab || cd: le soleil || Süiling); 3 || 4 || 5: les jeunes gens se moquent de Sairinimbü || la grenouille; 6(ab || cd) || 7: selon la chanteuse, ces mots sont prononcés par les jeunes gens qui invitent Süiling à la prudence et l'avertissent de ne pas s'entendre avec le pauvre Sairinimbü; toutefois les deux strophes peuvent être mises dans la bouche de Sairinimbü, comme un avertissement de la mauvaise

chance qui attend Süiling dans ce mariage contracté contre son amour. 8 || 9: Sairinimbü riposte, il se moque des pompes nuptiales. 10: réponse de Süiling aux jeunes gens moqueurs ou à Sairinimbü? Ou bien est-ce que c'est une réponse du futur mari à Sairinimbü? 11 || 12: Sairinimbü menace de ravir Süiling, mais 13 || 14: trop tard, les cérémonies sont terminées. 15 || 16: paroles de consolation de Süiling à l'adresse de Sairinimbü.

Ce chant est connu par plusieurs variantes originaires de divers pays; la plus proche de la nôtre se trouve dans le recueil *ČADn*, pp. 82—85, sous le titre de *Serembüü*. Il s'agit d'un monologue. 1 || 2 || 3: menace de rapt (~ nos 11—12), 4 || 5: complainte (*ab* violon || *cd* désir), 6 || 7: les cérémonies nuptiales, 8 || 9: malédiction (*ab* que la voiture se brise || *cd* que le futur mari meure!), 10: complainte (*ab* monture || bien-aimée).

TOO, chant n° 34, *Sseu-lien-houa-eul*, 1 || 2 ~ notre 1—2, 3 || 4 ~ notre 13—14 (l'adieu, cf. *TOO*, p. 352, n. 3), 5 || 6: le jeune homme désespéré parle de sa perte et de leur rencontre en enfer, 7: il se plaint de l'ignorance des hommes et des dieux (pour les vers *ab* «Bien qu'il y ait des yeux aussi grands qu'une pomme, ils ne voient pas ce qu'il y a à l'intérieur d'une main fermée, n'est-ce pas?», cf. notre 6 et 7 *ab*), 8: menace de rapt.

MADT, n° 130, *Sêrembüü*, chant des Bārins orientaux, dialogue. 1(a || b) || 2, paroles de Sêrembüü: violon et l'étui à violon, symboles de l'amour. (3ab || cd) || 4, paroles du futur mari: grenouille || Sêrembüü. 5 || 6, Sêrembüü: flèche mal choisie—moquerie inutile. 7 || 8, Sêrembüü: son du violon (*ab*), serment de Süiling (*cd*). 9 || 10, Süiling: personne ne peut voir son dos etc. — l'amour ne peut être altéré. 11 || 12: Sêrembüü voit Süiling donnée à l'autre; sa complainte. 13 || 14: sa malédiction (~ nos strophes 8—9). 15 || 16: sa complainte (pourquoi Süiling lui a-t-elle cousu un étui de tabatière, si elle ne l'aime plus?). 17 || 18, Sêrembüü: rêve de dormir sous un arbre — rêve de rencontrer Süiling. 19 || 20: exaltation de la beauté de Süiling (en la voyant, on oublie de manger et de boire). 21 || 22: Sêrembüü se moque des pompes nuptiales. 23 || 24: sa résignation («j'ai voulu manger du sucre, mais j'ai mordu la poussière» [≠ mort]). 25 || 26, Sêrembüü: «il ne nous reste que de nous rencontrer en enfer» (~ *TOO*, chant n° 134, strophes 5—6).

MADT, n° 58, *Süi-ling*, fragment, monologue de l'amant (*noyuyan toluyai-tai nuyusu-yin ŷulŷiyan kōi. a Süi-ling kōi. nayur-un dotur-a-ban qoya-yula kōi. nob nomuqan törügsen Süi-ling qongyor kōi. noyan-nai dumda-ban qoyayula kōi.* — deux canetons à tête verte sur le lac . . . : symbole d'origine chinoise de l'amour, cf. encore Rudnev: *JSFOu*), n° 68, *Ūi-kü Süi-ling*, fragment (*ünegen debel || Ūi-kü S.*);

ČADn, p. 26, *Ūi-kü Süi-ling*, 1 || 2 ≈ 3 || 4: *ab* la soie et *cd* l'ornement cousu, symboles d'amour, 5 || 6: la monture et l'amour (la monture prête à porter son cavalier — la jeune fille prête à suivre son compagnon si elle est aimée), 7 || 8: le vent irrésistible et l'amour. Refrain: *ai da ge-ge* [«bien-aimé», chin.

ko-ko] *mini kōi*; cf. encore ČADn, p. 12, *Süi-liyan-quwar*, 1 || 2 || 3: l'amant loue la tapisserie faite par sa Süi-liyan-quwar.

Une variante khalkha fragmentaire (monologue de l'amant; recueillie par Ramstedt en 1900 à l'Orkhon, l'enregistrement le plus ancien) est publiée par Žamcarano et Rudnev dans le recueil du folklore khalkha *Obrazcy mongoljskoj narodnoj literatury*, I, *Chalchaskoe narečie* (St. Pbg. 1908, pp. CXXI—CXXII): les deux premières strophes sont identiques aux nôtres, 3 || 4: moqueries sur les noces, 5 (ab || cd ~ *MADT*, n° 130, 17—18) rêve: monté sur son cheval, il a passé la montagne ~ rêve: rencontre [= union] avec *Silinbūr* sa maîtresse, 6 (ab l'eau || cd la parole) on ne peut pas croire aux femmes, 7 × 8, amour — union, amour qui n'est plus partagé — divorce.

Pour ce qui concerne la version khalkha recomposée par Mme È. Ojuun, voir *Mongol ardyn charilcaa duuny zūjlēls* (Choix des chants dialogués) dans *Studia Mongolica* I (1960), p. 23; dialogue de deux personnes, une jeune fille et l'amant de *Silenbūr*. Strophes 1 || 3, chantées par la jeune fille (~ nos 1 || 2), strophes 2 || 4 || 6, chantées par l'amant de S. (les menaces ~ nos 11 || 12), strophes 5 || 7, chantées par la jeune fille («la voiture est déjà prête...» ~ nos 13 || 14).

Cf. encore le fragment arkhörčîn chez Rudnev, *Materialy po govoram Vostočnoj Mongolii*, p. 20, une variante assez éloignée dans les *Obrazcy oirates* de Vladimircov, n° 25, *Silinχā*, n° 63, *Buyu bītā χaltar* et mes notes dans *AOH* XIX (1966), p. 211.

8. Chanson satirique (*šog dū, šālig dū*), mise dans la bouche d'une belle hétaïre, maîtresse d'un grand lama.

1(ab || cd) || 2 — l'absurdité de son «amour»: (la lumière du soleil || les jeunes gens, la jeunesse (×) nuage, montagne, brouillard || le grand lama âgé). 3 || 4 (a₃ || a₄ etc., sans parallélisme dans la strophe) — l'hétaïre attend son amant le grand lama qui lui envoie des bêtes à titre d'avance. Les bêtes sont appelées par les noms de leur maladie («pestes»). 5 || 6 (a₅ || a₆ etc.) — l'hétaïre, s'offre au grand lama en lui laissant choisir la manière de leur union et la forme du paiement; pour les motifs «fer à usiner — corps né pour l'amour» et «clef, cadenas, couteau — les manières de l'union amoureuse», cf. *TOO*, chant n° 128, dans lequel une jeune dame s'offre en disant que c'est à son amant de décider s'il l'accepte ou la refuse.

On a un nombre de chants d'un sujet identique, les moqueries sur les amours des lamas:

Düngker lam-a, chant des Bāriins, *MADT*, n° 115, mis dans la bouche du lama dont les paroles sont adressées à *Tana-quwar* sa maîtresse: 1 || 2 — désir de fumer la pipe (*ab*), désir de rencontrer sa maîtresse (*cd*). — *Düinçer da lam*, *MADn*, pp. 22—23, variante khalkha originaire de la Mongolie chinoise, très proche de la nôtre;

Sélé lam-a, chant des Bārins sur un certain S. et *Laylamedeg* sa maîtresse perdue, *MADT*, n° 113;

Begejing lam-a, fragment kharatchin, *MADT*, n° 114, deux strophes antithétiques sur la jeune fille *Jüyér*. — *TOO*, chant n° 109, monologue de la belle dame, maîtresse de *Samyā* qu'elle aime, l'hétaïre du noble *Ju-ye* qui a de l'or et l'ancienne hétaïre de *Bējīn lama* qu'elle a ruiné (1 || 2 — elle attend *Samyā*, mais c'est le lama qui arrive pour jouir des charmes de l'hétaïre en lui rappelant ses cadeaux, 3 || 4 et 5 || 6 — elle le refuse). — Ojuun: *Studia Mongolica* I: 6, pp. 4—8, *Sumyā noyīn*, chant dialogué, personnages: *Lamyā*, le lama, *Samyā*, le noble, *Juyār*, l'hétaïre et une autre jeune fille, sa bonne;

Wan-li, chant des Bārins, *MADT*, n° 125, W., la belle hétaïre chasse son ancien amant le grand lama *Buyankesig* pour en avoir un autre plus riche (cf. supra, *TOO*, chant n° 109); — Ojuun, *op. cit.*, pp. 16—22: *Wanlī*, chant dialogué; personnages: les parents de *Wanlī*, maîtresse de *Buyinchišig*, le grand lama, un autre lama, compagnon du précédent et *Serjīmā*, l'ancienne maîtresse du grand lama;

MADT, n° 116, chant des Bārins sur le lama *Sayarā māma* et *Delegmā*, sa maîtresse, quatre strophes (1||3: le lama monté sur son cheval, 2||4: sa maîtresse agitant son mouchoir);

MADT, n° 117, chant des Bārins, *Šansad lam-a*, deux questions répétées dans deux strophes parallèles («à qui sont le cheval et l'oreiller trouvés chez la jeune dame?»);

MADT, n° 118, chant des Bārins, *Gebīponcoy*, sur une dame, *Mōlčir böger-e*, maîtresse de plusieurs lamas (qui lui font cadeau d'anneaux) et d'un certain G.; *MADT*, n° 119, chant des Bārins, *Foyirobnimā*, jeune lama, amant de *U-lé angyā*, maîtresse de plusieurs lamas;

MADT, n° 120, chant des Bārins, *Rabjīmā*, une strophe sur un lama s'amusant avec sa maîtresse;

MADT, n° 121, chant des Bārins, *Siu-ing*, femme mariée contre sa volonté («papillon en hiver») et dans un pays loin de sa famille, elle a pour amant un jeune moine qui hésite à abandonner le monastère pour elle ou à la quitter en faveur de sa carrière ecclésiastique.

*

Il nous reste à dire quelques mots sur la transcription et la langue des chants. Vu que la langue des Tchakhars, particulièrement dans sa phonétique, présente beaucoup de traits communs avec l'ordos et le khalkha, je me suis contenté d'une transcription simple en négligeant, par exemple, la notation de la réduction des voyelles (= khalkha), l'aspiration (*t*, *č*, *š*, *s*), la prononciation sonore, *media* ou sourde des consonnes non-aspirées, la spirantisation du *g* intervocalique etc. (En ce qui concerne le *γ*, je ne l'écris

que dans les cas où c'est un phonème.) Ces phénomènes se manifestent avec une telle régularité que leur notation n'est pas indispensable dans une transcription phonologique qui ne veut pas être minutieuse.

Comme on le sait, le tchakhar est un des dialectes où la loi des deux aspirées est valable (*galtar*, *doχ^āi*, *ʃaxar*, mais, dans ce sous-dialecte, *šatsan*, *sedχel*). Quant au vocalisme, ses traits les plus caractéristiques sont représentés par la monophthongaison des diphtongues $\bar{a}i \sim \bar{a}$, $\bar{u}i \sim \bar{u} \sim \bar{\bar{a}}$, $\bar{\bar{a}}i \sim \bar{\bar{a}}$ etc. (*sāχan*, *tūmer* \sim *t^āmer*, *χ^ānōs* etc.) et la palatalisation des voyelles vélaires sous l'influence d'un *i* ou d'une consonne palatale (*m^{är}*, *äʃiray*, *gäʃir*), l'existence des voyelles *e* fermé (\sim *i* ouvert; variante de l'*i*) et *e* ouvert, médio-palatal (mid-mixed-wide). La «fracture» de l'*i* est moins développée que dans le khalkha central, mais elle semble être plus avancée que dans l'ordos. L'*u* tchakhar = *u* khalkha ou ordos (\bar{u}). Nos textes offrent aussi quelques mots dignes d'être mentionnés: *balā*- «ravir, dérober» (*a* < *u*), *barān* «occidental» (\bar{a} < \bar{u}) et *čigē* \sim *činē* «mesure» (*n* \sim *g*). — Cf. encore M. Tömörčérén, *Cachar ajalquuny zarim onclogoos: Studia Mongolica* V:3, pp. 48—60, B. Ch. Todaeva, *Mongoljskie jazyki i dialekty*.

LES NOMS DES JOURS CHEZ LES TURCS DES BALKANS

PAR

MEFKÛRE MOLLOVA (Sofia)

L'emploi des noms des jours de la semaine par les peuples turcs remonte à une époque relativement récente. Chez les Turcs musulmans, il commence après leur conversion à l'Islam,¹ de sorte qu'ils ne disposent pas d'un lexique commun sur ce point. Dans la plupart des cas, ces dénominations représentent un amalgame d'emprunts arabes, persans, grecs et de mots turcs.²

¹ Prof. P. K. Žuže, *Thesaurus Linguarum Turcorum*: Изв. вост. ф-та Азерб. гос. у-та, t. I, p. 78.

² Nous avons extrait des différents dictionnaires les noms des jours de la semaine chez les peuples turcs musulmans. Mais ce ne sont que les formes littéraires, elles sont surtout empruntées au persan et à l'arabe:

	azéri	Anatolie (Sivas)	kazak	koumik		
	1 bazar <i>ärtäsi/düšenbä</i>	<i>ajazman</i>	<i>dujsenbi</i>	<i>etnï gün</i>		
	2 <i>čäršänbä ahšamy/ täk</i> <i>günü</i>	<i>dernek</i>	<i>sejsembi</i>	<i>telat</i>		
	3 <i>čäršänbä</i>	<i>bazar</i>	<i>särsenbi</i>	<i>arba gün</i>		
	4 <i>ğuma ahšamy /</i> <i>pänğšänbä</i>	<i>ğuma'samy</i>	<i>bejsembi</i>	<i>hems gün</i>		
	5 <i>ğümä / ğumaj</i> ³	<i>ğuma</i>	<i>ğuma</i>	<i>ğuma</i>		
	6 <i>šänbä</i>	<i>ğuma ertesi</i>	<i>sembi</i>	<i>sonyy gün</i>		
	7 bazar	<i>kire</i> ⁴	<i>ğeksembi</i>	<i>qattï gün</i> ⁵		
	nogaï	tatar (Kazan)	turkmène	ouïgour	uzbek	traduction
1	<i>dujsenbi</i>	<i>dušambe kon</i>	<i>dušenbe</i>	<i>dusenbe</i>	<i>dušanba</i>	«lundi»
2	<i>sali</i>	<i>sisembe</i>	<i>sisembe</i>	<i>sesänbä</i>	<i>sesanba</i>	«mardi»
3	<i>sarsenbi</i>	<i>čaršembe (kon)</i>	<i>čaršembe</i>	<i>čarsänbä</i>	<i>čarsanba</i>	«mercredi»
4	<i>bijsembi</i>	<i>pänğšämbe/</i> <i>keče atna kon/</i> <i>atna kič</i>	<i>penšembe</i>	<i>päjsänba</i>	<i>panzsanba</i>	«jeudi»
5	<i>juma</i>	<i>ğoma</i>	<i>anna (güni)</i>	<i>ğumä</i>	<i>žuma</i>	«vendredi»
6	<i>juma ertesi</i>	<i>šimbä (kon)</i>	<i>senbe</i>	<i>sänbä</i>	<i>sanba</i>	«samedi»
7	<i>bazar kun/</i> <i>qaty kun</i>	<i>jaqsämbe</i>	<i>eksenbe</i>	<i>jaqsanba</i>	<i>jaqsanba</i>	«dimanche»

Cette question a attiré notre attention au cours des recherches dialectologiques que nous avons effectuées parmi les Turcs de Bulgarie. Nous avons aussi réussi à obtenir certaines données des Turcs et des Tatares de la Dobroudža roumaine, des Turcs de la Yougoslavie et de la Grèce.⁶

Dans les Balkans, les Turcs, les Gagaouzes (tout en étant chrétiens), les Tatares, en dehors des Turcs des Rhodopes de l'Est, à quelques exceptions près, se servent des mêmes dénominations des jours de la semaine que celles qui existent dans la langue littéraire turque de Turquie:

<i>pazartesi/pazarertesi</i> [<i>pazarärtesi</i>]	«lundi»
<i>saly</i>	«mardi»
<i>çaršamba</i>	«mercredi»
<i>peršembe</i> [<i>päršämbä</i>]	«jeudi»
<i>ğuma</i> [<i>ğuma</i> ·]	«vendredi»
<i>ğumartesi/ğuma ertesi</i> [<i>ğumärtesi</i>]	«samedi»
<i>pazar</i>	«dimanche»

Remarques sur quelques particularités phonétiques

1. Dans le dialecte turc de Déliorman le *r* devant une consonne et à la fin des mots s'amuit en allongant la voyelle précédente, d'où: *pazātesi*, *čāšamba*, *pāšämbä*, *ğumātesi/ğumātesi*, *pazā*.

2. L'*ä* manque dans le système phonologique du tato-tatare et du tatare balkanique, ainsi *päršämbä* se prononce comme *peršembe*, en tato-tatare, et *pešenbe/pešembī*, en tatare balkanique (*i* = entre *i* et *y*). De même en tatare balkanique le *č* faisant défaut, est substitué par le *š*, d'où: *šašenbe/šašenbī*; *pazartesi* et *ğumartesi* se prononcent en tatare balkanique et en tato-tatare comme *pazartesī*, *ğumartesī*.

³ M. I. Islamov, Нуха диалектинин лексикасына даир: Изв. АН Азерб. ССР, 1958, p. 76-78.

⁴ V. A. Gordlevskij, Материалы для османского народного календаря: Живая старина, вып. IV, 1911, p. 442.

⁵ B. Čoban-zade, Заметки о языке и словесности кумыков, кимак-кумук: Изв. вост. фр-та азерб. Гос. У-та, т. I, p. 133.

⁶ Ces données nous été fournies par des visiteurs turcs et tatares, venus de Roumanie; celles qui se rapportent aux parlers turcs de la Macédoine yougoslave — par le poète Necati Zekeriya de la ville de Skopie. Pour la Grèce nous n'avons de renseignements que sur un seul point: le village de Neđa (Dorasanlar), rattaché à Gumurdžina. Ces renseignements nous ont été fournis par les émigrants de ce village. Ils coïncident aux dénominations générales énumérées plus loin: *pazartesi*, *sali*, *çaršamba*, *päršämbä*, *ğuma*, *därnäk*, *pazar*.

3. En gagaouze balkanique, dans un mot de la classe vélaire le *l* est vélo-palatal, d'où: *salŷ*.

4. Les parlers turcs de la Roumélie de l'Ouest (selon la classification de J. Németh⁷), de la Bulgarie du Sud-Ouest, dans une syllabe finale ouverte ne se servent que d'une seule voyelle haute — *i*, d'où: *sali*; à Vidin et en Macédoine yougoslave (dans les villes de Skopie, Ohrid, Prilep, Manastir) — *salli*⁸.

Pour samedi, dimanche et lundi, il existe encore d'autres dénominations: samedi — *därnäk* dans les villes de Roussé, Nikopol, Svištov et les villages y rattachés, anciennement — et rarement aujourd'hui — à Gerlovo, Tozluk, dans les villes et villages des monts Balkans; à Déliorman — *dänäk*; dans les parlers turcs de la Bulgarie du Sud-Ouest — *terneķ*; en Macédoine yougoslave — *derneķ*;

dimanche — 1. *eski pazar* au pied des Balkans du Sud: dans les parlers turcs de la Bulgarie du Sud-Ouest et en Macédoine yougoslave — *iski pazar*; 2. *kapali pazar* à Samokov; 3. *jurti ğuni* à Samokov; *girä* dans certains villages de Kazanlāk et de Stara Zagora;

lundi — 1. *sajym* dans les villages montagneux d'Ajtos et de Pomorie; 2. *pazar* dans le parler turc de la vallée de la Mesta et en Macédoine yougoslave; 3. *ġirärtesi* dans certains villages de Kazanlāk et de Stara Zagora (par exemple dans le village de Bogomilovo).

Le territoire linguistique turc dans les Rhodopes de l'Est représente un tableau tout autre. Nous y trouvons une grande diversité:

lundi — 1. *bazar'tesi*/*bazarä·rtesi*; 2. *košu*, parallèlement avec *bazar'tesi*, dans les villages Nord d'Ardino, à Bezvodno, Caravec, Ženda, Sokolite, Bogorodol, Sredska et dans les hameaux environnants, dans la partie Nord-Ouest du territoire ling. turc (Komuniga, Černoočene, Kableškovo, Minzuhar, Široka Poljana, Ohljuvec, Zornica et les hameaux environnants); 3. *eski dār'näk* à Golemanci, Voevodovo, rattachés à Haskovo; 4. *kirä·rtesi*, parallèlement avec *eski dār'näk* et *košu* à Golemanci, Voevodovo;

mardi — 1. *sali* partout dans le territoire ling. turc; 2. *maškyly* dans la partie Sud du territoire ling. turc—Ardino, Krumovgrad, les villages Sud et Est de Momčilgrad (Zvezdel, Nanovica, Potočnica, Orešnica et les hameaux environnants);

mercredi — 1. *čaršamba* partout dans le territoire ling. t., à l'exception des villages et hameaux qui emploient: 2. *maškyl(y)ä·rtesi*, dans le même territoire où s'emploie *maškyly* «mardi»; 3. *eski (h)askü pazary* à Golemanci, Voevodov, rattachés à Haskovo; 4. *küçük pazar* à Golemanci, Voevodovo; 5. *eski*

⁷ J. Németh, *Zur Einteilung der türkischen Mundarten Bulgariens* (Sofia 1956), p. 11 et suiv.

⁸ J. Németh, *Die Türken von Vidin* (Budapest 1965), p. 67.

bazar à Nenkovo et Rusalsko et dans les hameaux environnants; 6. (*h*)*aski(f) bazary* dans la partie Nord du territoire linguistique turc (Komuniga, Zornica, Perperek, Stremci, Kalojanci, Miladinovo, Gorna Krepost, Kableškovo, Minzuhar, Most, Široka Poljana, Čiflik, et les hameaux environnants;

jeudi — 1. *pä·ršämbä* à Bezvodno, Carevec, Ženda, Sokolite, Bogorodol, etc., à Krumovgrad et dans les villages et hameaux environnants (Kitna, Tokačka, Goljamo Kamenjane); 2. *ġumäüšamy* à Momčilgrad et dans les villages et hameaux environnants (Zvezdel, Nanovica) de même que dans la partie Nord-Est du territoire ling. turc (Most, Perperek, Stremci, Kalojanci, Gorna Krepost, Golemanci, Voevodovo, Potočnica, Orešari); 3. *ġuma· giġesi* à Ardino et dans les villages et hameaux environnants (Bjal Izvor, Miševsko, Lenište, Kobiljane); 4. *jeni bazar* à Ljuljakovo, rattaché à Stremci, à Komuniga, Ženda; 5. *eski jeni bazar* dans la partie Nord-Ouest du territoire ling. turc (Černoočene, Kableškovo, Minzuhar, Široka Poljana, Pčelarovo, Ohljuvec etc.); 6. *eski bazar* dans les lieux mentionnés;

vendredi — 1. *ġuma·* partout dans le territoire ling. turc; 2. *ġumar* à Nenkovo et dans les hameaux environnants;

samedi — 1. *ġuma·rtesi/ġumä·rtesi* à Krumovgrad et dans les villages et hameaux environnants, à Golemanci, Voevodovo; 2. *dä·rnäk* à Krumovgrad et dans les villages et hameaux environnants, à Zvezdel, Rusalsko, parallèlement avec *ġuma·rtesi*;

dimanche — 1. *baza·* à Kitna et dans les hameaux environnants; 2. *eski bazar* à Ardino et dans les villages et hameaux environnants, à Orešnica, Letovnik, Nanovica, à Momčilgrad et dans les villages et hameaux environnants; 3. *girä·* dans la partie Nord-Ouest du territoire ling. turc (Komuniga, Černoočene, Minzuhar, Široka, Poljana, Zornica, Pčelarovo, Paničkovovo); 4. *kirä·* à Golemanci, Voevodovo; 5. *girär* à Nenkovo et dans les hameaux environnants; *boš bazar* à Rusalsko, Nenkovo, Bezvodno et dans les hameaux environnants; 6. *boš* à Zvezdel, Rusalsko, Nenkovo, Bezvodno et dans leurs hameaux; 7. *köprülü bazary* à Stremci et dans les villages et hameaux environnants.

Etude étymologique

1. Mots persans: *pazar/bazar* < pers. *bazar* «marché»;
čaršamba < pers. *čāharšāmbē*;
päršämbä < pers. *pānġšāmbē*.

2. Mots arabes:

ġuma < ar. *ġum'a*.

3. Mots grecs:

kirä·/girä· < gr. *κρωτακη*

«dimanche»; en Anatolie chez les Turcs et chez les Grecs turcophones — *kirē*; chez les Turcs de Kurs à Bedra (Azerbaïdjan) — *kiregi*,⁹ à Eskişehir (Anatolie) — *gerej* «lundi»¹⁰.

Dans la conscience linguistique des Turcs des Rhodopes de l'Est, *kirä/girä* est lié au verbe *gir-* «entrer» et de là il signifierait «le jour de la semaine qui débute, qui commence», ou directement «le premier jour de la semaine».

girä doit être une segmentation fautive de *girärtesi*, ainsi que *ğumar* de *ğumartesi*.

jortu/jorti < gr. *έορτή* «fête, jour férié». Dans la langue turque littéraire *jortu* signifie «fête chrétienne», ainsi, partout en Europe et en Turquie moderne, *jortu* en vint aussi à signifier officiellement «dimanche». Appeler le dimanche *jortu* ou *jortu günü* n'est pas rare chez les autres Turcs de Bulgarie, mais il est surtout employé au sens de «jour férié».

4. Mots turcs:

saly/saly/sali/salli. Deny supposait auparavant que *saly* venait de l'arabe *salis* «troisième» et que la forme *sali*, «semblait représenter la prononciation des gens pédants ou semi-cultivés». Plus tard, en se basant sur les paroles de Kraelitz: «Das ulufe wurde immer an einem Dienstag (*saly günü*) ausbezahlt. Auch im Alttürkischen hieß der Wochentag, an dem die jährliche Steuer *salgun*, *salgun* zu zahlen war, *salidj* was die ältere Form des osm. *sali* ist»,¹¹ Deny affirme que *saly* signifie «à tour de rôle», et qu'il est devenu le nom du «mardi» dans l'usage des janissaires, plus tard il est passé dans l'usage commun; *sal* dans les différentes langues turques signifie «impôt, taxe» et le *-y* serait, selon Deny, un suffixe de gérondif.¹²

därnäk/ternek. A Ezbidere, vilayet de Sivas, *dernek* est le nom qui désigne «mardi»,¹³ alors que dans les Balkans — il signifie «samedi». Nous trouvons *ternek* chez les Turcs originaires des Balkans qui habitent actuellement le village de Çakirköy, vilayet d'Istanbul, et à Tekirdağ.¹⁴

⁹ A. Samojlovič, Названия дней у азербайджанских турок: Яфетический сборник III (1925), p. 67; du même auteur, Названия дней недели у турецких народов: Яфетический сборник II (1923), p. 106.

¹⁰ H. Eren, *Anadolu ağızlarında Rumca, Slavca ve Arapça kelimeler: TDAY B* 1960, p. 309.

¹¹ Kraelitz von Greifenhorst, *Zum Worte leziz in türk. Urkunden: Der Islam*, 1918, pp. 139—140.

¹² Deny, *Le nom de mardi en osmanli: ZDMG*, Bd. 104 (1954), H. 2, pp. 384—385.

¹³ V. A. Gordlevskij, Материалы для османского народного календаря: Живая старина, вып. IV, 1911, p. 442.

¹⁴ *SDD*, III, p. 1346.

Chez Kāšgarī, *ternek* est «l'endroit où le peuple s'assemble pour régler ses affaires». Dans les vilayets de Trébizonde et de Rize (Anatolie du Nord-Est) *ternek* est une fête qui se célèbre ordinairement les samedis, pendant l'été et qui est connue encore sous le nom de *bazar*.¹⁵ Gordlevskij (*op. cit.*) se demande si *dernek* ne signifierait pas «réunion-assemblée avant le jour de marché-bazar.» En effet, chez Gordlevskij et chez nous, *dernek/ternek* précède le jour de *bazar/pazar* «marché» qui coïncidait autrefois avec «dimanche». La coïncidence de *ternek* et *bazar* chez les Turcs de Trébizonde et de Rize ne devait pas être accidentelle. C'est un jour de fête où se réunissent les ambulants pour offrir leurs marchandises et ainsi, de plus en plus, le jour de fête (*dernek*) peut se transformer, au moins partiellement, en jour de marché (*bazar*).

D'autre part, dans la langue turque littéraire moderne, *dernek* signifie simplement «réunion d'amusement» et chez les Turcs et Tatars de la Bulgarie du Nord-Est *dernek* est une cérémonie nuptiale qui a lieu le lendemain de l'arrivée de la mariée dans la maison de son mari. La mariée arrive le vendredi et le *dernek* se fait précisément le samedi. A cette cérémonie ne participent que les femmes. Mais il est peu probable que ce petit événement qui ne se réalise pas nécessairement chaque samedi ait servi à désigner ce jour. Le mot *därnäk/ternek* devait avoir une justification économique et sociale plus profonde, comme par exemple «réunion avant le jour de marché». A sa base se trouve le verbe *der/ter-* «remasser; assembler».

maškyly. Voilà une dénomination qui ne se retrouve pas dans les matériaux dont nous disposons sur les dialectes turcs d'Anatolie, sur l'azerbaïdjanien, le turkmène et leurs dialectes. Seulement en turkmène littéraire, *mašgala* signifie «ensemble d'hommes qui se réunissent pour régler les affaires communes». ¹⁶ *Maškyly* dans une partie des Rhodopes de l'Est signifie «marché», non pas n'importe quel marché, mais uniquement le marché de Kubiljane (anciennement Čataklar), village rattaché à Ardino. Les gens de là-bas disent: «*Kubi'anädä maškylyja (bazara) gittik*» nous sommes allés à *maškyly* (marché) à Kubiljane». Ce mot, surtout sa forme turkmène, semble provenir de l'arabe *mašgala* > osm. *mešgalé* «occupation; affaire; travail».

košu. C'est sans aucun doute un mot turc, signifie «1. course; 2. air de danse; 3. bande; troupe; foule; assemblée de gens; 4. classe». D'après l'assertion des gens du pays, les lundis on s'amusait aux courses de chevaux. Mais il semble que *košu* comme nom de jour soit plutôt lié à la signification d'«assemblée de gens; foule; troupe» et à sa base se trouverait non pas le verbe *koš-* «courir», mais *koš-* «additionner; ajouter». Donc, *košu* serait le jour, où les gens se réuniraient, mais probablement pas pour faire du commerce, mais dans un autre but, peut-être d'administration.

¹⁵ A. Caferoğlu, *Kuzey Doğu İllerimiz Ağzlarından Toplamalar* (İstanbul 1946), p. XIV, 348.

¹⁶ Словарь туркменского языка (en turkmène, Ašhabad 1962), p. 432.

sajym. C'est encore un nom de jour lié à la notion d'impôt; osm. *sajym* «droit payé par tête de mouton». Probablement dans les villages autour d'Aïtos et Pomorie, le paiement de ce droit s'effectuait régulièrement le lundi, d'où procède le nom de lundi — *sajym*.

Les autres jours de la semaine chez les Turcs des Balkans, surtout chez ceux des Rhodopes de l'Est, ont des noms composés. Dans ce cas, les mots qui servent de point de départ sont: *ğuma*, *pazar*|*bazar*, *dernek*. Les éléments supplémentaires sont: *erte* «lendemain»; *âuşam* «soir»; *ğiğe* «nuit», *jeni* «nouveau; neuf»; *eski*|*iski* «ancien»; *boş* «vide; sans occupation»; *kapalı* «fermé»; *küçük* «petit» et les noms des lieux: (*h*)*aski*(*f*) «ville d'Haskovo»; *köprülü* «village de Köprülü (actuellement Most)».

Ainsi, avec *erte*: *ğumartesi*|*ğuma ertesi* «samedi»; *pazartesi*|*pazarertesi* |*bazarertesi*|*pazārtesi* «lundi»; *maşky*(*y*)*ārtesi* «mercredi»; *kirārtesi*|*girārtesi* «lundi»;

avec *ğiğe*: *ğuma ğiğesi* «jeudi»;

avec *auşam*: *ğumâuşamy* «jeudi»;

avec *jeni*: *jeni bazar* «jeudi»;

avec *eski*|*iski*: *eski*|*pazar*|*bazar*, *iski pazar* «dimanche»;

avec *kapalı*: *kapalı pazar* «dimanche»;

avec *küçük*: *küçük pazar* «mercredi»;

avec *eski jeni*: *eski jeni bazar* «jeudi»;

avec (*h*)*aski*(*f*): (*h*)*aski*(*f*) *bazary* «mercredi»;

avec *eski* (*h*)*askü*: *eski* (*h*)*askü pazary* «mercredi».

Les éléments supplémentaires les plus fréquents sont *erte* et *eski*; Ils participent à la formation de quatre composés; les autres ne se rencontrent que dans un composé; *jeni* et (*h*)*aski*(*f*) figurent dans deux.

Il est à noter que chez les Turcs et les Gagaouzes le mot *ğün* — chez les Tatars le mot *kün* — qui signifie «jour», peut être facultativement ajouté au nom du jour de la semaine pour renforcer la signification. Par exemple: *boş ğün*, *ıortı ğünü*, *pazar ğünü* etc.

Dans deux cas, il est remarquable qu'un élément du composé consiste en un lexème ayant la notion de «nuit» et de «soir»: *ğuma ğiğesi* littéralement «la nuit de vendredi», *ğumâuşamy* «le soir de vendredi», c'est-à-dire «la nuit ou le soir précédant le vendredi». Mais *ğiğe* et *âuşam*, comme éléments d'un composé, ne servent à marquer que le nom du jour qui précède le vendredi. Car chez les Musulmans, le jeudi, surtout l'après midi du jeudi, est considéré comme sacré. D'après une croyance religieuse, l'après midi du jeudi les âmes des morts descendent sous l'avent des toits et attendent des prières. Les Musulmans, surtout les femmes, abandonnent leur travail et s'adonnent à la prière.¹⁷

¹⁷ En azéri mardi est appelé *çarşambâ ahşamy*, probablement par analogie avec *ğumaahşamy* «jeudi».

Les notions autour desquelles se concentrent la plupart des dénominations des jours de la semaine sont *ğuma* et *baza'r/paza'r*, *ğuma* est un terme religieux, jour de fête chez les Musulmans, tandis que *baza'r/paza'r* a un caractère économique — c'est le jour du marché. Que *baza'r/paza'r* dans la conscience linguistique des gens s'associe ou se soit associé surtout à la notion de marché, ressort du fait que lorsqu'un jour de la semaine est fixé comme jour de marché, il s'appelle dès lors *baza'r/paza'r (ğünü)* «(jour de) marché». Ce jour dans les Balkans correspondait autrefois au dimanche, d'où *baza'r/paza'r* «dimanche». Et si dans la région il y a d'autres marchés à jours fixe, on les appelle: selon 1. l'endroit du marché — *(h)aski(f) bazary* «le marché d'Haskovo», *köprülü bazary* «le marché de Köprülü (Most)»; selon 2. le caractère du marché — *küçük paza'r* «petit marché», *jeni baza'r* «nouveau marché». Si le jour de marché change, les gens qui ne peuvent plus changer le nom du jour, ajoutent des nouveaux épithètes comme *eski* «ancien» — *eski jeni baza'r* «ancien nouveau marché», *eski (h)askü pazary* «ancien marché d'Haskovo»; *kapali* «fermé» — *kapali paza'r* «marché fermé», c'est-à-dire «jour où les magasins sont fermés», «jour où il n'y a pas de marché»; *boş* «vide, sans occupation» — *boş baza'r* «jour où il n'y a pas de marché» ou «jour de marché sans marché».

Seul le nom de vendredi semble être commun chez les Turcs des Balkans, musulmans et chrétiens — *ğuma|ğumar|ğumaj*.¹⁸

Après *ğuma*, le nom de jour le plus répandu dans les Balkans est *salli/saly|sali|saly |salli* «mardi». Seule le territoire de *maşkyly* «mardi», dans les Rhodopes de l'Est fait exception, sans pourtant exclure une zone de transition où l'on emploie parallèlement *sali* et *maşkyly*. Puis vient *ğumartesi|ğumärtesi|ğuma ärtesi* qui peut être remplacé, dans certaines régions, par *därnäk, ternek*.

La dénomination la plus variable et la plus complexe est celle de dimanche. Ici prédominent deux notions: celle de marché (*paza'r/baza'r*) et celle de jour de repos (*kirä|girä|girär, jortu|jorti ğuni*).

Dans les Balkans, les mots *maşkyly, maşkyl(y) ärtesi, koşu, (h)aski(f) bazary, jeni baza'r, eski jeni baza'r, küçük baza'r, eski (h)askü pazary, köprülü bazary, boş, boş ğün, boş baza'r, ğuma ğiğesi, ğumâüşamy* ne sont employés que par les Turcs des Rhodopes de l'Est. De même les mots *kirä|girä|girär* et *kirärtesi|girärtesi* ont leurs territoires dans les Rhodopes de l'Est et encore dans certains villages autour de Kazanlâk et Stara Zagora (et probablement à Gorno Novo Selo, près de la ville de Ćirpan) également, c'est-à-dire, sur les traces des *ga-* dialectes qui remontent par ce chemin au Mont d'Elena et atteignent le Tozluk.¹⁹

¹⁸ *ğumaj* est employé par les Yürüks du village de Dinler en Macédoine yougoslave. Voir J. Eckmann, *Dinler (Makedonya) Türk ağız: TDAY B*, 1960, p. 195.

¹⁹ M. Mollova, *Les ga- dialectes turcs dans les Balkans et leurs rapports avec les autres langues turques: Linguistique Balkanique IV* (1962), p. 110.

Sajym a son territoire dans les alentours d'Aïtos et Pomorie. *Kapalı paza'r* ne nous est connu qu'à Samokov. Nous sommes convaincus que les dénominations de (*h*)*aski*(() *bazary*, *eski* (*h*)*askü pazary*, *köprülü bazary* sont seulement des termes régionaux ne se rencontrant nulle part ailleurs. Mais il est fort probable que *maškyly*, *maškyl(y)ä'ertesı*, *košu*, *sajym* aussi bien que les composés avec *paza'r/baza'r* soient employés en Anatolie, en Azérbaidjan, en Turkménie et dans le Caucase également. Nous savons déjà que le mot *ğumaħšamy* «jeudi» s'emploie en Azérbaidjan et *ğuma'samy* en Anatolie; de même *kirē* «dimanche» en Anatolie et *kiregi* en Azérbaidjan; *dernek* «mardi» en Anatolie.

Nous avons donc constaté — et cette fois selon les données lexicales — que l'aire linguistique turque des Rhodopes de l'Est (malgré sa grande diversité interne) se distingue clairement de l'aire linguistique des autres territoires balkaniques, comme nous l'avons pu démontrer pour la phonétique qui nous a donné l'occasion de parler du groupe *ga-* et du groupe *ka-* des dialectes turcs des Balkans.

ZU DEN ÄLTESTEN ALTTÜRKISCHEN VERBALLEN ENTLEHNUNGEN DER UNGARISCHEN SPRACHE

VON

MARGARETE K. PALLÓ

I. Auf die hohe Anzahl der alttürkischen verbalen Entlehnungen im Ungarischen, ist bereits Budenz aufmerksam geworden (*NyK* X, 131—32). Die vielen Probleme die mit diesen Entlehnungen zusammenhängen haben Z. Gombocz lebhaft beschäftigt, und insbesondere die Tatsache, dass die Verben türkischen Ursprungs — von einer ganz geringer Ausnahme abgesehen — immer den reinen türkischen Verbalstamm widerspiegeln, im Gegensatz zu den späteren lateinischen, slawischen und deutschen Entlehnungen, in denen der fremde Verbalstamm stets mit einem Suffixerweiterung erscheint. Dem Grund dieser auffallenden Verschiedenheit sucht Gombocz auf psychologischem Wege näher zu kommen, in dem er unter Anderem folgendes sagt: Die Vorstellung der einzelnen Wortkategorien ist in den meisten Sprachen an gewisse Endungen gebunden. Ein beliebiges entlehntes Zeitwort wird daher keine Suffixerweiterung bedürfen, wenn sein Wortkörper sich in eine reihere Verbalgruppe der entlehenden Sprache gut einverleiben kann, z. B. die ung. Zeitwörter: *csavar, seper, gyűr, szór, szűr, tűr* von alttürk. Herkunft passen sehr gut in die Reihe: *akar, facsar, jár, tör* Verben von finnisch-ugrischen Abstammung ein (vgl. Gombocz, *Az igék átvételéről* [= Über die Entlehnung der Zeitwörter]: *Nyr* XXX, 105—9).

Noch in demselben Bande des *Nyr* (S. 221—24) hat sich Asbóth gegen diese einseitige, wenn auch bemerkenswerte Erörterung über den Verlauf der verbalen Entlehnungen geäußert. Er betont, dass im Interesse der richtigen Lösung des erwähnten speziell ungarischen morphologischen Problems, wäre es unerlässlich nötig, alle die verbalen Entlehnungen der ung. Sprache welcher Quelle und welcher Zeitperiode sie auch angehörten ins kleinste ganz genau ins Auge zu fassen, denn was in einem Falle der Entlehnungen gilt, muss nicht unbedingt auch in einem anderen Falle gültig sein. Seit Gombocz und Asbóth wurde das Problem erst von G. Bárczi bemerkenswert behandelt. Bárczi bringt einen neuen, wichtigen Gesichtspunkt in die Forschung der verbalen Entlehnungen im allgemeinen ein. Er sieht nämlich einen entschiedenen Zusammenhang zwischen der Art der verbalen Entlehnungen und zwischen der jeweiligen spontanen Wortschöpfung einer Sprache. Die Wortschöpfung

hat wiederum um so zu sagen ihre Mode. Mit der Zeit ändert sich in jeder Sprache die Art und Weise, sogar das Tempo der Neubildungen. Daher ist es selbstverständlich, das die Chronologie in der Lehnwortforschung nie ausser Acht gelassen werden darf. Das die Gleichheit oder die Verschiedenheit der Sprachsystemen in der Wechselwirkung gelegentlich eine bedeutende Rolle spielen kann, darin gibt er Gombocz recht (vgl. Bárczi, *Az igei átvételek kérdéséhez* [= Zur Frage der verbalen Entlehnungen]: *MNy* XLIV, 829—94). Einen weiteren Vorschrift und einen festen Grundlagen zur Erforschung der ung. Lehnbeziehungen bedeutet die betonte Zweisprachigkeit als sine qua non aller Art von sprachlichen Wechselwirkungen. Siehe: Sulán, *A kétnyelvűség néhány kérdéséhez* [= Zu einigen Fragen der Zweisprachigkeit]: *MNy* LIX, 253—65.

2. Die angeführten, einander ergänzenden Gedanken von Gombocz, Asbóth, Bárczi und Sulán stellen uns vor die Aufgabe, alle die verbalen Entlehnungen der ung. Sprache, möglichst der chronologischen Reihe nach, nicht nur in semantischer und phonetischer, sondern — was bisher vernachlässigt wurde — auch in morphologischer Hinsicht sorgfältig durchzuprüfen. Diese wichtige Arbeit wollen wir hier mit dem ältesten bekannten fremdsprachigen Einfluss auf das Ungarische, mit dem Alttürkischen bzw. mit Altschuwaschischen beginnen. Zur Einleitung soll das vielumstrittene ung. Zeitwort *arat* «ernten, mähen, schneiden» untersucht werden, das zugleich den Prototyp der rätselhaften ung. Verben darstellt.

Nikolaus Révai (1750—1807) war der erste, der in seiner unveröffentlichten «*Vocabula Turcica*» das ung. Verbum *arat* für ein türkisches Lehnwort erklärt hatte. Die Sprachforscher der XIX. Jh.: Hunfalvy (*Vog.* 275), Vámbéry (*NyK* VIII, 127), Budenz (*NyK* X, 77), Thúry (in seinem *Ung.-türk. vergleichenden Wörterbuche*, in Handschrift, und auch Munkácsi (*NyK* XXXII, 273—74) folgten ihm mit mehr oder weniger Meinungsunterschied nach. Die türkische Herkunft des Zeitwortes war also schon lange allgemein angenommen als die grundlegende Arbeit über die bulgarisch-türkischen Lehnwörter der ung. Sprache von Gombocz erschien (1912). Auffallenderweise, die türkische Abstammung des Zeitwortes wird von ihm stark bezweifelt, und doch nicht in dem Anhang der verfehlten oder unwarscheinlichen, sondern in der Liste der richtigen oder wahrscheinlichen türk. Entlehnungen, sogar auch im Abschnitte der wirtschaftlichen Terminologie angeführt (S. 196). Man hat den Eindruck, als hatte die vollkommene semantische Identität des ung. *arat* «ernten, mähen» ~ türk. *ora*- id. — seinen Vorgängern ähnlich — auch Gombocz dermassen beeinflusst, dass er trotz der klar erkannten phonetischen (türk. *o* > ung. *a*) und morphologischen (Suffixerweiterung *-t*) Schwierigkeiten, den Gedanken, dass die zwei Verben irgendwie vielleicht doch zusammenhängen mögen, nicht loswerden konnte. In der Beurteilung der vorhandenen Hin-

dernisse einer derartigen Gleichung waren übrigens selbst die Anhänger der türk. Theorie von vornherein nicht einig, sie schrieben ihnen nicht die gleiche Wichtigkeit zu. Vámbéry und Thúry z. B. die das Türkische gut beherrschten — ungeachtet der erwähnten Schwierigkeiten — haben ihr Urteil instinktiv auf Grund der wohl verspürten Bedeutungsidentität gefällt, Budenz dagegen kommt auf logischem Wege zum selben Resultat: als Fachausdruck der Feldbearbeitung passt das Zeitwort *arat-* sehr gut in die entlehnte türkische Landwirtschaftsterminologie ein, obwohl die ungewohnte *-t* Suffixendung störend wirkt. Munkácsi seinerseits glaubt beide Hindernisse mit der Annahme abzuschaffen, das sowohl das ung. *arat-* wie auch das wotj. *aral-* (Inf. *arà-nî*) einer gemeinsamen Quelle entnommen sind, in der das türk. *o* eine *â* artige Aussprache haben konnte. Ausserdem das Ungarische selbst muss so einem Dialekte entstammen, dessen Praesenssuffix mit demjenigen der heutigen tschuwaschischen *-at* gleichartig war (*NyK* XXXII, 274). Munkácsi's un begründete Theorie wurde von Gombocz nicht angenommen, und so blieb das sowohl in seiner konkreten Bedeutung wie auch in übertragenem Sinne vielgebrauchte Zeitwort der ung. Umgangssprache: *arat-* letztenendes ein unge löstes Rätsel.

3. Das negative Resultat in der Forschung nach einer türkischen Erörterung des Zeitwortes *arat-* hat Horger dazu bewegt, die Lösung am finnisch-ugrischen Boden, genauer in der ung. Sprachgeschichte selbst zu suchen. In seinem Artikel: «*Irt, arat*» (*MNy* XXXVIII, 11—16) versucht er nachzuweisen, dass unser Verbum eigentlich mit dem ung. Zeitwort *irt-* «ausrotten, jäten» (zürj. *orašni* «jäten, Unkraut ausreissen») in engem Zusammenhang steht. Seiner Meinung nach, die ursprüngliche Lautform des Zeitwortes *arat-* infolge der Lautentwicklungstendenz des Offenwerdens im Ungarischen schon ziemlich früh eine Nebenform: *arat-* entwickelt hatte. Diese Wortspaltung (Doppel form) *orot-* ~ *arat-* hat dann im Laufe der Zeit zu einer Bedeutungs differenzierung geführt: 1. *orot-* (> *ort-* > *irt-*) «ausrotten, jäten», 2. *arat-* «ernten, mähen». Diese anscheinend klare Auseinandersetzung von Horger, die glücklicher Weise auch kein Kopfzerbrechen über phonetische und morphologische Probleme verursacht wurde zu seiner Zeit einstimmig angenommen. — Bei der früheren türk. Herleitung — wie gesehen — hat man sich instinktiv mehr auf die Bedeutungsidentität gestützt und jetzt, bei dieser finnisch-ugrischen Erörterung wurde eine phonetische Wahrscheinlichkeit und eine angebliche darauf folgende Bedeutungs differenzierung bevorzugt. Die Tendenz des Offenwerdens im ung. Vokalismus (*o* > *a* vom XI. Jh. ab) ist zwar eine tiefgreifende, aber keine durchaus allgemeine Erscheinung. Ob die jetztige Lautform des Zeitwortes *arat-* in der gemeinten Zeit tatsächlich durch ein Offenwerden entstanden ist, darüber kann man streiten. Dass aber diesem angenommenen Vorgange eine derart auseinandergehende (einander widersprechende) Bedeu-

tungsdifferenzierung folgen sollte wie: «ausrotten» — «ernten» dass hat auch Grétsy nur mit Vorbehalten angenommen aus dem Grunde, dass weder der Ursprung, noch der Zusammenhang der beiden Komponenten der Dublette genügend klargelegt sind (vgl. L. Grétsy, *A szóhasadás* [= Die Wortspaltung], Budapest 1962, S. 126).

4. Um aber beiden etymologischen Erörterungen gerecht zu werden, wollen wir vielleicht die Zeugenschaft der Sachgeschichte des Zeitwortes *arat-* anhören. Die einstimmige türkische Interpretation tub. šor leb. kirg. kkirg. bar. tel. uig. čag. kar. L. T. *or-*; osm. čag. *ora-* «ernten, mähen» (Radl.); tschuw. *vir-* «žatj (chleb)» (*Ašmarin* V, 204) usw. lässt semantisch keinen Zweifel übrig, dass hier von einer türk. *or-*, *ora-* ~ ung. *arat-* Gleichung, eine erste Rede sein kann. Unsere diesbezügliche Überzeugung wird nur befestigt durch die Tatsache, dass sowohl das türk. *or-*, *ora-* wie auch das ung. *arat-* ursprünglich nur auf Getreideschneiden beschränkt war. Ein weiteres gemeinsames Element ist der Umstand, dass eben so wie das türk. Verbum par excellence das Getreideschneiden *mit der Sichel* bedeutet (vgl. Barbier de Meynard: *aramak* «moissonner, couper le blé avec la faucille»), in der alten ung. Sprache das Wort *aratás* «das Ernten» — dem Türkischen ähnlich — Getreide schneiden *mit der Sichel* bedeutete. Vgl. Tálasi, *Die Beziehungen von Produktion und Sprache in der Arbeitgängen der Ernte in Ungarn: Ethnogr.* LVIII, 224. Tálasi liefert uns einen weiteren Beweis dafür, dass zwischen den beiden Verben ein sachlicher Zusammenhang bestehen muss. Er weist darauf hin dass das Ernten mit der Sichel in der Vergangenheit stets mit Garbenbinden verbunden war in Ungarn, das Getreideschneiden mit der Sense dagegen ursprünglich nicht. Die Benennung der Garbe ist aber im Ungarischen gleichenfalls ein alttürk. Lehnwort: *kéve*, *kepe* < türk. *kübe*, *kibän* (BTL. S. 94), und da ein wichtiger Teil der landwirtschaftlichen Terminologie alttürk. Herkunft ist: *búza* «Weizen», *árpa* «Gerste», *dara* «Grütze, Gries», *ocsú* «Afterkorn» *szórni* «wannen, Getreide werfeln», *őr(öl)* — «mahlen», *sarló* «Sichel», *eke* «Pflug», *tarló* «Acker» fällt es uns schwer eben nur das Zeitwort *arat-* «ernten» aus dieser Wortkategorie ausschalten zu müssen und Horger Recht zu geben, dass das Leben unseres Zeitwortes nur mit der von ihm vorausgesetzten Lautveränderung und mit dem darauffolgenden Bedeutungsspaltung, erst im XI—XIII. Jh. beginnt. Den vorgelegten semantischen und sachlichen Gründen gegenüber scheint uns die Beweisführung von Horger sehr gekünstelt zu sein.

Die irrtümliche Auffassung einer derartigen durch Lautwechsel bedingten Bedeutungsdifferenzierung wie *orot-* ~ *arat-* konnte nur deswegen zustandekommen, weil uns in unserer heutigen Sprache solche alte konkrete Verben fehlen, wie auch das türk. *ora-* ursprünglich zu sein scheint. Wenn wir z. B. die jakutische Redensart: *oron il* «im Halbkreise schneiden» (Pekarskij), das osm. *ora-* «mit der Sichel schneiden» und das tschuw. *vir-* «Getreide schnei-

den» zusammenwerfen, so können wir leicht darauf schliessen, das hier das Gesamtbild des Erntens mit einem einzigen Worte: *ora-* ausgedrückt wird. Ähnliche kompakte Ausdrücke finden sich in verschiedenen Sprachen. Z. B. ostj. (Karj.—Toiv.) Kam. *tättä, nõž t.* «aus dem Kochtopf in ein Gefäss schöpfen (Fische, Fleisch, nicht Suppe)»; alt. tel. *jak-* «die Haut auf die Schamanentrommel spannen»; leb. šor. usw. *til-* «in schmale Streifen, Riemen schneiden» (Radl.) usw. Wir können heute nunmehr in abstrakten Handlungen denken, deshalb konnte den Verben «ausrotten» und «ernten» das gemeinsame Element, das «schneiden» zu Grunde gelegt werden.

5. Mit der Verneinung des Horgerschen Standpunktes aus semantischen und sachgeschichtlichen Gründen, sind die phonetischen und morphologischen Schwierigkeiten einer türk. *ora-* ~ ung. *arat-* Gleichung nicht im mindesten weniger bedeutend geworden. Wie gesehen das ung. Zeitwort *arat-* gehört zu diejenigen Elementen des ung. Wortschatzes, die aus einem oder anderem Grunde bald als türkische, bald als finnisch-ugrische (gegebenenfalls ung. Neubildungen) und bald als unerklärliche bezeichnet werden. Thúry in seinem *Ung.-türk. Vergl. Wörterbuche* denkt sogar daran, dass wir in diesem Falle einen gemeinsamen ural-altaischen Verbalstamm vor uns haben. — Für die erste Periode der türk. Lehnwortforschung in Ungarn bis Budenz, und teils auch für die zweite Periode bis Gombocz ist bezeichnend, dass die Wortvergleiche vorwiegend auf die Bedeutungübereinstimmung fusst. Es ist aber äusserst merkwürdig, dass der vernachlässigte phonetische Gesichtspunkt, später eben zu Gunsten jener instinktiv, auf rein semantischen Basen aufgestellten Etymologien gelöst wurden. Etwas ähnliches liegt auch in der Deutung des ung. Zeitwortes vor. — Dass die Forschung in Bezug auf das Zeitwort *arat-* in jeder Beziehung auf den Holzweg geraten ist, das ist grösstenteils dem Umstand zuzuschreiben, dass die von Gombocz in *BTL* festgestellten Lautgesetze und morphologischen Regeln auch jetzt, nach 50 Jahren als massgebende Normen angesehen werden. Dort heisst es nämlich: 1. Im Ungarischen bleibt urtürk. *o* im ganzen unverändert (auch im Anlaut) (S. 147). ; 2. Die ung. Zeitwörter, welche aus dem Türkischen entlehnt sind, widerspiegeln den Wortstamm des türk. Verbums ohne jegliches Suffix (S. 38). Die Autorität der *BTL* verhinderte vielfach den freien Blick in die sprachlichen Geschehnisse der alttürk.—ung. Lehnbeziehungen, wie das bei grossen, führenden Werken eines Fachgebietes oft zu beobachten ist. Es wurde stets vergessen, dass bei Gombocz die. ung.—tschuw. Berührung verhältnissmässig von sehr kurzer Dauer — von 200 bis 300 Jahren — gedacht ist (S. 205). Jetzt aber wo die Grenzen des alttürkischen Einflusses weit in die uralische Urheimat der Ungarn, sogar in die ugrische Sprachgemeinschaft zurückgeschoben werden kann, können wir mit Recht auch daran denken, dass es binnen einer so langen Zeitperiode (1500—2000) auch solche alttürk. Entlehnungen geben könnte, welche denjenigen in den *BTL*

angeführten Beispielen zeitlich vorangehen und früheren Lautregeln des Urungarischen gehorchen. Diesen Problemenkreis hat die Verfasserin bereits berührt (*NyK* LXV, 180—84). Dort wurde auf die Möglichkeit hingewiesen, das wir es in dem ung. *áj* ~ *áj-* «vallis — fodere» < alttürk. *ōj* ~ *ōj-* id. vielleicht mit so einem ung. *a* zu tun haben, dass auf ein ursprüngliches *o* zurückzuführen ist (vgl. Gombocz, *A magyar a hangok történetéhez* [Zur Geschichte der ung. *a* Laute]: *NyK* XXIX, 229—64). Dass eine Gruppe der ung. *a* Laute auf ein ursprüngliches *o* zurückgehen könnte ist zwar laut Itkonen «nicht durch Tatsachen begründet» (vgl. *Zur Geschichte des Vokalismus der ersten Silbe im Tscheremissischen und in den permischen Sprachen: FUF* XXXI, *Einleitung*) einige der allerältesten türk. Entlehnungen der ung. Sprache scheinen aber entschieden dafür zu sprechen. So z. B. das allgemein angenommene alttürk. Lehnwort des Ungarischen: *hattyú* «Schwann» < türk. *gotan* «Storch, Pelikan»; mong. *χutan* id., im Obiugrischen: ostj. *χotān*, *χotān* . . . wog. *χgtān*, *khutan* usw. sprechen dafür, dass dieser Vogelname bereits zur Zeit des ugrischen Zusammenlebens dem Türkischen entlehnt wurde (vgl. Munkácsi: *Ethnogr.* VI, 137; *NyK* XXV, 269, 449; Gombocz: *NyK* XXVIII, 159; *BTL* 72; Zsirai: *NyK* XLVII, Anm. 449; Ligeti: *NyK* 199—200). Einen, dem Altungarischen ähnlichen *o* > *a* Lautwandel, hatte m. E. zu seiner Zeit im Urungarischen das türk. *gotan* > ung. *hattyú*; das Nomen-Verbum türk. *ōj* ~ *ōj-* > ung. *áj* ~ *áj-* und auch das türk. Zeitwort *ora-* > *ara(t)-* erlitten. Im Sonderleben der ung. Sprache hatte dann das türk. *gotan* nicht nur an dem besprochenen vokalischen, sondern auch an dem anlautenden konsonantischen Lautwechsel *q* > *ch* > (*h*) des Urungarischen teilgenommen.

6. Natürlich bei der Annahme einer so frühen Entlehnung eines türkischen Zeitwortes mit der Bedeutung «ernten» können sich mit Recht sach- und kulturgeschichtliche Zweifel erheben. Diese werden aber durch die Tatsache entkräftet, dass laut der archaischen Sichel-Funde eine primitive Form des Einsammelns (Abschneidens) des essbaren Kornes bei jedem Volke schon sehr früh vorausgesetzt werden kann. In unserem Falle besitzen wir aber auch sprachliche Beweise für den hohen Alter unseres Zeitwortes. Erstens hat der türk. Verbalstamm an dem urung. *o* > *a* vokalischen Lautwechsel, das eventuell schon vor dem konsonantischen *k* > *ch* Lautwandel abgelaufen ist, teilgenommen. Zweitens das ursprüngliche, unaffigierete ung. *ara-* (< *ora-*) ist auch in dem Wotjakischen vorzufinden: *arà-nî* Infinitivus, in der Bedeutung «ernten». Der Zusammenhang zwischen dem ung. *ara(t)-* und wotj. *ara(l)-* wurde nie geleugnet, nur eben verschiedenartig aufgefasst. Wichmann (*MSFOu* XXI, 41) z. B. hält beide Zeitwörter für von einander unabhängige türkische Entlehnungen, mit einer unverständlichen *o* ~ *a* vokalischen Übereinstimmung. Gombocz's Meinung nach: «Obgleich der türk. Ursprung beider Wörter (*arat* ~ *arat-*) sehr zweifelhaft ist, ist ung. *arat-* von wotj. *arà-nî-* gewiss nicht zu

trennen». Anders sieht die Dinge Moór: «Der Auffassung scheint nichts im Wege zu stehen, dass *arat-* im Ungarischen ein urpermisches Lehnwort sei . . . Es ist merkwürdig, dass auch das ung. Wort *kenyér* «Brot» nur noch im Wotjakischen vorzufinden ist *Kenyr* . . . Über die Herkunft des wotj. *ar-* wissen wir wiederum nichts . . . es kann . . . für eine Art europäisches Kulturwort unbekannter Ursprungs werden» (vgl. Moór, *Ausbildung des Ungarntums im Lichte der Laut- und Wortgeschichte: Acta Linguist. Hung.* IX, 133—35 und *Acta Linguist. Hung.* VII, 345—46). Den verzwickten Knoten könnte man vielleicht so durchhauen, wenn man annähme, dass *aral-* bzw. *ara-(ni)* ein ung. Lehnwort im Wotjakischen darstellt. Denn wenn die Entlehnung in einer Richtung als möglich erscheint (vgl. Rédei, *Vannak-e az előmagyar-permi érintkezésnek nyelvi nyomai: NyK* LXVI, S. 260—61), kann sie in der entgegengesetzten Richtung ebenso gut denkbar sein. Diese Auffassung hat den Vorteil, dass in diesem Falle keine unlösbare Probleme hinterbleiben. Das wotj. Inf. *arà-nî* bezeugt es ohne Zweifel, dass wir den volleren türk. Verbalstamm *ora-* und nicht den kürzeren *or-* entlehnt hatten, was für die weitere morphologische Aufbau des Zeitwortes ausschlaggebend ist. Der gleiche Vokalismus in den beiden Sprachen spricht weiterhin dafür, dass der urung. Vokalwechsel *o > a* zur Zeit der ung. — permischen Berührungen bereits abgeschlossen war.

7. Es ist interessant zu bemerken, dass z. B. in Horgers Augen die ung. *a* Vertretung des altt. *o* Vokals keine unüberbrückbare Schwierigkeit ausmachte (vgl. *MNy* VIII, 450). Die Hauptsorge hat für ihn die Suffixendung an einem entlehnten türk. Verbalstamm bedeutet, und vielleicht das hat ihn eigentlich dazu bewegt so eine Lösung des Rätsels zu finden, wobei diese Suffix-Frage sich nicht aufrängt. — Die Sache unseres Erachtens verhält sich eben umgekehrt. Denn wenn wir einmal die schwerwiegende Frage des urungarischen *o > a* Lautwandels glaubenswürdig nachgewiesen haben, dann kommt es bloss daran an, die Umstände der damaligen einheimischen (urungarischen) Suffigierung, soweit es möglich ist, zu erforschen. In diesem Falle beim Zeitwort *ara(t)-* handelt es sich um einen zweisilbigen türk. Verbalstamm, mit offenem Auslaut: *ora-*. Dem Ungarischen entlehnte wotj. *ara(l)-* bestätigt es klar, dass die Notwendigkeit der Suffixanwendung bei einer derartigen entlehnten türk. Verbalstammes in den finnisch-ugrischen Sprachen erst nach den ung. — perm. Berührungen verspürt wurde, da die zwei Sprachen zu diesem Zweck verschiedene Mittel (Endungen) verwendet haben: ung. *-t*, wotj. *-l*. — Die Umstände der damaligen spontanen Wortschöpfung und insbesondere die Behandlung der entlehnten Verbalstämme in der finnisch-ugrischen Sprachen sollte vorerst näher beleuchtet werden, um eine entgültige Meinung über den morphologischen Aufbau des Zeitwortes *arat-* aussprechen zu können. Wenn wir aber die sogenannten «Ausnahmen» der alttürk. verbalen Entlehnungen der ung. Sprache analysieren, so fällt einem auf, dass die *ara(t)-* artige Stämme

immer mit einem Suffix versehen sind: *bocsát-* ~ *bocsán-* < *boša-*; *borít-* ~ ~ *borul-* < *buru-*. Eine parallele Erscheinung zeigt sich in den — allerdings viel jüngeren — türk. verbalen Entlehnungen in den obiugrischen Sprachen z. B. im Ostj. suffigierete Formen: *äťťa'ťťa* «betrügen» < türk. *alta-* id.; *äįđa'ťťa'* «jagen, treiben» < türk. *aida-* id. Unsuffigiert bleiben dagegen die geschlossenen einsilbigen Stämmen: *kõ'ndà* «wollen, einwilligen» türk. *kün-* id.; *səstá* «sehen» < türk. *süz-* «durchsehen». Ebenso im Wogulischen: *axsà't* «hinken» < türk. *aksa-* id., *paià't-* < türk. *boju-* id. Unsuffigierete wog. *sük-* «vorwerfen, tadeln» < türk. *sük-* «schimpfen», *səs-* «mit dem Hörnern stossen» < türk. *söz-* id., vgl. Fokos, *Aus dem Gebiete der Lehnbeziehungen: Acta Linguist. Hung.* III, 258—61. In dieser verschiedenartigen Behandlung der türkischen Verben sucht Fokos rein chronologische Ursachen zu entdecken was nur zum Teil gebilligt werden kann. — Wie es auch mit der «Mode» der urungarischen verbalen Neubildungen stehen möge, in dem *t-* Suffix des Zeitwortes *arat-* ist wohl das heute schon veraltete, aber im Urungarischen noch lebenskräftiges Momentaneum bzw. Intensivum finnisch-ugrischen Ursprungs zu sehen (vgl. Bartha, *A magyar szóképzés története* [= Die Geschichte der ung. Wortbildung] S. 35—36). Munkácsi z. B. glaubt nicht daran, dass wir in dem *-t* Suffix ein Intensivum vor uns hätten, denn dieses Suffix war zur Zeit der ung.—tschuw. Berührungen schon längst nicht mehr lebendig (*NyK* XXXIII, 27). Mit dieser seiner Bemerkung, hatte Munkácsi, zu Gunsten unserer Ergebnisse, das hohe Alter des Zeitwortes *arat-* nachdrücklich hervorgehoben.

8. Zusammenfassung: Die Probleme der Herkunft und Urbedeutung, des Lautentwicklungsganges und morphologischen Aufbaues des ung. Zeitwortes *arat-* lassen sich nur so in Einklang bringen, wenn man annimmt, dass dieses Wort in die allerälteste türkische Entlehnungsschicht der ung. Sprache gehört. Das türk. Verbum *ora-* wurde in seiner wohlverstandenen vollen konkreten Bedeutung ins Ungarische übernommen, in der nicht bloss der Gegenstand (Getreide) auf was sich die Handlung bezieht, sondern auch das Werkzeug (Sichel), womit die Handlung ausgeführt wurde zum Ausdruck kam. Die entlehnte türk. Lautform *ora-* den ung. Lautgesetzen unterworfen — nach dem Zeugnis des wotj. *ara(l)-* — noch vor den ung.—perm. Berührungen zu *ara-* und im Laufe der Zeit nach der Art der damaligen urungarischen Verbalstambildung mit einem *-t* Intensivum erweitert wurde.

Die hier aufgeworfenen Probleme und vorausgeschickten Erwägungen werden erst nach der durchgeführten Einzeluntersuchung der verbalen Entlehnungen, an Hand der gewonnenen Erfahrungen, in die richtige Beleuchtung gestellt werden können.

PARALLELEN ZU DEN FRAGEN DES ALTEN POLEMISCHEN WERKES

VON
A. SCHEIBER

I. Frage

(לה-ל)

Der hebräische Sklave musste nach sechs Jahren freigelassen werden, denn «er war ihm zweifältiger Tagelöhner» (Deut. XV. 18.). Der Tagelöhner diente nach Jes. XVI. 14. drei Jahre, nach Jes. XXI. 16. hingegen nur ein Jahr?

Das Erstere sucht auch schon die Tradition zu erklären (Kidd. 15a):
שכיר אינו עובד אלא ביום עבד עברי עובד בין ביום ובין בלילה. Abraham Ibn Esra (ad Deut. XV. 18.) spricht von den zweifältigen *Jahren* des Tagelöhners. Den Gegensatz der zwei Jesaja-Sätze lässt die Überlieferung ausser acht.

II. Frage

(לה-ב)

Nach Deut. XV. 19. muss alles Erstgeborene als Opfer dargebracht werden. Nach Lev. XXVII. 26. darf das als Erstgeborenes deklarierte Tier nicht als Opfer dargebracht werden. Nach Deut. XV. 21. gehört die Verzehung des fehlerhaften Erstgeborenen nicht in die Rechtssphäre der Kohaniten.

Diese Gegensätze können nur von der traditionellen Erklärung ausgeglichen werden (Arachin 29a): מקדישו אתה הקדש עליו ואי אתה מקדישו הקדש מזבח.

Siehe für das ganze Problem: M. ZUCKER, על תרגום רס"ג לתורה (New York 1959), pp. 74—78, 107.

III. Frage

(לה-י)

Auch der Begriff des Erstgeborenen wird (ibid.) von der Tradition festgestellt. Nur das Tier, das im Wege natürlichen Gebärens zur Welt kommt, gilt als erstgeboren (Bech. 47b): יוצא דופן והבא אחריו שניהן אינן בכור ... פטר. רחם בעינין. Siehe M. ZUCKER, Op. cit., pp. 77, 107.

IV. Frage

(לה-ט/ח)

Das Gesetz des Pessachopfers (Deut. XVI. 2.) erklärt die Tora als ewig gültig. Dennoch gab Joschijahu, als er das Pessachfest feierte, Schafe und Zicklein dem Volke zu Opferzwecken (II. Chron. XXXV. 7.). Warum ist das Opferlamm des Pessachfestes nicht erwähnt (Ex. XII. 3.)?

Womit Joschijahu das Volk beschenkte, diente den Zwecken der שלמים ausser dem Pessachopfer. Dies lehrt die Tradition wie folgt (Pes. 70b): מנין למותר הפסח שקרב שלמים שנא' וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר וכי פסח מן הבקר בא והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים אלא מותר הפסח יהא לדבר הבא מן הצאן ומן הבקר.

Literatur bei S. LIEBERMAN, ספרי יובל, סיני (Jerusalem 1958), p. 80.

V. Frage

(לה-ז)

Wenn das Pessachopfer abends dargebracht wurde, wie ist es zu verstehen, dass man den anderen Morgen sich schon auf den Weg begab (Deut. XVI. 7.)? Es war doch noch Feiertag.

Auch darauf gibt nur die Tradition Antwort (Seb. 97a): ופנית בבקר והלכת לאהלך הכתוב עשאו לכולן בקר אחד.

Raschi bemerkt: על ברחק בקר של חול קאמי וקרי ליה בקר ראשון.

Siehe Siphre ad Deuteronomium. Ed. L. FINKELSTEIN (Berlin 1939), p. 190.

VI. Frage

(לה-ו)

Hinsichtlich des Sukkot-Festes (Deut. XVI. 15.) erheben sich mehrere Fragen:

a) Muss der Feststrauss nur am ersten oder an allen sieben Tagen gebraucht werden?

Die Tradition antwortet (Pes. 5a): ושמתם לפני ה' אלהיכם ז' ימים מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג.

Siehe noch: Sukka 41a.

b) Muss man ihn in die Hand nehmen, oder nur im Hause halten?

Auch hierauf antwortet der Talmud (Sukka 41b): ולקחתם שתהא לקוהה ביד כל אחד ואחד.

c) Wie ist die Sukkotfrucht?

Die überlieferten Texte geben auch darüber Aufklärung: Sifra. Ed. J. H. WEISS (Wien 1862), p. 102d: פרי עין את שמעם עיצו דומה לפיריו זה אתרוג. בן עזאי אומר הדר הדר באילנו משנה לחברתה.
Sifra or Torat Kohanim. Ed. L. FINKELSTEIN (New York 1956), p. 458; Lev. R. XXX. 8. Ed. M. MARGULIES. IV (Jerusalem 1958), pp. 706—707.

VII. Frage

(לה-ה)

Lässt es sich vorstellen, dass die drei — für den Menschen dargebrachten — Opfer (Deut. XXI. 1; Lev. XVI. 8; Num. XIX. 2) Versöhnung schaffen und von der Sünde reinigen?

Auch die Tradition befasst sich mit diesem Problem:

1. Siphre Deut. Ed. FINKELSTEIN, p. 244: ורוח הקדש אימרת כל זמן שתעשו ככה הדם מתכפר לכם.

2—3. Tanch. Ed. Buber. IV. p. 116: ד' דברים יצר הרע משיב עליהן, ובכולם כתיב בה חוקה, ואלו הן... ושעיר המשתלה ופרה.

Vielleicht will er auch mit dem abschliessenden Bibelvers auf die aggadische Deutung des Verses hinweisen (Jalk. Sim. ad II. Sam. XXII. 31. § 161.):

אימרת ה' צרופה אמר רבא לא נתנו המצות אלא לצרף בהן הבריות.

Alle drei sind auch für Chiwi fraglich (ס' האמונות והדעות) Ed. D. SLUCKI [Leipzig 1864], pp. 73—74.). Siehe I. DAVIDSON, Saadia's Polemic Against Hiwi al-Balkhi (New York 1915), pp. 90—91; J. ROSENTHAL, Hiwi al-Balkhi (Philadelphia 1949), pp. 20, 22.

VIII. Frage

(לה-ד/ג)

Hinsichtlich der gefangen genommenen Heidin stehen in der Bibel (Deut. XXI. 11—13.) sechs Vorschriften. Es erhebt sich die Frage: warum trauert die Frau 30 und nicht 7 Tage?

Dies kommt in der Tosefta vor (Jeb. VI. 8. Ed. ZUCKERMANDEL, p. 248.): יפת תואר התורה נתנה לה שלשים יום אבל אמרו חכמי צריכה להמתין שלשה חדשים מפני תיקון הולד.

Warum das Wechseln der Kleider, die Haarschur, das Nägelabschneiden? Warum wird die Frau ins Haus hineingeführt, anstatt in verdrücktem Kleide einsam in einer Ecke zu sitzen?

Mit alledem befasst sich auch die Überlieferung. Diese biblischen Vorschriften verfolgen den Zweck, den Mann zu enttäuschen der fremden Frau gegenüber:

1. Siphre. Ed. FINKELSTEIN, p. 246: רבי עקיבה אומר נאמרה עשיה בראש
ונאמרה עשיה בצפרנים מה עשיה האמורה בראש נוול אף עשיה האמורה בצפרנים נוול.
2. Ibid.: מלמד שמעבור ממנה בגדים נ יום ומלבישה בגדי אלמנות
3. Ibid.: בבית שמשתימש בו נתקל בה ונכנס נתקל בה ויוצא

IX. Frage

(לה-ב/א)

Auch hinsichtlich des Gesetzes vom ungehorsamen Sohne (Deut. XXI. 18—19.) ergeben sich mehrere Fragen, worauf die Tradition antwortet:

1. Siphre. Ed. FINKELSTEIN, p. 252: ותפשו בו אביו ואמו, מלמד שאינו חייב עד שיהו לו אב ואם.
2. Sanh. 71a: הוה אחד מהם גידם או היגר או אלם או סומא או הרש אינו נעשה בן סורר ומורה.

In unserem Texte steht anstatt taub schwachsinnig. Es ist jedoch möglich, dass sich דעת הסרים darauf bezieht, dass der Wille der beiden Eltern hier nicht übereinstimmt (Sanh. ibid.): הוה אביו רוצה ואמו אינה רוצה. אינו רוצה ואמו רוצה. אינו נעשה בן סורר ומורה עד שיהו שניהם רוצים.

X. Frage

(מה-א)

Ein Weib soll nicht Männerkleider, ein Mann soll nicht Weiberkleider antun (Deut. XXII. 5.). Darf er die Kleider des eigenen Weibes antun?

Dem Standpunkt der Überlieferung ist eine negative Antwort zu entnehmen (Siphre. Ed. FINKELSTEIN, p. 258.): והו כללו של דבר שלא תלבש אישה כדרך שהאיש לובש ותלך לבין האנשים והאיש לא יתקשט בתכשיטי נשים וילך לבין הנשים.

XI. Frage

(מה-ב)

Das Gesetz in bezug auf das Vogelnest (Deut. XXII. 6.) gibt Gelegenheit zu folgenden Fragen:

1. Auf das Vattertier muss keine Rücksicht genommen werden?
Die Überlieferung verneint die Frage (Siphre. Ed. FINKELSTEIN, p. 260.): שלא תשלח בנקבות הכתוב מדבר ולא בזכרים
2. Warum bezieht sich dieses Gesetz nicht auch auf das Vieh?

Die Überlieferung befasst sich damit (Sifra. Ed. WEISS, p. 99b): והלא דין הוא ומה אם בהמה שאינה באם על הבנים הרי היא במצות אותו ואת בנו. עוף שהיא באם על הבנים אינו דין שיהיה במצות אותו ואת בנו, תלמוד לומר שה ולא עופות.

Nachmanides argumentiert (ad Deut. XXII. 6; פירושי התורה II [Jerusalem 1960], p. 448): כל הטעם בשניהם לבלתי הזות לנו לב אכזרי ולא נרחם.

3. Die Verfügung von Lev. XXII. 28. bezieht sich nur auf Ochsen und Lämmer? Bezieht sie sich nicht auch auf ה'ה?

Die Überlieferung schliesst Letzteres in klarer Weise aus (Sifra, ibid.): תלמוד לומר שור ולא ה'ה.

XII. Frage

(מה-ג)

Auch hinsichtlich der Zizit (Deut. XXII. 12.) gibt es Fragen, die nur die Überlieferung zu beantworten vermag:

1. Wenn das Gewand Ärmel hat, sind da auch Zizit nötig?

Hierüber verfügt die Überlieferung (Siphre. Ed. FINKELSTEIN, p. 266.):

על ארבע, יצאו בעלי שלשה ובעלי חמש וב'.

2. Dürfen die Zizit aus dem Gewande entnommenen Fäden hergestellt werden?

Die Antwort hierüber lautet (ibid.): מארבעה חוטים של תכלת וארבעה חוטים של לבן של ארבע ארבע אצבעות.

Ebenso stellt auch Saadja Fragen betreffs der Zizit (אשא משלי. Ed. B. M. LEWIN [Jerusalem 1943], p. 46, Zeilen 37—39.).

XIII. Frage

(מה-ד)

Im Zusammenhange mit dem שעמנו (Deut. XXII. 11.) stellt er zwei Fragen:

1. Was bedeutet das Wort selbst?

Hierauf antwortet die Überlieferung eindeutig (Siphre. Ed. FINKELSTEIN, p. 265.): שעמנו דבר ששוע מווי ונוי. Ebenso Nidda 61b.

2. Wenn die zwei Materialien aufeinander gelegt sind, oder sie — wie das Pantherfell — zusammengenäht sind, fallen sie dann unter den Begriff des שעמנו?

Diese Punkte betreffend sind im traditionellen Schrifttum Daten vorhanden:

a) Siphre, ibid.: יכול לא ילבש חלוק של צמר על גבי חלוק של פשתן... תלמוד לומר יחדו.

Siehe ferner Tosefta Kilajim V. 15. Ed. S. LIEBERMAN, I (New York 1955), p. 224: לובש אדם שתי הלוקות זו על גבי זו

b) Jer. Kil. IX. 8. 31d: אין אסור משום בלאים אלא טווי ואריג

c) Es wird talmudisch bezeugt, wie man sich das Pantherfell vorstellte (Sabb. 107b): דקאי ריגמי ריקמי

XIV. Frage

(מה-ה/ו)

Wie kommt es, dass das Weib, das von ihrem Manne nicht als Jungfer befunden wurde, gesteinigt wird (Deut. XXII. 14.)? Verführt jemand ein Mädchen, so wird dieses nicht zum Tode verurteilt, sondern heiratet ihren Verführer (Ex. XXII. 15.)? Treibt hinwiederum ein verlobtes Mädchen Unkeuschheit, so muss der Verführer wie die Verführte sterben (Deut. XXII. 23—24.)?

Mir ist keine traditionelle Quelle bekannt, die diese Fälle vergliche miteinander.

XV. Frage

(מה-ו/ז)

Nur im Zusammenhange mit den Ehegefährten ist das Zeitwort נאף gebräuchlich, sonst kommt das Zeitwort זנה in den biblischen Texten vor.

Auf Grund der Überlieferung stellt dies auch Raschi fest (ad Ex. XX. 13.): אין נאף אלא באשת איש

XVI. Frage

(מה-ה)

Warum hebt die Bibel besonders hervor (Deut. XXIII. 1.), dass das Weib des Vaters nicht geehelicht werden dürfe, wo doch dieses eines des früher angeführten sexual-ethischen Gesetze (Lev. XVIII. 8.) ist?

Mit dieser Frage befasst sich bereits der Talmud und er beantwortet sie auch (Jer. Jeb. XI. 1. 11d.): אשת אב בכלל כל הערויות היית' ויצאת מכללה ללמד על כל הערוי' לממזר.

XVII. Frage

(קה-י')

Wie lässt sich in Einklang bringen Ps. LV. 18, das von täglich dreimaligem Beten spricht, mit Ps. CXIX. 164, wo von täglich siebenmaligem Beten die Rede ist?

Diesen Gegensatz eliminiert bereits das alte Schrifttum. Midrasch Tehilim. Ed. S. BUBER (Wilna 1891), pp. 57—58: דתנן בשחר מברך שנים לפניו ואחת לאחריו, ובערב שנים לפניו ושנים לאחריו, הרי שבע: דבר אחר כנגד שבע פעמים ששליח צבור אומר קדיש בכל יום.
 Siehe noch Tosefta Ber. VI. 25. Ed. S. LIEBERMAN (New York 1955), p. 40.

XVIII. Frage

(קה-ט)

Was bedeutet in Prov. XXII. 20. das Wort שלישים?

Es finden sich mehrere Erklärungen schon in den alten Texten. Einige führt Midrasch Mischle an, ed. S. BUBER (Wilna 1893), pp. 91—92: מתמול שלשם. ד"א שלישים גבר רם כד"א ושלישים על כולו. ד"א שלישים, אמר ר' יעמאל כל מעשה תורה משולש, תורה נביאים וכתובים.

XIX. Frage

(קה-ה)

Wie folgen die vier Generationen aufeinander und was ist ihr Sinn (Prov. XXX. 11—13.)?

a) Nach dem Talmud (Pes. 87b) hängt dies mit dem vorangehenden 10. Satz zusammen: Selbst in solch verderbten Generationen darf der Knecht nicht seinem Herrn ausgeliefert werden.

b) Die Bedeutung der vier Generationen betreffend sagt Abraham Ibn Esra — offenbar als Behüter alter Tradition — (ad Prov. XXX. 11.): ד' דברים: אלה דבקים בפי' עם ד' בנו'.

XX. Frage

(קה-ז)

Wer ist עלוקה und ihre zwei Töchter (Prov. XXX. 15.)?

Die Überlieferung versteht darunter die Hölle (Ab. S. 17a): מאי הב הב אמר מר עוקבא שתי בנות שצועקות מניהם ואומרות בעה"ז הבא הבא ומאן נינהו מינות והרשות.

Midr. Mischle, p. 106: אמר ר' שמעון בן יוחאי עתידה גיהנם לצווח לפני הקב"ה ולומר הב לי את הרשעים.

Siehe ferner S. WIDDER, גנוי קויפמן I (Budapest 1949), p. 87.

XXI. Frage

(קד-ו)

Was symbolisiert die שממית (Eidechse) in demselben Buch (Prov. XXX. 28.)?

Dies befindet sich an mehreren Stellen der Midrasch-Literatur. Jalkut Sim. II. § 964: שממית בידים תתפש זו מלכות רביעית שאין בכל השרצים ענואה כ"ע ממית, וכתוב זאת עשו שנאתי, והיא בחובלי מלך שהחרובה מקדשו של מלך מלכי המלכים.

Siehe ferner Gen. R. LXVI. 5. Ed. ALBECK, p. 751; Midr. Mischle, p. 107; I. Löw: Goldziher-Festschrift (Strassburg 1911), p. 141; M. GUTTMANN, Clavis Talmudis IIIb (Wratislaviae 1930), p. 60.

XXII. Frage

(קד-ה)

Mit Prov. XXX. 29—31. zusammenhängend erhebt sich die Frage: Warum haben nur diese Tiere einen graziösen Gang, warum nicht auch die drei, die im Zusammenhange mit dem Zeitwort דיש (dreschen) in der Bibel erwähnt sind: der Ochs (Deut. XXV. 4.), das Färsenkalb (Hosea X. 11.) und das Tier des Waldes (Hiob XXXIX. 15.)?

Der Ausdruck מציני דיש jedoch ist dunkel, und es ist überhaupt nicht sicher, dass wir ihn richtig verstanden haben. Anstatt מציני muss vielleicht מצוי gelesen werden.

XXIII. Frage

(קד-ד)

Wie kann דם dem ריב synonym sein (Prov. XXX. 33.)?

Die Überlieferung findet eine Erklärung dafür (Ber. 63b): ומיץ אף יוציא דם כל תלמיד שבועס עליו רבו פנים ראשונה ושותק זוכה להבהן בין דם טמא לדם טהור ומיץ אפים יוציא ריב כל תלמיד שבועס עליו רבו פנים ראשונה ושניה ושותק זוכה להבהן בין דיני ממונות לדיני נפשות.

Siehe ferner Midr. Mischle, p. 107; Jalk. Sim. II. § 964.

XXIV. Frage

(קד-ג)

Woher kommt es, dass Kohelet (V. 14.) dieselben Worte gebraucht über Geburt und Tod wie Hiob (I. 21.)?

Hierüber fand ich keine Spur im rabbinischen Schrifttum.

XXV. Frage

(קה-ב/א)

Nach Kohelet hat alles seine Zeit, und er führt 28 Zeiten an (III. 2—8.).
Warum gerade so viel?

Darauf gibt es eine Antwort im Midrasch (בתי מדרשות. II. Ed. S. A. WERTHEIMER [Jerusalem 1963], p. 195.): כנגד הלל הגדול עשרים ושמונה: תמורות. יבהלל הגדול עשרים ושש פסיקים, נשתירו שתי תמורות כנגד עני לחות הברית. Siehe ferner L. GINZBERG, גנוזי שעכטער, I (New York 1929), pp. 169—171.

XXVI. Frage

(רה-ו)

Wer ist im Hohenlied die Schwester (VIII. 8.) und wer die Braut?

Natürlich ist beides Israel. Siehe S. LIEBERMAN, משנת ישר השירים. G. G. SCHOLEM, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition (New York 1960), p. 125.

a) Cant. R. ad locum: אחות לנו קטנה אלו ישראל... מה קמן זה כל מה שהוא עושה אין ממחין על ידו למה שהוא קמן, כך כל מה שישראל מתלכלכין כל ימות השנה בעונותיו בא יום הכפורים ומכפר עליהם.

b) Cant. R. ad IV. 10: רבי ברכיה ורבי הלבו בשם רבי שמואל בר נחמן אמ' בעשרה מקומות נקרא ישראל כלה שיתא הכא וארבעה בנביאים.

XXVII. Frage

(רה-ז)

Was bedeutet der Weinberg und die 1200 Silberlinge (Hohelied VIII. 11—12.)?

a) Cant. R. ad VIII. 11: אלו ישראל שנאמר כי כרם ה' צבאות בית ישראל. הוה לשלמה למלך שהשלום שלו.

b) Cant. R. ad VIII. 12: אמר הקדוש ברוך הוא כרמי שלי לפני אמר לפניו אותו רשע אלף היו ונתמעמו כאן ונעשו מאתים איש אמר לו דקדוש ב"ה אוי לו לאיתו רשע להה סרוחה אלף היו נתרבו כאן ונעשו מאתים אלף.

Siehe ferner התגלות הם דות והופעת המאורות לר' יוסף... אבן עקבין Ed. A. S. HALKIN (Jerusalem 1964), pp. 474—475.

XXVIII. Frage

(רה-ח)

Die Liebe des Mannes und der Frau sind im Hohenlied nur ein Gleichnis.

So wird dies auch von der Aggada (Cant. R. ad I. 1.) aufgefasst: הכא הן מקלסין אותו והוא מקלסן הוא מקלסן הנך יפה רעיתי והן מקלסין אותו הנך, פה דודי אף נעים.

XXIX. Frage

(רד-ט)

Wie ist es möglich im Buche Hiob (II. 3.), dass der Satan mit Gottes Söhnen erscheint und ihn betrügen will? Wer hat dies niedergeschrieben?

a) Baba. B. 16a: אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא בתוב אי אפשר לאומרו באדם שמסיתין אותו וניסת.

b) Ibid. 14b: משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב

XXX. Frage

(רד-ז)

Hiobs Freunde rechtfertigen Gott, Hiob hingegen verurteilte ihn (XL 8.). Hiermit hat Hiob die Weltordnung umgestossen.

Dies behauptet auch die Überlieferung (Baba B. 16a): ככל זאת לא הטא אוב בשפתיו. אמר רבא בשפתיו לא הטא בלבו הטא... אמר רבא בקש אוב להפוך קערה על פיה.

XXXI. Frage

(רד-מ)

Die Frage mochte vielleicht sein: Wie konnte Noemi ihre Schwiegertöchter mit einer eventuellen späteren Schwagerheirat trösten?

Wahrlich, dies ist gegen die Halacha (Jeb. 17b): אשת אחיו שלא היה בעולמי דיבא כתיבא. אמר רב יהודה אמר רב אמר קרא כי ישבו אחים יחדו שהיתה להם ישיבה אחת בעולם פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו.

Siehe ferner Raschi ad Ruth I. 7.*

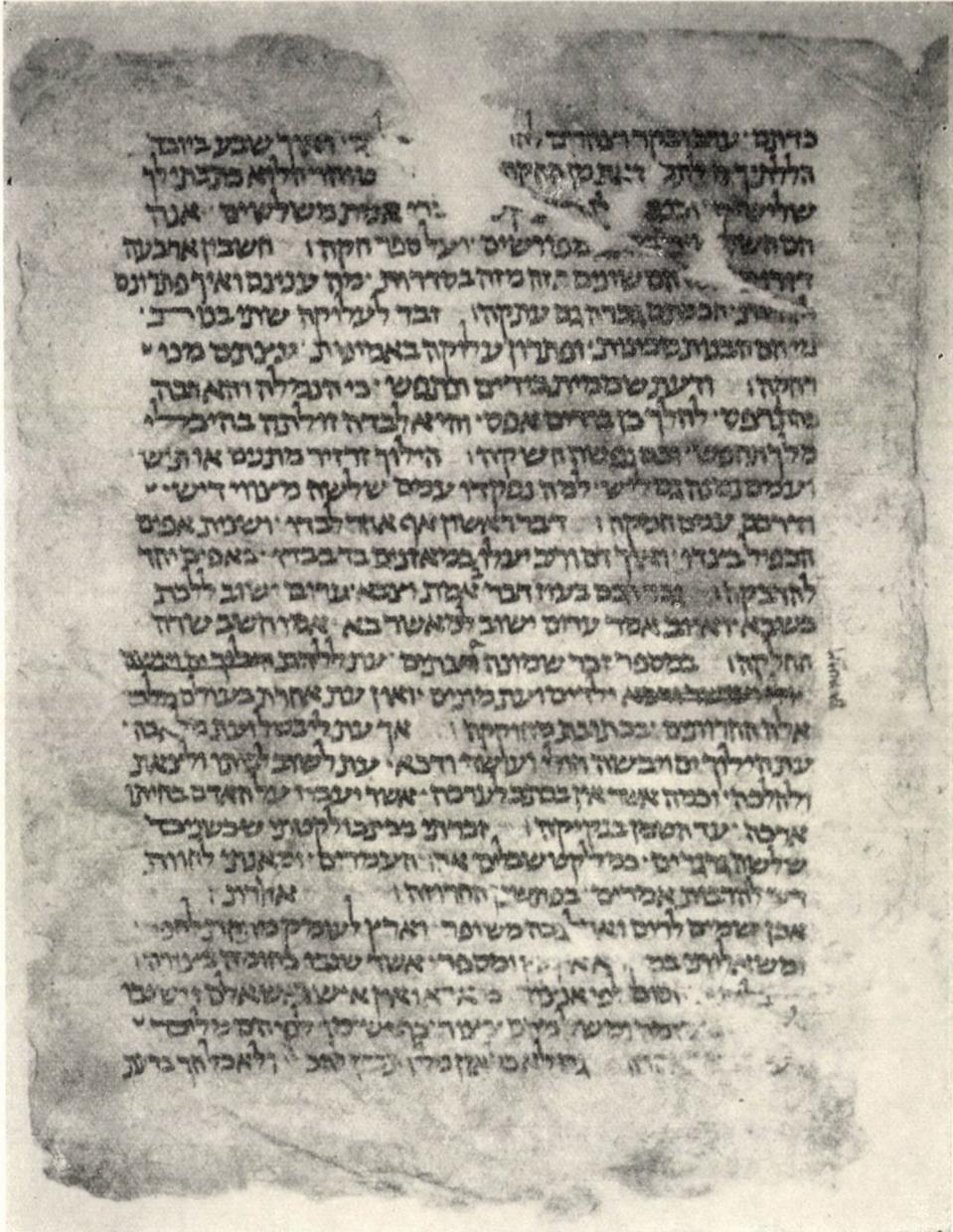
*Teile von שאלתי עתיקת wurden von M. BELINSKIJ und W. GOFSTEIN ins Russische übertragen: Kritika judejskoj religii (Moskau 1964), pp. 443–448, 459–461.

שש שנים ואלה... אמר מן שש שנים בשש שנים...
 ונסדד ונתה מעד שנה שנה שנה שנה שנה שנה שנה שנה...
 לכהו כל הבור אשר ילד בקוק ובצאן תקדש וחוכר...
 וכד עה לאוקדו יאיש כל הצבוח אשר יסכר בשערי תא...
 והאבן אם פוסט זכר ונתהבין מפדע לא יבקר אם יעום...
 ונתלהו ידועו ונסדע שיהו בידה מן...
 כבוד יקר הנקרא לאוקדו כבוד בנלה...
 הישכר שובו שלחו טבחוס פסח...
 מן חטטבס ופון העדים כבוד ושכחה ונתהבין...
 עלם לא ישוק מדה על פאחל נאכז שלו...
 אישוח ליד מננים כבשי טובע שים כל לפסח...
 נכח טאובע שער הרכוזים והבקר אישכר ונתהבין...
 את חפסח עתה לביש...
 לפעת לאדלו ובבקר נתנה ידאח וכוד לפע אהם...
 אשר לוחבחה ונתה...
 אחר התבכיקום אשר יפון...
 בה וראכיל שכעה אישכר...
 זכרי סחי נפשו נחלו העלה עדות ונתה...
 וכו' שחפסח...
 ובכר כהה...
 ונתה...
 ונתה...
 ונתה...
 ונתה...
 ונתה...

MS. Or. 1081, Box 1^a, p. 1a, Cambridge

עשה ליהוה אלהי ישראל כבוד
 מקדש אלהים אלהי ישראל
 נבדל מזהים והוא אלהי ישראל
 יעשו בניו סדרים ופועל חולה
 לאתקף עליו האונן בלאש עיון עתה
 אלתקף עליו בן סוכובורע זאב סוכובורע
 אלתקף אלתקף אלתקף אלתקף
 אשה איש לאתקף אש שמלת אשתו ואתקף
 הכהן בעים בקר בקר אש אלהים כוזב עשה להם
 ויהיה שיהיה ליהוה אלהים ויהיה אלהים יפה לא
 הקודם כבוד מזהים יפה אלהים ויהיה אלהים
 ולא יפה אלהים אלהים אלהים ויהיה אלהים
 שיהיה אלהים אלהים ויהיה אלהים אלהים
 תעשה ליהוה אלהים אלהים אלהים אלהים
 כבוד אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 בעים אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 כבוד אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 הכהן אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 עלים אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 בעים אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 ויהיה אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 ואלקיהו אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 עליון אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 ויהיה אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 ויהיה אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים
 אלהים אלהים אלהים אלהים אלהים

MS. Or. 1081, Box 1^a, p. 1b, Cambridge



MS. Or. 1081, Box 14, p. 2a, Cambridge



MS. Or. 1081, Box 1^a, p. 2b, Cambridge

עליוס בעלה
 להציע אלי זה במעשה זה
 נא עני דרך נפחה אנך ונביא לך
 ונחיה לך עשה ה' אלהיך וקח נפחה
 ואחר כונתם אתה א' תבנת לבית נפחה
 כי אע בני הואנבעד לי משנת נפחה
 בית תפלה ופועדו קדו וחסד
 את דוד בנייה לך משה א' אל
 ואת דוד ואת אב' שליש אב' עטל
 שלך בדה' אם הוא חסא מד חסא
 העיה כי פ' ע' לטבח האבדה' על לא
 חסא בכפחה' וישעו ונאבדה'
 כזאת משפחה בני ע' חסא חסא בבלוע
 לא ידע אתה א' אלהים חסא חסא נקיס
 שליש א' רגלי ונכח ונכה כאלה
 א' א' א' א' א' א' א' א' א' א' א'
 אלה וסחו אם בקטוב לבלאות מתסנן
 חשתון א' פנים ואחור חרטי חשתון
 א' א' א' א' א' א' א' א' א' א'
 אחרת
 תשובת ואסרה לי בחמשו עשר כסך
 א' א' א' א' א' א' א' א' א' א'

T.—S. N. S. 144¹, p. 1a, Cambridge

T.—S. N. S. 144¹, p. 1b, Cambridge

INDEX

J. HARMATTA, The Oldest Brāhmī Inscription in Innermost Asia	1
F. TÓKEI, Traces et débuts des ballades populaires dans la poésie de la Chine antique	33
L. LIGETI, A propos de la version mongole des «Douze Actes du Bouddha»	59
G. KARA, Huit chants tehakhars	75
MEFKÜRE MOLLOVA (Sofia), Les noms des jours chez les Turcs des Balkans	101
MARGARETE K. PALLÓ, Zu den ältesten alttürkischen verbalen Entlehnungen der ungarischen Sprache	111
A. SCHEIBER, Parallelen zu den Fragen des alten polemischen Werkes	119

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Farkas Sándor

A kézirat nyomdába érkezett: 1966. X. 28. — Terjedelem: 11,75 (A/5) ív, 13 ábra

67.63053 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

The *Acta Orientalia* publish papers on oriental philology and culture in English, German, French and Russian.

The *Acta Orientalia* appear in parts of varying size, making up volumes. Manuscripts should be addressed to:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the *Acta Orientalia*, is 110 forints a volume. Orders may be placed with "Kultúra" Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest I., Fő utca 32. Account No. 43-790-057-181) or with representatives abroad.

Les *Acta Orientalia* paraissent en français, anglais, allemand et russe et publient des travaux du domaine des recherches orientales.

Les *Acta Orientalia* sont publiés sous forme de fascicules et seront réunis en volumes.

On est prié d'envoyer les manuscrits destinés à la rédaction à l'adresse suivante:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 110 forints par volume.

On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «Kultúra» (Budapest I., Fő utca 32. Compte-courant No 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

«*Acta Orientalia*» публикуют трактаты из области востоковедения на русском, немецком, английском и французском языках.

«*Acta Orientalia*» выходят отдельными выпусками разного объема. Несколько выпусков составляют один том.

Предназначенные для публикации рукописи следует направлять по адресу:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Orientalia*» — 110 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «Kultúra» (Budapest I., Fő utca 32. Текущий счет № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

Reviews of the Hungarian Academy of Sciences are obtainable
at the following addresses:

ALBANIA

Ndermarja Shtetnore e Botimeve
Tirana

AUSTRALIA

A. Keesing
Box 4886, GPO
Sydney

AUSTRIA

Globus Buchvertrieb
Salzgries 16
Wien I

BELGIUM

Office International de Librairie
30, Avenue Marnix
Bruxelles 5
Du Monde Entier
5, Place St. Jean
Bruxelles

BULGARIA

Raznoiznos
1 Tzar Assen
Sofia

CANADA

Pannonia Books
2 Spadina Road
Toronto 4, Ont.

CHINA

Waiwen Shudian
Peking
P. O. B. 88.

CZECHOSLOVAKIA

Artia
Ve Smeckách 30
Praha 2
Postova Novinova Sluzba
Dovoz tisku
Vinohradska 46
Praha 2
Mad'arska Kultura
Praha I
Václavské nám. 2.
Postova Novinova Sluzba
Dovoz tlace
Leningradska 14
Bratislava

DENMARK

Ejnar Munksgaard
Nørregade 6
Copenhagen

FINLAND

Akateeminen Kirjakauppa
Keskuskatu 2
Helsinki

FRANCE

Office International de Documentation
et Librairie
48, rue Gay Lussac
Paris 5

GERMAN DEMOCRATIC REPUBLIC

Deutscher Buch-Export und Import
Leninstraße 16.
Leipzig 701
Zeitungsvertriebsamt
Clara Zetkin Straße 62.
Berlin N. W.

GERMAN FEDERAL REPUBLIC

Kunst und Wissen
Erich Bieber
Postfach 46
7 Stuttgart S.

GREAT BRITAIN

Collet's Holdings Ltd.
Dennington Estate
London Rd.
Wellingborough, Northams.
Robert Maxwell and Co. Ltd.
Waynflete Bldg. The Plain
Oxford

HOLLAND

Swetz and Zeitlinger
Keizersgracht 471-487
Amsterdam C.
Martinus Nijhof
Lange Voorhout 9
The Hague

INDIA

Current Technical Literature
Co. Private Ltd.
India House OPP.
GPO Post Box 1374
Bombay I

ITALY

Santo Vanasia
Via M. Macchi 71
Milano
Libreria Commissionaria Sansoni
Via La Marmora 45
Firenze

JAPAN

Nauka Ltd.
92, Iknbukur O-Higashi 1-chome
Toshima-ku
Tokyo
Maruzen and Co. Ltd.
P. O. Box 605
Tokyo-Central
Far Eastern Booksellers
Kanda P. O. Box 72
Tokyo

KOREA

Chulpanmul
Phenjan

NORWAY

Johan Grundt Tanum
Karl Johansgatan 43
Oslo

POLAND

RUCH
ul. Wilcza 46.
Warszawa

ROUMANIA

Carlimes
Str. Aristide Briand 14-18.
Bucuresti

SOVIET UNION

Mezhunarodnaja Kniga
Moscow G-200

SWEDEN

Almqvist and Wiksell
Gamla Brogatan 26
Stockholm

USA

Stechert Hafner Inc.
31 East 10th Street
New York, N. Y. 1003
Walter J. Johnson
111 Fifth Avenue
New York, N. Y. 1003

VIETNAM

Xunhasaba
19, Tran Quoc Toan
Hanoi

YUGOSLAVIA

Forum
Vojvode Misica broj 1.
Novi Sad
Jugoslovenska Knjiga
Terazije 27.
Beograd

ACTA
ORIENTALIA
ACADEMIAE SCIENTIARUM
HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

K. CZEGLÉDY, L. FEKETE, G. KARA, J. NÉMETH, S. TELEGDI

REDIGIT

L. LIGETI

TOMUS XX

FASCICULUS 2



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1967

ACTA ORIENT. HUNG.

ACTA ORIENTALIA

AMAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
ORIENTALISZTIKAI KÖZLEMÉNYEI

SZERKESZTŐSÉG ÉS KIADÓHIVATAL: BUDAPEST V., ALKOTMÁNY U. 21.

Az *Acta Orientalia* német, angol, francia és orosz nyelven közöl értekezéseket az orientalisztika köréből.

Az *Acta Orientalia* változó terjedelmű füzetekben jelenik meg. Több füzet alkot egy kötetet.

A közlésre szánt kéziratok, lehetőleg géppel írva, a következő címre küldendők:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postajók 32.

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Az *Acta Orientalia* előfizetési ára kötetenként belföldre 120,— Ft, külföldi címre 110,— forint. Megrendelhető az „Akadémiai Kiadó”-nál (Budapest V., Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-46), a külföld számára pedig a „Kultúra” Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest I., Fő utca 32. Bankszámla: 43-790-057-181) vagy külföldi képviselőinél és bizományosainál.

Die *Acta Orientalia* veröffentlichen Abhandlungen aus dem Bereiche der Orientalistik in deutscher, englischer, französischer und russischer Sprache.

Die *Acta Orientalia* erscheinen in Heften wechselnden Umfangs. Mehrere Hefte bilden einen Band.

Die zur Veröffentlichung bestimmten Manuskripte sind an folgende Adresse zu senden:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postajók 32.

An die gleiche Anschrift ist auch jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten.

Abonnementspreis pro Band: 165 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Aussenhandels-Unternehmen »Kultúra« (Budapest I., Fő utca 32. Bankkonto 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.

LES ANTHROPONYMES COMANS DE HONGRIE

PAR
L. RÁSONYI

Pour la brève histoire du problème voir R. *NTK*, 73—74.* En ce qui suit, je donne la liste des noms suivie de leur classification.

1. 1459: *Aboska* (Gy. III, 272), frère du coman *Kolbaz* (voir plus loin) < *abušga* «alt, bejaht» CC — Gombocz, 41 conteste son origine comane. Cependant *Kolbaz* est certainement son frère.
2. 1395: *Abchyzallas* (Gy. III, 521). Dérive avec le suffixe diminutif *-čiq* du mot *aba* lequel selon MKāšg. signifie dans le kiptchak «ours». L'élision de la voyelle dans la syllabe ouverte médiane est un phénomène courant.
3. 1389: *Alonnype*, 1395: *Olunipe* (Gy. III, 511, 526) < *alīn* «Stirn» CC, «Vorderseite» MK, cf. Rásonyi: *MNy*. XXXII, 267.
4. 1279: *Alpar* et *Uzur* et ceteris dominis de Cumanis (Endlicher, *Mon. R. Hung. Arp.*, 559—65; Gy. II, 438) ~ 1255: *Olper* (AUO VII, 399) < kiptch. *alper* «homme-héros», *el-Idrāk* éd. Caferoğlu, cf. R. *Slovo*, 7.

* Abréviations:

CC = K. Grönbech, *Komanisches Wörterbuch* (Leiden 1942). — Gy. = I. Gyárfás, *A Jászkunok története* [= Histoire des Iazygo-Comans] I—IV (Keckskemét—Budapest 1870—1885). — Gombocz = Z. Gombocz, *Árpádkori török személyneveink* [= Les anthroponymes tures de l'époque d'Árpád], Budapest 1915. — Németh, *Inscr.* = J. Németh, *Die Inschriften des Schatzes von Nagyszentmiklós III, Die Sprache der Petschenegen und Komanen*, pp. 50—59. — Németh = J. Németh, *Árpádkori törökjeink* [= Nos Turcs de l'époque d'Árpád]: *Népünk és Nyelvünk* III (1931), 169—185. — R. *Adalékok* = L. Rásonyi, *Adalékok török tulajdonneveinkhez* [= Contribution à nos anthroponymes tures]: *NyK* XLVI, 124—137. — R. *Contrib.* = L. Rásonyi, *Contributions à l'histoire des premières cristallisations d'Etat des Roumains: Ostmitteleuropäische Bibliothek* III (Budapest 1936). — R. *KKYA* = L. Rásonyi, *Kiskunság'da Kumanca yer adları: Németh Armağanı* (Ankara 1962), 341—352. — R. *NTK* = L. Rásonyi, *Les noms toponymiques du Kiskunság: Acta Linguist. Hung.* VII. (1957), 73—146. — R. *Slovo* = L. Rásonyi, *Les noms de tribu dans le «Slovo o polku Igoreve»: Seminarium Kondakovianum* VIII, 3—9. — R. *TKA* = L. Rásonyi, *Türklükte kadın adları: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı* 1963, pp. 63—87. — *SRH* = *Scriptores Rerum Hungaricarum* I—II, éd. Szentpétery.

5. 1284: *Alpra*. Gy. II, 449; 1388: *Olpura* (AO I, 169) < *Al-bura* «Châneau mâle de couleur fauve», cf. R. *Slovo*, 8.

6. 1298: *Arbuz* Cumanum (AUO IV, 337) — 1290: *Arbuz* un des meurtriers de Ladislas IV (SRH II, 45) — 1333: Buzkan filius *Arbuz* (Gy. III, 476) < com. **arbus* «pastèque». Cf. R. NTK, 79—84. Analogies au point de vue psychologique: *Thorzok*, *Zomok*, *Kabak* et ailleurs *Saba*.

7. 1466: *Althokzallasa*, 1493: *Altokzallasa*, terrae *Altok* (Gy. III, 532, 591) — 1393: «Nicolaum *Oltuk* dictum Comanum» (Zichy Okmt. IV, 529—30) < *artug* CC «mehr, superfluum». Selon le vocabulaire de Houtsma «Vermehrung». Ailleurs le mot a la signification de «excellent», en osmanli «reste». Cf. R. NTK. 76—79.

8. 1495: *Athlamos* (Csánki I, 685). *Athlamos* était le chef des Kiptchak de la région du Dniester, qui fut battu en 1347 par les Sicules (SRH). < *atla-* «überschreiten» CC, cf. Gombocz, 27. Données complémentaires: Ibn Taghribirdi éd. Popper VI, 48, 59, ainsi que Ibn Iyâs et Bjorkman, *Beitr.* 129 et suiv. connaissent cinq Mamelouks de ce nom (*Atlamiš*) en Egypte autour de 1400.

9. 1521: Johanne *Ayaz*, Petro *Jangortha* Comanis (Gy. III, 754) < *ayaz* «caelum serenum» CC. — Cf. R. *Adalékok*, 128, Rásonyi, *Catégories: Acta Linguist. Hung.* III, 328; R. TKA, 83—84.

10. 1290: *Aydua* maîtresse de Ladislas IV (SRH II, 45) < *Ay-doğa* «der Mond geht auf», cf. Németh, *Inscr.* 55: Németh, 177.

11. 1329: *Aydud* (AO II, 404) < *Ayu-tut?* «Prends un ours!» Ou peut-être *Ay-tut?* «Prends la lune», cf. *Eltut*, *Iltut*, *Bektut*, Rásonyi, *Les noms impératifs* 241—242. — Ou éventuellement erreur de plume pour *Aydua* qui peut aussi être un nom d'homme?

12. 1347: *Althabarz* (Gy. III, 484) < *altî-bars* «Six panthères», cf. Gombocz, 37; Rásonyi, *Nombres: Acta Orient. Hung.* XII, 57.

13. 1267: *Backholda* Cumanus. Seigneur du village Aranylábúbács (Bács au pied d'or) (Gy. II, 420) < *Bács-goldi?* Ou: krm. osm. *badž* «ältere Schwester, eine ältere Frau», Radl., + *gol-* «erbitten» CC, *goldi* «demandé». Renvoie à un événement, tout comme les noms suivants: kazak *Baygabar* (SOV, 88); *Gursančti* (Köprülü: *Belleiten* V, 482), *Murzagildi* (Istor. Sibiri II, 430, 473). Par ailleurs il existe chez les Kazak beaucoup de *Qoldibay* (par ex. SODž., 128, AOAb., 14, SOV, 154, SOK, 70, 120, 148, 208, 264 etc.).

14. 1451: *Bagdasilese* (Gy. III, 626) < *bağdaš* «compagnon de voyage, ami» en Anatolie Orientale (SDD) — et dans le *Kisas ül-Enbiyâ* du XIV^e siècle. Cf. R. NTK, 84 et suiv.

15. 1411: *Balmaz* (Cs. I, 508). Village près de Debrecen; anthr. coman *Bolmaz* «non-existant», cf. Gombocz, 28.
16. 1423: *Balta*, 1493: *Balthazallasa* (Gy. III, 578, 710) < *balta* «securis» CC, cf. R. *Adalékok*, 129 et R. NTK. 86.
17. 1521: Demetrius *Barag* (Gy. III, 780) < *baraq* «langhaariger Hund», MK etc. Nombreux recouplements anthroponymiques dans les langues de caractère kiptchak, en Roumanie (R. *Contrib.*, 11) et dans les annales russes, par ex. 1185: polovets *Baraq* (Povesty po Lavrent. sp., 375) etc. — Cf. Caferoğlu: *TDAY Belleten* 1961: 1—11.
18. 1354: *Baramuk* filius Kabak (Gy. III, 489, 706) < ? A propos du suffixe déverbal *-muq*, voir la grammaire tatare de G. Bálint, 30. Beaucoup de recouplements dans le kazak et dans les dialectes d'Anatolie.
19. 1436, 1451: *Baychascalasa*, *Boychazallasa* (Gy. III, 596, 626) < *bay* «riche» + *ča* suffixe équatif et diminutif. Cf. R. *Adalékok*, 131:
20. 1419: *Baydamerzallasa* (Gy. III, 566) < *bay* «riche» + *temir* «fer». Cf. *Aldomir* < *Eltemir*, *Toktomer* < *Toqtemir*. — R. *Adalékok*, 131—132.
21. 1347: *Beke* filium Althabarz (Gy. III, 484) < kazak *beki* «pryščik» (Amanžolov) ou — et c'est plus probable — kazak *beki* ~ tat. de Kazan *bike* «Dame, gnädige Frau» (Radl.), cf. bachkir *Bekey* anthr. 1729, (MIB III, 260), kaz. *Bekey* (SOK, 190), *Beke* (YCP, 22) etc.
22. 1423: *Belcherhorhan* (Gy. III, 578) < ancien ture *bältir* «Kreuzweg» (Uigurica I, 39) ~ oyrot *beltir* «soedinenie dvuch i bolee rek, ustjej, etc.» (Baskakov — Toščakov) ~ mong. *belčir* «Flussmündung». Cf. R. NTK, 89.
23. 1292: Petrus filius *Beler* (Gy. II, 459) < *bil-* «wissen, kennen, verstehen» CC. — Cf. Gombocz, 33.
24. *Bengecseg*, colline et plaine à Karcag (Pesty, *Hnévtár* XXII: 95) < **Bän-gičik*, cf. Németh, 176.
25. 1494: *Bezterhaza* (Györffy, *A kunok feudatizálódása* [= Les Comans et le régime féodal], 275), 1517: descensus *Bezterzallasa* (Gy. III, 702) ~ karaïm Kow., kirg. Jud., kaz. Bál. *bezdír-* «dégouter», impératif. Cf. R. KKYA, 341—42, Rásonyi: *Acta Orient. Hung.* XV, 238; *MNy.* LXII, 164—165.
26. 1490, 1493: Petrus *Bychak*, *Bichak* Capitaneus Cumanorum (Gy. III, 701, 708) < *bičaq* CC «Messer, Dolch». Pour l'emploi de nom d'outils comme anthr., voir *Chakan*, *Balta*, *Buzgan* etc.
27. 1292: *Biter* filius Tehench (Gy. III, 462—63) < *bit-* «beendet sein, fertig sein, wachsen» CC. Cf. Gombocz, 32.

28. 1793: *Bodoglár* (Balla, Mappa) < anthr. ? < *budaq* «Zweig» CC, MK (le nouveau-né est censé commencer une nouvelle branche de la famille). Cf. R. NTK, 133.
29. 1332: *Boklow*, Kolguna filius B. (Gy., 475) < *boqluy* «Misthaufen». Cf. R. NTK, 99.
30. 1513: *Bolchatelek*, relevant de Kolbászszerék (Gy. III, 732). Remonte probablement à *bol* «mit einem weissen Fleck (Pferd)» MK, à moins qu'il ne soit en rapport avec le nom *Bayča* > *Bócsa*. Nombreuses analogies sémantiques, cf. Rásonyi, *L'origine du nom székely: Acta Linguist. Hung. XI*, 184—185.
31. 1347: *Bolden* filium Jamulo, figure parmi les «Comanos filtreas domus habentes» (Gy. III, 484) — N'a pas d'explication pour le moment.
32. 1322: *Baliar* et *Biter* filius Thescench (Gy. III, 462—63) < ? *Bay-er*. Parmi les innombrables anthroponymes à préfixe *Bay-* il y a par ex. *Baykiši* (1503, *Poln. Sobr. Zakonov XXVII*, 465, 509) et kazak *Baykši* (SKSO, VIII, 219), *Bayaja*, *Baytegin* 1109 (Ibn al-Qalânîsî 166), *Bayjigit* 1714 (MIB I, 105) etc. Le nom *Alpar*, vu l'assimilation de *-er* peut être considéré comme une analogie.
33. 1227: quidam princeps *Bortz* nomine (Theiner, *Mon.* I, 86—87) < *borč* «dette» CC. Ou peut-être *burč* «Pfeffer» CC. ?
34. 1266: Keyran dominus de Cumanis de genere *Borchol* (Pesty—Ortvay, *Temesm. tört.* [= Hist. du comitat Temes] IV, 6) < *Burč-oylu*. Cf. Rásonyi: *MNy XXII*, 132—134; R. *Val. Turc.*, 9—11.
35. 1509: Valentino *Boro* in Kenchekzallasa (Gy. III, 728) < petch. *boru* «gris foncé»: Németh, *Inscr.*, 50.
36. 1521: Stephano *Bewlder* (Gy. III, 754). Nom impératif, cf. kazak et tat. de Kaz. *büldür-* ~ *böldör-* «vernichten, zu Grunde richten» (Radl.).
37. 1354 et 1356: *Buchuer*, *Bwchur* (Gy. III, 489—91, 494, 706) < ? Cf. 750 et suiv.: ancien turc *Bučur*, anthr. (Thomsen, *A. Stein's Manuscripts in Turkish Runic Script: JRAS* 1912, 187, 189).
38. 1342: *Buthemer* Comanum (Gy. III, 481) — 1343: Comanum *Buthemer* de genere Ilonchuck (Gy. III, 482, 532) — 1452: Petri Churka de genere *Bethemer* (Gy. III, 627). L'impossibilitivum du verbe *büt-*? Au point de vue sémantique — étant donné que le nom est destiné à tromper les démons — il s'adapte bien au système des anthr. turcs, car selon MK chez les Kiptchak le verbe signifie: «geboren werden, wachsen». — Pour la syllabe finale *-mar*, *-mer* voir *Katymár* < *Qačmar*.
39. 1391: Blasius de *Bugaz* (Gy. III, 518), 1451: *Bwgachaza* (Gy. III, 626), 1469: Benedictus *Bugacz* de *Bugaczhaza* (Gy. III, 664) < anthr. ? < *boyaz*

CC «Kehle», «gorge, passage entre deux collines ou lacs», dans d'autres dialectes kiptchak: *buzaz*. L'anthroponyme remonte probablement à un nom géographique — lieu de naissance. Cf. R. NTK, 91—95.

40. 1333: *Buzkan* filius Arbus (Gy. III, 476) — 1423: *Buzganzallas* (Gy. III, 587) < *buz-* «sprengen, zerbrechen, vernichten» CC. Le participe *buzyan* est devenu nom d'instrument. Cf. R. *Adalékok*, 133 et R. NTK, 96—97; R. *Val. Turc.*, 14.

41. 1419: *Chakan* (Gy. III, 413). Figure parmi les «Jazones fideles nostri» avec plusieurs noms comans < com. *čagan* «pic» (Németh: *MNy* XVII, 25), cf. R. *Adalékok*, 130; R. *Val. Turc.*, 15.

42. 1436, 1475: Valentino *Cherchy* (ou *Cherche*) Capitaneus Cumanorum» (Gy. III, 596, 676) < *čerči* «Kleinhändler, Krämer» CC. Cf. R. NTK, 118, 142.

43. 1266: *Chybuk* Dominus de Cumanis» (Ga II, 418) < *čibug* «fustis, baculum» CC. Cf. R. *Adalékok*, 130. *Čilbuk* (1185) des Polovtses relève de la même catégorie (*Povestj po Ipatsk. sp.*, 434). Pour l'interpolation de *l* on a encore d'autres exemples: *Velblasmiš*, au lieu de *Ilbasmiš*. Pour la prothèse de *v* voir *Vel-dyuz* (Ildüz) et *Vozbyak* (*Özbek*) ibid.

44. 1340: *Chydbé* (Gy. III, 479) < ?

45. 1347: *Chyta* (Gy. III, 484) < ?

46. 1367: *Choba* (Gy. III, 503) < ?

47. 1475: descensus *Cholyoszallasa*, 1493: ville *Cholyos* (Gy. III, 677, 709) < anthr.? < *čoyuluš* en tél. «der Haufen» (Radl.).

48. 1347: *Chumo* parmi «Comanos filtreas domus habentes» (Gy. III, 73; Zichy Okmt. II, 236—37) < *Džuma* «vendredi» dans le monde mahométan auquel appartenait aussi les Kiptchak. Cf. kaz. *Džuma-bay* (Proben IV, 65).

49. 1389: Pauli Dicti *Churka* Capitaneus Cumanorum (Gy. III, 512) < ? *čura* «kleiner Sperber» CC. Cf. R. *Val. Turc.*, 17—18.

50. 1341: Dominicus dictus *Chortan* (Pesty—Ortvay, *Temesm. Tört.* [Histoire du comitat de Temes], IV, 70) — 1347: Kumcheg Capitaneus Cumanorum generationis *Cherthan* (Zichy Okmt. II, 68—69) — 1367: *Chertan* (Gy. III, 503) < *čortan* «brochet», cf. tat. de Kaz. *čurtan*, kaz., chor *šortan* «Hecht» (Radl.). Cf. Rásonyi: *MNy*. XXII, 133; R. *Val. Turc.* 17.

51. *Cucar* nom d'une famille, d'une île et d'un puits dans le Kiskunság < *anthr. < kirg., kkp. *susar* «mustela martes; kunica». Cf. R. NTK, 101. Compl.: 1622: *Susarko* dans *Ist. Sib.*, II, 289.

52. *Debrecen* < *anthr. < *debrüsin* «qu'il vive, qu'il bouge». Cf. Németh: *Klebensberg-Emlékk.* [Mélanges Klebensberg], 140.

53. 1285: *Dorman(us)*; 1340: *Dorman*; 1406: *Dormanhaza* (Gy. II, 451, III, 683?, k477), famille *Dormánházi*, *Dormán* (Csánki, I, 77) < *dur-* «être debout», cf. *tur-* «stehen» CC, Houtsma, *el-Idrâk*; R. *Adalékok*, 134—135, R. *Val. Turc.*, 19.

54. 1521: ad monticulum *Echehalma* dictum (Gy. III, 752), anthr. < turkm., kmd., tchag. *äčä* «Weib, Gemahlin, Mutter; ältere Schwester» (Radl.), ture moyen «ältere Schwester» MK. Fréquent dans les anthr. composés turcs nestoriens aux XIII—XIV^{es} siècles. (R. TKA, 76). Selon Pesty, Hnt. XXII, 95: *Ecsezug* est près de Karcag, *Ecsehalom* et *Ecserét* sont près de Kunmadaras.

55. 1452/57: Michael Thetel de genere Thome *Eremeen* < ? Le rapport du mot kaz. *ermän* «Wermuth» R. avec le mot en question ne peut guère être justifié.

56. *Gyalpár* à la limite de Kisújszállás (Pesty, Hnt. XXII) < anthr.? < kirg. *jalbar* «umoljatj» Jud. ~ *yalbar-* «bitten, rogare» CC. Son impératif représente un nom. Cf. Rásonyi: *AOH* XV, 233—243 et R. NTK, 137.

57. 1267: *Gyanda* (comitat de Pest); 1302: *Gyanda*, 1513: possessio *Gyanda* (Karácsonyi, *A magyar nemzetségek* [= Les familles hongroises] I, 40, 43, 52, 57; Gy. III, 601, 730, 746) < anthr.? < *yan-* «s. wenden» CC ~ ancien ture, ture moyen «zurückkehren, umkehren» (v. Gabain, MK) ~ kirg. *jan-* Jud. Cf. R. NTK, 136—37.

58. *Gyarman* voir *Yarman*.

59. *Gyarokszék* dans le Nagykunság. (Pesty, Hnt. XXII). Nous avons au moyen âge quatre villages nommés *Gyarak* (Csánki I, 609, 761) < *anthr.? < kiptch. *jaruq* ~ *yaruz*, *yariq* «clarus, lucidus» CC (cf. Ayaz!). On connaît les noms nestoriens *Ĵaruq* et kaz. *Ĵariqpay*, cf. R. NTK, 135—136.

60. 1419: *Dioltapalzallasa*, 1439/1517: *Gyolcha*, 1455: Benedictus dictus *Gyolcha* (Gy. III, 631, 735—742) < *anthr. < *jolčv*, *jolču*, R. NTK, 136.

61. 1292: Keldech filii *Gyolma* (AUO XII, 534) < *yul-*, *yol-* «lösen, ausreissen, befreien» CC, MK. Cf. Gombocz 31, Németh, *Inschr.*, 53, R. NTK, 135.

62. 1266: *Illan*, Jardar, Chybuk Dominorum de Cumanis (Ga. II, 418) < *ilan*, *yilan* «Schlange» CC. Cf. R. *Adalékok*, 125.

63. 1343: Buthemer de genere *Illunchuck* (Gy. III, 482). Diminutif du nom précédent formé à l'aide du suffixe *-čug*.

64. 1288: cognati *Ityk* Cumani (Gy. II, 450); *Itek* (Gy. II, 459) < kiptch. *itük* «Junge eines Hundes» (Houtsma) < *it* «Hund». Une bonne analogie en

est fournie entre autres par le nom de la princesse kiptchak *It-küčüjük* (1335), Ibn Battûta—Defrémery II, 385, 395.

64a. 1351: Baramuk filio *Kabak* (Gy. III, 489) < *qabaq* «Kürbis, Cucurbita» CC. Cf. R. *Adalékok*, 129 et R. NTK, 83.

65. 1469: descensus *Kachkanchiw* (Gy. III, 663). Aujourd'hui *Kaskantyú*. < anthr. *qačqinčiy* «comme un fugitif» < *qač-* «fuire, s'évader». Cf. R. NTK, 97—99.

66. 1247/1340: *Kachman* (Hazai Okmt. VII, 35). — S'il s'agit d'un nom coman, c'est un dérivé du verbe *qač-*. Voir plus loin.

67. 1393: possessio *Kagmar*, 1388: *Kachmar*: 1424: *Katymar* (Zichy Okmt. IV, 529—30; V, 486 et Iványi, *Bács-Bodrog vm. helynévtára* [Répertoire des noms des localités de comitat de Bács-Bodrog] III, 62) — *Katymárhát*, *Katymárfenek*, territoire sur la limite de Karcag (Pesty, *Hnévtár* XII: 95). Ce nom aussi dérive du verbe *qač-*, il est peut-être à rapprocher du nom fréquent chez les Turcs, en particulier chez les mamelouks d'origine kiptchak: *Qačmaz* (Houtsma, etc.) «Ne s'enfuit pas».

68. 1436: Johannes *Kalas* de *Kalaszallasa ad sedem Comanorum*... (Gy. III, 228, 597) < *galaš* «orphelin, sans appui». Cf. R. KKYA, 42—43.

69. 1731, 1733: *Kangur* famille de Karcag < *qonyur* «rötlich» (Houtsma). Cf. R. *Adalékok*, 131.

70. 1503: *Kaplan*, village dans le comitat de Bács (Csánki II, 153) < anthr. < kiptch. *qaplan* (et-Tuhfet, Houtsma) «tigre, panthère». Cf. Gombocz, 15.

71. 1527: Georgius *Kara* (Gy. III, 760) < *qara* «noir». Anthroponyme turc fréquent chez tous les peuples turcs.

72. 1469: *Karacha* chef (kenéz) du comitat de Kolozs (Csánki V, 504) < *qarača* «noirâtre». Cf. R. *Val. Turc.*, 19—20, ou *qarača* «chevreuil» (*el-Idrâk*).

73. 1407: Ioannes *Karzagh* (Gy. III, 551), 1506: *Karczaghwyzallasa* (Gy. III, 723) < *qarsaq* «Steppenfuchs» CC. Cf. Németh: *MNy* XVIII, 126 et XXII, 348.

74. 1524: *Katlabuka* famille de chef (kenéz) du comitat de Krassó (Csánki II, 5. 82) < *qatti* «hart, fest, stark» CC. + *buqa* ~ *buča* ~ *boya* CC «taureau». Cf. R. *Val. Turc.*, 20—21.

75. 1488: terra *Kayathkan* entre Felalpár et Kécske (Gy. III. 698) < *qayt-* «zurückkehren» CC. Signifie donc: «retournant (à la vie)», ou peut-être «né en état cataleptique»? Premier mot prononcé?

- 76.** 1428: Thoma dicto *Kaythor* de Pabe (Gy. III, 588), 1448, 1473, 1484: descensus *Kaythorzallasa* dans le comitat de Fejér (Gy. III, 620, 673, 684). Aujourd'hui on connaît une localité nommée *Bodakajtor*. A Túrkeve vivait en 1713 une famille *Kajtor* < *qayt-* «zurückkehren» CC «Celui qui retourne». Cf. R. *Adalékok*, 135.
- 77.** 1412: *Kechel* (Csánki III, 334); 1493: *Keczel* (Gy. III, 709) < **anthr.* < *qizil* «hochrot» CC. Cf. R. NTK, 100—102.
- 78.** 1292: *Keldech* filii Gyolma (Gy. II, 459) < *Keldik*? Cf. R. *Adalékok*, 133.
- 79.** 1268: *Kelduchyni* Cumanii (Gy. II, 421). Selon Gy. il serait identique à *Keldech*. < ?
- 80.** 1572: *Keleby*, aujourd'hui *Kelebia*. (Iványi, *Bács-Bodrog vm. hnévtára* I, 80) < ?
- 81.** 1290: *Kemenche*, un des assassins du roi Ladislas IV (SRH I, 474). Cf. osm. *kämänče* «a little archery bow; a smallsize violin» (Redh.) < pers.
- 82.** 1475: *Kempeczallasa* (Gy. III, 677); 1493: praedium *Kempeth* (Gy. III, 709); 1793: praedium *Kömpöcz* (Balla, *Mappa . . . Viennae*, 1793). Origine anthroponymique incertaine. Par ailleurs, **kömpes* ~ *kümpez* «coupole, tombe, tertre funéraire». Cf. R. NTK, 102—104.
- 83.** 1475: *Ketelegaska*, autrefois territoire sur la limite de Kiskunhalas (Gy. III, 626) < **anthr.* < *Köteli-qašqa* «Son cheval de main est marqué à la tête» ou «Il a un cheval marqué à la tête» (hôte se trouvant dans la yourte ou dans l'aul). Il existe aussi *Atiqara* «Ayant un cheval noir». Cf. R. KKYA, 344—45.
- 84.** 1266: *Keyran* Dominus de Cumanis de genere Borchol (Gy. II, 418; Pesty—Ortvay, *Temesm. tört.* [= Histoire du comitat de Temes] IV, 4: la leçon en est *Beyran*) < ?
- 85.** 1347: *Kystre* filium Japza (Gy. III, 484) < *qış-tura* «maison d'hiver». Frère de *Taštura* «maison en pierre». Les noms renvoient à ce qu'on avait abandonné la vie nomade, et que les enfants naissaient dans des maisons en pierre. Le mot *tura* devait exister dans le coman, puisque dans l'arméno-kiptch. on a *turadaš* «celui qui habite avec quelqu'un d'autre» (Tryjarski: *UJb.* XXXII, 212).
- 86.** 1340: *Kochola* cumanus (Gy. III, 479) < *qoša* «Herr, Vornehmer» CC + *li*. Autour de 1205 Niketas Khon. signale également un *Kořāš* scythe, c'est-à-dire probablement coman (Moravcsik, *Byz.—turc.* II, 164). Ou < *qoča* «bergerie» + *li*?
- 87.** 1395: *Kolbazzallasa*, 1459: *Kolbaz* de *Kolbazzallasa*, 1460: possessio *Kolbaz* (Gy. III, 272, 526, 642 etc.) < *Qol-bas* «Vaincs l'aile de l'armée!». Cf. Rásonyi: *MNy* XXXII (1938), 266, 267.

- 88.** 1332: *Kolguna* filius Boklow (Gy. III, 475) < mong. *qulquna* Poppe, *Das mong. Sprachmat.* ~ *qulyana* IM «souris». Cf. Rásonyi: *MNy* XXVII, 309.
- 89.** 1359: halm *Kolpakorhana* vocatum (Gy. III, 499) < *anthr. (les noms des courgans sont généralement d'origine anthroponymique) < *Qolpa* < com. *gulpa* < pers. *qulba* «cabane». Cf. R. NTK, 104—105.
- 90.** 1264: *Koncha* Cumanus (Gy. II, 116) < *qonši* «Nachbar» (CC)? Ou emprunt du persan *qonja* «die Knospé» qui se retrouve encore dans l'osmanli et le criméen?
- 91.** 1315/1385: *Kondam* et *Juhpogo* de genere *Kool* [*Koos*, *Koor*?] fideles Comani (Gy. III, 508) < ?
- 92.** 1509: Dyonisio *Konduz* in . . . *Kenehekzallasa* (Gy. III, 728) < *qunduz* «castor», cf. Rásonyi, *Başkurt ve Macar yurtlarındaki ortak coğrafî adlar üzerine: X. Türk Dil Kurultayı*, 108—110.
- 93.** *Kontalaposa* près de Kisújszállás (Pesty, *Hnt.* XXII) < *anthr. < *qondī* «établi». Fréquent surtout chez les Kazak. Cf. R. NTK, 118.
- 94.** 1315/1385: de genere *Koor* [*Kool*, *Koos*?] (Gy. III, 508) ~ ouïg. *qoyur* «wenig, gering».
- 95.** 1438: *Koyampalzallas* < *qoyan* «Hase» CC. Cf. Rásonyi: *NyK* XLVII.
- 96.** 1340: *Corduk* . . . Comanum (Gy. III, 479) < *qurduq* partic. perf. < *qur* «herrichten, einrichten». CC.
- 97.** 1323: Mentionné parmi «Jazones fideles» on trouve un *Kurman*, avec d'autres noms comans. (Gy. III, 463) < *qur*- voir plus haut. Kâşyarî connaît dans le *yuzz* et le *kıptchak* le terme *qurman* «Bogenfutteral». Pour des anthroponymes correspondants voir R. *Adalékok*, 136; R. *Val. Turc.*, 21.
- 98.** *Kormácsok*, bas-fond dans le Nagy-kunság < *qurmančug* diminutif du précédent. Cf. *Kurmančik*, Tatare de Lituanie mentionné en 1591.
- 99.** 1283: Iwan et *Kuchmek* Christiani Cumanus (Gy. II, 447) ~ *köčmek* «nomadisieren, übersiedeln, fortziehen» CC. Cf. Gombocz, 32.
- 100.** 1333: *Kunchegh*; 1347: comes *Kumcheg* capitaneus Comanorum generationis Chertan (Gy. III, 476, 506, 484), *Köncsög*: nom d'une localité hongroise actuelle < com. *könčäk* «Hosen» (CC). Anthr. turc fréquent. Cf. R. NTK, 107—111. Cf. encore 1363: mamelouk *Könčäk* al-Hwârizmî, nom trouvé sur une épitaphe dans le cimetière de Damas (Mayer, *Saracenic Heraldry*, 147).
- 101.** 1270: de genere *Kupchech* et *Manthula* (Gy. II, 425). Donnée douteuse < ?
- 102.** 1239: *Kuthen* Cumanorum rex (Rogerius: SRH II, 553—554). Conservé

dans un toponyme, 1493: *Kethenzallasa* (Gy. III, 709). Aujourd'hui: *Kötöny-puszta*. < com., tchag., kaz. etc. *köten* «Hinterer, zadnica» CC etc. < *köt* «Hinterer». Cf. R. NTK, 111—114.

103. 1347: Paulum dictum Chyta filium *Manthula* (Gy. III, 484) mentionné parmi les *Comanos filtreas*, Nom d'origine mongole ou cf. hongr. *mandula* qui existe en tant que nom commun dès le XIV^e siècle?

104. 1279: dux *Menk comanus* (Gy. II, 436; Hazai Okmt. VI, 240—243) < *māṅ* «Muttermal» MK. — Vu l'utilisation fréquente du mot signifiant «1000» dans les anthr. (cf. Rásonyi: *AOH* XII, 69), on peut penser aussi à *miṅ* CC.

105. 1266: *Michi* . . . Dominus de Cumanis (Gy. II, 418) < ?

106. 1280: comanus *Mordar* (ÁUO XII, 323—24) < *murdar* CC ~ karatchaï *murdar* (Pröhle) «Aass, faul, verfault, Hure». Cf. R. *Contrib.*, 18.

107. Cumani de genere *Olaus* (Gy. III, 470), 1344: generatio *Olas* (Mon. Strigon. III, 532) < kiptch. *ulaš* «proche, continu, constant» (el-Idrāk éd. Caferoğlu), ou ouïg., tchag., osm. *ulaš*- «atteindre, s'unir» (Radl.). Les deux mots sont les dérivés du verbe *ula-* «verbinden» existant dans le coman (CC). Cf. Györffy, *A kunok feudalizálódása: Tanulm. a magyar parasztság tört.-hez Magyarországon a XIV. sz.-ban* [= Les Comans et le régime féodal: Etudes de l'histoire de la paysannerie hongr. dans la Hongrie du XIV^e siècle], 249 et R. KKYA, 343—44.

108. 1266: *Ona* Dominus de Cumanis (Gy. II, 318) < ?

109. 1521: possessio *Orgondazenthmiklos* (Gy. III, 752) < ?

110. 1451: Johannes dictus *Orgowan*; 1529: Nicolaus *Orgowan* (Dictionnaire des Chartes); 1509: descensus *Orgowan* (Gy. III, 728) < *arguwan* «Syringa». Cf. R. KKYA, 245—252, *MNy* LXII, 166—170.

111. *Ötömös*, ferme dans le comitat de Csongrád, est déjà signalé par Lipszky. A rapprocher de l'anthr. fréquent *Ötämiš*, surtout chez les mamelouks (enregistré aussi par Houtsma); dérivé du verbe tchag., osm., crim. etc. *ötä-* «erfüllen, bezahlen» (Radl.) Cf. Gombocz, 27 et R. *Val. Turc.*, 29; Sauvaget: *JA* 1950.

112. 1472: descensus *Othasylyszallasa* (Gy. III, 671) < ?

113. 1266: *Parabuch* comes (Gy. III, 418), 1332: *Paraboh* Comanus (Gy. 474); 1338: *Paraboh* (Gy. III, 476) < ?

114. 1451: descensus *Scankscalasa*, 1465: descensus *Zankzallasa* (Gy. III, 626, 651). Aujourd'hui localité *Szank* < moyen ture *sanq* «Vogelmist» MK, tchag. *saṅ* «Vogelmist» (Radl.) etc. Analogies: *Boq*, *Tüzäk* etc. Cf. R. NTK, 129—131.

115. *Szatymaz* (Lipszky: *Szatymác!*) localité dans le comitat de Csongrád. A défaut d'autres recoupements anciens, Gombocz renvoie à l'anthr. *Zotmaz* (Vár. Reg.) < *sat-* «verkaufen» CC. Cf. Gombocz, 28. Anthr. fréquent surtout chez les Mamelouks.

116. 1255: *Zeyhanus* (Györffy, *A kunok feudalizálódása*, 255) < ?

117. 1493: *Zomokzallasa* (Gy. III, 709), 1435: *Zomak* anthr. (Dict. des Chartes) : *sumaq* «réservoir d'eau en cuir» (Radl.) Noms analogues: *Torsuq*, *Saba*. Cf. R. KKYA, 352.

118. 1560: *Tác* village (Károly, *Fejér vm. tört.* [= Hist. du com. de Fejér] V) < anthr. < com. *taz* «chauve» CC. Cf. R. NTK, 132.

119. 1484: Georgius *Thantho* (Gy. III, 685) < kaz. (Radl.), kirg. (Jud.) *tantï-* ~ *tanta-* «babiller», part. du verbe: *Tantay*. Rásonyi: *MNy* LIV, 545.

120. 1347: *Tastra*, son frère: Kystre (Gy. III, 484) < *taš-tura* «maison de pierre». Cf. R. NTK, 146.

121. 1333: *Tatar filii* Vgudey (Gy. III, 476) ~ *Tatar* CC nom de peuple. Anthr. remontant à un nom de peuple, chez les Polovtses des annales russes: *Başqord*, *Imek*, *Kitan*, *Kuman*, *Kunop*, *Kunuy*.

122. *Tajtapálhát*, *Tajtalaponyag*, près de Karcag (Pesthy, *Hnt.* XXII: 95) < ?

123. 1424: Michael *Thege* . . . capitaneus Cumanorum (Gy. III, 524) < kiptch. *tägü* «Ziegenbock» (Houtsma, *el-Idrâk*). Cf. Gombocz, 19; Németh, *Inscr.*, 55.

124. 1280: *Tepremez cumano* Gy. II, 445. *Possessio* dans le comitat de Bodrog: *Tepremez* (Csánki II, 200, 211). *Täprä-máz* dérivant du verbe osm., tchag., crim. *täprä-* signifie: «ne bouge pas». Cf. Gombocz, 29—30.

125. 1513: Oswaldus *Thepse*, coman de Thurgonpetherzallasa (Gy. III, 754) < ? *tepsi* «Servierbrett, Bratenschüssel» CC.

126. 1322: Biter filius *Teschench* (Gy. III, 462—63), 1284: *Tescench* quidam Christianus Cumanus (ÁUO IX, 405 etc.) < *Täz-gänč* < *täz-gän-* «sich drehen» CC. Cf. Gombocz, 31.

127. 1452/57: Michael *Thetel* de genere Eremeen (Gy. III, 627). Cf. *Tütäl* anthr. kiptch. (*el-Idrâk* éd. Caferoğlu, 110). Cf. *Tetel*, *Titul* chez Anonymus (SRH I, 84, 84; Csánki II, 139).

128. 1419: Jacobus *Tobay* capitaneus Cumanorum nostrorum sedis Hontos (Gy. III, 566), 1451: *Thobalizentpeter* à Hontosszék (Gy. III, 631). Cf. *Tobaay* «Reuemonat» (avril) CC. Les noms des mois sont souvent des anthroponymes. Cf. Rásonyi: *Acta Linguist. Hung.* III, 328.

- 129.** 1279: Uzuz et *Tolon* principales Comanorum (Gy. II, 433) < *tolun* «Vollmond», Gombocz, 33. En dehors de ceux qui y sont énumérées, quatre personnages historiques ont porté le nom de *Tolon* aux VIII^e—XVI^e siècles. Cf. R. TKA, 82—83.
- 130.** 1419: Jacobum dictum *Toman*, Capitaneus sedis Hontos (Gy. III, 566) < *tuman* «Nebel» CC. Cf. R. *Adalékok*, 128.
- 131.** 1418: *Tompor* Comanus regius de sede Chortyan (Zichy Okmt. VI, 419) < *tombur* (ital.) «Trommel» CC. Le fait que l'emprunt italien ait pu devenir un anthroponyme montre que *Tompor* est un immigré tardif kiptchak.
- 132.** 1277: *Thorzok* Cumanus (Gy. II, 429) < kaz., sag., etc. *torsuq* «outre destinée à conserver du lait» (Radl.) Cf. R. *Adalékok*, 130, R. *Contrib.*, 17.
- 133.** *Turtule*, *Turtul*, *Turtel* un des assassins du roi Ladislas IV (SRH I, 474). Le nom s'est conservé dans *Törtel*, nom d'une localité. < ? *Tört-oyul* comme il y a aussi *Tört-aba*, *Üç-ata*, *Tört-sarı* («blond»), *Tört-qara*. Cf. Rásonyi, *Noms de nombre*, 53—54.
- 134.** 1521: descensus Comanorum regionum *Thurgonpetherzallasa* (Gy. III, 754). Cf. 1281: villa *Turgan* (Hazai Okmt. VIII, 213.) < *anthr. < tchag. *turgan* «garde» (Budagov), *tur-* «stehen bleiben» CC. Cf. R. *Adalékok*, 134—35. Le mot kaz. *turyñ* «žergilikti halıq» (Keşesbaev) permet de supposer que le nom en question signifie «qui reste sur place».
- 135.** 1521: Alberto *Thwzgi* . . . in Kakath (Gy. III, 754.) < **Tuzgi* cf. moyen turc *tuzgu* «Gastgeschenk» MK.
- 136.** 1288: *Vchugan* . . . filius Keyran de genere Borchovl (Gy. II, 456) < ?
- 137.** 1367: *Vmul* Coman de la famille Chertan (Gy. III, 503) < ?
- 138.** 1279: Alpar et *Uzur* et ceteris dominis de Comanis (Gy. II, 438) < ?
- 139.** 1333: Tatar filius *Vgudey* (Gy. III, 476) < mo. *Ögödei*.
- 140.** 1389: Comani de *Waychunnype* (Gy. III, 511) < ?
- 141.** 1280: *Wochun*. Figure en même temps que Tepremez. (Gy. II, 445) < ?
- 142.** 1333: Kuncheg filio *Wanchuk* Gy. III, 476 < ?
- 143.** 1347: Bolden filium *Jamulo*. Figure parmi les Comani filtreas domus habentes (Gy. III, 484). < ? Peut-être *yamov* «Flicker» CC + *lu*. Ou *yam* «Eilbote, Post» + *oylu*??
- 144.** 1521: Petro *Jangortha* (Gy. III, 754) < *yamyur* «Regen» CC + *li*. Sur les noms fréquents de ce genre voir Rásonyi: *Acta Linguist. Hung.* III, 328; R. TKA, 83.

145. 1424: descensus *Jangot* (Gy. III, 583) < *anthr. *yanĭ* «neu» CC, ot «herba» CC. Renvoie à la saison dans laquelle son porteur est né.

146. 1347: *Japza* (Gy. III, 484) ~ alt., tel., leb. *yapsi* «entzückt sein, sehr erfreut sein, s. wundern» (Radl.) impératif du verbe moyen turc *yapsa-* «bedecken» MK. Premier mot prononcé lors de l'accouchement? Ils sont nombreux: R. TKA, 83.

147. 1266: *Jardar* . . . Dominus de Cumanis (Gy. II, 418) < *yarat-* «schaffen, erschaffen» CC. Participe, comme *Belér*, *Biter*.

148. 1436: *Jarmanelekzallasa*, 1459: *Jarman* de *Gyarmanzallasa* (Gy. III, 598; Györffy, *A kunok feudalizálódása* 267), 1472: *Gyarman* Ilese (Comitat de Bihar; Csánki, I, 609) ~ moyen turc *yarman-* «hinaufklettern» MK ~ tel., alt., tchag. *yarman-* «sich mit den Händen haltend hinaufklettern»; nom impératif Cf. R. NTK, 133—141 et Rásonyi: *AOH* XV, 242.

149. 1330: *Jurguche* Cumanus (Gy. III, 472) < ?*yaryučĭ* ~ *yergiĭci* «Richter, Bürgermeister» CC.

150. 1521: pratum *Zágorréthe* dans le Nagyúnság (Gy. III, 752) < ? anthr.

Environ 20 à 22% des noms n'ont pas pu être interprétés. Même parmi les noms n'ayant pas d'étymologie turque certaine, il peut y avoir quelques noms d'origine mongole (*Vgudey*, *Kolguna*), slave (*Iwanchuk*, *Wanchuk*, *Jurk*), ou roumaine (*Vmul?* *Ona?*). Cependant l'interprétation des matériaux encore manquants ne changera rien au fait que les anthroponymes comans de Hongrie rentrent fort bien dans les catégories sémantiques et psychologiques établies sur la base des anthroponymes turcs. La connaissance des représentations magiques est une condition sine qua non de l'établissement des catégories anthroponymiques (voir *Acta Linguist. Hung.* III, 323—332).

Ces catégories sont les suivantes:

I. Noms totemistiques. C'est dans cette catégorie que rentrent peut-être *Illan*, *Ihunchuck*, *Abchyk*.

II. Noms exprimant une intention, un indice pour les démons.

A. Désir des parents pour eux-mêmes:

1. que le nouveau-né reste en vie: *Turgan?*
2. que ce soit un garçon et non une fille
3. qu'il exauce un vœu des parents: *Bewlder*, *Gyolma*.

B. Apotropaeons, noms protecteurs:

1. Noms d'animaux qui font peur aux démons ou leur sont supérieurs en quelque chose, par ex. vitesse: *Althabarz*, *Kaplan*, *Churtan*, *Katlabuka*, *Churka(?)*, *Cucar*.

2. Noms d'animaux méprisés: *Barag, Ityk*.
 3. Noms donnés à des garçons affirmant leur genre féminin: *Beke(?)*, *Eche(?)*.
 4. Noms signifiant quelque chose de sale, de laid, provoquant le dégoût: *Boklow, Sank, Bezdir, Mordar*.
 5. D'autres noms destinés à donner le change aux démons: *Aboska(?)*, *Bolmaz, Kalas, Bortz, Buthener*.
 6. Noms théophores: faisant appel à des êtres supérieurs aux démons.
- C. Voeux formulés à l'adresse de l'enfant:
1. Voeu de chance, de succès, d'un genre de vie: *Kolbaz, Katymár, Biter, Boliar, Ay(u)tut, Kuthen, Olaas, Kuchmek, Athlamos, Konta?*
 2. de longue vie: *Menk (miñ)*.
 3. de qualités: *Bagdas, Baydamer, Alpar, Althok, Beler*.
 4. de propriétés physiques, rondeur, beauté, particularités d'animaux et de plantes: *Arbuz, Kabak, Thorzok, Zomok, Althabarz, Cucar*.
- D. Noms majestueux, souvent avec des rapports sociaux. On pourrait les considérer comme la 1^e catégorie du groupe précédent.

III. Noms de hasard, noms de bon augure: indices reçus du monde des esprits:

- A. Particularité du nouveau-né, couleur: *Kaytar, Alon, Kara, Kechel, Menk? Theschench*.
- B. Nom du premier objet aperçu après l'accouchement, ou source du bruit perçu: *Baltha, Chakan, Chybuk, Buzkan, Kemenche, Tompor, Bychak, Kurman, Kuncheg, Jamulo*,
- C. Animal ou plante aperçu après l'accouchement: *Bolcha, Boro, Kongur, Orgowan, Thege, Koyan, Albura, Keleby(?), Kolguna, Konduz*.
- D. La première personne qui entre ou l'étranger se trouvant dans l'aul: *Cherchy, Gylolcha, Kachkanchiv, Ketelegaska, Koncha(?), Tatar*.
- E. Le premier mot prononcé par les parents: *Chabak* («Kleiner Mann»), *Cholyos, Gyalpar, Tepremez, Gyanda, Japza, Yarman, Debresin*.
- F. Phénomène météorologique ou astronomique au moment de l'accouchement: *Ayaz, Aydua, Tolon, Toman, Gyarak, Jangortha*.
- G. Saison, jour, partie du jour, fête: *Chumo, Tobay, Jangot*.
- H. Événement, fêtes, événement historique au moment de l'accouchement: *Bachkolda(?)*.
- I. Nom du peuple, pays, chef vaincu à l'époque de l'accouchement.
- J. Endroit de l'accouchement (bord de fleuve, pâturage d'été, ville, maison de pierre etc.): *Belcher, Bugaz, Kystre, Tastra, Kolpa, Kempeth(?), Kochola* (remontant à *Qočuli*).
- K. Age du père.
- L. Il s'agit du nombre des enfants de la famille? Cf. *Turtule-Törtel?*
- M. Nom musulman trouvé par hasard par le mollah (feuilleter dans le Coran).

IV. Noms théophores (s'ils ne rentrent pas dans la catégorie II, B 6).

V. Hypochoristica. Noms renvoyant aux sentiments des parents. Donnés plutôt à des filles, les garçons étant plus importants, de sorte que l'on ne se permettait pas d'écarter des représentations strictement magiques: *Thwzgi(?)*.

VI. Noms formés sur un anthroponyme:

A. Noms d'ancêtres, de parents.

B. Noms de personnages connus, célèbres. Pouvaient devenir des noms en vogue: *Vgudey*.

VII. Noms faits à partir de titres et de rangs: *Jurguche*.

En ce qui concerne les noms de femme, les anthroponymes comans ne révèlent rien de spécial.

Corrélation de noms:

1. Corrélation des noms du père et du fils et des frères:

a) noms ayant une signification apparentée: *Kystre, Tastra*.

b) noms ayant une signification opposée. Cf. *AOH XIII*, 89—94.

2. Corrélation des noms de personne et de clan.

3. Corrélation des anthroponymes et des toponymes.

*

Il resterait encore à évaluer les noms au point de vue de la phonétique historique. Mais ce travail n'aurait de sens que s'il était accompagné de l'élaboration des noms géographiques. On peut cependant constater que les recherches effectuées dans le domaine des anthroponymes nous autorisent à affirmer qu'en ce qui concerne son dialecte la partie du conglomérat coman immigrée en Hongrie n'était pas homogène (cf. R. NTK, 141—144) ce qui, en connaissance des conditions historiques et géographiques, n'est pas pour nous étonner.



DETERMINATION OF MIDDLE-TURKIC LONG VOWELS THROUGH 'ARŪD

BY

TALĀT TEKIN (Berkeley, Calif.)

To the author
of *Les voyelles longues en turc*

The existence of primary long vowels in at least one of the Turkic languages first became known through the comprehensive grammar of the Yakut language composed by Otto Böhrling in the middle of the nineteenth century, more precisely, in 1851. In fact, a peculiar feature of the vowel system of Yakut, as Böhrling established, is the contrast of long vowels and diphthongs versus short vowels, e.g., *āt* «name» versus *at* «horse», *ās* «hungry; hunger» versus *as* «food», *uot* «fire» versus *ot* «grass», etc. Otto Böhrling compared these long vowels and diphthongs with those in Mishār, a Tatar dialect spoken in Nižnij Novgorod (present-day Gorkij) and Orenburg, but due to the primitiveness of Turkic studies he was not able to draw more comprehensive conclusions from this parallel phenomenon.

Half a century elapsed before the first steps toward the establishment of the existence of primary long vowels in old and modern Turkic languages and dialects were taken. In 1896, Vilhelm Thomsen, the decipherer of the Turkic «runic» script, published his famous work on the Orkhon inscriptions. He did not however, touch the problem of the existence of primary long vowels in Orkhon Turkic, although it was possible to draw conclusions from the script as to the existence of such vowels in the dialect of the Orkhon inscriptions. It was Karl Foy and Vilhelm Grønbech who first noticed the difference between the spellings of otherwise homophonic words in the Turkic «runic» script and drew conclusions from the spelling system concerning the existence of long vowels in Orkhon Turkic, e.g., *At¹ āt* «name» versus *t¹ at* «horse», *Ač āč* «hungry» ver-

¹ Further studies on the old Turkic «runic» script and system of writing have enabled us to establish the systematic existence of primary long vowels in this ancient Turkic dialect. The old Turkic «runic» script is not an entirely alphabetical system of writing as Thomsen believed and interpreted it to be. Nor is it an entirely syllabic system of writing as some scholars and investigators have been trying to prove. The old Turkic «runic» script is only a mixture of syllabic and alphabetical systems of writing. The syllabic character of the script is evident from the spelling rule according to which an initial or medial short *a* or *ä* is not indicated. It follows that in the old Turkic «runic» script a single consonant sign indicates a syllable beginning with a short *a* or *ä* and ending in the proper consonant. This being the general rule, a long *a* or *ä* occurring in initial or medial positions

sus č *ač-* «to open», etc. Grønbech was also the first to notice the voicing of originally voiceless consonants in Turkish occurring immediately after an originally long vowel, e.g., *ad* «name» < **āt* but *at* (*ata*, *atın*, etc.) «horse», *aĵ* (*aĵa*, *aĵın*, *aĵık-*, etc.) «hungry», but *ač-* «to open» (*ačar*, etc.), *od* «fire» but *ot* «grass», etc. As Grønbech pointed out, this phonetic development in Turkish (also in Turkmen and Azerbaijani) indicates that the vowels of such words as *ad*, *aĵ* and *od* were originally long; in the course of time they became short, but left a phonetic trace of their original length by voicing the following voiceless consonant.

Vilhelm Thomsen, also, in his article on the interpretation of a thitherto unknown Turkic «runic» letter, that is, the sign indicating the vowel *e* (closed *e*), pointed out that some of the words having this vowel occur either with a long *ī* or with a rising diphthong in Yakut, e.g., Yen. *bel* «waist» = Yak. *bīl* id., Yen. *beš* «five» = Yak. *bīäs* id., Yen. *ber-* «to give» = Yak. *bīär-* id. Thus, through a careful study of the Turkic «runic» script and system of writing, the preliminary steps toward the establishment of the existence of primary long vowels in Old Turkic had been taken.¹ However, it was not until the appearance of the very instructive and inspiring article of L. Ligeti, that the systematic existence of primary long vowels in Proto-Turkic was established definitely.

In fact, Ligeti was the first to notice the systematic preservation of the primary long vowels in another Turkic language, (namely, in Turkmen spoken in West Turkestan, an area which is far away from that of Yakut, and the systematic correspondence of these long vowels to those occurring in Yakut, e.g., Turkm. *āt* «name» = Yak. *āt* versus Turkm. *at* «horse» = Yak. *at*, Turkm. *ač*

can easily be determined: if such a vowel is written it should be a long one. Other spelling rules from which such conclusions can be drawn are the following: 1) Short vowels *i/i* of non-first syllables are not written in general if they occur medially and after syllables formed with unrounded vowels. If such a vowel is indicated it should be a long one, e.g., $t^1In^2 = atin$ «his horse» (acc.) versus $t^1n^1 = atin$ «with a horse», $s^1b^1In^2 = sabin$ «his words» (acc.) versus $s^1b^1n^1 = sabin$ «with words», $r^2In^2 = arin$ «his men» (acc.) versus $r^2n^2 = arin$ «with men», $qU^1qQIn^2 = qulqaqin$ «their ears» (acc.) versus $qU^1qqn^1 = qulqaqin$ «by the ear»; 2) Short vowels *u/ü* of non-first syllables are not indicated in general if they occur medially and after syllables formed with rounded vowels. If such a vowel is written it should be a long one, e.g., $Ur^1d^1U\gamma = ordü\gamma$ «the capital» (acc.) (= Yak. *ordü*), $t^2Ür^2Ümš = törümiš$ «were created» (= Yak. *törü-*), $ÜčÜn^2 = üčün$ «for» (= Turkm. *üčün*), etc. However, it should be noted with these spelling rules are not free from exceptions. There are examples in which short vowels of non-first syllables are indicated, e.g., $qr^1q^1U\gamma = qarluq\gamma$ «the Karluk» (acc.), $q^1Unčy^1U\gamma = qunčuy\gamma$ «the princess» (acc.), $t^1Ut^1q^1U\gamma = tutuq\gamma$ «the military governor» (acc.), $q^1Un^1 = oqun$ «with an arrow», $s^2Ü\eta^kÜ\eta = süñükün$ «your bones», etc. As is seen, these are all connective vowels, and connective vowels cannot be long. I therefore disagree with O. N. Tuna, my friend and colleague, who holds the view that such connective vowels, too, are long, simply because they are indicated (cf. O. N. Tuna, *Köktürk yazılı belgelerinde ve Uygurcada uzun vokaller: TDAY 1960*, pp. 238 and 240).

«hungry» = Yak. *ās* versus Turkm. *ač-* «to open» = Yak. *as-*, etc. In this article of his, Ligeti brought further evidence for the establishment of the existence of primary long vowels in Proto-Turkic. In Chuvash equivalents of certain Common Turkic words which were regarded as exceptions to the sound correspondences between Chuvash and Common Turkic, Ligeti saw the phonetic traces of Proto-Turkic (to be more exact, Pre-Turkic) long vowels, e.g., Common Turkic **āt* «name» = Chuv. *yat*, but Common Turkic **at* «horse» = Chuv. *ut*; Common Turkic **āč* «hungry» = Chuv. *vššā*, but Common Turkic **ač-* «to open» = Chuv. *uš-*; Common Turkic **tāš* «stone» = Chuv. *čul*, but Common Turkic **taš* «outside, exterior» = Chuv. *tul*; Common Turkic **qāl-* «to remain» = Chuv. *yul-*, Common Turkic **qān* «blood» = Chuv. *yun*, Common Turkic **qār* «snow» = Chuv. *yur*, Common Turkic **qīn* «sheath» = Chuv. *yěně* (general correspondence: Common Turkic **q-* = Chuv. *χ-*); Common Turkic **sāriγ* «yellow» = Chuv. *šurā* «white» (in general, Common Turkic **s-* followed by a short vowel other than *i*, *i* corresponds to *s-* in Chuvash).

Ligeti was also the first who noticed the preservation of Proto-Turkic long vowels in Middle Turkic. Kāšyarī, as Ligeti pointed out, indicates long vowels with letters of prolongation (*alif*, *waw*, *yā*), while he designates short ones with vowel points (*fatha*, *ḍamma*, *kasra*) only, e.g., *bār/vār* «exists, existent» (with *alif*) versus *bar-* «to go» (with *fatha* only), *tāš* «stone» (with *alif*) versus *taš* «outside, exterior» (with *fatha* only), *čīq-* «to become damp» (with *yā*) versus *čiq-* «to go/come out» (with *kasra* only), etc. Similarly, Kāšyarī writes the initial long *a* with two *alif* signs, while he indicates the short one with one *alif* only, e.g., *āt* «name», *āč* «hungry», *āq* «white», *āl* «red, scarlet», *āy* «moon; month» versus *at* «horse», *ač-* «to open», *aq-* «to run, flow» *al-* «to take», and *ay-* «to say».

A second criterion for determining long vowels in Kāšyarī's dictionary is the author's special classification of Turkic words. As is known, Kāšyarī classifies Turkic words according to various word patterns. Some of these patterns are identical with those in Arabic, e.g., *fā'il*, *fa'il*, *fu'ul*, etc. Some of them are the author's inventions and have mnemonic names like Arabic word patterns. While it is obvious that Kāšyarī attempted to prove a false idea such as the structural resemblance of Turkic to the Arabic language, it cannot be denied that the classification of Turkic words under such patterns often gives some indication of the phonological system of Middle Turkic. Thus, for example, through the structure of these word patterns, Middle-Turkic long vowels can easily and safely be determined. I would like to illustrate this with some examples chosen from the dictionary.

1. Under the patterns *fā'il*, *fī'il*, *fū'ul*, *fū'al*, *fū'il*, *fī'al* and *fī'ul*, Kāšyarī classifies, among others, the following words:

čā'ir, *čāč'ir*, *čāš'ir* «tent» (I, 406) = Turkm. *čād'ir* id.

čāl'ir «salammoniac, ammonia» (I, 406): cf. Pers. *nūšād'ur* id.

sādir a curse meaning «bastard» (I, 406) = Turkm. *sādir* «bad; dirty; good-for-nothing»

tīdiš «the holding back» (I, 407) < **tīd-* = Kāš. *tīd-* «to hold back, prevent» = Yak. *tīt-* < **tīd-* id.

tāviγ «taste» (I, 408) = Turkm. *dāt*, Az. *dad*, Turk. *tad* < **tāt*; also cf. Turkm. *dāt-* «to taste» < **tāt-*

bāliγ «having a boil or wound; boil, wound» (I, 407) < *bāl+i-γ* (**bāl* = Kāš., Turkm. *bāš* «boil; wound», Yak. *bās* id.)

sūčig «sweet; wine» (I, 408) = Turkm. *süyjī* «sweet»

bīčīn «monkey» (I, 409) = Turkm. *bījin* id.

lāčīn «bird of prey, hawk» = Turkm. *lāčīn* id., Kirg. *ilāčīn* < **lāčīn* id.

2. Under the word pattern *fā'ul* the following words are found:

qātūn «empress, queen» (I, 410) = Turkm. *qadīn* «woman» < **qātīn* < **qātūn* (< Sogd.)

qāγūn «melon» (I, 410) = Turkm. *gāvin* id.

3. Under the pattern *fa'li*, among others, the following word is classified:

gamčī «whip» (I, 417) = Yak. *kīmūī* id.

4. Under the patterns *fa'al*, *fa'ul*, etc. we find, among others, the following words:

tumān «smoke, mist» (I, 414) = Turkm. *dumān* id.

yoyūn «thick, dense» (III, 29) = Turkm. *yoyīn* id.

yīrāq «far, distant» (III, 29) = Turkm. *yīrāq*, Kirg. *irāq*, Yak. *irāχ* id.

5. Under the patterns *fa'lūn*, *fu'lūn*, etc., among others, the following words are listed:

toqsūn «90» (I, 437) < *toquz* «9» + *ōn* «10» (Kāš., Turkm. *ōn*, Yak. *uon* < **ōn* id.)

sāksūn «80» (I, 437) < *sākiz* «8» + *ōn*

*

After these introductory remarks on the existence of primary long vowels in Proto-Turkic, Old Turkic and Middle Turkic, I now pass to the main subject, the determination of Middle-Turkic long vowels through meter.

Some time ago, when I was working on my dissertation and was dealing with the problem of determination of long vowels in Orkhon Turkic and Middle Turkic, it occurred to me that Middle-Turkic long vowels could also be determined through meter, that is, the Arabic meter *Arūd*. As is known, *Arūd* is a quantitative meter. It is based on the distinction between short and long vowels, or rather, between short and long syllables. The rhythm of the verse is attained largely by regularly recurring sequences of short and long syllables which last the same length of time. It goes without saying that in a verse writ-

ten in an 'Arūd meter, the poet has to observe the proper sequence of short and long syllables forming that particular meter. Apart from certain cases, to scan a short syllable as long is a metrical defect for a poet. Similarly, to measure a long syllable short or to consider a long vowel short is a metrical error. Needless to say, in verses of a skillful metricist such defects are not found, and long vowels in the dialect of such a poet can easily and safely be determined through his verses.

Quite excited with the application of a new and hitherto unapplied method, I started to scan the lines of *Qutaδyu Bilig*, the oldest and most voluminous Turkic work we know composed in the 'Arūd meter. In order to be sure of the soundness of the method and the technical ability of the poet, I first checked the scansion of Arabic and Persian words, for the scansion of Arabic and Persian words, is a perfect criterion for judging the technical ability of a Turkish poet. After scanning some 500 lines from the work, I came to the conclusion that the poet's technical ability is high, because, with the exception of one or two turkicised words, all the Arabic and Persian words are scanned properly. I would like to illustrate this with some examples chosen from various sections of the work:

. — — . — — . — — . —				
<i>törütti</i>	<i>xalāyiq²</i>	<i>öd ödläk</i>	<i>bu kün</i>	(3b)
<i>tanuq ol</i>	<i>saṇa bar-</i>	<i>ča şūrat</i>	<i>bädiz</i>	(20b)
<i>qutulmaq</i>	<i>tilär är-</i>	<i>dī rāḥat</i>	<i>üçün</i>	(40b)
<i>bular är-</i>	<i>dī dīn häm</i>	<i>şarī'at</i>	<i>köki</i>	
<i>bular yüd-</i>	<i>tī kāfir</i>	<i>munāfiq</i>	<i>yüki</i>	(59)
<i>e³dīn 'iz-</i>	<i>zi davlat-</i>	<i>qa nāşir</i>	<i>mu'īn</i>	

² As is known, in his excellent edition of *Qutaδyu Bilig*, the late Prof. Reşid Rahmeti Arat does not follow the conventional method of transcription of Arabic and Persian loanwords. In the transcription system of Arat, a vowel sign with a dot under it represents a short vowel, and an ordinary vowel letter without any sign to indicate the length stands for a long one, e.g., *ḥqalayıq* = *xalāyiq* «people». Since it is strictly observed throughout the work, nothing is wrong with this special system of transcription. Yet, it cannot be denied that it has at least one important defect which might cause misconception as to the exact pronunciation of certain words. This system fails to indicate those vowel lengths which are not shown in the Arabic script itself, e.g., *ılqhi* = *ilāhī* «my God !», *velikın* = *va-lıkin* «but», etc. Both to avoid such misconceptions and for the purposes of my paper, I follow the conventional method of transcription of Arabic and Persian words and indicate a long vowel with a short line drawn over the letter.

³ Arat always transcribes the interjection of address *ı* as *ay*, regardless of the requirements of the meter. He obviously regards the word as Turkic. If we hold Arat's view, we must admit that the poet has made many metrical errors, for this word also occurs—indeed quite often—in short metrical positions as in both lines of couplet 89. In *'Atābatu'l-Haqā'iq* this interjection occurs twice (in lines 106 and 474, both in long metrical positions), and is spelt *ı*, that is, *ī* or *ē*. A third possible reading would have been

<i>e millat-</i>	<i>qa tāġ e</i>	<i>šarī'at-</i>	<i>qa dīn</i>	(89)
<i>va-likin</i>	<i>yayiy sän</i>	<i>özün bī-</i>	<i>vafā</i>	
<i>vafā kör-</i>	<i>kitür sän</i>	<i>qilur sän</i>	<i>ġafā</i>	(716)
<i>oqi ğar-</i>	<i>bu qismat</i>	<i>tükäl bil</i>	<i>kusür</i>	
<i>tükälkä</i>	<i>tükäl im-</i>	<i>tihän ol</i>	<i>yätür</i>	(4379)

. — — | . — — | . — — | . — —

<i>tamām ar-</i>	<i>ġuvān täg</i>	<i>qizil män-</i>	<i>zim ärdi</i>	
<i>bu kün za'-</i>	<i>farān ur-</i>	<i>γin ändä</i>	<i>tarittim</i>	(6529)
<i>tutayin</i>	<i>ya kisrā</i>	<i>ya qayšar-</i>	<i>ča boldum</i>	
<i>ya šaddād</i>	<i>u 'ād täg</i>	<i>taqi uç-</i>	<i>maq ittim</i>	(6547)
<i>ya 'isā</i>	<i>bolup kök-</i>	<i>kä aγdīm</i>	<i>taqi män</i>	
<i>ya nūšin</i>	<i>ravān täg</i>	<i>törü tüz</i>	<i>yorittim</i>	(6550)

The exceptions are very few and limited to such turkicised words as *aġun* «world», *dünyä* «world»⁴, *arzu* «desire», *ġan* «soul», etc. Long syllables of such words are sometimes measured long as in their original forms, and sometimes short as in their turkicised forms: *āġun* (— —) 226, 443, etc. — *aġun* (. —) 63, 70, 71, 81, etc.; *dünyä* (— —) 82, 91, 93, etc. — *dünyä* (— .) 64, 398, etc.; *arzü* (— —) 122, 602, 678, etc. — *arzu* (— .) 136, 159, 682, etc.; *ġänim* «my soul» (— —) 1554, *ġänü* «his soul» (— .) 1518, etc. — *ġanım* (. —) 394, *ġanin* 1472, etc.; *āġir* «last; finally» (— —) 237, 394, 1382, etc. ~ *aġir* (. —) 233, 6400, etc.

For the sake of further assurance, I then checked the scansion of secondary long vowels in *Qutađyu Bilig*. The result was not different from what I had expected. All syllables having a secondary long vowel are measured long by the poet:

yiti «sharp» < *yitiġ*⁵:

oġısa ačilyay yiti ġil bu köz (927b)

anıñ ma'nisi bil yiti ġil bu söz (1252b)

iy if the letter *yā* had had a *sukūn* over it. In poetical works of later periods this word occurs in short metrical positions as well as long ones. It is for these orthographical and metrical reasons that the late Prof. M. Mansuroġlu transcribed the word as *é* (i.e., a closed *e*) in his publications of Old Anatolian Turkic texts.

⁴ Arat, following his system of transcription, always transcribes the Arabic word *dunyā* as *dünnya*. This is again nothing but a normalization. It is evident from the meter that the final vowel of this word was also pronounced short, especially in the colloquial language, at the time of the poet. The fact that this word takes the dative suffix also as *-kä* in the copies of the work testifies to this assumption: *dünnyaqa* (— . —) 3658 (but A23: *tünnyäkä*, B2: *dünnyäkä*), 6553 (but C5: *dünnyäkä*), 6630 (but A10: *tünnyäkä*, C16: *dünnyäkä*), 6631 (but C17: *dünnyäkä*), etc.

⁵ This word also occurs in its archaic spelling: *yitiġ* 358, *yitiġrāk* 4393, etc.

köni bol yiti tut qulaqın közüñ (4143b)

oduñ bol qulaq köz yiti tut ma saq (5936b), etc.

-i/-i < -i-γ/-i-g (acc. suf.):

. — — | — — . | . — — | . — —
ilāhī küdāzgil māniñ köñlümī
sāwūg sawçı birlā qopur qopγumī (47)
kimī tutsa bağlar öziñä yaqın (605)

. — — | . — — | . — — | . — —
gamuγ körkümī sän *yirattin yirattim* (6528)
kimig sardim irdim *kimī mā ačittim*⁶ (6543)
kimī sawdim ärsä *sāwūg janča tuttum*
jafā kaldı andın *kimī māt sāwāyi* (6578)
bu kün munda minčä *kimī iş qılayı*
ya kimkä bütäyi *kimī dost tutayı* (6580), etc.

It is evident from the above-given examples that Yūsuf Xāşş Hājib is very consistent in meeting the requirements of the *Arūd* meter in Turkic. In Arabic and Persian words, he never scans a short syllable long, and, with the exception of certain turkicised words, he never measures a long syllable short. In Turkic words, he always scans a syllable with a secondary long vowel as long.⁷ Such being the case, there is no reason why we should not trust the

⁶ Note the occurrence of the word also as *kimig* in the same line.

⁷ Throughout the work there are no deviations from the *mutaqarib* meter. Those which are found in Arat's edition can easily be corrected with the help of orthographical data supplied by the manuscripts. Thus, if the word *mēngü* = *māñü* «eternal» is corrected as *māñgü* (cf. Orkh. *bāñgü*, MK *māñgü*; in the Cairo copy the word is always spelt مكنو = *māñgü*) no deviation from the meter remains in lines such as these:

e ärkling uyan māñgü muñsuz bayat (6)
māniñ bu tañuq boldı māñgü qalır (113)
kişi māñgü bolmaz bu māñgü atı
anıñ māñgü qaldı bu ädgü atı (228)
özün māñgü ärmāz atın māñgü ol
atın māñgü bolsa özün māñgü ol (229)
qalır māñgü ölmāz aqılıq atı (1402), etc.

Another kind of deviation is caused by the occasional occurrence of the pronouns *män* and *sän* in open metrical positions:

sän aydın maña qut män bilgil mini (796)
ađırmaz män bāgsig ya qulsıy kişig (806)
uzatmaz män da'vı qılıyli kişi (811)
qalınqa qatılsa sän bāklä sözüñ (1324)
nä tąg kim sāwinčlig män sindin bu kün (1561), etc.

poet in the scansion of Turkic words with primary long vowels the existence of which has been established definitely.

Below are given the results of my search for primary long vowels in *Qutaḡyu Bilig* in three lists. Needless to say, these lists do not contain all the words with primary long vowels in Karakhanid Turkic of the 11th century. *Qutaḡyu Bilig* is an enormous work containing more than 6500 couplets. Besides, all Middle-Turkic vowel lengths have not yet been determined through comparative studies. What can be done at the present time is to try to determine only those words which, according to our present knowledge of Turkic, seem to have had a primary long vowel.

Vowel Lengths of the First Syllable

Long vowels of the first syllable do not form a complete system in Yūsuf Xāṣṣ Ḥājib's dialect. This might indicate that these vowels had started to be pronounced short already in the 11th century, or even earlier, a fact which is also confirmed by Kāšğarī and can be observed in his dictionary. Yūsuf Xāṣṣ Ḥājib scans first syllables formed with an originally long vowel both long and short on different occasions, thus making use of alternative forms to meet the requirements of the 'Arūd meter.

āč «hungry» (Orkh., MK⁸, Turkm. *āč*, Yak. *ās*, Chuv. *vššā*): *āčīn* «hungrily» (1344), *āčīm* (3350) ~ *ačī* (2564)

āčīγ «bitter, sour» (Turkm. *āji*, Az., Turk. *aji* < **āčīγ*, Chuv. *yüşé* << **āčīγ*): *āčīγ* (3587, 4531) ~ *ačīγ* (1170)

āγu «poison» (Turf. *āγū*,⁹ Turkm. *āvī*): *āγu* (3388) ~ *aγū* (4801)

Such deviations, too, can easily be removed: *qut mǎn* in line 796 occurs as *qud ma* in copy A, and as *qut ma* in copy B; *ađirmaz mǎn* in line 80 is *ađirmaz ma* in A and C, and *ađırmas ma* in B; *uzatmaz mǎn* in line 811 occurs as *uzatmas mā* in A, and is spelt *uzat-masmāⁿ* (i.e., with *tenvīn*) in C; *qatılsa sǎn* is spelt *qatılsa sǎⁿ* in C (and the couplet does not occur in B); *sāwīnčlıg mǎn* in line 1561a is written *sāwīnčlügmā* in copy B, and the whole couplet, together with 57 couplets preceding it and one couplet following it, is missing in copy C. The spellings *mā*, *mǎⁿ* and *sǎⁿ* might be the results of an effort to meet the requirements of the meter at least in orthography. They might also indicate that the pronouns *mǎn* and *sǎn* had alternative forms without final *-n* when used copulatively. A similar case is the occurrence of the 3rd person singular imperative suffix *-sūn*) *-sūn* (Orkh. *-zūn/-zūn*, MK *-sūn/-sūn*) as *-sū/-sū* and *-sūnī/-sūnī* even in the same line:

ašāsū yašāsūnī luqmān yīlī (123)

⁸ MK = *Dīwānu luğātī't-turk*.

⁹ Cf. Vilh. Thomsen, *Ein Blatt in türkischer 'Runen'-Schrift aus Turfan*: SPAW 1910, p. 303 = *Afh.* 3, p. 211; see O. N. Tuna, *op. cit.*, p. 219.

āš «food, meal» (Br.,¹⁰ MK *āš*): *āšī* (4577) ~ *ašiy* (330), *ašim* (370), *ašī* (4575)
āt «name» (Orkh., MK, Turkm., Yak. *āt*, Chuv. *yat*): *ātīn* instr. (246), *ātīm*
 (748, 3022), *ātīmī* (730), *ātīŋ* (728, 4430, 6112), *ātī* (58, 110, 237, 257b),
ātī (1, 124, 350, 356, 564, 1027, 1342, 1343) ~ *atīŋ* (229a, 229b, 583),
atī (109, 111, 115, 182, 197, 228a, 228b), etc.

āw «chase, hunt» (MK *āw*, Turkm. *āv*): *āwīn* (6368) ~ *awīn* (6366)

āy «moon» (Yen., MK, CC, Turkm. *āy*): *āyīm* (1071) ~ *ayī* (1052)

āz «few»)IB,¹¹ MK *āz*, Turkm. *āz*): *āzīn* (305a, 305b), *āzīn* instr. (734) ~ *aziŋ*
 (4580), *azīn* (306, 2675)

bā- «to tie, bind» (IB, MK *bā-*, Turkm. *bāy* «bond, tie» < *bā-γ*):

bāl (964), *bāmayıl*! (741), *bādīm* (46), *bādī* (580, 1496, 1605, 4884, 5670), *bā-*
mayū (1089), *bāmasā* (3446) ~ *badīŋ* (553), *badī* (68, 461), *bayūčī* (1477), etc.

bāy «bond, tie» (MK, Turkm. *bāy*): *bāyī* (2015), *bāyī* (727, 2419), *bāyīn* (3307) ~
bayīm (2278), etc.

bār «that which exists, existing, all» (Yen., MK, Turkm., Yak. *bār*): *bārī* (3021,
 6603), *bārī* (195), *bārīn* (56) ~ *barīŋ* (12), *barīn* (6080), etc.

bāš «head, chief» (Yen., MK *bāš*): *sū bāšī* (4065a, 4143), *il bāšī* (4143) ~ *sū*
bašī (2300), *ilčī bašī* (6456), etc.

bāy «rich, wealthy» (Yen. MK, Turkm., Yak. *bāy*): *bāyī* (2241) ~ *bayūsā* (3527),
 etc.

bārū «since» (Turkm. *bāri*): *bārū* (84) ~ *bārū* (106), etc.

bīr «one» (MK, Yak. *bīr*, Turkm. *bīr* in *ōn bīr* «11», *bīrīn bīrīn* «one by one»,
bīrik- «to join, unite», etc.): *bīrī* (268a, 268b, 5867a, 5867b), *bīrī* (340,
 874, 876, 3659, 4107) ~ *bīrī* (265b, 265b, 267), etc.

bīr- «to give» (MK *bīr-*, Turkm. *bār-*, Yak. *biär-*): *bīrūr* (1761, 1762) ~ *bīrūr*
 (1515), etc.

bōl- «to become» (Yak. *buol-*): *bōlur* (1814, 3223) ~ *bolur* (1790), etc.

bū «this» (Turkm. *bū*): *bū* (169, 187, 201b : 5, 202) ~ *bu* (3, 4, 6, 28, 39, 59, 60),
bular (50, 59a, 59b), etc.

čāw «fame» (Turkm. *čāv*): *čāwīy* (462), *čāwī* (87, 458, 3173), *čāwīn* (2945),
čāwīnī (527) ~ *čawī* (102, 6108), *čawīq-miš* (406), etc.

ālig «50» (MK *ālig*, *āllig*, Az., Turk., Turkm. *ālli*, Uzb. *ellik*, N. Uig. *ällik*, Tat.,
 Bash. *ille*, Chuv. *alla* < **ālig*): *ālig* (365) ~ *ālig* (368, 369), etc.

īdi «completely» < **īd-* «to leave go» (Yak. *īt-* < **īd-*): *īdi* (564) ~ *īdī* (generally)

īki «two» (Yen. *ēki*): *īki* (132, 226, 351, 352), *īkin* (222), *īkinč* (132a), etc. ~
ikī (generally)

īsiz «bad, evil» (MK *īsiz*, *isiz*, *issiz*): *īsiz* (238, 242b, 348, 806, 874, 875, 876,
 879, 884a, 884b : 5, 930a, 930b), ~ *isiz* (244, 246, 877, 884b : 1, 885, 886,
 888), etc.

¹⁰ Br. = Uigur texts in Brahmi script (A. von Gabain, *Türkische Turfan-Texte VIII*: ABAW 1954).

¹¹ IB = *İrq Bütig*.

- iš* «work» (MK *iš*, *iš*, Turkm. *iš*): *iši* acc. (421), *išimä* (3059), *išin* (5503b), *iši* (2219), *iši* (2219a), *išin* (6165), *išinā* (440, 5802) ~ *išig* (327), *išin* (5503a, 5534), *iši* (324, 331), etc.
- iš* «companion» (Yen. *ēš*, MK *ēš*, *iš*): *išim* (6047) ~ *išim* (6077a), etc.
- qādin* «in-law» (Turkm. *ǰāyin*): *qādin* (50)
- qān* «blood» (MK *qān*, Turkm. *ǰān*, Yak. *χān*, Chuv. *yun*): *qāni* (1433, 2610), *qānini* (6239)
- qāš* «eyebrow» (MK *qāš*, Turkm. *ǰāš*, Yak. *xās*): *qāšim* (816, 6232), *qāšin* (191), *qāši* (69, 80), *qāšin* (5029, 5670) ~ *qāši* (76), etc.
- qīna-* «to punish» (Turkm. *ǰīna-* «to hurt, torment»; Orkh., Uig. *qīyn* «punishment, torture», Turkm. *kīn* «hard, heavy, difficult», Kaz., Kirg. *kīyin* id., Kirg. *kīyna-* «to torment, torture»): *qīnasā* (3778) ~ *qīnāmā!* (3776), etc.
- qūr* «dry» (MK *qūr*, Turkm. *ǰūrī*): *qūrī* (1849) ~ *qurimış* (67), etc.
- kīčā* «evening» (Turkm. *ǰiǰā* «night», Az. *geǰā*, Turk. *ǰāǰā*, Yak. *kiäsā* «evening»): *kīčā* (734) ~ *kīčā* (489, 1506), etc.
- kīdin* «after» (MK *kīdin*): *kīdin* (1398) ~ *kīdin* (1460), etc.
- kōz* «eye» (MK *kōz*): *kōzün* (609), *kōzi* (770b, 3918) ~ *kōzi* (80), *kōzüm* (1589), etc.
- kū* «fame» (Uig., MK *kū*): *kūsi* (87, 3173a) ~ *kūsī* (102, 458), etc.
- ot* «fire» (Uig., MK, Turkm. *ot*, Yak. *uot*): *otuy* (3609) ~ *otın* (3608), etc.
- ötä-* «to pay» (Turkm. *ödä-*, Az., Turk. *ödä-* < **ötä-*): *ötäyin* (390) ~ *ötär* (597), *ötädim* (1478), etc.
- öz* «self» (Yen. *üoz* = *üöz*, MK *öz*, Turkm. *öz*, Yak. *üös*): *özüm* (390), *özün* (6400), *özi* (727) ~ *özüm* (363), *özi* (181), etc.
- sā-* «to count» (MK *sā-*, Az., Turk., Turkm. *say-*, Yak. *āχ-* < **sāq-* < *sā-q-*): *sāmiš* (3241), *sāyū* ger. (4026), *sāmišlarıy* (4719), *sādım* (6034) ~ *samā!* (875), etc.
- sāqin-* «to, think, count, regard» (Turkm. *sāyin-*, Yak. *āyin-*): *sāqin!* (3701, 4655) ~ *saqindı* (3682), etc.
- sāqinč* «sorrow» (MK *sāqinč*, Turkm. *sāyinč* «thought, anxiety, doubt»): *sāqinč* (677, 6343) ~ *saqinč* (913, 6340), etc.
- sāqiš* «counting, calculation» (Yak. *āχ-* «to count»): *sāqiš* (1363, 2221b, 2271b, 2634, 4048), *sāqiši* «like» (2048, 2783, 2786, 5927), *sāqišin* (2782), *sāqišindā* (2783) ~ *saqiš* (2219, 2220a, 2221a), *saqišin* instr. (2220b), etc.
- sān* «number» (MK *sān*, *sā-* «to count», Turkm. *sān*): *sāni* «like» (211), *sāni* «like» (712, 2610, 2684) ~ *sanı* (266), etc.
- sāw* «word» (MK *sāw*, Turkm. *sāw* in *sāwçı* «matchmaker»): *sāwı* (3173b), *sāwını* (527)
- sī-* «to bend, break, overcome» (MK *sī-*, Turkm. *sīn-* «to be broken, ruined»): *sı!* (5474) ~ *südım* (3635), *sınur* (3387), etc.
- sōz* «word» (MK *sōz*): *sōzi* (46b, 4179) ~ *sözün* (180), *sözi* (181), etc.

- sūq* «greedy» (MK *sūq*): *sūqīnā* (1379)
- sū* «army, troops» (Uig., MK *sū*): *sū* (1403a, 1403b, 2270, 2272, 2296, 2300a, 2300b, 2334b, 2335) ~ *sü* (2275, 2410, 2413, 2415), *süsī* (2301, 2350), *süsin* (2344), etc.
- sūčig* «sweet» (MK *sūčig*, Turkm. *süyji*, Old Anat. Turk. *süjü* < **sūčig*): *sūčig* (4772) ~ *süčig* (3587, 4531), etc.
- tāy* «mountain» (MK *tāy*, Turkm. *dāy*): (6570, 6617)
- tān* «breeze» (MK *tān*): *tāni* (2684, 3911)
- tātīy* «taste» (MK *tātīy*, Turkm. *dāt* id., *dāt*- «to taste»): *tātīy* (4771a: 3) ~ *tatiy* (1890, 4771a: 1), *tātīydīn* (1891), *tātīyqā* (4771b), etc.
- tī*- «to say» (MK *tī*-, Turkm. *dīy*-, Yak. *dīä*-): *tīmägü* (1831), *tīsä* (3977), *tīgüčī* (6459a) ~ *tīsā* (4104b), *tīsälär* (4104a), *tidī* (4), etc.
- tīš* «tooth» (MK *tīš*, *tīš*, Turkm. *dīš*, Yak. *tis*, Chuv. *šäl*): *tīšim* (5640) ~ *tīšin* (5827), etc.
- tōn* «clothes» (MK *tōn*, Turkm. *dōn* «dressing gown»): *tōni* (84) ~ *tonīn* (519), etc.
- tū*- «to shut up, stop up» (MK *tū*-): *tū!* (6643) ~ *tudī* (72)
- tū* «hair» (Uig., MK, Yak. *tū*, Turk., Turkm. *tüy*, Az. *tük*): *tū* (2917) ~ *tü* (2918a, b), etc.
- tüzün* «gentle, quiet and good-tempered» (MK *tüzün*, *tüzün*): *tüzün* (1871) ~ *tüzün* (2000), etc.
- ū*-«sleep» (Uig., MK *ū*): *ūsī* (4781) ~ *u* (1424), *usuz* (4891), *usī* (4890), *usīn* (6075), etc.
- yā* «bow» (MK *yā*, Yak. *sā*, Kirg. *ǰā*, Turkm. *yāy*, Turk. *yay*): *yā* (371a, 371b, 2555, 3623) ~ *ya* (6532), *yasīn* (65), *yasīnī* (6397), *yačī* (2558), etc.
- yās* «loss, harm» (MK *yās*, Turkm. *yās* «mourning»): *yāsī* (309a, 4188, 4207), *yāsī* (976, 1315, 2161, 2421, 4189), *yāsīn* (982a, 1548), *yāsīnā* (983a) ~ *yasī* (1000b), etc.
- yāš* «age» (Yen., MK, Turkm. *yāš*, Yak. *sās*): *yāšīn* (4623), *yāšī* (399, 1158, 1851), *yāšī* (367), *yāšīnā* (440, 5802), *yāšīm* (674), *yāšīmā* (3059) ~ *yašīm* (379), *yašīn* (2624, 2625, 4624, 4625), etc.
- yāš* «tears» (IB *yāš* «fresh», MK *yāš* «fresh, green vegetables, greens; tears», Turkm. *yāš* «tears; fresh, young»): *yāšī* (4902, 6299) ~ *yašā* (6292, 6327), etc.
- yāt* «strange, stranger» (MK, Turkm. *yāt*, Turk. *yād* in *yād ül* «foreign land»): *yātīnā* (4577)
- yāzuq* «guilt, fault, sin» (MK *yāzuq*, Turkm. *yāziq*, *yāz*- «to deviate, go astray», Yak. *sīs*- id. < **yāz*-): *yāzuq* (3149, 3435b, 5983a) ~ *yazuq* (5982), *yazuq-suz* (5983b), *yazūqun* (5984), etc.
- yī*- «to eat» (MK *yī*-, *yīysä*- «to want to eat», Turkm. *iy*-, Yak. *siä*-): *yī!* (4594, 4607, 4613, 4615, 4642, 4643), *yīqil!* (5964), *yīyür* (4563), *yīsä* (1998,

4365), *yimādi* (38), *yīgüčī* (6459) ~ *yigil!* (4310), *yigū* (4133), *yimāgil!* (4132), etc.

yīl «wind» (Uig., MK *yīl*): *yīli* (71) ~ *yilī* (63), etc.

yīm «animal food» (MK *yīm*, Turkm. *iyim*): *yīmi* (6559) ~ *yimī* (3664), etc.

yōl «way, road» (MK, Turkm. *yōl*, Yak. *suol*): *yōlī* (388), *yōli* (6104), *yōliṅā* (46), (*bir ök*) *yōli* (3806) ~ *yolī* (3856), (*bir*) *yolī* (3888), etc.

yūz «face» (MK *yūz*, Yak. *sūs* «forehead»): *yūzī* (4786) ~ *yūzin* (403), etc.

Long Vowels of Non-First Syllables

Yūsuf Xāṣṣ Ḥājib is not very consistent in measuring non-first syllables of Turkic words. He scans short vowels of such words as *boγuz*, *kōṅül* and *oγul* long when the meter requires, e.g. *boγūzuy* (2893), *boγūzuy* (4589a), *kōṅülün* (1109), *kōṅülün* (864), *oγūluγ* (1227), etc. For metrical reasons, he measures even syllables formed with a connective vowel as long, e.g. *bilīgī* (4320b), *biligin* (527), *azītur* (2115), *sāwītūr* (400), *sāwinip* (81b), *ölümüg* (1139, 1177, 1178, 1196, 1197), *özümüz* (4909), etc. These *imāles*, however, are not very numerous, and being easily recognizable, do not cause much difficulty in determining real vowel lengths.

Below is given a list of Turkic words long vowels of which are always or generally occur in long position.

adāq «foot» (Br. *ādāq*, MK *adāq*): *adāqin* instr. (578, 4881), *adāqin* (401, 5927, 5941), etc.

aγī «treasure» (Orkh., Man., MK *aγī*): *aγī* (2742, 2799, 2822), *aγīčī* (2741, 2766, 2769, 2771, 2791, 2816), etc.

aγū «poison» (Turf. *āγū*, MK *aγū*): *aγū* (370, 4655, 4801) ~ *āγu* (3388)

aqī «generous» (MK *aqī*): *aqī* (43, 55, 58, 104), etc.

anā «mother» (MK *anā*): *anādā* (41), *anāsīn* (37), etc.

apā «Adam» (Orkh. *apā* «ancestor, forefather; a title indicating seniority», Khak. *apā* «elder brother», Yak. *ubay* id.): *apā* (219, 1122), etc.

arā «space, interval, between, among» (Br. *ārā*, *ārā*, MK *arā*): *arā* (177, 177, 184, 400, 402, 402), *arālā* «among» (4543, 6202), etc.

arqā «back, supporter, backer» (Orkh., MK *arqā*, Yak. *arγā* «west»): *arqā* (90, 116, 122), etc.

arpā «barley» (MK *arpā*, Mong. *arbay* id.): *arpā* (3611, 3612)

atā «father» (MK *atā*, *hatā*): *atā* (37, 41, 110, 111), *atāsiz* (6055), *atāliq* (6485), *atāliγlarīγ* (6055), *atādā* (41), *atāqā* (6485), *atāsīn* (37), etc.

awūčγā «old, old man» (MK *awūčγā*): *awūčγā* (1638a, 1638b, 2984, 6491), etc.

azū «or» (MK *azū*): *azū* (16, 243a, 243b), etc.

basā «again, then» (MK *basā*): *basā* (53, 55, 132, 136, 140, 141, 147), *basāsī* (308, 338, 357), *basāqī* (57), etc.

- bayāt* «God» (spelt: بایات , *bayāt*): *bayātīy* (1256), *bayātīm* (146, 3189, 4728, 6520), etc.
- bitīg* «letter» (Orkh., IB *bitīg* «writing, script»): *bitīgim* (1498), *bitigin* (1556), etc.
- bügü* «wise» (MK *bügü*): *bügü* (254, 306, 333), etc.
- čiyāy* «poor» (MK *čiyāy*, *čiyān*): *čiyāyīy* (4724), etc.
- iči* «elder brother» (MK *iči*): *iči* (4215), etc.
- iđi* «master, Lord» (MK *iđi*, Br. *iḡā*): *iđi* (5, 24, 34), *iđisi* (168, 581), *iđilārin* (469), etc.
- iđi* «completely, very» (110, 166, 199, 281, 283, 478, 491, 492, 515, 532), etc.; but *iđi* (564)
- iki* «two» (Yen. *eki*, Orkh. *ākī*, *ikī*, MK *ikī*, *ikī*, *ikkī*): *ikī* (15, 50, 131, 181, 238, 265, 481), *ikidā* (267, 4746), *ikīgū* (331, 1267, 3034), *ikīgün* (1263, 1268, 3662, 4741, 4742, 4878) ~ *ikī* (56, 88, 138, 152, 225, 289, 323, 332), *iki* (132, 226, 351, 352), *ikin* (222), *ikinč* (132a), etc.
- inī* «younger brother» (Orkh. *inīy* in *inīyḡün*, MK *inī*, Yak. *inī*, *inī*): *inī* (4215), etc.
- isīg* «hot» (MK *isīg*, but *isī*- «to get warm», Yak. *itī* «hot», *itīy*- «to get warm» < **isī*-): *isīgin* (4622, 4627), etc.
- qadāš* «relative, kin, brother» (Yen. *qayadāš*, Br. *qādāš*, *qadāš*, MK *qadāš*): *qadāšīy* (4649), *qadāšīm* (6170), *qadāšīn* (3174), *qadāšī* (5959), *qadāšīn* (5958), etc.
- qalī* «if» (MK *qalī*): *qalī* (27a, 27b, 175, 178, 213, 215, 227), etc.
- qanāt* «wing» (IB *qanāt*, Yak. *kīyāt*, *kīyat*, *kīnat*, Turk. *ḡānat*): *qanātī* (3005a)
- qarā* «black» (Yen. *qarā*, MK *qarā*, Abakan-Xhulym *qarā*, Kyzyl *ḡarā*, Yak. *ḡara* «black», but *ḡarār*- «to become black»): *qarā* (22, 76, 77, 127, 250, 256a, 256b), etc.
- qarār*- «to become black» (MK *qarār*-, Yak. *ḡarār*-): *qarārur* (5347), etc.
- qarāyū* «blind» (MK *qarāyū*): *qarāyū* (178, 179, 271a, 271b, 493a, 493b), etc.
- qarāyur*- «to become blind»: *qarāyurma!* (6092)
- qarāq* «eye, pupil of the eye» (MK *qarāq*): *qarāqī* (121), etc.
- qaraḡqū* «dark» (MK *qaraḡqū*, Mong. *qaraḡḡuy*, *qaraḡquy*): *qaraḡqū* (35, 288), *qaraḡqūda* (383), etc.
- qarī* «old, old man» (MK *qarī*, Turk. *qārī*, *ḡarrī*): *qarīliq* (372, 6561), *qarīliqqa* (6557), *qarīliqta* (6527), etc.
- qayā* «rock» (IB, MK *qayā*): *qayā* (4311)
- qayū* «which? what? where?» (Br. *qāyū*, *qāyu*, *qayu*, MK *qayū*): *qayū* (94, 97, 98, 138, 220, 251, 267, 451), *qayūqā* (133, 136), *qayūdā* (301), *qayūsī* (73a, 73a, 73b, 97, 98, 99, 130), *qayūsīn* (239, 244), etc.
- qilīč* «sword» (Miran *qilīč*, Yak. *kilīs*, *kilīs*, Az. *ḡilīnj*, Turk. *kilīč*, *kilīnč* < **qilīč*): *qilīčīn* instr. (2140, 2279)
- quyū* «swan» (MK *quyū*, Yak. *kuba*): *quyū* (72, 365), *quyūqā* (4199)
- qulāq* «ear» (Br. *qulqāq*, MK *qulāq*, *qulqāq*, *qulxāq*, Yak. *kulḡāx*): *qulāqīn* (4143),

- qulāqī* (2481) ~ *qulyaqīn* (5272)
qulāwuz «guide» (MK *qulābuz*): *qulāwuz* (128, 129), etc.
qumārū «inheritance» (MK *χumārū*): *qumārū* (190a, 190b, 270a, 270b), etc.
kārāk «want, that which is necessary» (MK *kārāk*, *kārāk*): *kārāki* (525, 541),
kārākin (475), etc.
kišī «man, person» (Orkh. *kišī*, *kisī*, MK *kišī*, Uig. *kišäy*, Salar *kišūr*, *kiša*, Yak.
kihiä in *kihiägä*): *kišī* (53, 157a, 157b, 163, 173, 182, 185, 194, 198, 201),
kišikā (190, 320a, 320b, 337), *kišidä* (34, 55, 201), *kišidin* (190), *kišilär*
(297, 330, 341), etc.
kölikā «shadow» (MK *kölikā*): *kölikā* (4758, 6134a, 6134b)
könī «straight, straightforward, honest» (MK *könī*): *könī* (36, 52, 54, 355, 382,
393), *könilik* (30, 360), etc.
küδāgū «son-in-law» (MK *küδāgū*): *küδāgū* (50)
munū «this, this one, here!» (MK *munū*): *munū* (85, 112, 147, 153, 204), etc.
nāgū «what» (MK *nāgū*, *nū*): *nāgū* (122, 165, 233, 260, 261, 306), *nāgūlūk* (196,
296), etc.
saqāl «beard» (MK *saqāl*, *saqal*, Turkm. *sakǰal*, Az. *saǰǰal* < **saqāl*): *saqālīn*
(3673)
sūnūk «bone» (Orkh. *sūnūk*, MK *sūnūk*, *sūnūk*, Yak. *uŋuoχ* < **sūnāk*): *sūnūki*
(6415)
taqī «and, besides, moreover» (MK *taqī*, *daqī*): *taqī* (111, 122, 263, 339, 340), etc.
talū «selected» (MK *talū*): *talū* (57, 112), *talūsī* (34), etc.
tamγā «seal» (MK *tamγā*): *tamγā* (45, 1036, 1766)
tanūq «proof, evidence» (MK *tanūq*): *tanūqī* (15, 153), etc.
tapārū «towards» (MK *tapārū*): *tapārū* (521)
tilmāč «interpreter» (Turkm. *dilmāč* «translator»): *tilmāčī* (162)
tilāk «wish, desire» (MK *tilāk*, Br., MK *tilā* «to wish, desire»): *tilākim* (184, 192,
287), *tilākīn* (512, 513, 525, 539), *tilākī* (503a, 503b, 2937), *tilākīn* (349,
606), etc.
tilwā «insane» (MK *tälwā*): *tilwā* (473, 2099) ~ *tilwä* (295)
tiwā «camel» (IB *tābā*, MK *tāwāy*, *tāvāy*, *dāvāy*, *tāwī*): *tiwā* (206)
tusū «use, benefit» (MK *tusū*): *tusūsī* 2421, 3258, 3929, etc., *tusūlur* (567, 2906)
tutāšī «always» (MK *tutāšī*): *tutāšī* (31, 434a, 434b), etc.
törū «law» (Orkh. *törū*): *törū* (103, 252, 269, 286, 291, 355), *törūčā* (2869), etc.
tügün «knot» (MK *tügün*, *tügün*, Turkm. *tügīn*): *tügünin* (172)
učūz «worthless» (Turkm. *uǰīz* «cheap»): *učūzī* (1028)
usāl «inattentive, unaware» (MK *usāl*): *usālīγ* (2028, 4827)
usāyruq id. (MK *usāyruq*): *usāyruq* (3565, 3568, 6075, 6159)
uwūt «shame» (Br. *uwūt*): *uwūtī* (2830)
üzā «over, upon» (MK *üzā*, *üzā*, Br. *üzā*): (42, 127, 302, 358, 393), etc.
yadāγ «on foot» (MK *yadāγ*): *yadāγīn* (5039)
yayī «enemy» (Orkh., MK *yayī*): *yayī* (101, 144, 200, 286, 307, 444), *yayīlar*

- (145a, 145b), *yaγīqa* (144, 408), *yaγīsin* (117), *yaγīlāri* (450), etc.
yaqīn «close» (Turkm. *yakīn*): *yaqīnīy* (4278)
yalāwač «envoy; prophet» (MK *yalāwač*, *yalāwač*): *yalāwač* (52, 56, 2638, 2639, 2640, 3817, 3819), *yalāwačlar* (2598), *yalāwačqa* (2611, 3816, 3818), *yalāwačtīn* (2599a, 2599b), *yalāwačliqīn* (2668), etc.
yaŋī «new» (MK *yaŋī*): *yaŋī* (492)
yanūt «answer, response» (MK *yanūt*): *yanūtī* (929, 932, 937), etc.
yasī «flat» (MK *yasī*, Az. *yastī*, Turk. *yassī* < **yasī*): *yasī* (6033)
yazī «plain» (Orkh., MK *yazī*, Yak. *sīsī* < **yazī*): *yazī* (21, 69, 96, 3323), etc.
yīγāč «tree» (MK *yīγāč*, *yīγāč*): *yīγāčīy* (2455)
yīlqī «cattle» (Orkh., MK *yīlqī*, Khotan *jilχā*): *yīlqī* (266) ~ *yīlqi* (1739)
yimā «and» (MK *yāmā*, *yimā*, Br. *ymā*): *yimā* (126, 191, etc.)
yoqārū «up, upward» (Br. *yoqāru*, MK *yoqārū*): *yoqārū* (72, 3072, etc.)
yulā «torch» (MK *yulā*): *yulā* (35, 288, etc.)

Vowel Lengths in Suffixes

1. *-ā/-ā-*, *-ī/-ī-*, *-ū/-ū-* (Orkh., Turf. MSS, IB, Br., MK):
ačī- «to become sour»: *ačīmaz* (2842), *ačīnu* (2836)
ašā- «to eat»: *ašāsū* (123, 836)
arī- «to become clean»: *arīdī* (5951), *arīγay* (5984)
atā- «to name»: *atāγīl!* (3011), *atāmāγu* (2986, 4640)
bayū- «to become rich»: *bayūdī* (291, 449), *bayūmiš* (256), *bayūsā* (2937, 2993, 3019), etc.
bādū- «to grow»: *bādūdī* (150), *bādūsā* (3019), *bādūtūr* (152, 356) etc.
bāzā- «to decorate»: *bāzādī* (22), *bāzādī* (386a, 386b), *bāzānīp* (402), etc.
bitī- «to write»: *bitīdim* (351), *bitīmiš* (282), *bitīsā* (114), etc.
inān- «to trust, rely on»: *inānīp* (3249)
isīn- «to become warm»: *isīnūr* (2123, 4220), *isītūr* (4623), etc.
qarī- «to grow old»: *qarīmaz* (181, 347, 404), *qarīsā* (294), *qarītūr* (4674), etc.
qīnā- «to punish»: *qīnāmā!* (3776) ~ *qīnasā* (3778)
qurī- «to dry»: *qurīmiš* (67, 118), *qurīmaz* (943)
kišā- «to fasten»: *kišādī* (1838)
küčā- «to treat cruelly»: *küčāmiš* (6008), *küčānīp* (6006)
kürā- «to flee, run away»: *kürāmāz* (316)
küwān- «to boast» *küwānūr* (603), *küwānīp* (81)
oqī- «to call, read»: *oqīγīl* (319, 535, 573), *oqīdīm* (793), *oqīdīŋ* (1186), *oqīdī* (576, 766), *oqīsā* (259, 358, 412), *oqīčī* (36), etc.
otā- «to cure»: *otā!* (158), *otāčī* (1057, 4356, 4617), etc.
ōlī- «to get wet»: *ōlīmāz* (1408)
saqīn- «to think, plan»: *saqīnuq* (58)

- sinā-* «to try»: *sināyil!* (1304), *sinādīm* (247), *sinādī* (593, 619), *sināmīš* (245a, 245b, 723a, 723b, 1300), *sināyū* (261, 346), etc.
- süčī-* «to become sweet»: *süčiyū* (813), *süčünū* (2836)
- tarū-* «to become narrow»: *tarūdī* (488), *tarūsā* (477)
- tarī-* «to sow, scatter (seed)»: *tarīsā* (1393)
- toqī-* «to hit, strike»: *toqīyay* (1378, 4545)
- törü-* «to be created, born»: *törümüš* (692), *törümüš* (15), *törütülmiš* (1242), *törütülmiši* (5), *törütügli* (692), etc.
- tilā-* «to desire, ask for»: *tilā!* (39), *tilādī* (4, 52, 762), *tilāmīš* (90), *tilāmāz* (858), *tilāsā* (169, 183, 227, 244, 266), etc.
- töšā-* «to lay down, spread»: *töšāgil!* (4645), *töšānip* (6404)
- tükā-* «to come to an end, finish»: *tükādī* (1400), *tükāsā* (4658), *tükätür* (1423), etc.
- tünā-* «to spend the night»: *tünādī* (489)
- tüşā-* «to dream»: *tüşādīm* (5987), *tüşāsā* (6001), etc.
- udī-* «to sleep»: *udīmaq* (5970), *udīmaz* (17), *udīdī* (3837)
- ulā-* «to lengthen, continue»: *ulā!* (1264), *ulādīm* (4778)
- ulī-* «to wail, lament»: *ulīsā* (1371), *ulīyū* (1075)
- unā-* «to agree, approve»: *unāmaz* (4364)
- ušāt-* «to break up small»: *ušätür* (2515)
- uzā-* «to be extended»: *uzādī* (889), *uzätür* (2979), *uzätildi* (176)
- ülā-* «to distribute, divide»: *ülā!* (1192), *ülāgil!* (1189), *ülādī* (1034, 1150), *ülāmādi* (1205), *ülāsā* (4372)
- yayū-* «to come close, approach»: *yayūmā!* (4239, 4242), *yayütür* (6028), *yayūsā* (2032)
- yarā-* «to fit, be suitable»: *yarādī* (751), *yarāyur* (604), *yarāyay* (532), *yarāmaz* (6), *yarāšur* (411)
- yarū-* «to radiate, beam»: *yarūdī* (141, 415, 601), *yarümüš* (696, 1052), *yarūmat* (374, 1072), *yarūyur* (354, 1294), *yarütür* (134)
- yašā-* «to live»: *yašāyil!* (1350), *yašāsu* (1796), *yašāsünī* (123)
- yirā-* «to retire to a distance»: *yirādī* (375), *yirāmīš* (726), *yirāmaz* (316), *yirāsā* (413)
- yoḡā-* «to tell tales about, slander»: *yoḡāmā!* (4108)
- yorī-* «to go, walk»: *yorī!* (158, 179, 227), *yorīyil!* (847), *yorīmā!* (3014), *yorīdīm* (499), *yorīdī* (234, 410, 461, 498), *yorīmaz* (17, 293), *yorīsa* (455, 727)
- 2. -āδ/-āδ-** (Br., MK):
- qutāδ-* «to become happy» (MK *qutāt-* < **qutāδ-*): *qutādur* (2864)
- küčāδ-* «to become strong»: *küčāδip* (6590)
- muḡāδ-* «to be in need of be troubled» (MK *muḡāδ-* in *muḡāδmās*: II, 84—24): *muḡādur* (572), *muḡāδip* (420)
- tāḡāδ-* «to be balanced»: *tāḡāδür* (1819)

- yigāδ-* «to become better»: *yigāδür* (4705)
yoqāδ- «to be annihilated» (Br. *yoqāt-*, MK *yōqāδ-*): *yoqāδur* (14)
3. *-qā-*: *yarliqā-* «to have mercy, be gracious (of God)»: *yarliqāyil!* (6508, 6509, 6511, 6512, 6518), *yarliqāsū* (6306), *yarliqāsun* (4944), *yarliqāmış* (3732, 3733), *yarliqāsā* (3176, 4942), etc.
4. *-rqā-/rkā-* (Br., MK):
äsirkā- «to grudge» (MK *äsirkā-*): *äsirkāmādī* (3745)
suyurqā- «to feel pity»: *suyurqā!* (1404, 2723, 6564), *suyurqāyu* (3888) *tañir-qā-* «to wonder, be surprised»: *tañirqādī* (785)
5. *-lā-/lā-* (Orkh., IB, Br., MK, Yak.):
ayirlā- «to esteem, show honor to»: *ayirlā!* (4306, 4342, 4350), *ayirlādīm* (798), *ayirlādīñ* (1094), *ayirlādī* (577, 610, 761, 1035, 1692, 1717, 1764, 1770) etc.
arzulā- «to desire»: *arzulādī* (528, 1887, 3306, 3854), etc.
bayışlā- «to protect, spare»: *bayışlāsu* (6239), etc.
öwkälā- «to get angry» (IB *öbkälā-*, MK *öpkälā-*): *öwkälādī* (6310), etc.
taplā- «to like» (Orkh., IB, MK *taplā-*): *taplā!* (6293), etc.
uĉuzlā- «to treat with contempt»: *uĉuzlā!* (4306), *uĉuzlādī* (1717), *uĉuzlāsa* (4306), etc. ~ *-la-/lā-*
6. *-ār-*: *ĉiqār-* «to take out» (MK *ĉiqār-*): *ĉiqārur* (4395), etc.
7. *-mā-/mā-* (Br., MK): *atāmā!* (3374), *atāmāyu* (4640), *ayitmādī* (963, 1005), *avlamāsā* (6368), *buzulmāsu* (941), *ĉiqarmā!* (169), *ĉiqarmāsa* (214), *ämlämāsā* (157), *äšitmādī* (83), *äšitmādük* (4062), *inanmā!* (694), *irtämāgil!* (4340), *qaĉurmāyil!* (3912), *goratmāsā* (6239), *kämišmāgil!* (1908), *körülmāgü* (4249), *körünmādük* (4062), *sözlämā!* (172, 174), *sözlämāgil!* (3826), *sözlämāsā* (968), *tilämādīm* (6502), *tilämāgäy* (4250), *todurmādīm* (3350), *tünärmāgäy* (696), *yarāmāya* (4747), *yarāmāsa* (4754), *yarümāya* (3738), etc.
 ~ *-ma-/mā-*
8. *-umā-/ümā-* (MK *-ūma-* in *isrūma-* «not to be able to bite»): *bilümāsā* (3990), *itümāsü* (222), *ögrätümādī* (1794), *tägümādī* (6350), *tägümādī* (1794), *tīdümādī* (4590), etc.: *ayūmaz* (905), *bilümāz* (202), *bolūmaz* (5429), *bulūmaz* (5431), *ämläyümāz* (2002), *itümāz* (1143), *qilūmaz* (392, 422, 905, 906), *körümāgli* (102), *mañūmaz* (374), *ögümāz* (33), *sözläyümāz* (6474), *tägümāz* (6464), *tīdūmaz* (1800), *tutūmaz* (6433), *uqūmaz* (3990), *yiyümāz* (6384), etc.
 ~ *ūma-/ümā-*: *küδāzümāgäy* (3764), etc.
 ~ *-umā-/ümā-*: *tapnumāsā* (3738), etc.
9. *-māq-/māk* (Br., MK): *bašlamāqī* (2147), *qutulmāqī* (4270), *küδāzmākī* (4269), *yarašmāqī* (4269), *yimākig* (4325), etc. ~ *külmākīñ* (3910), *kör-mākīñ* (3910), *tušmaqīñ* (3910), etc.
10. *-ār-/ār-*, *-ür-/ür-*, *-ir-/ir-* (Orkh., IB, Br., MK): *ĉiqārī* (745), *ärürin* (897),

qaliri (1234), *qilūruŋ* (3973), *ölürüg* (6315), *ölürüm* (5987), *ölürün* (5985), *ölürin* (258), *säwäriŋ* (4541, 6419), *säwärin* (117), *učäriy* (5379), *yatäriŋ* (745), etc.

11. *-mäz/-mäz* (Br., MK): *täprämäzi* (834), etc.
12. *-gli/-gli* (IB, MK): *biligli* (11, 155), *bütügli* (51), *itigli* (146), *qačygliqa* (401), *käligli* (94, 550), *körügli* (374, 524), *oqygli* (412), *oqygliqa* (350), *säwigli* (450), *säwiglini* (401), *tinöyli* (23), *tigli* (355a, b), *toçygli* (180), *toqygli* (233), *turuqli* (100), *učyqli* (23), *uqyqli* (155), *yoriqli* (23, 359), etc. ~ *körümägli* (102), *yarätilylini* (381), *yirätilylini* (381), etc.
13. *-ä/-ä, -ü/-ü* (ger.): *ayü bir-* (37, 198), *baqä kör-* (239), *bolu bir-* (90, 92, 119, 122), *äsä käl-* (63), *äymänü* (204), *ilätü* (82), *itä bir-* (146a, b), *qatçurä* (76), *käzä* (79), *kitä bar-* (247), *körü tur-* (250), *külä* (70), *sančü* (139), *säčü* (148), *säwä* (135), *sütä* (77), *tutä bir-* (92), *urü käl-* (219), *yayä tur-* (118), etc. ~ *qaqiläyu* (72), etc.
14. *-mädin/-mädin* (IB *-mätin* MK *-mädiip/-mädiip*): *tapnumädin* (1353), *täprä-mädin* (3767), etc. ~ *tinmadin* (745), *irmidin* (745), etc.
15. *-gincä/-gincä* (MK *-gincä/-gincä*, Turkm. *-inçä/-inçä*): *bolmayinçä* (120), *qodmayinçä* (4736), *önmäginçä* (120), *uçinçä* (4256), etc. ~ *simayinçä* (4807), etc.
16. *-sä/-sä* (Br. *sär/-sär*, MK *-sär/-sär, -sä/-sä*): *awlamäsä* (6368), *aysä* (191), *baqsä* (133), *baqišsä* (134, 141), *bitisä* (114), *birsä* (151), *bolsä* (154a, 154b, 244), *ämlämäsä* (157), *ärsä* (83a, 83b, 135, 141, 175, 178, 244), *äšitsä* (205), *sözläsä* (170, 174), *sözlämäsä* (174), *tisä* (107, 196), *tiläsä* (105, 169, 244), *tutsä* (189a, 189b), *ursä* (175), *yayüşsä* (136), *yaqišsä* (134), *yatsä* (212), *yätsä* (206), *yışsä* (185), etc. ~ *bilsä* (156, 160, 224), *bolsa* (160, 193), *ëçarmäsa* (212, 214), *ärsä* (122, 226), etc.
17. *-äyün/-äyün, -äyi/-äyi* (Orkh., Yen. *-ayün/-äyün, -äyün/-äyün*, Br. *äyim*, Turkm. *-äyün/-äyün*): *ayäyün* (196, 198, 353, 539), *baräyün* (467), *išlatäyün* (479), *käläyün* (560), *käsäyün* (166), *köräyün* (104, 107, 509, 570, 579), *köndüräyün* (474), *kiräyün* (481), *qiläyün* (467), *turäyün* (551), *tutäyün* (558), *uqturäyün* (510), etc. ~ *ötäyün* (390), *särnäyün* (558), etc; *baqäyi* (6567, 6575), *baräyi* (6565), *biräyi* (6574), *qiläyi* (6570, 6577), *qoläyi* (6568), *kädäyi* (6571), *käzäyi* (6565), *köräyi* (6566), *säwäyi* (6578), *turäyi* (6565), *tutäyi* (6580), *tünäyi* (6571), *uräyi* (6572), *yitäyi* (6572), *yüdüyi* (6569), etc.
18. *-älüm/-älüm* (Br. *-älüm*, MK *-älüm/-älüm*, Altay *-alik/-alik*): *barälüm* (5964), *kirälüm* (4975), *küdüälüm* (4930), etc.
19. *-sü/-sü, -sünü/-sünü* (Orkh. *-zün/-zün*, MK *-sün/-sün*): *ašsü* (123), *bolsü* (388), *bilsü* (513), *äšitsü* (513), *qalmasünü* (108), *qutadsü* (350), *käsmäsünü* (166), *küdüzsü* (600), *salinsü* (118), *tirilsünü* (121), *tutsü* (350), *tutmasünü* (540), *yalinsünü* (121), *yäšäsünü* (123), *yazilsü* (118), etc. ~ *birsü* (88, 90, 92, 119), *bolsu* (111, 119, 178), *tursu* (559), etc.

20. -*dī*/-*dī* (Br., MK, Taranči, Altay):

bāzāndī (67), *bitindī* (115), *boldī* (140), *čiqti* (87), *āksūdī* (130), *ārdī* (36, 37, 50, 53, 54, 55), *īdtī* (34), *itindī* (69), *qaldī* (111, 115), *qopurdī* (103), *kāsildī* (33), *kitārdī* (54), *kittī* (102), *kötürdī* (145), *kökrādī* (86), *öttī* (77), *tilādī* (4), *tidī* (4), *tonandī* (67), *törütī* (3, 4, 19, 125, 127), *töšāndī* (69), *tüzdī* (146), *urundī* (135), *yađtī* (35), *yaraštī* (145), *yaruttī* (35, 125), *yašnādī* (86), *yazıldī* (70), *yättī* (9), *yīmādī* (38), etc. ~ *bardī* (102), *boldī* (4, 45, 85, 113), *qıldī* (37, 56), *goldī* (38, 39), *kāldī* (63), etc.

21. -*čī*/-*či* (Orkh., Uig., MK, Turkm.): *ažunčī* (446), *ažunčīqa* (285), *aščī* (2832, 2846, 2877, 2890, 2891, 2928, 2931, 2939), *atčī* (6035, 6055, 6056), *basutčī* (54, 427), *bitigčī* (2773, 2774, 2928, 2930), *ʃafāčī* (3088), *āmčī* (4356, 4358), *iđiščī* (2881, 2887, 2890, 2891, 2900, 2911, 2920, 2925, 2928, 2931, 2939), *iščī* (2779, 2808), *kiņāščī* (49, 2935). *satiγčī* (2801, 2994, 2995, 4419, 4425, 4429, 4438), *tapuyčī* (203, 2767, 2814, 2815, 2816), *tarıyčī* (4400, 4416), *yumuščī* (4618), etc. ~ *awčī* (3004), *iščilār* (2781), *iščisi* (2824, 2860), *sawčī* (34, 388), etc.; in -*γučī*/-*güči*: *barγučī* (550), *basγučī* (218), *bulγučī* (550), *kālgüči* (492), *kāzgüči* (4425), *öggüčilār* (4392), *sāwmāgüči* (4541), *sözlāgüči* (433), *tınmayüči* (4785), *tirgüči* (4392), *tutγüči* (218), *yađγüči* (4431), *yatγüčilār* (4784), *yirgüči* (4392), *yörgüčilār* (5992), etc.
22. -*āgū* (Br. -*āgū* in *üčāgū*): *birāgū* (343, 4664), *birāgükā* (1238), *ikīgū* (3034), *ikīgūni* (875), *üčāgū* (1669), *üčāgūn* (1664), etc.
23. -*qī*/-*kī* (MK, Turkm. in -*kīni*/-*kīni*): *arāqī* (3499), *asraqīlar* (1785), *basāqī* (57), *narūqī* (2710, 4876), *ozāqī* (4986, 6318), etc.
24. -*qinā* (Br. -*qiyā*): *azqinā* (3964), *azraqqinā* (6633), etc.
25. -*lā*/-*lā*: *arālā* (4543, 4901, 6202), *basālā* (484), *üzälā* (405), etc.
26. -*rāq*/-*rāk* (Br., Turkm.): *äđgürākī* (4033), *öküšrākī* (1885), *yawuzrāqī* (5077), etc.
27. -*lār*/-*lār* (Turf., Br., MK; Altay, Abakan-Chulym 3rd p. pl. personal ending): *atālārī* (1950), *biliglārī* (4344), *biliglārīn* (4342), *bulārıy* (4375, 4391, 6365), *äđgülārīn* (6367), *äliglārī* (6406), *isizlārīg* (6489), *qadγulārī* (1230), *olārıy* (4430, 4461, 6403, 6428), *sawčilārıy* (4858), *yumγılārıy* (1170), etc. ~ *čičäkliklārīg* (6435), *küčlārīn* (6259), etc.
28. -*lī*/-*lī* (Orkh., Uig.): *apālī havālī* (6391), *isiglī soyıqlī* (4629), *qarālī ürünlī* (6492), *qizillī sarıylī örünlī* (4632), *uqušlī biliglī* (215), *yıparlī biliglī* (311), etc.
29. -*ī*/-*ī*, -*sī*/-*sī* (Orkh., Uig., Br., MK, Taranči): *adruqī* (201), *arqışī* (68), *ātī* (110), *atī* (88, 111, 182, 197, 228), *bašī* (45, 119), *birī* (87), *birīsī* (144), *čāvī* (87), *jamālī* (91), *išī* (5, 49), *qadγusī* (40), *qarāqī* (121), *qašī* (76), *qılınčī* (42, 43, 105), *qılqī* (42), *qolī* (69), *kādī* (34), *ködrümī* (53), *kökī* (59), *közī* (80), *künī* (30), *mālī* (52), *oqšayī* (16), *ödrümī* (53), *özī* (181, 182), *sānī* (211), *sāwinčī* (52), *sözī* (210), *törütülmišī* (5), etc. ~ *ayzī* (76),

- asγi* (208), *bilgi* (214), *boyni* (206), *qāši* (69, 80), *qilqi* (107, 194), *kōnli* (53), *tōni* (84), *γili* (71), etc.; in *-nēi/-nēi*: *bišinči* (135), *ikinči* (3110), *učünči* (133, 3110), etc.
30. *-čā/-čā* (Br.; Turkm. in *-yānʃā/-yānʃā*): *ančā* (128, 129, 184), *awutčā* (5425), *barčā* (90, 106), *minčā* (6580), *munčā* (96), *nāčā* (114), *ölmägüčā* (4770), *toδyučā* (4769), *yolčā* (6498), etc. ~ *barča* (24), etc.; in *-γinčā/-ginčā* (q. v.)
31. *-dā/-dā* (Br., MK; Turkm. in *-dāki/-dāki*, Yak. in *-dāγi/-dāγi*): *ažundā* (102, 234, 238), *anādā* (41), *aninđā* (132), *atādā* (41), *bašinđā* (213), *bodundā* (34, 50), *bulardā* (131, 137, 138, 144), *äwdā* (131, 132), *gamuγdā* (51), *qapuγdā* (100a, b), *kišidā* (34, 55), *köktā* (74), *közümdā* (11), *mundā* (57), *ottā* (120), *ödtā* (81), *rabdā* (38), *tildā* (238), *tilinđā* (169), *yolindā* (249), etc. ~ *aršta* (12), *čičäkliktā* (78), *ärdā* (156), *ištā* (116), etc.; in *-dāqi/-dāki*: *qapuγdāqi* (1768, 4168, 4169, 4171), *qarindāqilar* (5341, 5344), *qatindāqi* (213), *köktāki* (128), etc.
32. *-qā/-kā* (Br., MK): *ađinqā* (6), *ažunqā* (87, 125, 219, 251), *basγuqā* (217, 224), *bayatqā* (2, 51), *biligkā* (162, 170, 216), *bodunqā* (223, 230), *bularqā* (61), *äδgülikkā* (151), *ärkā* (160), *çalqqā* (35), *itgükā* (63), *qančaqā* (27), *qiličqā* (222), *käldäčikā* (192), *kišikā* (190), *kitabqā* (115), *könülkā* (11, 20), *oγulqā* (110), *özünkā* (239), *saqišqā* (9, 10), *sarāqā* (24), *säwinčkā* (95), *sirqā* (20), *sözkā* (153, 188), *sözlämiškā* (204), *tapuγqā* (100, 101), *tilkā* (168), *tiläkkā* (155, 159), *tutyuqā* (217, 224), *uqušqā* (162), *yüzkā* (68), etc. ~ *birkā* (25, 138), *iškā* (165), *qutqa* (91), *kökkā* (208, 215), etc.; in *-ñā/-ñā*: *mañā* (always), *sañā* (always), *bariñā* (15, 26), *išiñā* (31), etc.
33. *-ni/-ni* (Uig., MK, Taranchi, Tuva): *bašiñni* (164), *bašini* (170) *biligni* (152), *ärni* (162), *ätiñni* (192), *iginiñni* (158), *olarni* (62), *sözni* (153), *sözümni* (196), *sözünni* (167, 176), *tiliñni* (167), *tilini* (202), *uqušni* (152), etc. ~ *özni* (208), *sözni* (185, 209), *tilni* (162), *tiriqlikni* (232), etc; *ani* (39, 159, 188, 207, 242, 266, 273, 282, 313) ~ *āni* (280, 355), *mini* (30, 166, 308, 373, 385, 393), *munni* (107, 266, 282, 319, 357), *sini* (33, 38, 39, 194, 288), etc.
34. *-rū/-rū* (Br., MK; Turkm. *-ri/-ri* in *iläri*, *yokari*): *bārū* (106), etc. ~ *bārū* (84), *kirū* 4104, *naru* (597, 607, 754, 1444), *narūqi* (2710, 4876), *tapārū* (6278, 6279), etc., *yoqārū* (72, 731), etc.

THE ORIGINS OF THE EVENKI «SHAMAN-MASK» OF TRANSBAIKALIA

BY

V. DIÓSZEGI

On the basis of the copious ethnographical literature dealing with the Evenkis and the Evenki objects kept in the various museums it can be stated that like the dialects of the Evenki language, Evenki culture also divides into several cultural units. But while studies of the Evenki dialects have already resulted in a comprehensive work,¹ our picture of the cultural units is far from complete. Not only the problem of the whole of the cultural units is unclear but also there are particular questions, such as the characteristic features of the individual cultural areas, their geographical boundaries and their origins, (autochthonous development or foreign loan etc.) that are not yet answered.

Consequently the present paper aims at throwing light on a local particularity of the Evenki culture, a peculiarity of the Evenkis of Transbaikalia, the so-called «shaman-mask» (*abagaldai*), the area of its spread and its origin.

As is well-known the culture of the Evenkis falls into two large groups on the basis of animal husbandry; the reindeer-keeping and the horse-and stock-breeding culture.² The Evenkis of Transbaikalia belong partly to the former and partly to the latter cultural group.

O. P. Beljaev, writing about the Chamber of Curiosities (Kunstkamera) of Peter the Great founded in 1714, mentions that among the shamanic clothes of the Kunstkamera there is «a copper mask which is put on the face.»³

The Museum of Ethnography and Anthropology,⁴ which developed from the «Kunstkamera» still has this object in its possession (inventory

¹ Vasilevič, G. M., *Očerki dialektov évenkijskogo (tungusskogo) jazyka* (Leningrad 1948).

² Vasilevič, G. M., *Évenki: Narody Sibiri* (Moscow—Leningrad, 1956), 701—2, Tokarev, S. A., *Étnografija narodov SSSR* (Moscow 1958), 498, 504; Dolgich, B. O.,—Levin, M. G., *Narody Sibiri: Očerki obščej étnografii, Aziatskaja častj SSSR* (Moscow 1960), 336.

³ Beljaev, O. P., *Kabinet Petra Velikogo II* (St. Pbg. 1800), 200.

⁴ *Muzej Antropologii i Étnografii*. In the following: MAÊ.

number 869—1). In the inventory it is described as a «large copper mask (twice the size of the human face), with a blunt nose, enormous apertures for the eyes and with a curved cut in the place of the mouth» (fig. 1). The inventory also mentions that the object is «Tungus» and dates from the 18th century.



Fig. 1. Mask-formed Evenki idol, 18th. cent. (MAË 869—1)

Since the object is «twice the size of the human face» its function could hardly have been that of a simple mask.

Two expeditions visited Siberia in the 18th century; their members collected objects for the «Kunstkamera». These were the so-called «Great North Expedition» between 1733 and 1743 (G. F. Miller [Müller] and J. G. Gmelin), and another conducted in 1768—1774, called the Expedition of Orenburg and Astrakhan (which was active also in Siberia), led by G. S. Pallas and J. G. Georgi. Each of the four explorers visited the area beyond the Baikal and all were interested in shamanism; the object in question could well have been collected by any of them.

During his collecting travels M. A. Castrén had also met the object in question, since its name is recorded in his list of Tungus words: *awagaldai* «serving spirit of the shamans, a copper idol». ⁵ Castrén's material was collected from the Evenkis of Urulginsk on the bank of the river Urulga and of

⁵ Castrén M. A., *Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre* (St. Pbg. 1856) 72.

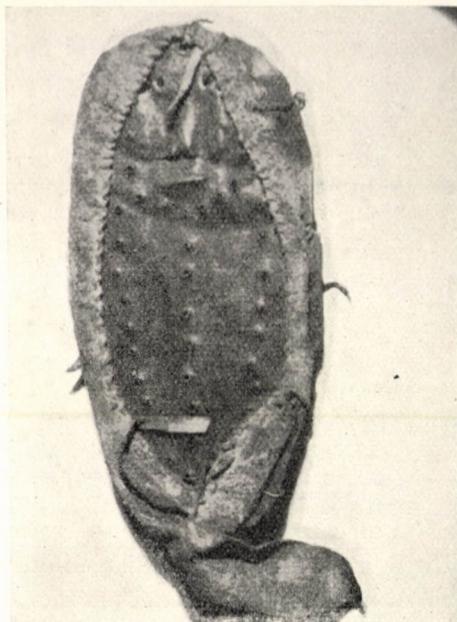


Fig. 2. Mask-formed Evenki idol, front, first half of the 19th cent. (MAÊ 27-31/1)

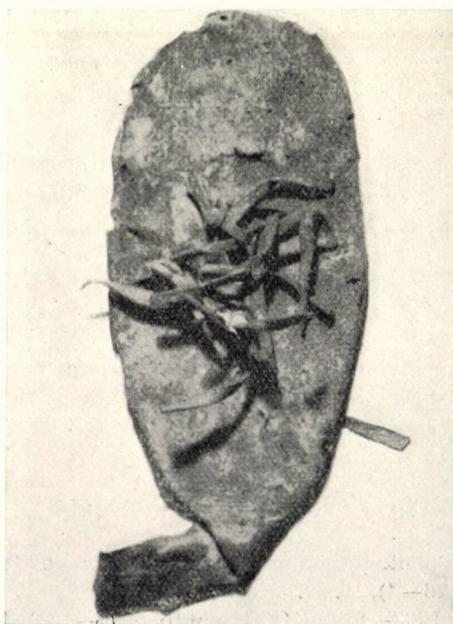


Fig. 3. Mask-formed Evenki idol, back, first half of the 19th cent. (MAÊ 27-31/1)

Manjkovskaja in the neighbourhood of the river Gazimur. The place of the collection is not marked (by the letters *U* or *M*) which according to Castrén's practice means that the word is known in both places.

Castrén did not only note the name but obtained the object itself. The MAÊ under the inv. Nos 27—31/1—2 possesses the following articles: «Two Tungus copper masks». According to the inventory they were collected by Castrén in 1847. (Figs. 2, 3, 4.)

As the inventory book only mentions them and because idols in the form of a mask are so far not known in the special literature, we shall now describe these objects.

MAÊ 27—31/1. An oval-shaped plate cut out from a sheet of copper. The face occupies the upper quarter of the plate. The eyes are represented by two holes pierced backwards, the nose by a vertical and the mouth by a horizontal protrusion. The face is surrounded by holes pierced forwards. Under the face there is a straight line of holes in the middle and on the edges another, following the arc of the object, the holes are pierced outwards. The edge of the mask is ornamented with a hole, pierced outwards, of which only a small portion can be seen because the edge of the opposite side and the entire reverse of the object is covered by pelt. To the pelt of the backside pelt straps are fastened (fig. 2, 3).

MAÊ 27—31/2. An oval-shaped plate cut out from a sheet of copper. The face occupies the upper third of the plate. The eyes are represented by two holes pierced backwards, the nose by a semi-cylindrical, vertical projection and the mouth by a horizontal cut pierced outwards. On both sides of the «face» there is a hole pierced outwards. Under the mouth the middle third of the mask is ornamented by a circular line of points (doubled on the upper half of the left side of the circle) hammered backwards. The circle is divided by a row of holes pierced backwards which bifurcates outside the circle. The edge of the mask is ornamented by a row of holes pierced from back to forth. There is a hole in the middle of the upper edge for the strap serving for hanging it up (fig. 4).

Nearly thirty Evenki mask-idols went into the possession of museums between the end of the 19th and the end of the first quarter of the 20th century, either the objects themselves or photographs made of them. Besides the MAÊ mentioned above such idols are preserved by The State Museum of the Ethnography of Soviet Peoples⁶ and the Museum of Irkutsk (IM).⁷ On the basis of

⁶ *Gosudarstvennyj Muzej Étnografii Narodov SSSR* (Leningrad) In the following: GMÊ.

⁷ The objects and photographs are the acquisitions of the following collectors: Vinokurov, 1890 (IM 1326—4), I. D. Kuznecov, 1907 (GMÊ photo 1394—1), A. A. Makarenko, 1908 (GMÊ 1763—6 and GMÊ photo 5659—120), G. M. Golovečev, 1910 (GMÊ 1923—2—3), N. P. Kyčakov, 1911 (MAÊ 1859—13), A. G. Êpov, 1911 (MAÊ 150—

the museological material, the ethnographical literature and lexicography the geographical boundaries of the use of the mask-shaped Evenki idol (*awagaldai*) can be sketched.

N. Neupokoev wrote during his visit to the Kyndigir clan of the Evenkis: «There are two of us in the *urasa* (a cone-shaped yurt made of birch-bark)



Fig. 4. Mask-formed Evenki idol, first half of the 19th cent. (MAÊ 27—31/2)

where I am lying by the flickering fire, myself and the hostess of the *urasa*, an eighty-five-year old Oroch woman, still lively and strong. The old woman is something of a celebrity among the Tungus people of the North-Baikal, as she is regarded as a «chief-shaman». In the front corner of the *urasa* just above my head there are the parts of her shaman's costume: a horrible leather mask, a gown, also of leather, decked out with ribbons, pearls, bells, and different pieces of iron and tin. Here is the drum too, and the string of reindeer and bear teeth and bones, and lastly the pole, with an iron trident on its end.⁸

Expressions in the legend told by the shamaness, like «And here at the Cholodnaja Kyndigir made his clans stay», or «Kyndigir died here at the

3—4; 1879—22/24,—23/5), D. M. Leontev 1911 (GMÊ 2651—8), A. A. Makarenko, 1913 (GMÊ 5093—137), E. I. Titov, 1920 (IM 7425—15), P. Malych, time of the collection unknown, (MAÊ 1783—15,—16,—17,—18).

⁸ Neupokoev, V., «*Bolšoj šaman — Kyndigir*» (*Iz predanij severo-bajkalskich tungusov*); *Žiznj Burjatii*, III, No. 4—6 (Verchneudinsk 1926), 29.

Cholodnaja⁹ make clear that V. Neupokoev's information was collected by the river Cholodnaja, and the birchbark tent in which the «horrible leather mask» was hanging above his head stood there.

According to our present information this northern river of the Baikal is the westernmost boundary line of the spread of the Evenki mask-formed *awagaldai* idol.



Fig. 5. Evenki shamaness with drum, drumstick and a «shaman-mask» propped to her left knee. (GMĚ, photo 1394—1)

Our subject was photographed by I. D. Kuznecov in 1907 among the Evenkis living by the river Kičera which also empties into the northern end of the Baikal. The photo is preserved by the GMĚ (inventory number 1394—1). Its description runs as follows: «A Tungus shamaness (a seventy-year-old half blind woman) Tatjana Butylkina in shaman's costume, with the shaman's instruments drums, drumstick and mask» (fig. 5).

The Museum of Irkutsk has in its possession a shaman mask from the Evenkis living by the Koterna, the left-side tributary of the Upper-Angara (Inv. No 7425—15). It was collected by E. T. Titov in 1920. Its description in the inventory: «A copper mask. Its length along the «face» is 22.5 cm and across the nose at the curve: 17 cm. Its shape is an enlengthened oval. The eyes are represented by two slits, 3 cm long and 3 mm wide, the eyehole

⁹ Neupokoev, V., *op. cit.*, 30.



Fig. 6. Mask-formed idol from the Evenkis of the lake Baunt. (MAÊ 1783—16)



Fig. 7. Mask-formed Evenki idol from the Evenkis of the lake Baunt. (MAÊ 1783—16)

are represented by holes. The distance between the two eyes is 7 cm. On the forehead of the mask there is a band of holes hammered in and there is a similar band higher above, running along the oval edge of the face. The two bands together make the form of the moon. There is a loop in the middle



Fig. 8. Mask-formed idol from the Evenkis of the lake Baunt. (MAÊ 1783—18)

of the upper edge of the mask, by which it was hung on a nail. The nose is slightly protruded with two holes in the place of the nostrils. The mouth is marked by two identical slits of the same height as those marking the eyes. At the two sides where the ears should be, fringes of different colours are hanging, made of smooth cotton, there are glass beads and brass rings and a rattle on the right side.»

The MAÊ has in its possession four masks coming from the «bauntovskie oročony», the Evenkis living in the neighbourhood of Lake Baunto. (Inv. Nos. 1783—15,—16,—17,—18). These were found by P. Malych on the grave of a shaman. One of them is large (MAÊ 1783—15) and the other three are small. Also the small ones are different: the first has a pointed egg-shape, (MAÊ 1783—16) the second is a flattened ellipse (MAÊ 1783—17) and the third a rounded ellipse (1783—18). (Figs. 6, 7, 8.)



Fig. 9. Two mask-formed idols from the Evenkis of the middle course of the Nerča.
(GMÉ 1923—3)

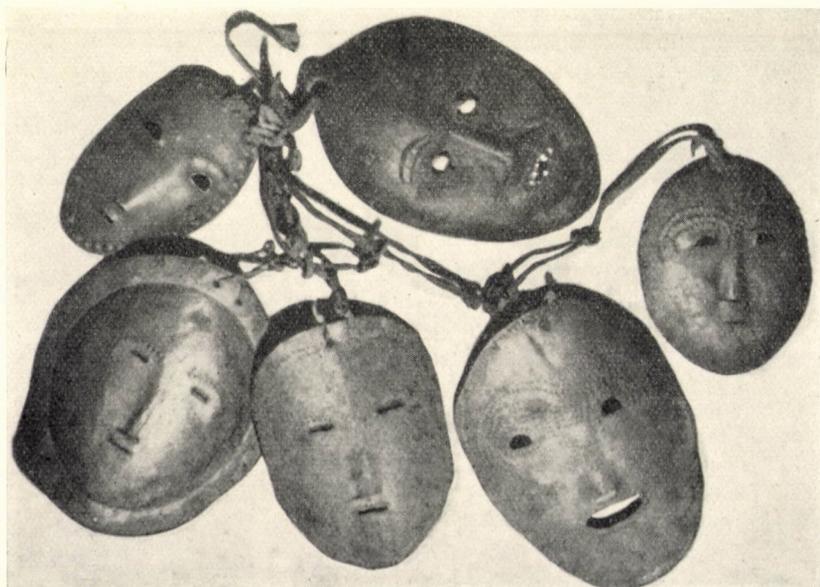


Fig. 10. Six mask-formed idols from the Evenkis of the middle course of the Nerča.
(GMÉ 1923—2/1—6)

The mask-formed idol *awagaldai* was also known by the Evenkis of the river Barguzin, since the word was recorded by Poppe with the meaning «a certain shamanistic fetish». ¹⁰ The place where the object in question was used was exactly recorded, because Poppe noted the birthplace of his informer: «Pantelejmon Nikolaevič Baranov, from the *Gal'johir* clan, born in 1906 in Chabarzan (Tungus *Kawuržān*), about 20 versts in a straight line drawn in north-western direction from the town Barguzin». ¹¹

G. N. Leontev brought for the GMĚ a mask-formed idol from the Evenkis living along the upper course of the river Nerča (Inv. No. 2651—8). The inventory describes it as a «stamped copper mask, its size equal to a human face».

From the Evenkis living along the middle course of the Nerča, near to the locality Kyker D. M. Golovečev collected two bundles of masks for the GMĚ. One set consists of two masks (GMĚ 1923—3/1—2) ¹² and the other of six ¹³. (GMĚ 1923—2/1—6). (Figs. 9—10.)

¹⁰ Poppe, N. N., *Materialy dlja issledovanija tungusskogo jazyka. Narečie barguzinskich tungusov* (Leningrad 1927), 38.

¹¹ Poppe, *op. cit.*, 2.

¹² GMĚ 1923—3/1—2. Kyker, Evenki, D. M. Golovečev, 1910. «A copper mask, nose and mouth pierced through. The outlines of the faces and the arches of the eyebrows are marked with dotted perforation. Their length is 6.5 and 6 cm, width 4.5 and 4 cm respectively. The shape of the larger one is a flattened ellipse, the other a slightly pointed egg. The two masks are fastened to each other with a strap that is attached to the holes cut into the middle of their upper edges.

¹³ GMĚ 1923—2/1—6. Kyker, Evenki, D. M. Golovečev, 1910. «Masks, six of them bound together. Two of them are made of white tin (19 × 13 cm and 20 × 17,5 cm), two of brass sheets (23 × 9.5 cm and 15.5 × 12 cm), one of copper (15 × 9.5 cm) and one of wood, into the mouth of which human teeth, and into the eyes a pearl, are placed. The eyeholes, the openings of the nose and mouth of the metal ones are cut out. The arches of the eyebrows and the outlines of the faces are marked with stippling.» — Supplement: GMĚ 1923—2/1. An egg-shape carved from dark-coloured wood. The eyebrows are marked with two arched hollowings each, the nose is protruding. — GMĚ 1923—2/2. An egg-shape cut out from a copper sheet. The eyes are represented with oval, the nostrils and mouth with oblong openings and the eyebrows by a row of points hammered outward. The edge of the mask is ornamented with a row of points hammered outward. — GMĚ 1923—2/3. An ellipse cut out from white tin. The eyes, nose and mouth are represented with pierced horizontal openings, and the eyebrows with a row of points hammered outward. The nose is slightly protruding. The face is encircled by a ring. — GMĚ 1923—2/4. An egg-shape cut out of white tin. The eyes, nose and mouth are represented with pierced horizontal openings and each of the eyebrows with two rows of points pierced outward. The edge of the mask is ornamented with a row of points (partly double) hammered outward. — GMĚ 1923—2/5. An egg-shape cut out from a sheet of brass. The eyes and mouth are represented with a pierced oval cut, the nostrils by an oblong one. The nose is slightly protruding. The temples and the part around the eyes are ornamented with seven rows of points each, the mouth and the edge of the mask with one each. — GMĚ 1923—2/6. A rounded

A. A. Makarenko also collected masks or photographs of them from the Evenkis of the Nerča. Unfortunately the exact place is not recorded, what is known is only that they were found in the Nerčinskij district (okrug).

In the picture (probably for the sake of their being better photographed)

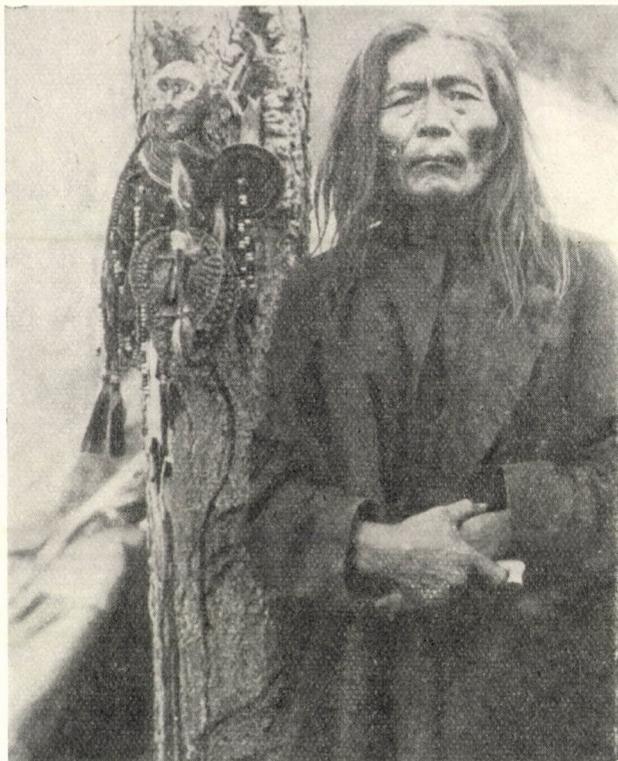


Fig. 11. Two mask-formed idols from the Evenkis of the Nerčinskij district. (GMĚ photo 5659—120)

the two masks are placed on a tree, above them to the right there is a shaman mirror, above which to the left hangs a head-shaped idol. The shaman is standing beside them (GMĚ photo 5659—120). (Fig. 11).

The description of the object collected by A. A. Makarenko answers the question of the function and cult of the mask. «Šowoki: a cultic object.

ellipse cut out from a sheet of brass, the mouth is represented by a horizontal cut. The nose is slightly protruding. The temple is ornamented with semi-circled rows of points, the part above the eyes by two straight and the part under the mouth by one straight row of points hammered outward.

¹⁴ Castrén, *op. cit.*, VI.

It is a sort of a mask, a human face hammered from copper, with openings for the eyes, mouth and nose encircled by points hammered in. To the earholes purple-coloured bands — «ear-pendants» — were fastened. They attached a small strap to the forehead-part in order to hang the mask up. It was made by the shaman for the protection of an Orochon. This *šowokin* must be fed with suet. Length: 14.5 cm.» (GMĚ 5093—137)

N. P. Kyčakov brought a mask from the Evenkis living along the Chila, the left-side tributary of the lower course of the Nerča (from the locality Verchnjaja Chila) for the MAĚ (Inv. No. 1859—13). According to the notes of the collector its name was *abogyltei*.

Our object was also known among the Evenkis farther to the south, because as mentioned M. A. Castrén recorded the name *awagaldai* of the idol in Urulginsk, at the mouth of the river Urulga which flows into the Ingoda, and in Manjkovskaja in the neighbourhood of the river Turga.

From the Evenkis living along the Baronkonduj flowing into the river Uruljunguj, a left-side tributary of the Argunj, A. G. Êpov obtained several masks for the collection of the MAĚ (Inv. Nos 1879—22/44, 1879—23/5). The characteristic feature of these objects is that furs are fixed to the place of the eyebrows, the moustache and the beard. (Fig. 12.) Textile pieces hanging from the masks are also common. (Fig. 13.) That object collected by Êpov the place of which is only vaguely referred to as the Transbaikalian area (*Zabajkalskaja oblastj*) — has also similar decorations (MAĚ 1503—41). The inventory describes it as «A mask: *awal dai* with a moustache and a beard. A rag is attached to its side.»

Finally we must mention that a mask-formed idol was collected by Vinokurov for the Museum of Irkutsk (Inv. No. 1326—4) but unfortunately with no particulization of the place it came from.

Relying upon the survey of the literature ethnographical collections and the objects and photographs preserved by the various museums it can be ascertained that from among the Evenkis living in the vast area extending from the western tributaries of the Jenisei (Turukhan, Sym) as far as the shores of the Ochotski Sea and even to the north corner of the island of Sachalin, a small group, the horse-breeding (*murčen*) and reindeer-keeping (*oročen*) Evenkis of Transbaikalia used a special type of idol. Its range can be clearly drawn. The boundaries are formed by the Cholodnaja to the west and by the Argunj to the east.¹⁵ (Fig. 14.) In this area even the occasional collections found the idol in question in great numbers. Despite the lack of systematic research its occurrence was relatively frequent and steady, thus it was certainly in general use.

¹⁵ It is presumable that the area east of the Argunj also belongs to this cultural region, but unfortunately it has not been covered by the ethnographical collections.



Fig. 12. Mask-formed idol from the Evenkis of the Baronkonduj. (MAÊ 1879—23/5)



Fig. 13. Mask-formed idol from the Evenkis of the Baronkonduj. (MAÊ 1879—22/44)

The form of this special idol is a «mask» showing the varieties of the oval shape: *a*) ellipse, *b*) pointed egg, *c*) egg, *d*) flattened ellipse, *e*) rounded ellipse, *f*) shield. It may be made of a sheet of metal (copper, brass or white tin), of wood or leather. The eyebrows, moustache and beard on the metal masks are represented by rows of points or holes hammered more frequently forward (from the reverse) and less frequently backward (from the obverse). In the eastern areas (*e. g.* by the Baronkonduj) pieces of black fur were fixed to these parts.

The size of the representation of the face is usually not equal to the human face (mostly larger), so it could hardly have been used as a mask. In those cases when its function is recorded by the collectors it is obvious that it was used as an idol, *e. g.* «the serving spirit of the shamans, a copper idol» (Castrén), «a certain shamanistic fetish» (Poppe), «it was made by the shaman for the protection of an Orochon» (MAÊ 5093—137). When it was photographed with the shaman it did not cover the shaman's face but it was placed beside him. (Figs. 5, 11). This confirms that the function of the «mask» was not that of an actual mask.

That it was the representation of a spirit is clearly indicated by a brief remark concerning the cult of our object: «This *šowokin* must be fed with suet.» «Feeding» among the Evenkis, as indeed among other Siberian peoples and all nature peoples in general, is a typical feature of spirits and their representations.

Two kinds of words have been recorded as the name of the mask-formed idol: 1. *awagaldai* (Castrén), *awagaldai* (Poppe), *abogyltei* (Kyčakov, MAÊ 1859—13), *awaldai* (Êпов, MAÊ 1503—4); 2. *sowoki*, *šowokin* (Makarenko GMÊ 5093—137).

The word *sowoki* ~ *šowokin* recorded by a non-linguist is a superficially noted form (inexact regarding the vowels) of the common Manchu-Tungus word *seweki* ~ *šeweki*, cf. Evenki *seweki* (Podkamennaja Tunguska, Nerča, Zeja, Aldan, Učur, Urmi, Čumikan, Ajan, Sachalin:): «god, master-spirit of the upper world»; (Barguzin:): «representation of a deity, idol»; (Urmi, Sachalin:): «icon»; (Erbogočon:): «guarding spirit of people and reindeer»; (Ajan:): «cross»¹⁶; *šeweki* (North Baikal) «idol»¹⁷; *χeweki* (Ienisei, Ilimpeja) «god, icon»¹⁸; Negidal *seweçi* «god»¹⁹; Even *sēwkī*, *χēwkī* «god»²⁰; Ude *seweçi* «representation of a spirit, idol»²¹, Nanai *seweki* «cross», *sewen* «idol»²² etc. The word *sowoki*,

¹⁶ Vasilevič, G. M., *Êvenkijsko-russkij slovarj*. (Moscow 1958) 374.

¹⁷ Vasilevič, *op. cit.*, 541.

¹⁸ Vasilevič, *op. cit.*, 503.

¹⁹ Schmidt (Šmits), P., *The language of the Negidals* (Riga 1923), 32.

²⁰ Cincius, V. I.—Rišes, L. A., *Russko-Êvenkijskij slovarj* (Moscow 1952), 33.

²¹ Šnejder, E. R., *Kratkij udějsko-russkij slovarj* (Moscow—Leningrad 1936), 64.

²² Petrova, T. I., *Nanajsko-russkij slovarj* (Moscow—Leningrad 1960), 121.

šowokin recorded by Makarenko gives the name of the object only in general, so the word *awagaldai* (or its varieties) must be accepted as the proper name of the mask-shaped idol. Kyčakov's word *abogyltei* (MAĚ) 1859—13) is obviously an incorrectly noted variety of Castrén's and Poppe's *awagaldai* ~ *awagaldaj*. Ėpov's *awaldai* is a regular equivalent of the word *awagaldai*

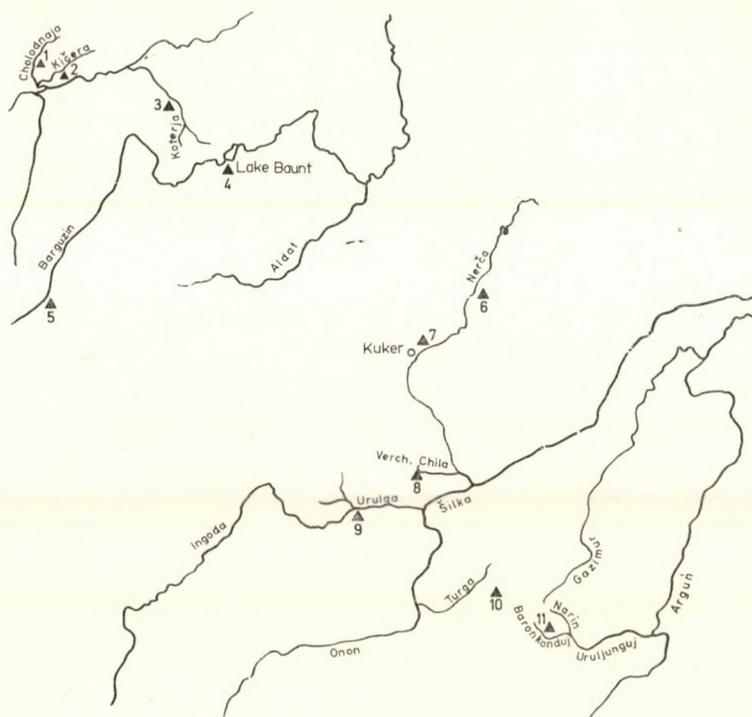


Fig. 14. The area of the use of the mask-formed idol among the Evenkis.

- | | |
|------------------------------|--|
| 1. The river Chododnaja | 7. Middle course of the river Nerča, Kyker |
| 2. River Kičera | 8. River Chila, Verchnjaja Chila |
| 3. River Koterja | 9. River Urulga, Urulginsk |
| 4. Lake Baunt | 10. Manjkovskaja |
| 5. River Barguzin, Chabaržan | 11. River Barankonduj |
| 6. Upper course of the Nerča | |

with the intervocalic *-g-* dropped. Probably the vowel is long (*awāldai*), but this was not marked by the collector.

The range of the area of the mask-formed idol's name exactly corresponds with that of the use of the object, since it appears only in the Transbaikalian Evenki vocabularies (the quoted vocabularies of Castrén and Poppe), Vasilevič, because of the very small area of the word, did not even take it into his extensive dictionary.

Thus both the mask-shaped idol and its name are limited to a small circle of the Evenkis. Since the object is known by several clans, e. g. *kyndigir*, *galjahir*, its being an unique spirit and image of a single clan is improbable. But it is equally improbable that a horse-breeding economy should have called into being a specific protecting spirit, since the idol *awagaldai* is common also among the reindeer-keeping Evenkis of the mentioned area.

As the idol in question can neither be regarded as an autochthonous development of a single Evenki clan, nor of the Evenki horse-breeding economy, it must be supposed that it was borrowed by the Evenki culture from some other people.

Relying upon the geographical area of the mask-formed Evenki idol it seems to be reasonable to suppose that this people is the neighbouring Mongols. The word *abagaldai* is in fact known in the Buriat language: *abayaldai* «mask» (Golstunskij), *abagaldaj* «mask (image of a shamanic idol)» (Čeremisov).

Nil, archbishop of Jaroslav gives a more detailed description of the idol in question in his work dealing with Buddhism. «The *abagaldej* is a horrible mask made of metal, wood or leather, which is painted and an enormous board and other similar decorations are attached to it.²³

In 1906 C. Ž. Žamcarano acquired an *abagaldaj* idol from the Khori-Buriats of Aga for the GME (Inv. No. 1149—1). According to the inventory description: «*abagaldai* (or *χobuši ongon*): the copper mask of the *abagaldai ongon* [*ongon* «spirit»], oval representation of a human face. In the place of the ears and on the forehead copper conical bells (*χolbogo*) are hanging. On the forehead and the lips there are the remaining small nails of the lost pendants. The Buriats regard the *abagaldai ongon* represented in the form of a mask as a respectable warrior. The mask was obviously put on by the shaman when he had to evoke the *abagaldaj*. The specimen is from the mountain grave of a Khori shaman long dead, not far from the Aginskaja Steppe Council of the Verchneudinskij district. (Fig. 16.)

The Buriat idea linked to the synonym of the *abagaldai*: *χobuši ongon* mentioned by C. Ž. Žamcarano was recorded by M. N. Changalov among the Transbaikalian Buriats: «Some of the prophetesses, [*boržyšo exener* (Cyden-dambaev)] according to the Buriats of Unga have a special spirit which is called *χobuši ongon*. They say that the *χobuši ongon* is always possessed by women or girls. The *χobuši ongon* is very shy, it is afraid when people talk too loudly, quarrel or fight. Not every prophetess has a *χobuši ongon*, only a few of them. It renders its prophetess great services in the following way. When Buriats come to the prophetess from a far to ask her to predict about something, she sends her *χobuši ongon* to the home of these Buriats. After

²³ Nil, archiepiskop jaroslavskij, *Buddizm, rassmatrivaemyj v otnošenii k posledovateljam ego, obitajuščim v Sibiri* (St. Pbg. 1858), 356.

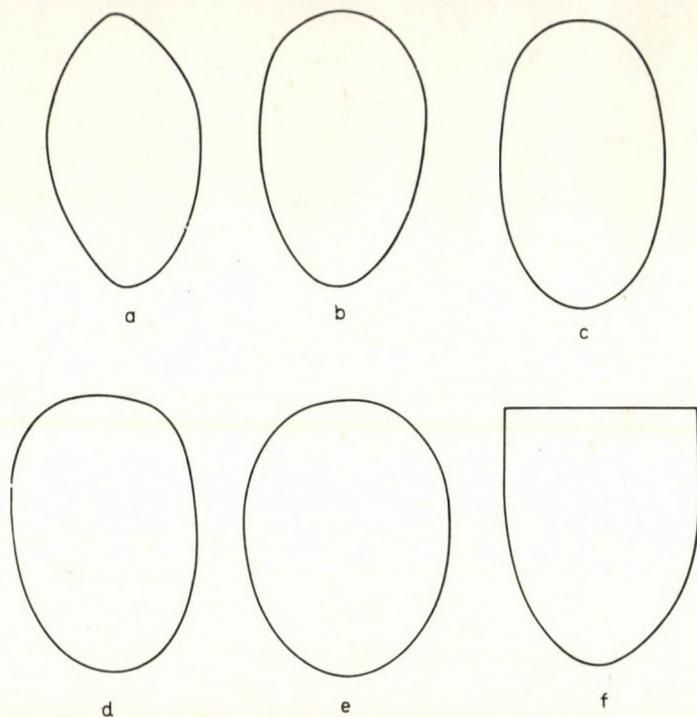


Fig. 15. Schematic sketches of the variant form of the mask-shaped Evenki idol: *a)* ellipse, *b)* pointed egg, *c)* egg, *d)* flattened ellipse, *e)* rounded ellipse, *f)* shield.

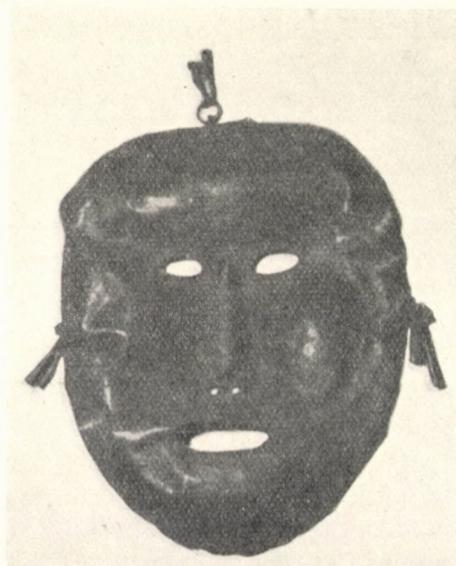


Fig. 16. Mask-formed idol from the *Xori* Buriats of Aga (GMÊ 1149—1)

having been there, having seen and getting acquainted with everything it hurries back to the prophetess, stands behind her, bending it whispers in her ear everything it has seen. Then the prophetess tells everything after the words of the *χobuši ongon* correctly to the man from far away: what are his



Fig. 17. The mask-formed idol of the Buriat *Xangin* clan. (M. N. Changalov, *op. cit.* I, plate II., fig. 4)

house, his yard and granary like, what his dogs, cows, horses, and finally what the people back home look like, and what they are talking about. If there is a stranger in the house she describes his appearance, his face and clothes. Then relying upon the words of the *χobuši ongon* the prophetess speaks to the man from far away about what happened to him before and finally tells him for what *zajans* he has to strew (sacrifice) and what the future will be like. According to the Buriats the *χobuši ongon* knows the present and the past well, but it does not know well the future, it errs frequently. If anyone begins to talk loudly or quarrels during the prediction the *χobuši ongon* being shy by nature goes away and the prophetess left alone becomes confused and begins to lie. The Buriats say that the prophetesses who have a *χobuši ongon* do not like loud speech and abusive language during the prediction. Those Buriats who have the gift of seeing the spirits, see as the *χobuši ongon* talks into the ear of the prophetess. The prophetess is informed of by the *χobuši ongon* everything that the people travelling to her were talking about on their

way, and if she learns that on the journey they were talking about her, she grows angry and sometimes therefore she does not predict at all.

The *χobuši ongon* is a terrible scandal-monger. All the time it stirs up quarrel between the prophetess and the neighbours and other people by telling the prophetess that the neighbours and other people speak ill of her. Besides this the *χobuši ongon* is always bothering its prophetess, whispering all sorts of gossip in her ear day and night. The Buriats say that in order to get rid of the *χobuši ongon* for some time the prophetesses give it some difficult task: to spin a rope from sand or to bring water in a bottomless pot. This confuses the *χobuši ongon* because it is unable to solve the task, but time goes by anyway and the prophetess gets rid of it for the time being.²⁴

According to M. N. Changalov the word *χobuši* comes from the word *χob* «gossip», *χobuši χūn* «gossiping man», *χobuši izi* «gossiping woman». Consequently the *χobuši ongon* is a «gossiping male spirit».²⁵

The Buriats of this side of the Baikal know the image *abagaldai* itself, but only very vaguely. «The so-called *abagaldai* or *anaxai* is found with the Buriats of the Balaganskij district, but the Buriats of today cannot tell anything about it, they only imagine it as something ugly and terrible. When they see something that is ugly and terrible they say: «It is ugly and terrible like the *abagaldai* or *anaxai*.» Some imagine the *abagaldai* to be an ugly and terrible spirit (*anaxai ideg* «*anaxai* shall eat you»). It is possible that the *abagaldai* or *anaxai* had once been a shaman mask and it had been put on during the time of the ritual.»²⁶

The Buriats of Transbaikalia, however, still know the *abagaldai* beliefs well, together with the traditions and the cult attached to it.

One variety of its biography was reported by Rinčen.

«*Abagaldai* Tungus (*χamnigan*). He descended from two dragon-kings and therefore he became a shaman. His wife, named *Heterχen*, was the daughter of Khan *Gūlin* and she was a shamaness. She bore him a single son, named *Baxan*. They themselves are young. His wife according to the practice of shamanesses went to the dwellings when she was called, to perform the shaman's duties. When she left she ordered: You must not leave this boy *Baxan* alone, take good care of him. *Abagaldai* was an exceptionally heavy smoker, there was no one like him. Running out of tobacco, he put his little son to sleep and went to the dwelling within sight for tobacco. He got tobacco for one or two pipes and then as he was walking towards his home, *Baxan*, sleeping at home, suddenly stepped out of the door of the yurt, and ran away in

²⁴ Changalov, M. N., *Sobranie sočinenij* II (Ulan-Udë 1959), 127—8.

²⁵ Changalov, *op. cit.*, II, 127.

²⁶ Changalov, *op. cit.*, II, 191.

the direction opposite to his father's. While he was chasing him shouting, a big whirlwind rose and threw the boy into the water. This is what old people say». ²⁷

Another variety of *Abagaldai*'s history was recorded by C. Ž. Žamcarano in 1903 among the Aga Buriats, from the Khori shaman Tukhuren. «The second wife of *Bubei beile* Khan was the daughter of *Gūlin* Khan (Korean khan). With *Bubei beile* lived a hero and shaman named *Gutār mergen*, who received the title *tengri* (god) as a reward, for his services to the khan. The son of the latter, *Abagaldai mergen*, married *Xeterxen* (*Höterxen*), the second daughter of *Gūlin* Khan. *Abagaldai* was very handsome, clever in military exercises, and he was young and famous. He began courting the sister of his wife, the wife of *Bubei beile* Khan. When *Xeterxen* came to know this, she gave herself to grief. Somehow she succeeded in persuading her husband to move with fifteen other families to the Angara. Here *Xeterxen* cut the head of her husband *Abagaldai* with a golden tawer and threw it into the Angara. The king of the water *Lusut* grew angry and visited illness upon the fifteen families. Therefore they agreed to consecrate (*degdexu*) the head of *Abagaldai*. Then the head of *Abagaldai* came alive and flew to his wife asking for brandy and tobacco (*χαρα αρχι, χabūsa tamaχi*), *Xeterxen* gave him what he asked for and sent the head of his husband to the Bargu Buriats to drive the evil spirits there to *Erlin* Khan in order to pass judgement on them. «For such services you will be treated to brandy and tobacco» she said. From this time on *Abagaldai* began to be respected as *ongon*. Shamans usually paint his head on canvas. Since he is the son of *Gutār tengri*, he too is called *tengri*. ²⁸

The Aga Buriat by whom Rinčen was informed about the biography of the *Abagaldai*, also emphasized that *Abagaldai* was represented as an *ongon*: «They make a face out of wood or brass, with a big beard: this is *abagaldai*. They squeeze suet into its mouth. They do not offer sheep or lamb to it. The *Abagaldai* is usually with a shamaness. The good shaman used to send *Abagaldai* for tobacco. His *ongon* has little strength so it can not carry more than ten pipefuls of tobacco, so it is told.» ²⁹

We know also the Aga Buriat incantation to call up *abagaldai* spirit, which casts light upon both the function of the *abagaldai* spirit and the manner of the use of the *abagaldai* idol:

²⁷ Rintchen, *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. II. Textes chamanistes bouriates* (Wiesbaden 1961), 123.

²⁸ Žamcarano, C. Ž., *Dnevnik 1903 g.* (manuscript), *Archiv Institut Narodov Azii*, F. 62, No 27, pp. 43–51. Quoted by Rumjancev G. N., *Proischoždenie chorinskich buriat* (Ulan-Udê 1962), 183.

²⁹ Rintchen, *op. cit.* 123.

Abagaldain dūdalgā.

zūη urda zūktū
 χara dalain ezeη,
 χara luntan modon χūrūgtei,
 χara lūsun χāη garballai,
 χūχū luntan modon χūrūgtei,
 χūχū lusun χāη garballai,
 Gutār tengrin χūbūη,
 gūlin χāηai χūrgen
 yil χara yirgeldei,
 yingū χara abagaldai,
 umadaktā χūrmū haχaltai,
 ūbūdūktē χūrmū hūreltei
 haχalta bābai,
 duradχadam dūliši,
 ōgolχodom yiriši!
 χeptē baihan beyitnai
 χērīη šinēη
 χese deledeži,
 urin dūdanam!
 oron bairahāη ogšoži,
 ogtorgoiη ūlēr duguisan damžiži,
 χereg ūilim butēlseži,
 zoriyīm zoχōži χairlaitā!
 arban negen esege
 abai χile zon,
 χorin negen esege,
 χeηger yeχe saidūd,
 gūri gatahun,
 gul'min χežim,
 χoito uyim
 χongor ulāη haidūd,
 mendē!
 χeptē baihan beyim
 χesītnai dūgār yireleil,
 untā baihan beyim
 oiη šinen ongon erēη
 orgoin tanai χaηχināgār
 odō bide galysi irbe.
 yūneitnei urān dūdāη bolbob?
 χenhē χentektei,

yūnhē yūntüktei
 uriba dūdaba gēšipši?
 бурҗашūл, зōб!
 tanīyi urihan dūdahan җeregmnei bolbol:
 alҗadaltnai arūn
 gešҗehentnei gerel!
 ùҗērei ūdende
 ùlū җūҗū teҗe tabiži,
 ùbüših ùilehē multalaži,
 ùҗūlei ezenhē tabūlaži, andaldaži,
 ùlū җūҗū teҗeyīmnei җүргелсите!
 ùile murīm бүтөлсите, мәнита гежи
 угтужи мүргүжи bainaldi!
 зūб!
 bi ùҗērītnei ūdende
 ùlū җūҗe teҗītnei җүргелсежи,
 ùbüših ùilehētnei multalaži,
 ùҗүлитnei ezenei garhā tabūlahab!
 ulān tamaҗih undamni,
 җabūsa tamҗih җabamni,
 nige gāha tamaҗi tatajil!
 Heterҗeҗe yirewū?
 yirbe, yirbe!
 ulān zurҗīm otoldog
 ulān tamҗi tatāgūib,
 җara zurҗīm җаҗалдаг
 җabūsa tamҗi җарāgūib!
 ùbüših-tanai ebderši,
 таҗал-tanai tarag!
 ùҗerei šinēҗ šulūnai
 ùireži ùgei boltor
 ùҗūlei zaҗa bū ùzektūi,
 morinoi šinēҗ šolūnai
 муҗурижи ùgei boltor
 mū jūme bū ùzektūi!
 җada gertē mordoҗom!»³⁰

³⁰ Rintchen, *op. cit.*, 121—2.

Translation:³¹

The Evoking of *Abagaldai*

On north-eastern land
 master of black sea
 black *luntan*-tree-looking
 black dragon king's kin
 blue *luntan*-tree-looking
 blue dragon-king's kin
 son of *Gutār tengri*
 son-in-law of *Gūlin Khan*,
 very black *Yirgeldei*,
 evil black *Abagaldai*,
 old man, with a beard
 reaching down the belly,
 with a fluttering beard
 reaching the knees,
 listen to me when I am calling,
 come when I shout!
 Beating the drum,
 large as a steppe,
 summoning I call you,
 your lying body:
 rise from your dwelling,
 cross the clouds of the sky as a bridge,
 help me to execute my cause,
 be gracious to further intention!

The shaman seizes *Abagaldai*'s mask, covers his face with it and speaks in the name of the spirit:

Eleven fathers,
 wide border people
 twenty-one fathers,
 broad-shouldered, great chiefs³²
 big pile of bridge,
 net (-caught) sea-monster,³³

³¹ I should like to acknowledge here my indebtedness to G. Kara for his kind help in translating the Buriat text.

³² Bur. *χeŋger*, cf. Khal. *χeŋχeger* ~ *χaŋχagar*, Bur. *χaŋχagar* «broad-shouldered, broad-chested».

³³ Cf. Khal. *chižim* «trepan» (Luvsandêndêv); Mong. *kižimi*.

brown red chiefs,
 later generations,
 hail (to you)!
 I, who was lying³⁴,
 have come for the calling of your shaman's drum
 I, who was sleeping³⁵
 as-great-as-forest spirit, for the ringing
 sound of your motley shaman-clothes
 with slow steps now we have arrived.
 In what business of yours did you call us, summon us?
 From whose was the eagerness,
 from what was the greed
 with which you called us, summoned us?

The interpreter of the ongon (*ongonoi tulmāši*) answers:

Burkhans, it is well!
 In what business of mine did I call you, summoned you?
 Your steps are clear,
 you have trod light
 In the gate of ghosts
 placing a blue-grey billy-goat³⁶
 release us from illness, from evil
 take us from the lord of death, redeem us.³⁷
 Help me to execute my cause, my way,
 listen to me, with these words
 we bow to your reception.

The interpreter bows before the shaman wearing *Abagaldai's* mask.
Abagaldai says:

Good!
 To the gate of ghosts
 I help you to carry a blue-grey billygoat
 I release you from your illnesses, evils,
 I take you from the hands of the lord of your death.
 Red tobacco is my drink,

³⁴ Literally: «my body that was lying».

³⁵ Literally: «myself that was sleeping».

³⁶ Bur. *üle xūxe texe* «dikij kozel» (Čeremisov).

³⁷ Literally: «exchange me».

leaf³⁸ -tobacco is my strength.

Let me smoke a pipeful of tobacco!

Somebody gives a pipe to the shaman performing Abagaldai. The shaman smokes it hiding his face under the drum and he asks:

Has *Heterχen* come? (*Heterχen yirewū?*)

They answer together: — She has come, she has come (*yirbe, yirbe*). The shaman suddenly throws away his pipe, wipes his mouth and jumps into the air saying:

Red tobacco, tearing
my red heart, I did not smoke.
Leaf-tobacco, stabbing
my black heart, I did not see.
Let your disease perish,
Let your plague cease!
Till the falling apart
of ox-sized stone
see not the border of death!
Till the crumbling into dust
of horse-sized stone
see evil not!
To my rock home I retire,
To my wooden home I depart!

The spirit of Abagaldai leaves the body of the shaman who falls on the ground.

While among the Transbaikalian Aga (Khor) Buriats the *abagaldai* shamanistic spirit as well as its representation and cult are still well-known and common at present, on this side of the Baikal, as already mentioned the images of the Buriats are very vague. As M. N. Changalov said: «The Buriats nowadays cannot tell anything about it.»³⁹

The *awagaldai* is obviously a characteristic phenomenon of the Mongolian spiritual culture, since it is wellknown besides the Buriats also by other Mongolian peoples; cf. Khalkha: *avgaldaĵ* «shamanistic idol; mask representing a shamanistic idol» (Luvsandëndêv), Kalmuck: *awγoldā* «nomen proprium masculinum (In Märchen)» (Ramstedt); literary Mong. *abayaldai* «A shamanistic idol; a mask representing a shamanistic god; larva, chrysalis» (Lessing).

³⁸ Bur. *χabūsa*, cf. Russian *kapūsta*.

³⁹ Changalov, *op. cit.* II, 191.

The word *abagaldai* itself is of Mongolian origin; obviously a derivative of the word *abaya* «paternal uncle». Cf. Mong. *abaya* «Paternal uncle» (Lessing), «oncle, frère du père» (Kowalewski); Bur. *abga* «brother of the father uncle (paternal); a respectful address to the elders» (Čeremisov); Khal. *avga* «uncle» (Luvsandëndêv); Kalm. *avγv* «des Vaters Bruder (älter od. jünger); Onkel; Verehrungswürdig» (Ramstedt); Ord. *avaga* «frère du père, oncle paternel» (Mostaert).

«Paternal uncle», word for addressing the elders with respect, might easily have changed into the name of either a generally respected person (shaman) or the idol representing his spirit.

Although the suffix *-ldai* added to the word stem is not mentioned by studies dealing with Mongolian derivation⁴⁰, it is, however, a well-attested suffix for the formation of personal names in older Mongolian. In The Secret History of the Mongols, for example, there are *Boroldai*, an Ikires warrior (§129), and *Boroldai-suyalbi*, the bonds man of *Toroqoljin-bayan* (§3), or *Qaraldai*, fifth son of *Menen-tudun* (§45) and *Qaraldai-toqura'un*, a Jalair warrior (§120).⁴¹ It is obvious that the first two name are derivatives of the word *boro* «grey» and the latter two of the word *qara* «black» with the formative *-ldai*. Evidently in the word *abagaldai* this formative of personal names is added to the stem *abaya*.

As was mentioned before, the local use of the mask-formed idol of the Evenkis (restricted to the *area beyond the Baikal*), the limitation of the name of the idol to the same area the Evenki population of which is not only neighbour to the Mongolians but also lives together with them frequently mixed, is in itself evidence of the Mongolian origin of the Evenki object.

All this was reinforced by the Mongolian parallels which make it clear that the Evenki object in its name as well as form, function and even as regards its cult was a copy of the corresponding Buriat object. Its name is *abagaldai*, with both peoples its form is that of a mask, its function is the representation of a spirit and even the cults are the same: the idol must be fed with the very same suet.

The problem of the origin of this specific object was finally established by the fact that while its name had no etymology in the Evenki language it was well explain able from Mongolian. We believe, however, that the origin of the Evenki idol can be determined with further restrictions. Since the cultic object and its name is known exactly by those Evenkis who lived in the neighbourhood or even with the Khori Buriats and the formal, functional and cultic features show an agreement with the very same Khori Buriats, it is reason-

⁴⁰ Poppe, N., *Die Nominalstamm- und Suffixbildung im Mongolischen: Keleti Szemle* XX (1927), 89–126; Szabó, T. M., *A kalmük szóképzés (Die Wortbildung in Kalmüki-schen): Dissertationes Sodalium Institutii Asiae Interioris* (Budapest 1943).

⁴¹ *A mongolok titkos története*. Edited by L. Ligeti (Budapest 1962).

able to suppose that the *abagaldai* had spread to the Evenkis from the Khori Buriats.

This statement of ours does not contradict the quoted sentence of the Buriat legend recorded by Rinčen according to which Abagaldai is Tungus (*χamnigan*). The name *χamnigan* has not the strict meaning of Tungus. «These clans and tribes that belonged to the Khamnigan alliance were officially and also in everyday use counted to the Tungusians, regardless to their origins. These were called *Qamniyan* meaning «a Transbaikalian member of the border-guard under Tungus command», or «a Transbaikalian Tungus.»⁴² U. — Kóhalmi also pointed out that three Khori Buriat clans had belonged to the *Khamnigan* alliance: the *Xoldzangud*, the *Bodongud*, and the *Dzamala*.⁴³ It can be hardly doubted that the Mongol-named *abagaldai ongon* could have developed among the Khori clans of the Khamnigans (or at one of these).

The mask-shaped idol was in use also among the Buriats this side of the Baikal. In our opinion it was identical with the trans-Baikalian *ongon* and probably also goes back to a Khori origin. The object here was named *börtö* ~ *börtö öbögen* ~ *börötö öböğön* instead of *abagaldai*.

Changalov wrote about the *börtö ongon* of the *χanğin* clan of the Balaganskoe authority (*vedomstvo*): «The ongon is a wooden head from the side of the face, the hair of the head of the eyebrows and the whiskers are represented with wool, there is a piece of fresh lamb-tail suet in the mouth and three tin pendants attached to either side of the head.»⁴⁴

Several specimens of the *börtö* idol have been registered. «Now in the July of 1907 I took a *börtö ongon* which had been the property of the late *Šagša*, a Buriat from the Changinskij (*Xanğin*) clan» — records in his manuscript M. N. Changalov.⁴⁵ We can read this about another one: «I saw it in the yurt of the Buriat Danča Panglaev of the Changinskij (*Xanğin*) clan, in the Uliatski ulus.»⁴⁶ The *börtö ongon* (Inv. No. 1286—27) of the GMÉ obtained by M. N. Changalov, comes from the *Xanğin* clan of the Nelchanskoe authority (*vedomstvo*). The *börtö ongon* of the Irkutsk Museum (Inv. No. 150—2) collected by N. N. Agapitov in 1883 is from the Buriats of the *Xanğin* clan of the Balaganskij district (*uezd*).

Thus the mask-shaped idols so far registered have all come from the members of the *Xanğin* clan. This fact is emphasized also by Changalov who at the same time points out that this idol is very common with the members

⁴² U.—Kóhalmi, K., *Ešče raz k voprosu o proischoždenii χamniganov: Kratkie soobščeniija Instituta narodov Azii* 83 (Moscow 1964), p. 163.

⁴³ U.—Kóhalmi, K., *Op. cit.*, p. 159—60.

⁴⁴ Changalov, *op. cit.*, I (Ulan-Udè 1958), 401.

⁴⁵ Changalov, *Tetradj dlja zapisyvanija materialov o šamanstve* (Manuscript, 1907). GMÉ, V. 100. Inv. 39. 146, p. 673.

⁴⁶ Changalov, M. N., cited manuscript, p. 674.

of the clan. «Among the Buriats of Balagan the *Xanġin* clan has a peculiar ongon which does not occur with other Buriats; this ongon is called *Börtö*. A *Börtö ongon* is possessed by almost every householder.»⁴⁷

Also the words of its «prayer» are familiar to the members of the *Xanġin* clan:⁴⁸

«*ġamok tömön Xanġin utġa*
sen šubun serel
serel-Mongol utġa
ġun šubun ġorġol
Xori Mongol utġa
urda gazar, gazar
šingil šibe dada
šišġe Mongol utġa
hain ġani hamarġada
buršaktin buhalġada
Xorġodo baba
Xarabšiġan ibi
ġoto Xanġin geġede
zuragi deli zurulši
modondo ul'geri deli
esġulši ġaširhan
arda ürgelši ġaširhan
Börtö öböġön,
esege tana šolon
eġe tana Xotoġo.
eġen tana utġa
baruni ġata
ġerbehi ġurban böšulġe
urda gazarta
ġöġön deli
dongodoši baihan
ġanġina ġoimor ten
zajan bolši baihan
übetegin baġin bolġoši
ösöġönin olon
bolġoši baihan
ideġe šuhen tana
haġurga ġonin
talġa talġana . . .

⁴⁷ Changalov, M. N., *op. cit.* I, 474.

⁴⁸ Changalov, M. N., *op. cit.* I, 474—5.

Translation:

«The descent of all thousands of *Xanğins*
sen-serel bird.
 Descent of *serel*-Mongols
χun-χoriol bird.
 Descent of Khorī-Mongols
 southern land, land!
Šingil-Šibe land —
 descent of *Šišχi*-Mongols!
 The good khan was ruined,
 the ill-willed rebelled.
 Father *Xoriodoi*,
 mother *Xorabšiχan*!
 The northern *Xanğins* spoke;
 drawn according to a drawing,
 cut out according to a wooden pattern
 the *Börötö* old man
 dragged on the back!
 Your father *Šolon*
 your mother *Xošoχo*.⁴⁹
 The origin of your mother
 at the western khans
 three *Xarbitov* shamans,
 like on the other land
 the cuckoo cuckooed
 sitting on the pillar⁵⁰ at the *Xanğin*'s
 it stood there becoming a *zayan*,
 it made the poor rich,
 the few in number
 it multiplied.
 Your food is gravy!
 Of long-wooled lamb
 they make a bloody sacrifice.»

The tradition of the *Xanğin* clan according to the collections of Changalov tells how the mask-formed idol had been transferred to this side of the Baikal. «The traditions reveal that the *börtö* ongon had been brought by the

⁴⁹ Sic! Not *χošoχo*, but *χotoχo* in the Buriat text. The latter seems to be correct. Changalov, *op. cit.* I, 475. Note of the editor.

⁵⁰ That is: on a «*χoimor tengri*» pillar. (Remark by M. N. Changalov).

shaman Chorton from Mongolia.»⁵¹ According to the *Xanġin* clan of the Balagan Buriats «it was brought from beyond the sea by Chorton, successor of Choredoi, the head of the Changin [= *Xanġin*] clan»⁵² The clan's tradition even includes such a detail that «Chorton the great shaman brought it on his back from Mongolia, tied to his tail of hair».⁵³

The tradition in question was recorded also by P. P. Batorov. In his version the name of the *Börtö ongon* is Burte ubugen (Burte old man). Burte ubugen was the shaman of the «*Xanyan*» clan. He had two sons: Chorton and Choredoi. They fled from Mongolia to the Baikalia. Since they had no possibility to take their aged father with them and they were sorry to leave him there on his own they cut off his head, hung it on their back and worshipped it as an ongon. They carried the head of their father to their homeland. Here they made it the clan-ongon of the Chanjan (*Xanġin*) clan.⁵⁴

Thus among the Buriats of this side of the Baikal the mask-formed idol is known only by the *Xanġin* clan (by the name *Börtö*), but among them it is very common («Almost every member of the Changin Buriats possesses one»). They know well the prayer connected with it and regard it as the ongon of the clan.

We are led to think that there is the same image behind the names *Börtö* and *Abagaldai*. In any case it is quite obvious that except for their names the cis- and trans-Baikalian objects are identical in their form as well as in their function. Both are mask-formed and both are ongons, and both being fed with suet even their cults are the same. We can suppose, however, that the suet is only «pars pro toto», and originally the animal itself had been sacrificed to the mask-formed idol. At least the «prayer», having a fixed text which is therefore capable of preserving a more archaic form obviously refers to this in its last two lines.

«Of long-wooled lamb
they make a bloody sacrifice.»

The *Xanġin* clan this side of the Baikal is represented only sporadically, whereas among the Khamnigans they form a significant clan. At least this is suggested by the fact that in Mišig's list of Khamnigan clan-names they occupy the first place. (In the plural form *Xanġid*).⁵⁵

⁵¹ Changalov, M. N., *op. cit.* II, 190.

⁵² Changalov, M. N., *op. cit.* I, 340.

⁵³ Changalov, M. N. *op. cit.* I, 474.

⁵⁴ Cf. *Skazanija Burjat, zapisannye raznymi sobirateljami*. T. I., vyp. 2. (Irkutsk 1890) p. 125. Cf. Potanin, G. N., *Tema ob osečennoj golove v Orde. Étnografičeskoe obozrenie*, 1893, No 1, p. 89. Rumjancev, G. N., *Proischoždenie chorinskich burjat* (Ulan-Udê 1952), p. 196—7.

⁵⁵ L. Mišig, *Mongol ard ulsyn zarim nutgijn chamnigan ajalguug survalžilsan ni: Studia Mongolica* t. I, fasc. 30, (Ulan-Bator 1959), p. 10.

The mask-formed ongon of the *Xangins* which «was brought from Mongolia», from «beyond the sea», and «by the head of the *Xangin* clan» was planted into the *Xangin* culture presumably from the Khori Buriat tribes of the Khamnigans. The Khori origin of their ongon is quite evident if, as was already supposed by G. N. Potanin⁵⁶ and now also by G. N. Rumjancev⁵⁷, the *Xangins* are actually Khori Buriats.

To sum up our discussion: the mask shaped idol *Abagaldai* developed among the Mongolian Khori clans (or in one of them) living beyond the Baikal amidst the Khamnigans. It was adopted by the Transbaikalian horse-breeding and also the reindeer-keeping Evenkis. The same ongon was transferred to the west side of the Baikal by the scattered groups of the *Xangin* clan coming from beyond the lake.

Thus the name, image, representation and cult of the mask-formed *awa-galdai* idol restricted to a narrow circle of the Evenkis of the Transbaikalia is a transplanted phenomenon in the Evenki culture; a group of notions adopted from the Mongols, presumably from the Khori Buriats.

⁵⁶ Potanin, *op. cit.*, 99.

⁵⁷ Rumjancev, *op. cit.*, 197—8.



LES «CONTES DU CADAUVRE ENSORCELÉ» DANS LA LITTÉRATURE ET LE FOLKLORE MONGOLS

PAR

L. LŐRINCZ

Le recueil des «Contes du Cadavre Ensorcelé» est un des plus populaires en Mongolie. Bien que parvenu relativement tard, aux XVI^e—XVII^e siècles, sur la terre mongole, il a produit plusieurs versions littéraires et folkloriques, et les divers contes littéraires ont donné lieu à d'innombrables variantes folkloriques. Le premier voyageur européen dont l'attention ait été retenue par les contes du Cadavre Ensorcelé fut B. Bergmann, au début du XIX^e siècle.¹ Sa traduction fut suivie par toute une série d'autres traductions, d'éditions de texte et de traductions des éditions de texte, sans toutefois qu'on ait entrepris de comparer les versions du *Siditü kegür*, ou qu'on ait tenté d'en retrouver l'original, si l'on fait abstraction des remarques et observations dispersées dans les préfaces des éditions de texte, ainsi que de certaines parties de l'étude de B. Ja. Vladimircov, consacrée à l'origine hindoue des contes mongols.² Cependant grâce à l'activité du professeur C. Damdinsürên les recherches relatives au recueil ont connu un essor important au cours de ces dernières années. Dans un ouvrage de deux volumes, contenant en majeure partie des éditions de textes, de même que dans sa conférence destinée à être présentée au XXVI^e congrès international des orientalistes à la Nouvelle-Delhi, il résume en détail l'histoire des recherches relatives au *Siditü kegür*, communique des versions tibétaines et mongoles inconnues jusqu'à ce jour et entreprend de mettre en système les versions littéraires mongoles.³ Etant donné que le professeur Damdinsürên centre ses recherches sur les versions

¹ Pour l'histoire des recherches relatives au *Siditü kegür* mongol voir L. Lőrincz, *Fragments d'une version oïrate du Cadavre ensorcelé: Acta Orient. Hung.* XVII (1964), pp. 293—294.

² B. Ja. Vladimircov, Монгольский сборник рассказов из *Pañcatantra* (Petrograd 1921), 162 p.

³ C. Damdinsürüng, *Töbed mongγol siditü kegür-ün üliγer, nigedüγer debter, qoyaduγar debter (Tibetan and Mongolian Tales of Vetala): Corpus Scriptorum Mongolorum* Tomus II (Ulaanbaatar 1963—1964), 615 p., C. Damdinsürên, О тибетских и монгольских рукописях „Рассказов веталы”. Доклады монгольской делегации на XXVI. конгрессе востоковедов, (Улан-Батор 1963).

tibétaines, il reste encore beaucoup à faire dans le domaine des recueils mongols, en ce qui concerne leur mise en système et leur analyse. Les recueils littéraires mongols peuvent être divisés en deux groupes, l'un contenant les recueils de 13 contes l'autre les recueils de 26 contes.

A. Les recueils de 13 contes

Tous les recueils mongols comprenant 13 contes connus actuellement sont traduits du tibétain. Il y en a dont on connaît l'original tibétain, mais il y en a aussi dont le modèle n'a pas encore été retrouvé, ce qui ne nous empêche pas grâce à certains signes infaillibles de les considérer également comme des traductions.⁴ Dans la conférence en question, le professeur Damdinsürên décrit près de quarante versions de recueils à 13 contes. A la base de certains indices ces versions peuvent être encore classées en 8 groupes, ce qui signifierait que selon Damdinsürên le recueil contenant 13 contes a été traduit huit fois du tibétain en mongol.

Dans les recueils de 13 contes figurent:

0. Récit-cadre

1. *Bayan-u köbegün* (Le fils de l'homme riche).
2. *Ügegü kümün* (L'homme pauvre).

⁴ Parmi ces signes infaillibles nous mentionnerons les noms tibétains de personne et du lieu, les éléments de l'ethnographie et du folklore tibétains et non en dernier lieu la langue mongole des versions qui présentent toutes les caractéristiques de la langue originale tibétaine.

Damdinsürên a entrepris la séparation des divers groupes sur la base d'analyses linguistiques très approfondies. Parmi les nombreux critères examinés, l'un des plus importants était la traduction des noms de personnes tibétains. Dans le conte n° 2 appartenant aux recueils tibétains de 13 contes, on rencontre une déesse nommée *A-lči guñ-rgyal-ma*, dans le conte no. 12 il est question d'un roi *Byis-pa'i blo-čan*. Voici les correspondants mongols de ces deux noms tibétains dans les sept versions examinées par M. Daminsürên:

	conte II	conte XII
groupe de traduction	1. <i>Emči gүнǰalm-a</i>	<i>Keüken uqayantu</i>
	2. <i>ǰayayayči tngri</i>	<i>Nilqas-un oyutu</i>
	3. <i>Absi tngri-yin ökin</i>	<i>Keüken oyutu</i>
	4. <i>ǰayai Egeči</i>	<i>Keüken sedkiltü</i>
	5. <i>ǰayayayči tngri</i>	<i>Köbegün oyutu</i>
	6.	<i>Keüken ǰangtu</i>
	7. <i>Düli ilayuyči emege eke</i>	

Les groupes de traduction peuvent donc être très nettement délimités. Ce qui par contre est assez insolite, c'est qu'un recueil ait autant de traductions différentes (plus de 8). On se demande si l'explication doit être cherchée dans la popularité extraordinaire du recueil.

3. *Tuyul qangsiyar-tu* (L'homme à la face de veau).
4. *Ƣaqai terigütü otači* (Le médecin et la tête de cochon).
5. *Naran-u gerel aqa degüü qoyayula* (Rayon de soleil et son frère cadet).
6. *Qubily-a-tu neretü kümün qayan-ni nomuyadqaysan* (L'homme appelé «Enchanteur» qui dompta le roi).
7. *Sibayun ger-tü* (L'homme à forme d'oiseau).
8. *Ananda řiruyacı kiged Ananda modučı qoyar* (Le peintre et Ananda le charpentier).
9. *Řirüken bariyči ökin* (La fille qui ravit le coeur).
10. *Er-e em-e qoyar* (Le mari et la femme).
11. *Suvarna-dıba ökin* (La fille Suvarna-dıba).
12. *Nılq-a qayan* (Le roi à l'intelligence d'un nourrisson).
13. *Biraman-u köbegün qayan boluysan* (Le fils du brahman devenu roi).⁵

Les recueils de 13 contes comprennent exclusivement les contes énumérés et toujours dans le même ordre. Aucune des versions ne s'écartant de ce schéma, on en conclura que les versions tibétaines présentaient la même analogie. Le 13^e conte est suivi d'un colophon final, traduit du tibétain: il renvoie à la personne qui mit au point le recueil et à l'endroit où le travail fut effectué. A la fin de certaines versions mongoles contenant 26 contes on trouve aussi un colophon mongol original qui, tout en étant placé après le 26^e conte, semble renvoyer aux 13 premiers. Une version de ce genre, suivie d'un colophon est conservée à la bibliothèque de la lamaserie Gandan sous forme de manuscrit sur du papier de riz brunı.⁶ Les caractères sont tracés à l'encre de Chine avec un pinceau, les dimensions du papier sont de 47,5 × 15 cm. Voici le colophone:

Enedkeg-ün emüne řüg-ün Čečeg-tü ayulan-daki Seregün oi kemekü orun-tur ükeger-ün kegür kemen inu Sıditü kegür kemen aldarsıřuyui: edüge kürtele bi bürin-ü nasun. buyan bodi üiles delgereřü törü řařın arban: řüg-tür delgerıgsen-ü uçır-tur eyimü buyan-tu Sıdı-tü kegür-ün arban řurban ükeger-ün erdeni oyun-u toli kemekü egüni qamuy amin-tan-tur tusa boltuıai kemen: Esurun suvara delkey-yin eřen boluysan dededü boıda Aqai řasaytu ba: Taki (?) Megetü (?) dalai qatun kiged: Qung tayıři-yin duraduyısan-tur teyin orçııulbai.: Sečeg čorři kemekü.

«Dans le midi de l'Inde, à l'endroit appelé Forêt Fraiche sur la Montagne Fleurie se trouve un cimetière dont un cadavre est devenu célèbre sous le

⁵ Le titre est cité d'après le premier volume de l'édition de texte (*Töbed mongıol...*) de M. Damdinsürüng. Je n'ai pas estimé nécessaire d'indiquer le sujet des contes, ceux-ci étant parfaitement identiques aux versions tibétaines comprenant 13 contes; voir: L. Lórinéz, *Les «Contes du Cadavre ensorcelé» (Ro-sgruñ) dans la littérature et le folklore tibétains: Acta Orient. Hung. XVIII* (1965), pp. 305—316.

⁶ Le colophon a été à mon intention recopié, pour la première fois, par M. L. Kádár, secrétaire de l'Ambassade de la République Populaire de Hongrie à Oulanbator, dont je tiens à le remercier à cet endroit.

nom de Cadavre Ensorcelé. Afin que la vie, la vertu et les bons actes de nous tous se multiplient et que la Doctrine se propage dans dix directions, moi, *Sečeg čorži*, j'ai traduit (le livre) appelé miroir de sagesse des pierres précieuses des treize contes de ce Vénéral cadavre ensorcelé, afin que tous les vivants en profitent, selon le désir du puissant saint khan *Aqai šasaγtu*, devenu le seigneur d'*Esurun suvara delkei* ainsi que de *Taki Megetü* (?) *dalai qatun* et *Qung tayiži*.»

Le colophon de l'autre version a été cité par le professeur Damdinsürên dans sa conférence de la Nouvelle-Delhi:⁷

Siditü kegürün arban γurban üliger-i Erdeni mergen čorži ber Oyun-u toli-ača ene qamuy amitan-dur tusa boltuγai kemen orčiyuluγsan-i mün darui čorži-yin sabi Čečen toyin ber Dā šasaγtu qayan-u Mendü qatun kiged Qung-tayiži-nar mönggü torγ-a seltes-i barižu güičegen orčiyuluγsan egüni qamuy-i čenggeγči eke, Čayan naγur-un köbegün (köbegen)-dür qaburun dumdadu sara-yin arban tabun-a Dharm-a mergen ombu ber čaγasun-dur bičijü bütügen tögüs-kegsen.

«Les 13 contes du cadavre ensorcelé qu'*Erdeni mergen čorži* a traduits du miroir de la Sagesse afin que tous les vivants en profitent, le disciple *Čečen toyin* de ce même *čorži* les a terminés, traduits, après avoir reçu (à titre de récompense) l'argent et la soie de l'épouse nommée *Mendü* de *Dā šasaγtu qayan*, ainsi que de *Qung tayiži*. Ces (13 contes) ont été copiés sur papier sous une forme définitive par *Dharm-a mergen ombu*, le 15^{ème} jour du mois médian du printemps, au bord du Lac Blanc, la mère réjouissant tout le monde».

Résumons maintenant les informations que les colophons existants nous fournissent concernant les 13 premiers contes: la traduction de l'original tibétain a été entreprise par *Erdeni mergen čorži*, mais pour une raison inconnue (la mort du traducteur peut-être), l'oeuvre a été achevée par *Čečen toyin* (ou *Sečeg čorži*), son disciple. Elle avait été commandée par le khan *Dā* (*Aqai*?) *šasaγtu*, la reine *Mendü* et *Qung tayiži*. La copie fut exécutée sur papier au bord du Lac Blanc, le 15^e jour du mois médian du printemps par un certain *Dharm-a mergen ombu*. Le colophon n'offre pas de date plus précise,⁸ et tant

⁷ *Op. cit.*, p. 5.

⁸ En ce qui concerne les colophons, le professeur Damdinsürên est d'un tout autre avis. L'interprétation des colophons se trouve à la page 6 de *O tibetskich*... Selon lui, étant donné que les colophons, se trouvent à la fin des versions comprenant 26 contes, ils se rapportent nécessairement aux 26 contes. Voici comment il faut interpréter la phrase suivante du colophon: . . . *Erdeni mergen čorži ber Oyun-u toli-ača ene qamuy amitan-dur tusa boltuγai kemen orčiyuluγsan-i mün darui čorži-yin sabi Čečen toyin ber . . . güičegen orčiyuluγsan* . . . Les 13 premiers contes ont été traduits par *Erdeni mergen čorži*, les 13 autres contes (c'est-à-dire que la traduction du recueil a été achevée) par le disciple *Čečen toyin*, — cela ne signifie pas que les 13 premiers contes furent commencés par *Erdeni mergen čorži* qui abandonna la tâche de sorte que la traduction fut terminée par *Čečen toyin*.

que ce problème, ainsi que l'identité des personnes ayant chargé le traducteur du travail ne sont pas mieux éclaircis, il semble opportun d'adopter l'opinion du professeur Damdinsürên,⁹ selon laquelle le *Ĵasaγtu qan* en question est fort probablement *Tümen Ĵasaγtu* (1539—1592), prince des Tchakhares dans la seconde moitié du XVI^e siècle. La date de la traduction des recueils tibétains contenant 13 contes doit par conséquent être fixée à l'intérieur de cette période.

Comme nous l'avons dit plus haut, M. Damdinsürên divise les versions contenant 13 contes en 8 groupes, correspondant à son avis à 8 traductions faites à des dates différentes. Dans le deuxième groupe de l'énumération (*Vtoraja versija*, p. 6) sous point 14. on trouve les trois premiers contes du recueil en écriture oïrate publié par Jülg,¹⁰ tandis que les contes IV—XIII de ce recueil sont rangés dans le cinquième groupe (*Pjataja versija*, p. 7), sous point 2. Cela signifierait que Jülg a composé son recueil à partir de 13 contes pris de deux recueils différents dont le premier aurait contenu 3 contes, le second 10 contes. A l'encontre de cette opinion du professeur Damdinsürên, on peut toutefois mettre en avant les considérations suivantes: 1. il est malaisé de s'imaginer que compte tenu de la richesse des recueils à 13 contes Jülg ait été obligé de compiler; 2. il existe bien entendu un recueil en écriture ouïgoure-mongole, mais celui-ci est presque littéralement identique au manuscrit (et non aux manuscrits !) qui a servi de base à l'édition de texte de Jülg. Autour de 1920 on a publié à Pékin¹¹ un texte en écriture ouïgoure-mongole contenant 13 contes. Le manuscrit à partir duquel la publication a été faite a très bien pu être le modèle de l'édition de Jülg.¹²

En ce qui suit nous donnons quelques extraits du conte n^o 3 des deux recueils qui témoignent, à notre avis de l'existence de l'original commun — en écriture ouïgoure-mongole — de la version en écriture ouïgoure-mongole publiée par Temgetü et de la version oïrate de Jülg.

erte urida nige yeke urtu
γoldu¹³ nige suki¹⁴ beyetei

erte urida nigen yeke ordu
qarsi-dur nigen sedki bey-e-tü

⁹ Damdinsürên, *O tibetskich* p. 6.

¹⁰ B. Jülg, *Die Märchen des Siddhi-kür* (Leipzig 1866).

¹¹ *Sidintü kegür-ün čadig*. Publié par *Öbör mongγol bičig-ün qoriγ-a*, sous la direction du kharchin Temgetü.

¹² Vu certaines divergences entre les deux textes, il est à priori exclu que l'édition de Pékin ait été faite directement à partir de l'édition de Jülg.

¹³ Altération du texte due à l'écriture ouïgoure-mongole. La leçon *urtu* au lieu de *ordu* n'est possible que dans l'écriture ouïgoure-mongole. La forme *urtu* figurant dans l'oïrate renvoie elle même à une origine ouïgoure-mongole, puisque dans l'oïrate la forme régulière serait *utu*.

¹⁴ La forme *sedki bey-e-tü* est viciée. Dans d'autres versions oïrates, cf. Heissig, *Mongolische Handschriften*, n^o 168, p. 110, on trouve à cet endroit *χara beye ere*. Pour une explication voir encore Jülg, *op. cit.*, pp. 123—124.

kümün aŋıyu: töün-dü ed
mal-ēce yaqcağan ünē-ēce
öbörö youma ügei: kezē ü-
nēgi üreŋiülküyin tulada
xamuq züq-tu buxa irebēsü
ese oluqsan-du: masi zo-
boŋi sedkibeı: mini ene
ünē dotoro tuyul ese bol-
bōsu: tosun kigēd ayıraq
ülü yarxuyın tulada: bi
undāŋi ölöŋi ükümüi kemēn
sedkīd: ödügē öbörö arya
ügei buı: bi öbör-yēn ya-
busuyai¹⁵ kemēn sedkiŋi: ü-
nēdēn öbör-yēn tačıbai:
tende-ēce sara düürŋi tö-
röküi çaq boluqsan-du:
ünēyēn dergede odči: ene
yambar tuyul töröküi ke-
mēn sedkin atala: beye
inu kümüni beye: terigü-
ün inu ükeriŋin teriün
düritei: urtu¹⁶ söllei:
teyimi nigen töröböi: tö-
üni eçige inu üzēd adxay
töröŋi: sumun-yēr alaxui
tuurbixui-du köböün inu
ögüülerün: eçige mini
namaı bu ala açi xariul-
suyai kemēgēd: oi dotoro
oroŋi odboı tende kür-
bēsü moduni izourtu nige
xara önggötöi kümün so-
uxui üzēd: birou teriütü
Masang töün-ēce asaŋbai:
çi ken buı kemēqsan-dü:
bi oi-ēce töröqsön ider

kümün aŋıyu. tegündür
yaqcağan üniye-eçe
öber-e. yab yaqum-a aŋıyu. keŋiy-e
üniyen-iyen üreŋiülkü-yin tulada
qamuq ŋüg-üd yabuŋu buq-a eribesü
ber ese oluqsan-dur. masi ŋo-
baŋu sedkibeı. minı ene
üniyen-ü dotur-a tuyul ese bol-
basu tosun kiged ayıraq
ülü yarqu-yin tulada: bi
umdaŋasçu ölüsçü ükümüi kemen
sedkiged. edüge öber-e arya-a
ügei buyu. bi öber-iyen ya-
busuyai kemen sedkiŋü. ü-
niy-e-degen öber-iyen tačıyabai
tendeçe sara büridçü tö-
rüküi çay boluqsan-dur.
üniyen-iyen dergede odçu ene
yambar tuyul törümü ke-
men sedkin atala. bey-e
inu kümün. teri-
gün inu üker-ün terigütü.
urtu següllei.
teyimü nigen-i törübei. te-
günü eçige inu üŋeŋü adxay
töröŋü sumun-iyar qarbut
ŋabtuqui-dur köbegün inu
ögülerün. eçige minu
namaŋi [!] buu ala. açi-i çinu qariyul-
suyai kemeged. oi dotur-a
oruŋu yorçıbai. tende kür-
besü modun-u iruyar-tu nigen
qar-a önggetü kümün sa-
yuxui-i üŋeged. biriŋun terigütü
Maŋang tegün-eçe asaŋurun.
çi ken buı kemegsen-dür.
bi oy-aça töröqsən ider

¹⁵ La forme optative *-suyai*, *-sügei* milite également en faveur d'un original en écriture ouigoure-mongole. L'oïrate emploie la forme *-su*, *-sü*.

¹⁶ Cf. note 12.

kümün bui: Masang xami-
 γā ödö bolxu bui: bi nö-
 kör bolsu kemēgēd: üye
 xoyor nököcöjī yabutala:
 nige yeke züyilgeyin
 dunda nige kökö önggötöi
 kümün бүкүй үзэд: ёи ken
 bui kemēn asaγuγsan-du:
 bi ölöng-ēce töröqsön
 kümün bui: bi bēn nökör
 bolsu kemēgēd γurбуula
 xanilaǰi yabutala: ni-
 gen šel obō-du kürbei:
 tende caγān önggötöi
 kümüni үзэд asaγbai: ёи
 ken bui kemēn asaγuγsan-
 -du: bi šel-ēce töröq-
 sön bui: bi ber nököcöl-
 düye kemēgēd dörböüle
 nököcöjī odbāsu¹⁷ eze
 ügei nige yeke γoldu
 kürbei: tende ken ber
 ügei bolōd: nige oula-
 yin öncög үзүүртү үсүүкен
 bayišing бүкүй үзэд ten-
 de kürbēsü: dotor inu i-
 deküi uuγui dotōdu kereq
 zaraqtan čimegүүd kigēd
 kürēdü inu xayinuq teri-
 güüten olon бүкүй үзеǰi:
 töüni ezelen souǰi ödür
 tutum γurbād γurbād inu
 angγoučūlan odči: niǰēd
 inu geryēn sakibai: nige
 ödür oi-ēce töröqsön i-
 der ger sakiǰi taraγ bü-

kümün bui. Mašang qamiγ-
 -a ögede bolxu bui. bi nö-
 kür bolsu kemēged üye
 qoyayula nököcöjī yabutala.
 nigen yeke jölge-yin
 dunda-ača nigen köke önggetü
 kümün бүкүй-yi үјегед. ёи ken
 bui kemen asaγuγsan-dur.
 bi ölöng-ēce törügsen
 kümün bui. bi ber nökör
 bolsu kemēged γurbaγula
 qanilaǰu yabutal-a. nigen
 sil oboγan-dur kürbei.
 tende nigen čaγan önggetü
 kümün-i үјегед. ёи
 ken bui kemen asaγuγsan-
 -dur. bi sil-ēce törüg-
 sen kümün buyu. biber nököčöl-
 düy-e kemēged dörbegüle
 nököcöjī odubasu eǰen
 ügei nigen yeke γoul-dur
 kürbei. tende ken ber
 ügei boluγad. nigen ayula-
 -yin öncög үјүгүр-tür nigen үсүүкен
 bayišing бүкүй-yi үјегед ten-
 de kürbēsü. dotor-a inu i-
 deküi uuγuqu dotoγadu kereq
 jariγ-tan čimeg-üd kigēd
 küriyen-dür inu qainuγ teri-
 güten olan бүкүй-yi үјегед
 tegüni eǰelen sayuǰu edür
 tutum γurbayad γurbayad inu
 abalar-a odču niǰiged
 anu ger-iyen sakimui. nigen
 edür oy-ača törügsen i-
 der ger sakiǰu. taraγ bü-

¹⁷ Le conditionnel *-basu*, *-besü* du mongol littéraire correspond dans l'oïrate à *-bāsu*, *-bēsü*, mais seulement dans la langue parlée et encore assez rarement. Ceci renvoie généralement à une origine mongole littéraire.

léd maḡan činaǰi soutala:
 ḡāluḡa šiyunwulǰi nigen
 emegen šatu dabiǰi ire-
 küi-dü: ken bui kemēn
 ḡaraǰi üzebesü¹⁸ nige
 tō beyetei emegen elǰi-
 geni ḡomoyouliyin tödüi
 öürge öürči irēd: ā iyi-
 mi köböün maḡan činaǰi
 souḡu kemēgēd tarag ki-
 gēd maḡan-yēn amtani ü-
 züül kemēbe: ücüüken
 amsouluḡsan-du: idēn inu
 ügei bolōd: emegen bē¹⁹
 buwǰi odboi: ima tarag
 maḡan-yēn ügei boluḡsan-
 -du: ičǰi ḡamuḡ sangḡo-
 ud-yēn oudalaḡsan-du: mo-
 rinǰi ḡoyor turu olboi:
 töün-yer geriyin orčün
 törin olon mör bolḡōd
 öböriyin sumun-yēr kürē-
 -dü šibiǰi talbibai: ten-
 de-ēce abačün inu irēd:
 tarag büleḡsen čini to-
 sun maḡan ḡamiyā bui ke-
 mēḡsen-dü: tere öḡüüle-
 rün: ene ödür zouḡād mo-
 riton kümün ireǰi: geri
 mini tomoḡoloǰi: tarag
 maḡani bulāǰi abād: na-
 mai ber ködölküi aldara-
 tala ḡöbdēd²⁰ aldabai²¹
 ta büḡüdeḡ ḡarči üze ke-

leged miḡ-a činaǰu sayutala.
 ḡaḡalyan siḡunayulǰu nigen
 emegen šatu dabaǰu ire-
 küi-dür: ken buyu. kemen
 ḡarču üḡebesü nige
 tōge beyetei emegen. elǰi-
 gen ḡomayul-un tedüi
 öḡürge öḡürčü ireged. a eyi-
 mü nigen köbegün miḡ-a činaǰu
 sayumu kemeged. tarag
 miḡ-a-iyān amtan-yi üǰügül
 kemebei. ücüüken
 amsayuluḡsan-dur idegen inu
 ügei boluyad emegen ber
 bayuǰu odbai: tere kümün taray
 tosun-iyān ügei boluḡsan-
 -u tula. ičǰiḡu ḡamuḡ sang-
 -ud-iyān ayudaluḡsan-dur mo-
 rin-u qoyar tuyur-a oldabai.
 tegün-iyer gerün orčün
 toḡurin olan qari bolḡayad
 öber-ün sumun-iyān küriyen-
 -dür šibaǰu talbidai. ten-
 de-ēce abačün kürčü ireged
 tarag miḡ-a
 inu ali bui ke-
 meḡsen-dür tere
 edür ḡayuyad moritan
 kümün ireǰü ger-i
 minu tomoḡalan tarag
 miḡ-a-yi buliyayǰu na-
 mayi ber ködelküi aldara-
 tala eldebei.
 ta büḡüdeḡer ḡarču üḡe ke-

¹⁸ La forme correcte serait celle du mongol littéraire *ḡarču üḡebesü*. La forme *ḡaraǰi* repose sur une leçon erronée de l'écriture ouïgoure-mongole, sous l'influence de *üḡe*.

¹⁹ Le mot *ber* «aussi» n'existe pas dans l'oïrate. La forme *bēr* est une simple transcription du mot *ber* du mongol littéraire.

²⁰ Pour son explication, voir B. Jülg, op. cit. p. 124.

²¹ Au lieu d'oïr. *alda* «perdre, stb.» il faut lire *elde* «poursuivre» du mongol littéraire. *alda* est né de la leçon erronée du mong lit. *elde*.

*megsen dü: tende nököd
inu yarči üzebesü: mori-
ni mör kiged bayışing
kürödü inu sumun tusuq-
sani üzeji: öüni üge ünen
aşıu [!] kemeldübei: tö-
üni manayār züyilge-ēce
töröqsön kümün geri sa-
kiqsan-du: urida öböriyin
ker boluqsan metü bolboi:
ükeriyin qoyor turuu-bēr
olon mör metü gışkilöülē
nöködtön zouyād üker a-
cātan ireji: namai nišid
idēni bulābai: kemēn xu-
dal ögüülebei: basa tö-
üni manayār Šinʒidarbu
geri sakiqsan-du: urida-
ki metü boluqsan-du: te-
re lousayin turuu-bēr
qazāyour tögüriqlöd: zo-*

*uyād lousa acātan ireji
eldēd*

*bi tataji yaryasu: ese
böğösü ta tata: bi abči
öqsü kemegsen-dü:²² Ma-
sang siʒimleji oröd: ed
ayourasuni²³ Masang-du
aldamui*

*Xormusta ögüülerün: zam-
du noyiro ürgüleji töröd:
šumnušiyin yadana kür-
bēsü dutāji ülü künggö-
kü: qāluy-a-yi²⁴ inu de-*

*megsen-dür. tende anu
yarču üzebesü. morin-
-u mör kiged bayışing
küriyen-dür inu sumun tusuq-
san-i üjegeged egüni ünen
aşıyu kemeldübei. te-
güni manayār jölgen-eče
törügsen kümün ber ger-i sa-
kiqsan-dur. uridu edür-ün
ker boluqsan metü bolbai.
tere üker-ün qoyar tuyurai-bar
mör metü gışkigülüged
nököd-tegen qayuyad üker-ün a-
çıyatan ireji namayi eldeged
idegen-i buliyabai. kemen qu-
dal ögülebei. basa te-
günü manayār Sila-darbu
ger-i sakiqsan-dur ber urida-
ki yambar boluqsan bögesü
tere metü bolbai. tere metü
layusa-u tuyurai-bar
mör yaryayad ja-
yuyad layusa-tu açıyatan ireji
namayi eldeged*

*bi tataju yaryasu ese
bögesü ta tata bi abču
ögsü kemegsen-dür Ma-
sang siʒimleji oruyad ed
ayurasun-yi Masang
abumui*

*Qormusta ögüülerün. jam-
-dur noyir-a örgeleji tögereged
simnu-yin yadan-a kür-
besü dutayaju ülü kür-
kü qayaly-a-yi inu de-*

²² Le copiste oïrate a commis une faute d'inattention. Le texte en écriture ouigoure-mongole est le suivant: *tede yurbayula ögülerün. tede emegen eme simnus buyu. bida oruşu édamui. Maşang či ögede bolqu kereq kemegsen-dür.*

²³ Le texte en écriture ouigoure-mongole offre en plus cette partie qui manque dans l'oïrate: *degegsi yaryaju dayusuy-san-u qoyin-a. tede yurban nököd anu mayu sedkil-iyer eyetüldürün. Maşang-yi tataju abubasu ede ed ayurasun-i etc.*

²⁴ Au lieu de la désinence objectivale régulière *-gi* l'oïrate offre parfois la désinence *-yi* du mongol littéraire, ce qui renvoie à un original en écriture ouigoure-mongole.

ledēd bi otoči kümün bui
kemēn ögüüle:

leddüged bi otači buyu
kemen ögüle.

En dehors des concordances de texte, il y a un certain nombre de faits linguistiques qui prouvent on ne peut mieux que la copie oïrate a été effectuée à partir d'un original en écriture ouïgoure-mongole:

1. Dans le texte oïrate le signe de l'*adverbium imperfectum* est -čü et -ju, alors que la forme régulière de l'oïrate littéraire serait -či et -ji.²⁵
2. Dans la langue oïrate le *g* et le *γ* des disyllabes ont disparu; or dans notre texte on rencontre souvent les formes transcrites du mongol littéraire, par ex.
 oïr. *üneyen* (Jülg, p. 14) donnerait régulièrement *ünēn*,
 oïr. *iregüül-* (Jülg, p. 33), régulièrement *iröül-*,
 oïr. *yabuγad* (Jülg, p. 28), régulièrement *yabād*,
 oïr. *ögüün* (Jülg, p. 27), régulièrement *öün*, etc.
3. La concordance des textes entre la version oïrate et l'édition de Temgetü est si étroite que les deux textes ont conservé certaines fautes communes remontant à un ancêtre commun. Par exemple: dans le récit cadre, les sorciers conduisent le cheval ensorcelé au bord d'un fleuve: *mören-ü kiŋγar-a kötöljü* Damdinsürüng, *op. cit.*, vol. I. p. 16). Par rapport à ce texte, la version oïrate de Jülg présente la faute suivante: *morini γazāru kötölji* (Jülg, *op. cit.*, p. 3), faute qui se retrouve aussi dans l'édition de Temgetü: *morin-u kiŋγar kötöljü* (*op. cit.*, *Ib*).

Les concordances de textes nous permettent de tirer les conclusions suivantes:

1. La version en écriture oïrate publiée par Jülg ou le modèle de cette version ne constitue pas une traduction oïrate originale, mais elle est la transcription en caractères oïrates d'une version en écriture ouïgoure-mongole.
2. La version oïrate de Jülg ne peut pas être décomposée en deux parties, mais elle appartient, avec la version de Temgetü, au deuxième groupe de traductions déterminé par Damdinsürên.

En dehors des manuscrits énumérés et classés par Damdinsürên il peut y avoir et il y a effectivement des manuscrits qui n'entrent dans aucune de ces groupes ce qui revient à dire que le nombre des groupes, c'est-à-dire des traductions faites à partir du tibétain, doit être accru. Le ms oïrate n° 168 du catalogue de W. Heissig²⁶ ne peut être rangé dans aucun groupe selon les critères de Damdinsürên. Cette version oïrate contenant 13 contes pourrait ainsi constituer le neuvième groupe de traductions. Ce texte est également la

²⁵ Jülg, *op. cit.*, pp. 9. et 18.

²⁶ Heissig, *Mongolische Handschriften* (Wiesbaden 1961), n° 168, p. 110.

transcription d'un original en écriture ouïgoure-mongole. D'après les manuscrits du *Siditü kegür* en écriture oïrate, il paraît à peu près certain qu'il n'existe pas de traduction oïrate faite directement à partir d'un original tibétain, mais que tous les recueils oïrates du *Sidhitü köür* ont été transcrits en caractère oïrates à partir d'oeuvres en écriture ouïgoure-mongole. Etant donné la cadence à laquelle les matériaux mongols sont mis au jour, il est aussi à prévoir que dans un proche avenir le nombre des versions des recueils, tout comme celui des variantes basées sur des traductions individuelles ira en augmentant. Les neuf versions connues aujourd'hui sont très proches les unes des autres, le nombre, l'ordre et le sujet des contes des divers recueils sont identiques, elles se distinguent uniquement par le style de la traduction. Il est certain c'est que le nombre des versions qui peuvent encore être découvertes, c'est-à-dire le nombre des traductions faites à partir du tibétain, ne changera rien à l'identité essentielle des différents recueils. Tous les recueils sont les traductions d'un original tibétain, le sujet, le nombre et l'ordre des contes sont chaque fois les mêmes.²⁷

Les recueils des versions littéraires contenant 13 contes ont un grand nombre de variantes folkloriques qui, dans plus d'un cas, s'écartent considérablement de l'original littéraire; nous nous proposons de les étudier en ce qui suit. Les variantes folkloriques des contes littéraires compris dans le recueils de 13 contes du *Siditü kegür* sont reproduites dans les publications suivantes:²⁸

I. G. N Potanin, *Tanqutsko-tibetskaja okraina Kitaja i Centraljnaja Mongolija* (St. Peterburg 1893).

1. Les six arbres (1)²⁹ II. pp. 147—148.

2. Les sept bouddha (3) II. pp. 374—376.³⁰

II. N. Badmaev, *Sbornik kalmyckich skazok* (Astrachan 1899).

1. Le prince et son compagnon (2) pp. 81—84

²⁷ Voir note 5.

²⁸ Bien entendu nous n'ignorons pas qu'en dehors des ouvrages énumérés il y a d'autres publications qui contiennent des contes folkloriques du *Siditü kegür*, et même des publications signalées nous avons éliminé les contes moins importants. Au moment d'écrire l'article nous n'avions à notre disposition que les ouvrages cités. Par ailleurs nous sommes convaincu qu'aucune nouvelle variante surgissant dans les années à venir ne saurait modifier l'idée d'ensemble de la question.

²⁹ Le chiffre entre parenthèses signifie le numéro du conte correspondant dans les variantes littéraires.

³⁰ Nous avons exclu de cette énumération les ouvrages qui sont des traductions dans une autre langue des œuvres en question ou qui sont le résultat d'un choix opéré parmi les ouvrages énumérés. Par ex. *Mongoljskie skazki* (Moskva 1962); ou d'autres qui reproduisent des contes littéraires du *Siditü kegür* en traduction, par ex. Heissig, *Mongolische Volksmärchen* (1963).

2. L'homme qui a des cornes (3) pp. 87—93
 3. Le sorcier (4) pp. 65—73
 4. Rayon de Soleil et Rayon de Lune (5) pp. 93—97
 5. L'outre à eau et l'épée magique . . . (6) pp. 62—65
 6. Le hibou (7) pp. 105—107
 7. La force de l'amour (9) pp. 97—99
 8. La pierre précieuse magique (13) pp. 50—55
- III. Žamcarano—Rudnev, *Obrazcy mongoljskoj narodnoj literatury* (St. Peterburg 1908), vyp. 1.
1. Le moine mendiant (11), pp. XXX—LX
- IV. G. J. Ramstedt, *Kalmückische Sprachproben* (Helsingfors 1909).
1. Le devin et la tête de cochon (4), pp. 59—69
- V. A. P. Bennigsen, *Legendy i skazki Centralnoj Azii* (St. Peterburg 1912).
1. Le roi et le fils du ministre (2), pp. 26—32
 2. Le conte de la Grande-Ourse (3), pp. 55—57
 3. Le conte du khan Onochor Türlêkte . (5), pp. 57—68
- VI. A. Mostaert, *Textes oraux ordos* (Peip'ing 1937).
1. Le lama Nagandzana (récit), pp. 168—171
 2. La grande Ourse (3), pp. 119—122
 3. Maître Pore (4), pp. 101—103
- VII. A. I. Šadaev, *Burjat-mongol aradaĵ ontochonuud*, (Ulan-udê 1950).
1. Les six amis (1), pp. 85—87
- VIII. *Ardyn aman zochioloos* (Ulaanbaatar 1958).
1. Le sage médecin et la tête de cochon (4), pp. 42—43
- IX. D. Schröder, *Aus der Volksdichtung der Monguor* (Wiesbaden 1958).
1. Le cheval noir (3), pp. 101—115
- X. *Kalmyckie skazki* (Moskva 1962).
1. Rayon de soleil et Rayon de Lune . . (5), pp. 182—186
 2. La pierre précieuse magique (13), pp. 108—112
- XI. *Sedklin kūr* (Ēlst 1960).
1. (Récit-cadre)³¹ (Cadre), pp. 7—10
 2. (Les deux frères) (4), pp. 53—58
- XII. *Mongolskie skazki: Studia Folklorica I: 1* (Ulaanbaatar 1959).
1. *Amuyulang Yabudaltu* et les sept sorciers (Cadre), pp. 35—37

³¹ Dans le texte original les différents contes n'ont pas de titres séparés, ils sont pourvus de numéros.

2. Le fils du marchand et sa femme (1), pp. 37—40
3. Les aventures du roi et de son ami . . . (2), pp. 40—44
5. Histoire de *Taqai Tölgeči* avec la tête
de cochon (4), pp. 44—48
4. L'homme à la tête de veau (3), pp. 67—72
6. Histoire de *Naran Gerel*. (5), pp. 51—52
7. Le khan et son sujet (6), pp. 53—54
8. Histoire de la femme dont le mari était
un coq. (7), pp. 49—51
9. L'architecte et le peintre. (8), pp. 55—56
10. Le khan *Tegüs Kūčūtū* et sa bien-aimée (9), pp. 62—64
11. Histoire des deux frères (10), pp. 56—57
12. Une jeune fille et son prétendant (11), pp. 64—67
13. Conte de la pierre précieuse (12—13), pp. 85—93³²

*Rapports des contes littéraires des recueils de 13 contes et de leurs variantes
folkloriques*

0. Récit-cadre

Variantes folkloriques:

1. Mostaert, *Textes oraux ordos*, pp. 168—171.
2. *Mongoljskie skazki*, pp. 35—37.
3. *Sedklin kür*, pp. 7—10.

Le récit-cadre a connu trois variantes folkloriques. Sous sa forme conservée dans *Mong. skazki* et dans *Sedklin kür* il a gardé sa fonction originale, dans la variante de Mostaert cette fonction s'est en partie obscurcie. Cependant ici non plus le processus n'a pas encore abouti à un conte indépendant, puisque le cadavre raconte un seul conte au prince qui le porte, c'est-à-dire que le conte s'est enrichi d'une nouvelle partie. A la fin de cette partie toutefois la fonction originale du cadavre se trouve modifiée, le conte s'achève et ne constitue pas le point de départ de tout un recueil. La trame de l'histoire dans les variantes littéraires est plus colorée et plus riche en péripéties, les variantes folkloriques sont plus courtes et plus ternes, elles s'attachent presque exclusivement à rendre l'action et négligent de donner une description des personnes et des objets figurant dans les variantes littéraires.

³² Les recueils *Sedklin kür* et *Mongoljskie skazki* sont nettement différents des autres sources, étant donné qu'ils ne contiennent pas simplement des contes folkloriques, mais constituent des recueils folkloriques. Nous y reviendrons plus tard.

Conte littéraire:

1. Deux princes sont en apprentissage chez sept sorciers: le cadet est intelligent, l'aîné est sot.
2. Le prince intelligent se change en cheval, les sorciers l'achètent et veulent le tuer.
3. Le prince devenu cheval prend la forme d'autres animaux;

<i>prince</i>	<i>sorciers</i>
poisson	poule d'eau
↓	↓
pigeon	autour
4. Le maître *Nagardzuna* sauve le prince qui tue les sorciers.
5. Le prince pour expier son crime va chercher le cadavre ensorcelé.
6. Le cadavre conte des histoires.

Variantes folkloriques:

1. *Sedklin kür*: Les princes sont au nombre de trois, le cadet est intelligent, ses frères sont tués par les sorciers (le père vend les garçons changés en chevaux que les sorciers tuent. L'or qu'il reçoit pour eux se transforme en crottin).³³
2. *Sedklin kür*: le prince se change en chien. — Mostaert, *Textes*: le prince ne peut pas se transformer, il fuit sous sa forme humaine.
3. *Sedklin kür*: le prince devenu chien prend la forme d'autres animaux:

<i>prince</i>	<i>sorciers</i>
poisson	brochet
↓	↓
canard sauvage	autour
<i>Mong. skazki</i> : ³⁴	
poisson	pigeon
↓	↓
brochet	autour
4. *Sedklin kür*: le maître sauvant le prince n'a pas de nom.
5. Id.
6. Mostaert, *Textes*: Le cadavre ne dit qu'un seul conte par lequel s'achève le conte entier. Le conte additionnel n'est connu par aucune version du *Siditü kegür*.³⁵

³³ La transformation de l'argent en crottin n'est connue que par les versions tibétaines. Cf. A. H. Francke, *Die Geschichten des toten No-rub-can*: ZDMG 75 (1921), p. 75.

³⁴ La variante contient un élément digne d'être mentionné. Le cheval figurant dans le conte ne peut recouvrer sa forme humaine qu'à l'aide d'une bride magique. Le conflit de base est dû au fait que la bride passe en mains étrangères. Cet élément est absent de toutes les variantes littéraires et folkloriques mongoles, mais se retrouve dans une version tibétaine connue: A. H. Francke, *op. cit.*, p. 75.

³⁵ Voici le contenu du conte:

1. Le fils se marie à l'encontre du conseil de son père, sa méchante femme veut le faire tuer.
2. Le fils est sauvé par les forces surnaturelles, sa femme périt dans le feu.

Le conte est une variante du type 1121 Aarne—Thompson (The Ogre's Wife Burned in his own Oven).

I. Le fils de l'homme riche

Variantes folkloriques:

1. Potanin, *Tangutsko-tibetskaja*, II, pp. 147—148.
2. Šadaev, *Burjat-mongol aradaĵ*, pp. 87—88.
3. *Mongoljskie skazki*, pp. 37—40.

Conte littéraire

Variantes folkloriques

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Six amis se mettent en route, à l'endroit de leur séparation ils plantent un arbre de vie. 2. L'un d'eux épouse une femme qui perd sa bague en se baignant. Le roi qui a retrouvé la bague fait enlever la femme et assassiner le mari. 3. Les amis s'allient, ressuscitent le mari et à l'aide d'un oiseau de bois doué d'un pouvoir magique ils ramènent la femme. 4. Tous s'éprennent de la femme de leur ami, et dans la chaleur de la dispute ils la déchirent en lambeaux. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Id. 2. Potanin, <i>Tangutsko-tibetskaja</i>: la femme se fait dessiner, le roi s'éprend d'elle.
Šadaev, <i>Burjat-mongol</i>: la femme laisse tomber une boîte précieuse dans le fleuve.³⁶ 3. Id. 4. Šadaev, <i>Burjat-mongol</i>: ils ne tuent pas la femme, mais en honneur de son retour, ils organisent un grand banquet. |
|--|--|

Le triste dénouement de la variante littéraire a sans aucun doute une pointe didactique. Elle illustre le mal qui peut sortir du désaccord. Combien plus sage il aurait été de s'entendre. Cette fin didactique originale des variantes littéraires mongoles était en tout cas si bien dissimulée que la majorité de ceux qui entendaient ou lisaient le conte n'y voyaient qu'une histoire s'achevant sur un acte dépourvu de sens. Aussi le folklore en a-t-il parfois modifié le dénouement (variante de M. Šadaev). Dans le cas de ce conte, la variante littéraire passée dans le folklore a subi un changement de caractère positif dû soit à un malentendu en ce qui concerne le véritable contenu du conte, soit à d'autres circonstances (happy end).

³⁶ Pour d'autres objets perdus voir mme N. O. Šarakšinoва, *Les contes du Cadavre ensorcelé chez les Bouriates: Acta Orient. Hung.* XVI (1963), pp. 45—54.

2. Le pauvre

Variantes folkloriques:

1. Badmaev, *Sbornik*, pp. 81—84.
2. Bennigsen, *Legendy*, pp. 26—32.
3. *Mongoljskie skazki*, pp. 40—41.

Conte littéraire

1. Le prince part avec son ami mendiant pour s'offrir en sacrifice aux grenouilles des démons qui n'accordent de l'eau au pays qu'en échange d'une vie humaine
2. Ils surprennent la conversation des grenouilles, et après les avoir tuées et mangées ils vomissent de l'or et des pierres précieuses
3. Profitant d'une querelle entre les diables, ils se procurent un bonnet qui rend invisible et des bottes de sept lieues; mais ils se font rouler par des vendeuses de vin.
4. Moyennant un miracle et un concours de vomissement ils deviennent roi et ministre.
5. La femme du roi trompe son mari chaque nuit avec un dieu, mais à l'aide de son bonnet magique le ministre les sépare et il s'en faut de peu qu'il tue le dieu, dissimulé dans un oiseau.

Variantes folkloriques

1. Bennigsen, *Legendy*: le peuple veut tuer le prince sot, afin que le fils intelligent du ministre hérite du trône. Tous les deux s'enfuient.
2. Bennigsen, *Legendy*: deest.
3. Bennigsen, *Legendy*: ils surprennent la conversation de chercheurs de trésors, trouvent un poisson d'or et un poisson d'argent, vomissent de l'or, etc.
4. Id.
5. Bennigsen, *Legendy*: deest.

Dans le conte selon Bennigsen on relève un raccourcissement considérable par rapport à la variante littéraire. Le conte littéraire est composé de deux parties distinctes réunies arbitrairement sans aucune nécessité logique. Comme la première partie ne cesse de former un tout organique si on enlève la seconde, dans le folklore les deux parties se sont séparées.

3. L'homme à la face de veau

Variantes folkloriques:

1. Potanin, *Tangutsko-tibetskaja*, II, pp. 374—376.
2. Badmaev, *Sbornik*, pp. 87—95.
3. Bennigsen, *Legendy i skazki*, pp. 55—57.
4. Mostaert, *Textes oraux Ordos*, pp. 119—122.
5. Schröder, *Volksdichtung*, pp. 101—115.
6. *Mongoljskie skazki*, pp. 67—72.

Conte littéraire

Variantes folkloriques

- | | |
|--|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Un homme et une vache ont un enfant à tête et à queue de vache, nommé <i>Yaruba</i>. 2. Il se met en route, se procure trois amis. 3. Il doit combattre avec une femme haute d'un pouce, descend aux enfers, ses amis l'abandonent; à l'aide d'un arbre poussé à partir d'une graine qu'il a semée il remonte à la surface. | <ol style="list-style-type: none"> 1. Badmaev, <i>Sbornik</i>: les circonstances de la naissance manquent
Schröder, <i>Volksdichtung</i>: une juvent noire un fils élevé par une vieille femme et un vieil homme. — Bennigsen, <i>Legendy</i>: un homme simple est berné par ses frères qui l'envoient dans une forêt sauvage, mais les bêtes ne le mangent pas. 2. Bennigsen, <i>Legendy</i>: il se fait six amis qui disposent de pouvoirs magiques; <ol style="list-style-type: none"> a) le premier entend la voix des pêcheurs souffrant sous la terre; b) le deuxième rattrape les antilopes, c) le troisième atteint les étoiles avec ses flèches, d) le quatrième sait voler les oeufs de dessous les oiseaux, e) le cinquième entasse des montagnes, f) le sixième boit la mer qu'il recrache. 3. Potanin, <i>Tangutsko-tibetskaja</i>: le dieu Qormusta lui tend une échelle lui permettant de remonter des enfers. |
|--|---|

- | | |
|--|---|
| <p>4. Il assiste le dieu Kormuszta dans sa lutte contre les démons, les démons le tuent.</p> <p>5. Le dieu fait de lui la constellation de la Grande-Ourse</p> | <p>4. Schröder, <i>Volksdichtung</i>: au lieu de démons il y est question d'un <i>mangus</i> dont il coupe toutes les têtes et sort vainqueur de la lutte.</p> <p>5. Schröder, <i>Volksdichtung</i>: deest. — Badmaev: <i>Sbornik</i>: le dieu Qormusda le délivre de queue et de ses cornes, et il vit heureux avec la femme qui lui a été donnée.</p> |
|--|---|

Le conte est un des mythes de l'origine de la Grande Ourse. Parmi les variantes folkloriques, celle de M. Schröder ignore pas cette fonction; le fils de la jument noire arrive à vaincre le *mangus* tout seul, sans l'intervention du dieu. (Disparition de la fonction originale dans le folklore). Le mythe de la création d'une constellation n'apparaît pas. La variante de Badmaev offre au lieu de la fin triste, mais édifiante, un dénouement heureux. Le héros loin de mourir est délivré de son extérieur ingrat et vit heureux. Le mythe de création n'est pas lié à la mort du héros.

4. Le médecin et la tête de cochon

Variantes folkloriques:

1. Badmaev, *Sbornik*, pp. 65—73.
2. Ramstedt, *Sprachproben*, pp. 56—69.
3. Mostaert, *Textes oraux ordos*, pp. 101—103.
4. *Ardyn aman zochioloos*, pp. 42—43.
5. *Mongoljskie skazki*, pp. 44—48.
6. *Sedklin kür*, pp. 53—58.

Conte littéraire

1. Grâce à un hasard un homme sot retrouve la pierre de vie du roi; il passes désormais pour omniscient.
2. La femme démon du roi veut tuer son époux, mais le devin réussit à la démasquer et à la tuer à l'aide d'une tête de cochon.
3. A titre de récompense le roi lui donne la moitié de son royaume.

Variantes folkloriques

1. Mostaert, *Textes*: le roi perd une bague. — *Ardyn aman z.*: le roi perd une boucle d'oreille. — Badmaev, *Sbornik*: le roi perd un talisman.
2. Id.
3. Mostaert, *Textes*: à titre de récompense il demande un chameau, un cheval et une vache (!). — Badmaev, *Sbornik*: il demande une nasière.

Le héros du conte pratique la magie à l'aide d'une tête de cochon. Les variantes littéraires ne nous offrent aucun point de repère quant au rôle exact de la tête de cochon. Les conteurs des variantes folkloriques s'efforcent de donner à leur public des explications ingénieuses sur l'origine de cet objet. Selon la variante de Mostaert et celles de Ramstedt, l'homme est pris de faim dans le palais du roi (*öwgn̄ barān dēr bolsn̄ gaxān tolyā üzēd öltš̄ jowxn̄ öwgn̄ bolān*, p. 59), et comme la première nourriture qu'il aperçoit est une tête de cochon, il la demande, en mange la chair et utilise les os à des fins magiques. Plus intéressante est la variante contenue dans *Ardyn aman zochioloos* portant le titre de *Gachaj mērgēn otoč*. Il n'y est pas question d'une tête de cochon, mais le titre du conte étant «Le devin à tête de cochon», il fallait en fournir une explication. Voici celle que le conteur donna à son public: le héros, craignant de ne pas pouvoir satisfaire aux désirs du roi, décide d'abréger ses jours. «Je mangerai de l'orge crue, de la viande de porc grasse mal cuite, pour mourir bien vite» — se dit-il. Se trouvant mal de la viande de porc, il sort dans la cour et apprend par hasard la façon dont il faut tuer la femme-démon du roi.

5. Rayon de Soleil et son frère

Variantes folkloriques:

1. Badmaev, *Sbornik*, pp. 93—97.
2. Bennigsen, *Legendy i skazki*, pp. 57—68.
3. *Mongolskie skazki*, pp. 51—52.
4. *Kalmyckie skazki*, pp. 82—86.

Conte littéraire

1. La marâtre du prince feint d'être malade et demande, soi-disant pour guérir, le coeur de son beau-fils. Les deux frères quittent la maison.
2. Un des princes meurt, mais un vieux sage le ressuscite et les héberge tous les deux.
3. Le prince aîné et sa bien-aimée sont donnés en pâture au dragon du lac, mais celui-ci les prend en pitié.
4. Ils recouvrent leur trône, la marâtre meurt de fureur.

Variantes folkloriques

1. Bennigsen, *Legendy*: la reine est étranglée par un démon que le roi épouse par la suite. La nouvelle reine demande le coeur et les poumons des fils du roi. On la trompe en lui donnant un coeur de chien, la fraude découverte, les enfants doivent s'enfuir.
2. Id.
3. Bennigsen, *Legendy*: deest.
4. Bennigsen, *Legendy*: le prince tue le démon qui dévore le coeur et les poumons des habitants du pays.

La variante de Bennigsen est plus courte que les autres et se rapproche d'avantage des variantes européennes.

6. L'homme appelé «Enchanteur» qui dompta le roi

Variantes folkloriques:

1. Badmaev, *Sbornik*, pp. 62—65.
2. *Mongoljskie skazki*, pp. 53—54.

Les variantes littéraires et folkloriques ne présentent pas de différences notables.

7. L'homme à forme d'oiseau

Variantes folkloriques:

1. Badmaev, *Sbornik*, pp. 105—107.
2. *Mongoljskie skazki*, pp. 49—51.

Dans les variantes littéraires le nom de l'oiseau varie selon les conteurs. Par ex. Badmaev, *Sbornik*: hibou; *Mongoljskie skazki*: simple oiseau, sans nom.

8. Les deux Ānanda le peintre et le charpentier

Variante folklorique:

Mongoljskie skazki, pp. 55—56.

Les variantes littéraire et folklorique ne présentent pas de différences notables.

9. La fille qui ravit le coeur

Variantes folkloriques:

1. Badmaev, *Sbornik*, pp. 97—99.
2. *Mongoljskie skazki*, pp. 62—64.

Conte littéraire

1. Le prince mort rend visite à son ancienne maîtresse pour lui demander de reprendre son coeur aux démons et de le ressusciter.

Variantes folkloriques

1. Id.
2. *Mongoljskie skazki*:
 - a) elle donne du thé à un garde-frontière,

2. En chemin, à la recherche du coeur:
- a) elle donne du vin à l'homme de fer,
 - b) des pogatches à des béliers se doguant
 - c) de la viande à des hommes armés
 - d) du sang à deux démons
3. Les êtres ainsi gratifiés laissent passer la jeune fille qui à l'aide du coeur recouvert ressuscite le prince.
- b) du foin à des béliers se doguant
 - c) de la viande à un gardien de la route,
 - d) du vin au gardien de la porte. — Badmaev, *Sbornik*:
 - a) de l'eau de vie à l'homme de fer,
 - b) du foin à des béliers,
 - c) des pogatches à des soldats,
 - d) du sang à deux démons.
3. Id.

Des deux variantes folkloriques, celle de Badmaev est plus proche des variantes littéraires. Dans le *Mongoljskie skazki* les obstacles ont un caractère plus réel, ils relèvent davantage de la vie quotidienne. Le conte recueilli par Badmaev a conservé les éléments littéraires, par ex. homme de fer, sang donné aux démons.

10. Le mari et la femme

Variante folklorique:

Mongoljskie skazki, pp. 56—57.

Les variantes littéraire et folklorique ne présentent pas de différences notables.

11. La fille Suvarna-diba

Variantes folkloriques:

1. Žamcarano—Rudnev, *Obrazcy*, pp. 35—60.

2. *Mongoljskie skazki*, pp. 64—67.

Les variantes littéraires et folkloriques ne présentent pas de différences notables.

12. Le roi à l'intelligence d'un nourrisson

Variante folklorique:

Mongoljskie skazki, pp. 85—93.

Pas de différences notables entre les variantes folkloriques et la variante littéraire.

13. Le fils du brahman devenu roi

Variante folkloriques:

1. Badmaev, *Sbornik*, pp. 50—55.
2. *Mongoljskie skazki*, pp. 85—93.
3. *Kalmyckie skazki*, pp. 108—112.

Conte littéraire

1. Le fils du brahman sauve trois animaux qui, par reconnaissance, le sauvent également de la mort qu'il a méritée pour avoir volé dans le trésor du roi.
2. Il se procure une pierre précieuse exauçant tous les vœux, on la lui dérobe, mais les animaux reconnaissants la lui rapportent
3. A l'aide du *čindamani* il retrouve sa fortune.

Variantes folkloriques

1. Badmaev, *Sbornik*: le héros innocent est sur le point d'être exécuté, ayant été accusé d'avoir volé dans le trésor du roi la fortune qu'il a donnée pour acheter les animaux.
2. Id.
3. Badmaev, *Sbornik*: par reconnaissance envers la souris, le héros ne veut plus avoir plus de chat à la maison.

Le XXI^e conte du recueil *Mongoljskie skazki* comprend en réalité deux contes: les contes 12 et 13 du recueil littéraire, mais dans l'ordre intervertis, le conte no. 12 succédant au conte n^o 13. Ce qui a permis aux deux contes de se confondre, de se *contaminer*, c'est la ressemblance du sujet, la quête de la pierre précieuse. Le conteur de la variante folklorique a eu recours à un petit motif de caractère religieux pour faire la liaison entre les deux contes: le héros du premier renaît en la personne du héros du second. Le recueil *Mongoljskie skazki* contient donc 23 contes et non 22.

B. Les recueils contenant 26 contes

Le deuxième groupe des versions littéraires du *Siditü kegür* mongol est constitué par les versions contenant 26 (avec le récit-cadre 27) contes. Elles peuvent être décomposées en deux parties, la première étant constituée d'une des versions ayant 13 contes, la deuxième de 13 autres contes. Les premiers 13 contes, c'est-à-dire la version à 13 contes peut appartenir à n'importe lequel des groupes de traductions, les autres 13 contes sont toujours identiques et n'ont pas de variantes. En ce qui concerne les différences existant entre ces derniers, elles ne sont autre chose que des fautes de copie ou, à la rigueur, des divergences de style. Un des ouvrages les plus anciens contenant

les 13 contes de la seconde partie est l'édition de textes de Jülg.³⁷ En comparant cette édition de texte à une édition relativement nouvelle d'un texte différent,³⁸ on constate immédiatement que les contes succédant aux 13 premiers remontent à la même source, qu'ils sont identiques:³⁹

*uridu*¹ *čaj-tur Enedkeg-ün örün-e жүг-теки ниген қаян-дур Tegüs biligtü kemekü köbegün bui ажууу*²: *қан көбегүн кигед ниген түсимел-үн көбегүн қояуула-дур нијигед кесиг*³ *altan-i*⁴ *өггүгед та қояр*⁵ *Enedkeg-ün vçir-tu orun-dur odçu egüber күнесү*⁶ *кију*⁷ *erdem-i sayitur surçu mergen болжу iregdekü*⁸ *kemeşen-iyer*⁹ *vçir-tu orun-dur oduyad qoyar blam-a-dur tere qoyar buyan-i öber-e öber-e ergüged*¹⁰ *arban*¹¹ *јил boltala*¹² *surçayulin-dur*¹³ *saçuyad tüsimel-ün köbegün inu қан көбегүн-дүр edüy-e*¹⁴ *bida qarısuyai kemeşü*¹⁵ *öber öber-ün*¹⁶ *blam-a-dur-ıyan öçibesü blam-a anu jõbsiyeşü qarişu ireküi-dür çayar qola usun olun yadaşu үкүкүи-дүр ойирадууад kebtüküi çay-tur nigen keriy-e nagarag kemekü nigen dayun çarbasu tegüni sonusuyad saça қан көбегүн edüge bida qoyar yabusuyai usun oldamui kemeşü: tüsimel-ün köbegün usun man-dur*¹⁷ *kerkişü oldaqu kemebe: edügeki qong keriyen-ü*¹⁸ *dayun-i uqabasu eyin ögülemüi endeçe*¹⁹ *emün-e жүг-tür odbasu*²⁰ *tabun çayun alqum-un*²¹ *tende nigen*²² *serigün*²³ *kiged amtatu tungçalay sayıqan usun bui ажууу*²⁴ *edüge tegün-i üjged saça amumui ј-e bida: tendeçe*²⁵ *tabun çayun alqu-yin çayar-a oduyad bulay usun-i olşu qoyayula tere usun-a-ça uuyuşu*²⁶ *qanuyad usun-aça ber abçu odbasu*²⁷ *tüsimel-ün köbegün eyin sedkirün*²⁸: *qayan bida qoyar-tur*²⁹ *künesün-i adali öggüksen bülüge: ene eyimü mergen bolba: bi egün-ü*³⁰ *çinege*³⁰ *ese*³⁰ *surba kemeşed qan köbegün-e mayu sedkil törügülbei: ene söni bida qoyar nigen ayula-dur çarçu qonusuyai tala-dur qonubasu qulayai-dur abtamu bida kemeşü*³¹ *nigen oi-tu ayula-dur abçu oduyad qan köbegün-i alaqui-dur qan köbegün eyin ögülerün: abrasıga*³² *kemen ögülebei: tendeçe tüsimel-ün köbegün gertegen qarişu ойирадуқуи-дур қаян түсимел ber tende uyтуşu ireged qan köbegün ügey-yin tula qan köbegün qamiy-a odba kemen asaıubasu*³³ *қан көбегүн nasu*³⁴ *nögçibe kemebe: tere qayan anu yeke çasiyutu boluyad olan çayun toçatan*³⁵ *balıyad kiged auç-a küçün inu eşen ügei bolba kemen enelün sinalun çasiyudaşu ordu çarsi-dur-ıyan qarişu irebei: qayan anu*³⁶ *eyin sedkirün*³⁷: *minu köbegün үкүbesü nigen*³⁸ *geriyes çarliç bolbai ј-e kemeşed tüsimel-ün köbegün-eçe*³⁹ *asaıubasu: tüsimel-ün köbegün inu eyin öçirün: qataytu türgen ebedçin*⁴⁰ *kürteşen-ü tula çayun ber olun*⁴¹ *ese*⁴¹ *ögülebei*⁴²: *amin çarqui-*

³⁷ B. Jülg, *Mongolische Märchen-Sammlung* (Innsbruck 1868), pp. 3—52. Il est vrai que le recueil en écriture ouïgoure-mongole ne contient que 9 contes, mais ils sont tous postérieurs aux 13 premiers. Comparé au recueil de M. Damdinsürên, manquent, en dehors des 13 premiers, les nos. 16, 23, 24, 26.

³⁸ *Sidütü kegür-ün üliger orusibai*, parue à Oulanbator en 1928, dans l'édition de *Sudur biçig-ün küriyeleng* sur 181 pages.

³⁹ Nous publions le texte du conte n^o 15 de la version d'Oulanbator *in extenso* suivi, sous forme de notes, des divergences présentées par le texte de Jülg.

*dayan abrasiga*⁴³ *kemen ögülebei*⁴⁴ *kemebesü: ene ügen-dür*⁴⁵ *nigen udq-a bui ĵ-e kemeged qamuy yeke ulus-tur tungyalajı bandi tarnıci ıolgecin*⁴⁶ *bükün-i quriyaıu abrasiga*⁴⁷ *kemebesü udq-a anu yayun bui kemen asaıubasu qamuy-ıyar ese*⁴⁸ *medeıügüi*⁴⁸: *minu ĵirüken-dür adali nigen*⁴⁹ *köbegün-ü*⁵⁰ *üge-yi ese tayılun cidaba: edüge doluy-a qonuy-tur sudur-nuyud-ıyan üıejü egün-i tayılıu ta nadur ögüle: kerbe negeıü ese ögülebesü ta bükün-i nigen qota-dur oruyulıu alamu*⁵¹ *kemen mingyan uqayan-tan-i*⁵² *nigen bayising-dur oruyulbasu ĵirıyayan edür*⁵³ *boltal-a ese*⁵⁴ *oluyad manayar lab ükümüi kemeıü*⁵⁵: *ıarim-ud inu*⁵⁶ *ıngri-ner-i*⁵⁷ *ıalbarı-bai*⁵⁷: *ıarim-ud*⁵⁸ *inu uruy sadun eıige eke-yügen*⁵⁹ *duradıu okılaldubai*⁶⁰: *tere dotur-a-aıa nigen üçüken toyın qota*⁶¹ *degere-eıe dengselün buruyulaıu oduyad nigen oi*⁶² *modun-u ııayur-tur daldalaıu sayubasu tere modun-u üıügür-e*⁶³ *nigen üçüken*⁶⁴ *keüken uyılabasu tegün-ü eıige eke*⁶⁵ *inu ögülerün*⁶⁶: *köbegün či buu uyıla: manayar ene qayan mingyan kümün-i alamu: teden-ü miq-a-yi bida ülü idebesü*⁶⁷ *ken idekü bui: basa tedüi boluyad keüken bi ölısünem kemen uyılabasu: eke inu köbegün či buu uyıla: manayar ene qayan mingyan kümün-i alamu: tegün-ü miq-a cisun-i bida-aıa busu ken idekü kemebesü: köbegün inu tere mingyan kümün-i yayun-u tula alamui*⁶⁸ *kemebesü eıige inu*⁶⁹ *ögülerün: abrasiga*⁷⁰ *kemekü-yin udq-a-yi*⁷¹ *ese medegsen-ü tula*⁷² *alamui kemebe*⁷³: *tegün-ü udq-a yayun bui kemebesü: eıige inu tegün-ü udq-a kilbar bui kemeged: ĵirüken-dür adali tere nökü*⁷⁴: *ııuyayan oi-dur kötülüged: ĵıruba*⁷⁵ *kiküyin ıayur-a küıügün-i köl-ıyer giskıged*⁷⁶: *ıangdaııı*⁷⁷ *qurıa*⁷⁷ *ıldün-ıyer*⁷⁷ *küıügün-i*⁷⁷ *minü*⁷⁷ *oytalbai*⁷⁷ *kemeıügüi*⁷⁷: *kemeıgen tere üges-i sonusuyad saıa üçüken toyın qayan-u ordu qarsi-yi temeıejü güyüged ör geyiküi-dür qayaly-a*⁷⁸ *kürü*⁷⁸ *kenggergen-i*⁷⁸ *deledeı: qayalyaın-nuyud či yayııı bui kemebesü bi uqayatan-u nökü*⁷⁹ *bülüge: namayı tende güıgedkü kemebesü dotur-a*⁷⁹ *aysan nökü*⁷⁹ *tür inu kü*⁷⁹ *gebeı: nökü*⁷⁹ *tür-ıyen tegün-ü udq-a-yi bi nomlasuyı ta bügüde*⁸⁰ *buu ıoba: tedüi bügüde-yi quriyaıu asaıuyı*⁸¹ *ıay-tur urıda-yın*⁸² *yosun-ıyar ögülebesü tüsimel-ün köbegün*⁸³ *yayun*⁸³ *ber ülü ögülen abai*⁸⁴: *köbegün-ü minu yasun-i ıııyaıu öggügedkü*⁸⁵ *kemen köbegün-ü yasun-i abıu subury-a*⁸⁶ *kııü tüsimel-ün köbegün-i alayad köbegün-ü eıige tüsimel-i bayurayul-bai: ıayun uqayatu quvaray-ı tedkümıilen*⁸⁷ *kündülebeı*⁸⁸: *kemebesü Sayın Amuyulang-tu qayan*⁸⁹ *eyın dayun yarbai*⁹⁰: *tabun uqayan-dur*⁹¹ *mergen bolıysan tere*⁹² *qan*⁹² *köbegün-i*⁹² *alaysan anu qayıran kemebesü ıayayan-ıyan baraysan qayan-u aman-aıa dayun yarbai sirvan-dur*⁹³ *ülü sayımu bi kemeıü oıtarııı-bar nisün odbai:*

1. *urıda*, 2. *aıııı*, 3. *sınııı*, 4. plus: *dumdayur*, 5. plus: *dumdadu*, 6. *künesün*, 7. plus: *ta goyar*, 8. *ıregdeküi*, 9. *-dür*, 10. *örgüged*, 11. plus: *goyar*, 12. *boltal-a*, 13. *surıyulın-dur*, 14. *edüge*, 15. *kemeged*, 16. *öbere-ıyen*, 17. *mandu*, 18. *kerıy-e nı*, 19. *tendeıe*, 20. plus: *ele*, 21. *alqu-yın*, 22. *eyın*, 23. *seregün*, 24. *aıııı*, 25. plus: *goyayula*, 26. *uyıııı*, 27. *ıubasu*, 28. *sedkı*⁷⁹ *ün*, 29. *goyar-tu*, 30. *egün-i cıneıen es-e*, 31. *kemeged*, 32. *abr-a ıag-a*, 33. *asaıbasu*, 38. *nıge*, 39. plus: *eyın*, 40. *ebeın*, 41. *olan es-e*, 42. plus: *kemebesü*, 43. *abr-a ıaga*, 44. plus: *qayan anu*, 45. *-dü*, 46. *tölgöcın otocın*, 47. *abr-a ıaga*, 48. *es-e medeıügüi*, 49. *qan*, 50. *-ı*, 51. *alamui*, 52. *uqayatan-ı*, 53. *qonuy*, 54. *es-e*, 55. *kemeged*, 56. *anu*, 57. *ıngri-neri ıalbarı-bai*, 58. *ıarımud*, 59. *-ıyen*, 60. *ögüleldübeı*, 61. *gotoyın deıer-e-eıe dengsülüged*, 62. plus: *-dur nigen*, 63. *üıügüre*, 64. *üıügüken*, 65. *deest*, 66. *ögüler-ün*, 67. *idekü*, 68. *alamu*,

69. *anu*, 70. *abr-a šaga*, 71. *-yi* plus deest, 72. *tulada*, 73. deest, 74. plus *minu*, 75. *širis*, 76. *gičikiged*, 77. deest, 78. *-dur kürbesü kegürgen-i*, 79. *dotur-a*, 80. *bükün*, 81. *asuqui*, 82. *uridu*, 83. *-dür yayu*, 84. deest, 85. *ögtekü*, 86. *suburıan*, 87. *degeşilen*, 88. plus: *kembesü*, 89. plus: *inu*, 90. *ıarun*, 91. *uıayandu*, 92. *ıayan-u tere köbegün-i*, 93. *ıirva-dur*.

La comparaison des contes succédant aux 13 premiers contes permet de constater qu'ils remontent tous à un ancêtre commun, les différences existant entre eux sont dues à la copie et à des stylisations. L'origine des contes pose un autre problème fort important. Les 13 premiers contes ont été traduits du tibétain en mongol. Dans le cas des 13 derniers contes, cela n'est pas prouvé. On ne connaît aucun recueil tibétain original contenant 26 contes, le seul qui existe a été traduit du mongol en tibétain par le lama Lubsangcereng, dans les années 20. Pour l'instant il semble probable que les recueils comprenant 26 contes ont été mis au point sur le territoire de la Mongolie, au plus tôt dans la seconde partie du XVI^e siècle au plus tôt. Après avoir passé en revue les 13 premiers contes de ces recueils, examinons maintenant les contes portant les numéros 14—26.

14. *Aq-a degüü qoyayula* (Les deux frères⁴⁰)

- A) Le frère pauvre que son frère riche n'a pas invité à un festin, quitte sa maison, et en errant il réussit à voler aux fées des objets magiques.
- B) Le riche aussi essaie de voler, mais les fées le surprennent et le punissent en faisant un noeud à son nez.
- C) Le riche périt en conséquence de la punition.

Le conte est une variante du type Aarne—Thompson 565 (The Magic Hill).

15. *Qayan-u tüsimel qoyar-un köbegün* (Le fils du roi et le fils du ministre)

- A) Le prince qui étudie les sciences est tué par le fils du ministre.
- B) Au moment de mourir, le prince prononce un mot mystérieux.
- C) Personne ne sait ce que ce mot signifie, mais les démons en révèlent le sens à un prêtre.
- D) La solution de l'énigme permet de saisir l'assassin qui reçoit le châtiement qu'il méritait.

Variante du type Aarne—Thompson 781 (The Princess who Murdered her Child). Pour la connaissance de la langue des oiseaux, voir encore: Aarne—Thompson 517 (The Boy who Learned Many Things).

⁴⁰ Les titres sont cités du premier volume de *Töbed mongyol etc.* de Damdinsüring.

16. *Öngge-tü naran qatun* (La reine Soleil de Bel Aspect)

- A) Le roi prend une nouvelle femme que l'ancienne reine tente de faire tuer, et du moyen de ruses réussit à monter l'esprit du roi contre elle.
- B) Un perroquet raconte des histoires au roi pour l'inviter à la modération.
- C) La nouvelle épouse est livrée aux bourreaux qui cependant la laissent s'enfuir.
- D) Elle se fait prêtre, et par hasard reçoit la confession de la reine précédente. Les méfaits deviennent publics.
- E) Le criminels sont châtiés, la reine reprend son rang.

Conte inconnu au système Aarne.

17. *Ebügen emegen qoyar* (La vieille femme et le vieil homme)

- A) Un mari vorace a tout dévoré dans la maison. Sa femme le quitte.
- B) Le mari la suit et mange tout ce que sa femme se procure.
- C) Les deux sont dévorés par les bêtes sauvages.

Le conte est inconnu au système Aarne.

18. *Bayan kümün-ü yani köbegün* (Le fils sot de l'homme riche)

- A) Un garçon simple d'esprit s'adonne au commerce.
- B) Au moyen d'une trompe il effraie les marchands riches qui perdent toute leur fortune.
- C) Sa femme déguisée en homme inflige une bonne correction au fanfaron.

La conte ne figure pas dans le système Aarne.

19. *Sanggasba-yin köbegün* (Le fils de Sanggasba)

- A) Sanggasba promet à son fils qu'à sa mort, celui-ci fera fortune.
- B) Après la mort de son père le fils demande la fille du roi en mariage, et ayant satisfait à tous ses vœux il devient roi.

Variante du type 841 Aarne-Thompson (One Beggar Trusts God, the Other the King).

20. Arslan ūker qoyayula (Le lion et le boeuf)

- A) Un lion adopte un veau et l'élève avec son petit.
- B) Le renard provoque une querelle entre le lionceau et le veau.
- C) Le lion et le boeuf s'entretuent.

Variante du type 20 Aarne—Thompson (Animals Eat One Another Up).

21. Bilig-tü taulai (Le lièvre malin)

- A) Un riche couple va mendier de peur que leur fortune ne diminue.
- B) Après leur mort il ne reste de leur fortune qu'un agneau.
- C) L'agneau et le lièvre mettent le loup en fuite.

Inconnu au système Aarne.

22. El'igen čikitü qayan (Le roi aux oreilles d'âne)

- A) Le roi fait tuer ses coiffeurs afin que ceux-ci ne puissent pas révéler qu'il a des oreilles d'âne.
- B) Devenu frère de lait d'un de ses coiffeurs, ce dernier ne pouvant garder le secret le crie dans le creux d'un arbre. Le roi l'apprend.
- C) Le coiffeur fabrique au roi un bonnet à oreillons, le roi reconnaissant le prend pour ministre.

Variante du type 782 Aarne—Thompson (Midas and the Ass's Ears).

23. Fani köbegün (Le garçon sot)

- A) Un garçon sot perd le cadeau qu'on avait envoyé à ses parents.
- B) Ses parents le chassent, par vengeance il leur vend un cheval soi-disant prodige.
- C) On le punit en l'enfermant dans un sac; il réussit par la ruse à changer de place avec un bossu.
- D) Il trompe tous ses parents qui en meurent.

Variante du type 1539 Aarne—Thompson (Cleverness and Gullibility).

Pour le motif du sac jeté à l'eau (motif C) voir encore 1535 Aarne—

Thompson (The Rich and the Poor Peasant).

24. *Tulum egürügsen Eregelji čidkür sayulyan ögürügsen kümün qoyar* (Le diable Eregelji trainant un sac et l'homme portant un seau)

- A) Le diable *Eregelji* jette un maléfice sur le fils du roi, puis conclut un pacte avec un homme.
 B) L'homme lui dérobe le sac des maladies et sauve la vie du fils du roi.
 C) Après la mort de l'homme, le diable rentre en possession du sac, c'est pourquoi les hommes connaissent encore toujours les maladies.

Le type du conte est inconnu, il rentre éventuellement dans la catégorie du *diable effrayé*: Aarne—Thompson 1145 (The Ogre Afraid of what Rustles or Rattles).

25. *Maliy-a ayula-ača dörben kümün-ü sidi abuysan* (Le prodige qui arriva à quatre hommes sur la montagne *Maliy-a*)

- A) Un homme retrouve son taureau perdu à l'aide du démon *Jamba*.
 B) Le démon change un riche en femme.
 C) Il enlève une tumeur à l'un et la colle sur un autre qui en a déjà plusieurs.

Inconnu au système Aarne—Thompson.

26. *Sans titre*

- A) La grenouille dansante du roi et le perroquet parlant se sont évadés.
 B) Le gardien est banni, il sauve la fille du roi dragon, et reçoit en récompense un chien.
 C) Il brûle la peau du chien, se transforme en femme, un roi le fait enlever.
 D) Il retrouve sa femme.

Le conte est une variante du type 400 Aarne—Thompson (The Man on a Quest for his Lost Wife).

Les contes 14—26 ont beaucoup moins de variantes folkloriques que les 13 premiers contes. On trouve des variantes folkloriques dans les ouvrages suivants:

I. G. J. Ramstedt, *Kalmückische Sprachproben*, Helsingfors 1909.

1. Les deux frères (17) pp. 9—12

II. A. Mostaert, *Textes oraux ordos* (Peip'ing 1937).

1. Le khan à oreilles d'âne (22) pp. 148—152

- III. *Mongol ardyn ûlgêr* (Ulaanbaatar 1957).
1. La femme avare (14) pp. 44—46
 2. Les deux moines mendians (24) pp. 87—89
- IV. *Ardyn aman zochioloos* (Ulaanbaatar 1958).
1. La vieille femme et le vieil homme (17) pp. 32—33
- V. *Mongoljskie skazki: Studia Folklorica. Tomus I. Fasciculus I* (Ulaanbaatar 1959)
1. Le marteau magique (14) pp. 72—75
 2. Avuršicha (15) pp. 75—77
 3. Le vieil homme vorace et sa femme (17) pp. 79—80
 4. Le mari sot et la femme intelligente (18) pp. 79—80
 5. Aventure d'un tisserand (19) pp. 82—85
 6. Le lion et le bufle (20) pp. 58—59
 7. Histoire du mendiant et de l'agneau (21) pp. 59—61
 8. Le roi aux oreilles d'âne (22) pp. 59—61
 9. Histoire de la salamandre et de son mari (26) pp. 93—96

Rapports des contes n^{os} 14—26 des recueils littéraires et de leurs variantes folkloriques

14. Les deux frères

Variants folkloriques:

1. *Mongol ardyn ûlgêr*, pp. 44—46.
2. *Mongoljskie skazki*, pp. 72—75.

Conte littéraire

1. Un frère pauvre n'est pas invité par son frère riche à un banquet. Dans son chagrin il veut se suicider, ce faisant il surprend des fées festoyant.
2. Il leur vole une sac et un marteau magiques: en touchant le sac avec le marteau, il en tombe tout ce que l'on désire.

Variants folkloriques

1. *Mongol ardyn ûlgêr*: s'apprêtant à se suicider il est surpris par sept démons qui le comblent de cadeaux.
2. *Mongol ardyn ûlgêr*: les objets reçus en cadeau:
 - a) un marteau, dont chaque coup fait surgir du sol une maison avec un nombre d'étages correspondant au nombre des coups
 - b) un sac dont on sort tout ce que, l'on désire (la fonction commune du sac et du marteau a cessé),
 - c) une boîte remplie de pierres précieuses,

3. Le frère riche surprend également les fées qui le punissent en croyant que c'est lui le voleur.
4. Le frère pauvre tue le riche à l'aide de son marteau.
- d) un récipient permettant de préparer n'importe quel met
- e) un bâton⁴¹.
3. *Mongol ardyn úlgér*: le frère pauvre construit un palais dans le voisinage de celui du riche qui est puni par les sept démons
4. Id.

Les objets magiques figurant dans la variante folklorique présentent une grande diversité. Ces éléments merveilleux vivent une vie indépendante des contes et peuvent entrer dans n'importe lequel. Toutefois, leur signification est souvent obnubilée et leur fonction originale ne peut être comprise qu'à l'aide d'un autre conte, par ex. le bâton.

15. Le roi et le fils du ministre

Variante folklorique:

1. *Mongoljskie skazki*, pp. 75—77.

Pas de différence notable entre le conte littéraire et la variante folklorique.

16. La reine Soleil de Bel Aspect

Pas de variante folklorique.

17. La vieille femme et le vieil homme

Variantes folkloriques:

1. Ramstedt, *Sprachproben*, pp. 9—12.
2. *Ardyn aman z.*, pp. 32—33.
3. *Mongoljskie skazki*, pp. 77—79.

⁴¹ Parmi les autres objets magiques, les démons lui font aussi cadeau d'un bâton. Ce bâton n'a aucun rôle spécial dans le conte, qui n'explique pas pourquoi il figure au nombre des cadeaux. Pour le comprendre il faut recourir au conte VI, où le héros se sert d'un bâton magique pour dépouiller ses victimes. Le bâton tue celui qu'on lui indique et se charge aussi de le détrousser. C'est d'ici que cet objet a passé dans le conte en question, sans avoir toutefois gardé ses vertus.

Conte littéraire

1. Le vieil homme vorace mange toutes les vaches de la vieille femme; elle le quitte.
2. Elle se procure un pis de vache, vieil homme le mange, elle se procure des cerfs qu'il dévore également.
3. Elle garde l'ancre des bêtes sauvages, à l'arrivée du vieil homme les bêtes les mangent tous les deux.

Variantes folkloriques

1. Ramstedt, *Sprachproben*: il y a deux frères, l'un d'eux est très vorace
2. Id.
3. Ramstedt, *Sprachproben*: Le frère pauvre trouve une pierre ressemblant à un phallus, les dieux le lui collent à côté du sien. Il épouse la fille du roi dotée également de deux organes sexuels. Les dieux collent une pierre semblable au front du riche, et comme il ne peut pas se montrer devant les hommes, il meurt de faim.⁴²

Le conte de Ramstedt est constitué pour l'essentiel de deux contes indépendants l'un de l'autre, il est né, une fois de plus, d'une contamination. Les deux contes étaient généralement connus chez les Kalmouck, de sorte que le conteur a pu, au prix de quelques petites modifications, en faire un seul.

18. Le fils sot de l'homme riche

Variante folklorique:

1. *Mongoljskie skazki*, pp. 78—80.

Le conte littéraire et la variante folklorique ne présentent pas de différences notables.

19. Le fils de Sanggasba

Variante folklorique:

1. *Mongoljskie skazki*, pp. 82—85.

Pas de différences notables entre le conte littéraire et la variante folklorique.

⁴² Variante littéraire voir dans *Zapiski Vostočnogo Otdelenija Imperatorskogo Russkogo Archeologičeskogo Obščestvo* X (1896), pp. 164—165.

20. Le lion et le boeuf

Variante folklorique:

1. *Mongoljskie skazki*, pp. 58—59.

Pas de différences notables entre le conte littéraire et la variante folklorique.

21. Le lièvre malin

Variante folklorique:

1. *Mongoljskie skazki*, pp. 59—61.

Le conte littéraire et la variante folklorique ne présentent pas de différences notables.

22. Le roi aux oreilles d'âne

Variantes folkloriques:

1. A. Mostaert, *Textes, oraux ordos*, pp. 148—152.
2. *Mongoljskie skazki*, pp. 80—82.

Conte littéraire

1. Le roi aux oreilles d'âne fait tuer ses coiffeurs de crainte qu'ils ne trahissent son secret.
2. A l'aide de la galette préparée avec le lait de sa mère, le héros devient le frère de lait du roi et échappe ainsi à la mort. Il lui est défendu de trahir le secret du roi.
3. Le héros héros, incapable de garder le secret qui le rend malade finit par le confier au creux d'un arbre. Le vent et les bêtes le divulguent.
4. Il confectionne pour le roi un bonnet à oreillons et échappe ainsi à la mort.

Variantes folkloriques

1. Id.
2. Mostaert, *Textes*: (toutes les remarques qui suivent se rapportent à la variante de Mostaert) le roi entretient le garçon et la mère de celui-ci afin de pouvoir boire le plus souvent possible le lait de la mère.
3. L'homme porte-manger soûle le garçon qui vend la mèche.
4. Le peuple se soulève contre le roi aux oreilles d'âne qui boit du lait de femme. On assiège son palais.
5. La soeur cadette du roi a laissé une cloche d'alarme chez son frère, pour qu'il la prévienne en cas de besoin. Le roi commence par duper sa soeur, puis, quand il est réellement en danger, elle ne se porte plus à son secours. Le peuple révolté tue le roi.

Le conte du «Roi aux oreilles d'âne» qui remonte au mythe de Midas, est très répandu dans le monde entier. Dans les versions tibétaines le personnage principal est le roi *Lander*,⁴³ dans les versions mongoles le khan karakitaï *Tayibung*.

23. Le garçon sot

Le conte n'a pas de variante folklorique.

24. Le diable Eregelji trainant un sac et l'homme portant un seau

Variante folklorique:

1. *Mongol ardyn ülgër*, pp. 87—89.

1. L'homme et le diable contractent une alliance; le diable porte dans son sac les différentes maladies
2. Le fils du roi est gravement malade, le diable explique à son fils la cause de cette maladie. (Il a des araignées dans la tête; il faut lui faire pencher la tête au-dessus d'une flaque de sang et battre des tambours, sur quoi les araignées tomberont et se noieront.
3. L'homme dérobe le sac au diable, celui-ci le récupère, c'est pourquoi les hommes sont toujours malades.

Variantes folkloriques

1. *Mongol ardyn ülgër*: deest.
2. *Mongol ardyn ülgër*: Deux moines comprennent le langage des animaux . . . (le reste est comme dans le conte littéraire).
3. *Mongol ardyn ülgër*: deest.

Le conte folklorique n'est pas la variante complète du conte littéraire, mais seulement du deuxième motif. Un exemple intéressant de ce que certains motifs des variantes littéraires commencent à avoir une vie indépendante dans le folklore sous forme de contes séparés.

25. Le prodige qui arriva à quatre hommes sur la montagne Malaya

Le conte n'a pas de variante folklorique.

26. Sans titre

Variante folklorique:

1. *Mongoljskie skazki*, pp. 93—96.

Le conte littéraire et la variante folklorique ne présentent pas de différences essentielles.

⁴³ Le nom *Lander* est dans la langue parlée une variante du tib. *Glañ-dar-ma*. *Glañ-dar-ma*, un des personnages importants de l'histoire tibétaine, a régné de 836 à 842.

Au point de vue linguistique la matière des contes folkloriques peut être divisée en deux grands groupes, notamment le groupe des variantes en langue mongole, et celui des variantes non mongoles. Cependant dans l'étude des contes folkloriques les variantes non mongoles ne sont pas aussi importantes que dans le cas des variantes littéraires où le collationnement des textes a eu lieu sur la base linguistique. Les études des phénomènes folkloriques pouvant être effectuées sur les variantes de langue mongole avec la même exactitude que sur les variantes non mongoles, une division semblable est parfaitement superflue.

Grâce à l'examen des contes folkloriques, nous sommes en mesure d'éclaircir, ne fût-ce qu'en partie, le problème de la diffusion géographique et linguistique des contes du *Siditü kegür*. La plupart des contes tirent leur origine de deux aires linguistiques les plus souvent examinées, à savoir du territoire khalkha et du territoire kalmouck. On connaît assez peu de contes du *Siditü kegür* d'origine bouriate bien que dans son article précité Mme Šarakšinoва fasse mention de plus d'un conte qu'elle avait entendus. M. Mostaert a publié des contes ordos et M. Schröder un conte monguor. Des autres aires linguistiques on n'a actuellement pas de données, ce qui ne signifie nullement qu'en dehors de l'ordos les contes du *Siditü kegür* soient inconnus dans les autres dialectes de la Mongolie intérieure, mais plutôt que des contes de ce genre ne sont pas entrés dans les modestes matériels publiés jusqu'à ce jour. Les matériaux recueillis permettent cependant d'ores et déjà de constater que beaucoup de contes du *Siditü kegür* jouissent d'une grande popularité et sont très répandus entre le Fleuve Jaune et le Don. La première version littéraire connue est attestée en 1803, époque de l'enquête et de la traduction de Bergmann. La plus ancienne des variantes folkloriques date de 1893 (Potanin). Les premiers contes folkloriques ont, par conséquent, été notés presque cent ans après la notation de la première version littéraire.

Signalons un autre problème intéressant auquel on se heurte en comparant les contes folkloriques constituant les variantes des 13 contes littéraires aux contes folkloriques correspondant aux 13 contes de la seconde moitié des recueils littéraires. Éliminons tout de suite des contes folkloriques le recueil semi-littéraire intitulé *Mongoljskie skazki* publié par Rintchen, puisqu'il ne traduit pas fidèlement le taux de diffusion des variantes folkloriques. A quelques exceptions près, chacun des 13 contes des recueils littéraires a une variante folklorique. Les exceptions sont: n° 8 (Les deux Ānanda, le peintre et le charpentier), n° 10 (Le mari et la femme) et n° 12 (Le roi à l'intelligence d'un nourrisson). Par contre les contes littéraires succédant aux 13 premiers n'ont presque pas de variantes folkloriques, excepté les contes n° 14, n° 17 et n° 22. Tout au plus relève-t-on quelques motifs provenant des 13 contes de la deuxième partie surgissant sporadiquement, comme par ex. n° 24 (Le diable Ere-gelji), ce qui ne change rien au fait que les variantes folkloriques des 13 contes

de la deuxième partie sont en minorité par rapport à celles des premiers 13 contes. La seule explication que nous puissions en fournir en ce moment c'est qu'il y a très peu de recueils folkloriques. Nous espérons que les éditions de contes qui sont de plus en plus nombreuses et de plus en plus populaires en Mongolie, contribueront à l'élargissement du cercle des variantes folkloriques.

C) Recueils semi-littéraires

Ce type de recueil n'est représenté à l'heure actuelle que par l'ouvrage *Mongoljskie skazki* publié par M. Rintchen. Les contes offrent les caractéristiques de toutes les versions littéraires: identité du sujet, du nombre et de l'ordre des contes. Les recueils littéraires contiennent, selon leur appartenance au groupe des 13 ou au groupe des 26, toujours les mêmes contes et dans le même ordre. Le recueil *Mongoljskie skazki* ne répond qu'en partie à ces critères. Le recueil ne contient que des contes du *Siditü kegür* et aucun conte étranger, mais le nombre des contes n'est ni 13, ni 26, mais 23. En ce qui concerne leur contenu, les contes ne diffèrent que légèrement de ceux du *Siditü kegür* littéraire, leur ordre non plus n'en diffère pas sensiblement. Voici l'ordre dans lequel se suivent les contes du recueil par rapport à ceux des recueils littéraires: 1, 2, 4, 7, 6, 8... 14, 15, 17, 18. Tout d'abord le rédacteur du recueil a veillé à ne pas introduire dans son livre d'autres contes que ceux qui figurent aussi dans les versions littéraires, deuxièmement il a cherché à se rappeler l'ordre bien connu des versions littéraires et il a composé consciemment le recueil sur ce modèle. C'est ainsi que naquit un recueil semi-littéraire dans lequel la succession des contes et quelques particularités du contenu sont les mêmes que dans les contes littéraires, tandis qu'à l'intérieur des différents contes on constate des phénomènes (contamination, changement de motifs) qui renvoient à un éloignement partiel des contes littéraires.

D) Recueils folkloriques

De ce genre de recueil on n'en connaît également qu'un seul, le *Sedklin kür*⁴⁴ publié à Elista. Si malgré les différences considérables qui le séparent du *Siditü kegür* on ne le range pas moins dans cet ensemble, c'est parce qu'il a été mis au point à l'aide du récit-cadre du *Siditü kegür*, selon la forme classique. Les contes qu'il contient sont empruntés, à quelques exceptions près, au folk-

⁴⁴ Pour les détails voir compte-rendu de L. Lőrincz, *Sedklin kür. Bart beldsnġ Bukšan Badm. Chalġmg degtr ġarġaġ* (Élst 1960), 86 p. dans *Acta Orient. Hung.* XV (1962) pp. 334—335.

lore kalmouck. La formation des recueils de ce genre s'ouvrant sur le récit-cadre du *Siditü kegür*, mais comprenant des contes différents de celui-ci et inspirés notamment par le folklore local, est très facile, et il est tout à fait certain qu'on assistera encore à la naissance de plus d'un recueil folklorique n'ayant aucun rapport avec le *Siditü kegür* pour ainsi dire classique.⁴⁵ Ces contes folkloriques remplissent l'ancienne forme classique d'un contenu nouveau et vivant, et donnent un échantillon de la très riche littérature folklorique du peuple mongol.

⁴⁵ Dernièrement c'est le prof. Damdinsürên qui a publié un tel recueil: *Töbed mongyol* . . . II, pp. 539—556.

TABLES VOTIVES À EMPREINTES DE PIED DANS LES TEMPLES D'ÉGYPTE

PAR

L. CASTIGLIONE

Le but de la présente étude est d'attirer l'attention sur un groupe de monuments fort intéressants au point de vue de l'histoire des religions. Plusieurs pièces de ce groupe de monuments ont déjà été publiées, mais beaucoup d'entre elles ne sont connues que des spécialistes qui eurent le moyen de visiter les musées et les temples de l'Égypte. Personne, cependant, n'a jusqu'à présent remarqué qu'il s'agit d'un groupe caractéristique qui, tant par la forme que par le contenu, est homogène. Avant de soulever les problèmes relatifs du groupe, nous estimons utile de passer en revue les pièces qui nous sont connues.¹

Très importants sont les spécimens dont nous connaissons le site, ou ceux qui se trouvent aujourd'hui encore parmi les ruines des temples. G. Botti, en fouillant le Sarapieion d'Alexandrie, a mis à découvert dans l'entrée du système de couloirs souterrains, dit «Galerie de Hermanubis», une plaque de marbre fragmentaire (fig. 12),² qui porte la partie de devant d'une empreinte de pied et une inscription grecque. Selon l'inscription, la plaque fut offerte dans la 12^e année d'un souverain, à Hermanubis, le grand dieu exauçant les prières, par Sarapion — membre du démos de Sarapideion, fils de Dionysos — et par sa femme Eukleia, pour le salut de leur fils Dionysios. La forme des lettres et le nom du démos permettent de dater l'inscription du I^{er} siècle av. n. è. C'est également à l'époque ptolémaïque que fut exécuté le bloc de grès de grandes

¹ Je prie MM. V. Girgis et El Khachab, conservateurs de Musée Égyptien du Caire, et M. H. Riad, directeur du Musée Gréco-Romain d'Alexandrie, de trouver ici l'expression de ma gratitude pour les photographies qu'ils ont mises à ma disposition, pour les renseignements qu'ils m'ont fournis et pour l'aide qu'ils ont bien voulu m'apporter dans mon travail.

² Alexandrie, Musée Gréco-Romain. N^o d'inv. 65. Botti, G. à *BSSA* II 1899. 63; *Catalogue du Musée Gréco-Romain* (Alexandrie 1901), pp. 580 et suiv., n^o 454; Breccia, E. *Iscrizioni greche e latine* (Le Caire 1911), p. 74, n^o 120, Pl. XXXI, fig. 75; Visser, E., *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien* (Amsterdam 1938), pp. 24, 71 (Anubis, n^o 5); Guarducci, M., *Le impronte del Quo Vadis e monumenti affini, figurati ed epigrafici: Rend. Pont. Acc. Arch.* XIX (1942—3), p. 315, fig. 5; Rowe, A., *Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Separis at Alexandria* (Le Caire 1946), p. 35. L'inscription: *SB* 3482.

dimensions, dont le plaque porte en relief en creux, sous le disque solaire ailé, l'empreinte d'un pied gauche entre des serpents coiffés de la couronne de la Haute et de la Basse Égypte, qui s'enroulent sur des colonnes à chapiteaux de fleurs (fig. 7).³ Le bloc de pierre quadrangulaire fut trouvé par C. Edgar à Tell Timai, entre les ruines de l'ancienne Thmouis, dans un petit édifice de briques à trois colonnes intérieures, en même temps que nombreux petits fragments de statues de marbre, représentant les différents membres de la famille des Lagides et qui avaient sans doute appartenu au mobilier du sanctuaire local du culte des souverains. Selon son inscription, c'est à l'époque impériale romaine que fut exécutée la plaque de calcaire, grossièrement taillée, représentant une empreinte de pied, une branche végétale et un serpent, qui fut mise au jour dans le sanctuaire du Sphinx de Gizeh (fig. 11).⁴ W. M. Flinders Petrie a trouvé à Memphis, dans une maison située dans la partie orientale de la ville, selon lui incendiée au milieu du I^{er} siècle de n. è., une empreinte de pied gauche enfoncée dans un bloc de calcaire de petite taille.⁵ C'est dans le temple funéraire d'Amenemhat III de Haware, appelé par les Grecs «Labyrinthos», que fut mise à découvert une table d'offrande en calcaire, qui, à la place des représentations standardisées, porte l'empreinte d'un pied droit, entouré d'une situle, d'un serpent et d'une branche végétale (fig. 5).⁶

Des monuments de pierre appartenant à ce groupe ont été trouvés dans un nombre surprenant dans le temple de Min de Koptos. Le plus intéressant parmi ceux-ci a la forme d'une base à degrés, avec, sur le sommet, l'empreinte en creux d'un pied droit (fig. 1).⁷ Mais, la grande majorité des monuments de Koptos est constituée de représentations d'empreintes de pieds, analogues à celles que nous venons de mentionner, gravées dans de simples blocs ou plaques de pierre (fig. 16).⁸

³ Le Caire, Musée Égyptien, N° d'inv. 27071. Longueur: 43 cm. Edgar, C. C., *Greek Sculpture from Tell Timai. Le Musée Égyptien* III (Le Caire 1915), p. 12, N° 61.

⁴ Londres, British Museum. N° d'inv. 436. — Vyse, H. *Appendix to Operations Carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837*, Part III (Londres 1842), p. 109, Pl. A. fig. 4; Lettronne, M., *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte* II (Paris 1848), p. 475, n° DXXVIII; Maury, A., *Sur un pied en marbre blanc, découvert à Alexandrie: RA VII 2*, (1851), p. 601; Budge, E. A. W., *A Guide to the Egyptian Galleries* (Londres 1909), p. 287. n° 1079.

⁵ Flinders Petrie, W. M., *Meydum and Memphis* III (Londres 1910), p. 45, Pl. XL, fig. 33.

⁶ Le Caire, Musée Égyptien, N° d'inv. 23219. — Kamel, Ahmed Bey, *Tables d'offrandes. Cat. Gén.* (Le Caire 1909), p. 149, Pl. LIV.

⁷ Flinders Petrie, W. M., *Koptos* (Londres 1896), p. 24, Pl. XXI, fig. 19; Capart, J., *Monuments Égyptiens du Musée de Bruxelles: Ann. Soc. Arch. Bruxelles* 14 (1900), pp. 336 et suiv. Bruxelles, Musée Cinquantenaire.

⁸ Flinders Petrie, W. M., *op. cit.*, p. 24; Capart, J., *op. cit.*, pp. 334 et suiv. — Les autres tables à empreintes de pieds de Koptos: Lyon, Musée Guimet, deux empreintes de pied, Reinach, A., *Catalogue des antiquités égyptiennes recueillies dans les fouilles de Koptos*

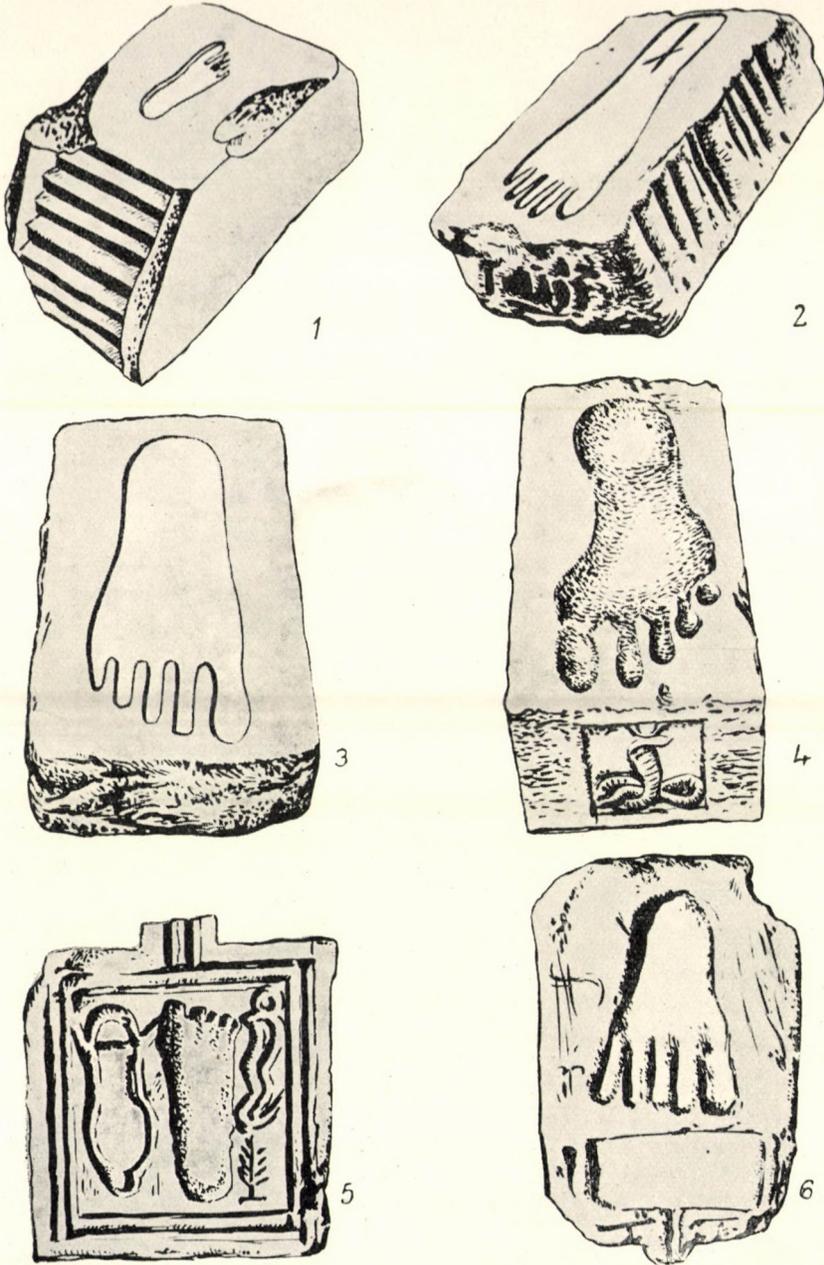


Fig. 1-6

On est à présumer que le bloc de grès taillé qui porte sur le haut l'empreinte d'un pied droit et qui est placé dans l'angle sud-ouest de la 6^e porte du temple de Ptah de Karnak, se trouve encore à sa place originale (fig. 2).⁹ Et même si ce n'est pas exactement à cet endroit qu'il fut originairement trouvé, on peut de toute façon prendre pour certain qu'il a été placé dans l'une des avant-cours du temple de Ptah, et nous ne pourrions le situer à une date antérieure à celle de la sixième porte exécutée au temps de Ptolémée III et IV.

Nous ne disposons d'aucune donnée relative à la place qu'occupait à l'intérieur du sanctuaire le bloc en grès, conservé au musée lapidaire du temple de Luxor (fig. 17).¹⁰ Le relief en visible sur sa face supérieure ne représente pas une empreinte de pied, mais plutôt un pied droit vu d'en haut en perspective plongeante, ce n'est pas tellement l'exécution en faible relief qui le montre, mais plutôt le fait que les ongles y sont marqués. L'image de l'empreinte de pied est bien plus distincte sur la représentation qui se trouve sur le haut d'un bloc provenant du temple de Dakkèh (fig. 15).¹¹ Un côté du bloc porte une inscription démotique qui pour le moment n'est pas encore déchiffrée, la représentation même est entourée d'un cadre en saillie: cette fois ce n'est pas l'empreinte d'un pied nu, mais celle d'un pied gauche chaussé d'une sandale de laïche, générale en Égypte, dont les tresses sont exécutées avec soin et d'une façon décorative.

Le bas-relief de Dakkèh ouvre toute une série de monuments nubiens appartenant à ce groupe. Le plus récent parmi ceux-ci fut découvert par Jean Leclant à Khor Abd el Hamid, dans un petit sanctuaire de l'époque méroïtique.¹² Alors que l'emplacement primitif des pièces de Faras, que nous signalerons dans ce qui suit, est incertain, nous avons pu préciser la place des monuments trouvés dans les temples de Kawa situé au sud de la troisième cataracte. Dans la première cour du temple «T» gisait sur le sol, devant une statue de bélier,

en 1910 et 1911, exposées au Musée Guimet de Lyon (Chalon-Sur-Saône 1913), p. 85; Flinders Petrie, W. M., *op. cit.*, p. 24, a signalé encore d'autres monuments analogues, sans toutefois les énumérer un à un.

⁹ Nous n'avons trouvé aucune mention du bloc dans les publications relatives au temple, bien qu'un renseignement, sans doute de seconde main, nous soit fourni sur son existence par Baudouin, M., *Les sculptures et gravures de pieds humains sur rochers: Comptes rendus de l'Association Française pour l'Avancement des Sciences. Mémoire hors volume. Congrès du Tunis 1913* (Paris 1914), p. 118.

¹⁰ Ses dimensions sont d'environ 60 × 30 × 25 cm.

¹¹ Le Caire, Musée Égyptien, N^o d'inv. $\frac{2}{25} \frac{3}{2}$ Grès, 53 × 30 × 26 cm. Journ. d'entree 29320.

¹² Leclant, J., *Rapport préliminaire sur la Mission de l'Université de Strasbourg à Tomas* (1961). *Fouilles en Nubie 1959—1961* (Le Caire 1963), p. 22, Pl. VII, fig. 13. — Sur le haut de la table taillée en grès, mesurant 40 × 26 × 12 cm, est gravée en bas-relief l'image d'un pied gauche.



Fig. 7-12

une plaque de grès qui portait l'image d'une paire de pieds sandalés.¹³ C'est au même endroit que se trouvait encore une autre paire de pieds gravés sur deux blocs à part.¹⁴ Près de la porte ouest du kiosque occidental du sanctuaire de Kawa, fut trouvé, sur le côté nord extérieur, un fragment d'une petite pla-

¹³ Khartoum, Musée, n° d'inv. 2691. Ses dimensions sont: 46 × 33 × 13 cm. N° de la fouille: 0489. — Macadam, M. F. L., *The Temples of Kawa* (Londres 1955), vol. II, pp. 56, 71, 139. Pl. L. fig. b.

¹⁴ Le pied droit: Musée Pitt-Rivers, n° d'inv. B. IV 168. N° de la fouille: 0490. Grès. Les dimensions de la pierre portant le pied droit sont de: 51 × 26 × 19 cm. — Macadam M. F. L., *op. cit.*, pp. 56, 71, 139. Pl. L. fig. b.

que de grès, portant également la représentation d'un pied.¹⁵ Les trois monuments proviennent de l'époque méroïtique, les deux premiers datent du I—II^e siècle, et le troisième du III^e siècle.

Les pièces dont le site est connu permettent de considérer comme certain que le groupe étudié renfermait des monuments cultuels qui furent placés dans des sanctuaires, non dans le lieu très saint, mais dans les avant-cours ou vestibules des temples. Cette circonstance, ainsi que l'inscription du spécimen d'Alexandrie rendent évident que nous sommes ici en présence de tables d'offrandes ou votives. Les monuments mis au jour exceptionnellement dans les quartiers civils étaient remployés, ou bien ils appartenaient au culte domestique.

De la plupart des autres monuments, nous ne connaissons que le lieu d'origine, et nous ne possédons aucune donnée relative aux circonstances dans lesquelles ils furent trouvés. C'est dans le territoire d'Alexandrie que fut découverte une plaque de calcaire de petit format, portant l'image en creux d'une empreinte de pied et l'inscription 'Ισιδος πόδας.¹⁶ De Memphis provient une plaque de stuc représentant l'empreinte d'un pied gauche, qui est conservé au Musée du Caire.¹⁷ La plaque de calcaire provenant de Theadelphia, de Fayoum sur laquelle on voit l'empreinte d'un pied où les ongles et les brides de la sandale sont marquées, et à côté de celle-ci l'image d'un serpent, provient sans doute des fouilles menées par Breccia; elle a donc dû appartenir au sanctuaire de Soukhos (fig. 9).¹⁸ C'est au cours des fouilles exécutées à Medinet Madi, l'ancienne Narmouthis, que fut mise au jour, sur le versant sud du kôm, la plaque de calcaire, avec l'image en creux d'une empreinte de pied et d'un serpent (fig. 10).¹⁹ Le lapicide a, sur le pied droit, marqué aussi les ongles, malgré le fait que la représentation en creux rappelle décidément une empreinte de pied. Ahmed Bey Kamal²⁰ rend compte d'une empreinte de pied gravée sur un bloc de calcaire

¹⁵ N° de la fouille: 0755. Dimensions: 13×14×4 cm. Macadam, M. F. L., *op. cit.*, pp. 56, 139.

¹⁶ Alexandrie, Musée Gréco-Romain. N° d'inv. 3433. Dimensions: 17×9.5 cm. — Botti, G., *Catalogue du Musée Gréco-Romain* (Alexandrie 1901), p. 561, n° 296. — Breccia, E., *op. cit.*, p. 68, n° 104/a; Roussel, P., *Les cultes égyptiens à Délos du III^e au I^{er} siècle av. J.—C.* (Nancy 1916), p. 116; Visser, E., *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien* (Amsterdam 1938), p. 90, n° 10; Guarducci, M., *op. cit.*, p. 315; Manganaro, G., *Ricerche di epigrafia Siceliota I. Per la storia del culto delle divinità orientali in Sicilia. Siculorum Gymnasium*, N. S. XIV (1961), p. 186, note 57, p. 188, note 74.

¹⁷ Le Caire, Musée Égyptien, n° d'inv. 32143. Dimensions: 11,5×9 cm. — Edgar, C. C., *Greek Moulds. Catal. Gen.* (Le Caire 1903), p. 36, pl. XXX, n° 32143.

¹⁸ Alexandrie, Musée Gréco-Romain, n° d'inv. 19923. Dimensions: 68×35 cm.

¹⁹ Longueur: 42 cm. — *Mostra delle antichità rinvenute nelle campagne d'Egitto condotte dalla Missione della R. Università di Milano 1934—37* (Milan 1938), pp. 58 et suiv., n° 21.

²⁰ Kamal, Ahmed Bey, *Dessins des pieds: Bull. de l'Inst. Égypt.* 5^e sér. II, 2 (1908), p. 96.

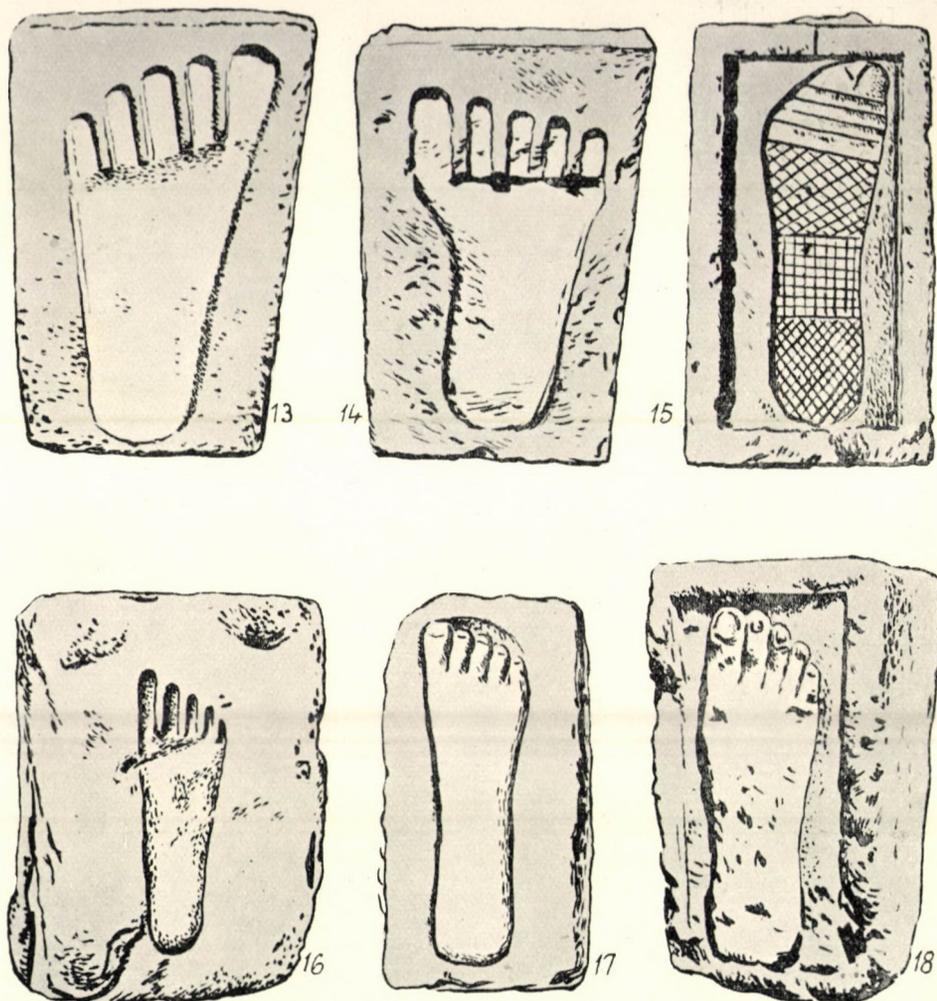


Fig. 13-18

qui se trouve dans la montagne Kalamoun située entre Gamhoud et Fayoum. Le nombre des monuments nubiens ci-dessus étudiés se voit augmenté de deux tables trouvées à Faras qui portent des empreintes de pied. L'une et l'autre proviennent de l'emplacement de l'église chrétienne s'élevant à l'intérieur de l'enceinte, dans l'angle sud-ouest de la ville. Sur l'une, l'empreinte de pied est entourée d'un cadre en saillie,²¹ tandis que l'autre représente une semelle de sandale analogue à celle de Dakkeh, mais autrement tressée.²²

²¹ Griffith, F. Ll., *Oxford Excavations in Nubia: Liverpool Annals of Archeology and Anthropology* XIII (1926), p. 35, pl. XXX, fig. 3.

²² Griffith, F. Ll., *op. cit.*, p. 35, pl. XXX, fig. 4.

Le Musée du Caire conserve deux grandes plaques à empreinte de pied, qui sont enregistrées comme provenant de Fayoum. L'une est un bloc de calcaire qui porte en creux l'empreinte d'un pied droit (fig. 14),²³ et l'autre est une dalle de granit avec l'image concave d'une empreinte de pied gauche.²⁴ C'est encore le Musée du Caire qui conserve une petite plaque de calcaire provenant de Saqqara, laquelle porte en relief en creux l'empreinte d'un pied droit d'une exécution grossière.²⁵ Ahmed Bey Kamal, dans son court article traitant des images d'empreintes de pieds, signale plusieurs empreintes de pied gravées dans la pierre qui se trouvent actuellement dans les différentes mosquées égyptiennes, en tant qu'objets de piété de la dévotion populaire. Bien que nous n'ayons pas eu le moyen de les étudier de plus près, le fragment d'une inscription grecque que porte l'une, leur matière et leur parenté avec les monuments ci-dessus énumérés, nous permettent de considérer comme certain qu'il s'agit ici de pièces antiques appartenant au groupe en question, qui furent transférées dans les mosquées, sans doute pour la raison que précédemment certaines croyances religieuses du peuple s'étaient déjà rattachées à celles-ci. Le peuple attribue une force miraculeuse à l'empreinte de pied gravée dans une pierre de serpentine — portant aussi quelques lettres grecques — de la mosquée Cheih Mohammed el-Attar d'Alexandrie.²⁶ Selon la tradition, l'empreinte de pied taillée dans une plaque de granit noir, qui se trouve dans l'angle de la coupole de la mosquée d'Ahmed el-Badaoui de Tanta, est l'empreinte de pied de Mahomet.²⁷ De même les quatre images d'empreintes de pied gravées dans la pierre, qui se trouvent dans les mosquées du Caire, sont tenues en évidence comme étant celles des pieds de Mahomet.²⁸

Nous signalerons en dernier lieu les pièces dont l'origine est absolument inconnue. L'une de celle-ci, le spécimen le plus finement exécuté, est un bloc de calcaire, avec, sur la face, le bas-relief du serpent Uraeus dressé, et sur le haut, l'empreinte d'un pied droit, copie absolument fidèle d'une véritable empreinte de pied, mais dans des dimensions bien plus grandes que nature (fig. 4).²⁹ Contrairement à ce spécimen, qui dénote la main d'un maître grec, l'autre plaque à empreinte de pied du Musée d'Alexandrie, et qui est de site

²³ Le Caire, Musée Égyptien, n° d'inv. 44090. Long.: 56 cm.

²⁴ Le Caire, Musée Égyptien, n° d'inv. 44091. Long.: 51 cm.

²⁵ Le Caire, Musée Égyptien, n° d'inv. $\frac{23}{26} \frac{1}{3}$. Diam.: 6,6 × 5 cm.

²⁶ Kamal, Ahmed Bey, *op. cit.*, pp. 95 et suiv.

²⁷ *Op. cit.*, p. 95.

²⁸ Mosquée Atar el-Nebi dans le Vieux Caire. Mosquée Qaitbaï avec deux tables à empreintes de pieds, dont l'une est en granit gris et l'autre en granit rose. Mosquée Kaloûn: Kamal, Ahmed Bey, *op. cit.*, pp. 94 et suiv.

²⁹ Alexandrie, Musée Gréco-Romain, n° d'inv. 17577. Dim.: 56 × 26 × 21 cm.

inconnu est caractérisée par la technique de la taille de pierre égyptienne et par le style des pièces provenant de la Haute Égypte (fig. 3).³⁰

C'est du commerce d'art du Caire que provient l'intéressante plaque de calcaire qui est passée de la collection Forcart au Musée de Genève où elle est actuellement conservée (fig. 8).³¹ Elle porte l'empreinte d'un pied droit exécutée avec réalisme, et près de celle-ci sont visibles les images en creux d'une palme, d'un faucon, d'un Uraeus et d'une situle. On ignore le site du bloc de grandes dimensions du Musée du Caire (fig. 18)³² sur lequel on voit la représentation d'un pied en bas-relief, inscrite dans un cadre. Sur un autre spécimen du Musée du Caire, la petite image d'une empreinte de pied est gravée sur le haut d'une table d'offrande sommairement taillée (fig. 6).³³ La plaque qui porte l'image schématique d'une empreinte de pied minuscule est sans doute de plâtre.³⁴ La plaque à empreinte de pied en calcaire du Musée de Berlin est, elle aussi, de petites dimensions.³⁵

Les monuments égyptiens étudiés plus haut peuvent être réunis dans le même groupe selon les traits suivants: 1) ils représentent une empreinte de pied nu ou sandalé, dans certain cas de façon que l'image de l'empreinte se fond avec celle du pied en perspective plongeante, ou bien elle se calque absolument sur celui-ci, 2) l'image de l'empreinte de pied est gravée sur une plaque ou un bloc de pierre préparés pour ce but, 3) la forme et la disposition de la plupart des tables de pierre indiquent que la forme primaire était le bloc couché, et que l'empreinte de pied se trouvait sur le haut de celui-ci dans une position horizontale, donc naturelle, 4) les monuments furent trouvés, à quelques exceptions près, dans des sanctuaires, ils étaient donc des objets d'offrande ou votifs.

Il convient de consacrer une attention particulière au fait que la grande majorité des pièces appartenant à ce groupe constitue un type dont les éléments de forme sont communs. Ce type est caractérisé par la forme du bloc couché et par la disposition horizontale de l'empreinte de pied, relativement de grandes dimensions (fig. 2—4, 7—18). On peut donc supposer que c'est d'un certain centre que ce type s'est diffusé, et que sa formation remonte à un mo-

³⁰ Alexandrie, Musée Gréco-Romain: Salle XI. Sans n° d'inv.

³¹ Genève, Musée d'Art et d'Histoire, n° d'inv. 9461. Dim.: 31 × 18 × 11 cm. A ce qu'on dit de Fayoum. Deonna, W., *Genava* II (1924), pp. 32 et suiv. fig. 4; Noll, R.: *ÖJh* XXXVIII (1950), Suppl. p. 140, fig. 50.

³² Le Caire, Musée Égyptien, n° d'inv. $\frac{2}{25} \frac{3}{4}$ Grès, dim.: 48 × 28 × 24 cm.

³³ Le Caire, Musée Égyptien, n° d'inv. $\frac{30}{23} \frac{9}{1}$. Calcaire, dim.: 13 × 8 cm.

³⁴ Le Caire, Musée Égyptien, n° d'inv. $\frac{23}{32} \frac{1}{17}$. Dim.: 6,4 × 7,2 cm.

³⁵ Berlin, Aegyptisches Museum, n° d'inv. 11603. Larg.: 13 cm. — Ausführliches Verzeichnis. Berlin, 1899, p. 331.

dèle important. D'autre part, il nous faut aussi considérer le fait que le type appartient à la sphère plus vaste d'une pensée et d'une coutume répandues, ce qui se trouve attesté non seulement par les tables à empreintes de pieds dont la forme est différente (par exemple, fig. 1, 5—6), mais en premier lieu par les dessins d'empreintes de pieds incisées, connus en grand nombre dans les temples égyptiens.³⁶ Les graffitti et les plaques à empreintes de pieds égyptiens entrent dans toute une série de monuments culturels de l'antiquité,³⁷ qui est en connexion avec le riche ensemble de monuments connus par les civilisations préhistoriques³⁸ et par celles des pays extra-européens. La sphère des connexions est donc extrêmement large, et ses problèmes sont fort différents. Nous ne désirons pas nous engager ici dans des analyses comparatives, et tout en délimitant le groupe de monuments, nous nous bornerons à soulever les questions qui s'y rapportent plus strictement.

La situation chronologique du groupe de monuments est en grandes lignes assez aisée à établir, bien que pour la datation de certains spécimens nous ne disposions d'aucun point de repère. Étant donné qu'aucune pièce ne présente des éléments qui seraient caractéristiques de l'Ancien, du Moyen ou du Nouvel Empire, il nous faut supposer que le groupe ne pourrait être antérieur à la basse époque. L'époque ptolémaïque nous offre des points de repère bien plus nombreux. Les pièces à inscription grecque ne peuvent pas être datées de plus tôt que la basse époque hellénistique. Le spécimen trouvé à Tell Timai (fig. 7) appartient à l'ensemble de trouvailles hellénistiques. D'après les éléments de formes de cette pièce, — qui du point de vue du style est, du reste, caractéristique des temps ptolémaïques, — il nous faut situer à cette même époque, plusieurs spécimens énumérés (fig. 2, 3, 16). Les exemplaires de Nubie proviennent de l'époque méroïtique; parmi les exemplaires égyptiens, son inscription nous invite à dater le spécimen de Gizeh de l'époque romaine, correspondant à l'époque méroïtique (fig. 11), et, pour des raisons stylistiques, toutes les pièces qui représentent à moitié ou en entier des pieds et non des empreintes de pieds (par exemple fig. 9, 10, 17, 18), de même que les images d'empreintes de pieds sculptées sur les tables d'offrande (fig. 5, 6), et finalement les pièces de petit format, pour la plupart grossièrement exécutées. Il n'est pas douteux que les spécimens dont le style remonte à la sculpture grecque, et qui par leurs formes sont très proches de la table épigraphique d'Alexandrie (fig. 12), furent exécutés à l'époque gréco-romaine (Fig. 4, 8). Donc, si nous nous basons sur les points de repère absolument sûrs, nous arrivons au résultat que le groupe de monuments

³⁶ Nous préparons sur celles-ci une étude à part. Voir dans la littérature récente: *Les pèlerinages (Sources Orientales III, Paris 1960)*. Yoyotte, J., *Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne*, pp. 55, 59.

³⁷ Entre autres v. l'étude synthétique citée de Guarducci, M.

³⁸ V. Baudouin, M., *op. cit.*

appartient grosso modo et dans son entier, à l'époque gréco-romaine, et nous devons laisser en suspens la question de savoir à quelle date de la basse époque remontent ses divers spécimens ou leurs antécédents.

Nous examinerons sommairement les points de repère disponibles qui permettent d'interpréter les tables à empreintes de pieds. Parmi les pièces connues du groupe, seuls deux spécimens d'Alexandrie portent des inscriptions évaluables, l'inscription démotique du spécimen de Dakke n'étant pas encore publiée. Cependant, la plus longue des deux inscriptions d'Alexandrie ne nous fournit pas de renseignements immédiats sur le sens de l'image de l'empreinte de pied. Une seule chose en ressort indiscutablement: c'est un citoyen d'Alexandrie qui l'a dédiée, pour le salut de son fils, à Hermanubis qui avait exaucé sa prière, et probablement à une occasion importante, même critique. Alors que dans cette inscription on lit les données détaillées de la dédicace, l'autre ne parle pas de celles-ci, mais dit que la représentation est l'empreinte du pied d'Isis.³⁹

Si, d'après l'inscription, nous considérons les images des empreintes de pieds des monuments en question comme les représentations des empreintes de pieds des divinités auxquelles les tables furent dédiées, nous sommes en mesure de corroborer cette constatation par d'autres preuves. Avant tout, il faut souligner qu'il s'agit ici de monuments, qui, à l'exception des pièces exécutées dans de petites dimensions pour raisons d'économie, sont presque toutes des images d'empreinte de pieds plus grandes que nature. Il faut aussi considérer le fait que la plupart des images et des statues placées dans les temples égyptiens en tant qu'offrande, représentaient les dieux et leurs attributs ou leurs animaux sacrés. D'habitude les représentations d'humains offertes aux dieux perpétuaient la personne faisant l'offrande. Le but de l'érection des monuments votifs était, non en dernier lieu, de rendre éternelle la présence des fidèles dans la proximité de la divinité. Seuls les grands dignitaires avaient le droit d'ériger ces monuments. Les statues des prêtres ou des grands personnages érigées dans l'enceinte des temples, étaient sans exceptions plus petites que nature, ou tout au plus de grandeur naturelle, et uniquement les rois avaient le droit de faire ériger leurs statues dans des dimensions plus grandes, voire colossales, eux aussi pouvant compter pour des dieux. Cette loi fondamentale des offrandes figurées placées dans les temples égyptiens comporte un enseignement, et cet enseignement nous oblige à considérer les images d'empreintes de pieds plus grandes que nature comme des empreintes de pieds des dieux.

³⁹ Le fait que l'inscription mentionne, inexactement, non une empreinte de pied, mais un pied, et qu'elle le met pluriel, alors que l'image ne représente qu'une seule empreinte de pied, ne change, à notre avis, rien à son sens qui ne saurait être mécompris. C'est aussi l'opinion des auteurs qui ont étudié la pièce (v. leur énumération Manganaro, G., *op. cit.*, p. 188, note 74), excepté Guarducci, M., *op. cit.*, p. 315. qui l'a considérée comme l'empreinte du pied d'un fidèle.

Cette détermination qui ne fait guère de doute, mais qui, au premier abord semble insolite, paraîtra plus admissible si nous nous référons à une analogie universellement connue. Dès le Nouvel Empire, on connaît dans les temples égyptiens une quantité d'images d'oreilles, qui d'habitude étaient taillées par paires, sur les stèles, ou qui étaient placées, même indépendamment, dans les entrées et les avant-cours des temples, et en général aux endroits où se manifestait la dévotion populaire.⁴⁰ L'on sait depuis longtemps que les images d'oreilles représentaient l'oreille de la divinité pour qu'elle exauce la prière des fidèles ou qu'elle marque le bienfait qui leur serait accordé par suite de l'accueil favorable de leurs demandes. Donc, si dans le cas des images d'oreilles la représentation cultuelle et magique d'un membre du corps du dieu était générale, on ne doit voir rien d'extraordinaire dans la représentation, de la même manière et pour le même but, de l'empreinte de pied ou du pied de la divinité.

Nous arrivons au même résultat si nous examinons les autres images et symboles figurant sur les tables à empreintes de pieds. Le motif qui accompagnait le plus fréquemment les empreintes de pieds est le serpent Uraeus (fig. 4, 5, 7, 8) ou un serpent quelque non précisé (fig. 9, 10, 11). Cependant, les images de serpents d'apparence « ordinaires » sont sans doute les variantes simplifiées et d'une exécution négligée du type du serpent sacré qui s'enroule sur une colonne, la comparaison de la fig. 7 avec les fig. 9—11 nous en convainc à première vue. Le serpent Uraeus est dans l'iconographie religieuse égyptienne l'attribut typique des dieux, qu'il soit présenté soit avec la tête qui se dresse de son corps enroulé, en tant que le protecteur divin du roi, soit s'enroulant sur les colonnes de lotus et de papyrus, qui symbolisent les deux pays, en tant que les dieux de la Basse et de la Haute Égypte (Nb.tj).

Un autre attribut du dieu, qui ne saurait être mécompris, est le faucon apparaissant avec l'empreinte de pied (fig. 8). La situle (fig. 5, 8) est un attribut important d'Isis, et en même temps un vase sacré, une offrande fréquente. La branche végétale ou la palme, plusieurs fois rencontrée (fig. 5, 8, 11) était également une offrande et un attribut d'Isis.⁴¹ Finalement, le disque solaire ailé, l'élément stéréotypé couronnant les bas-reliefs sacrés égyptiens, figure, en

⁴⁰ Entre autres: O. Weinreich, dans *A. M.* 37 (1912), pp. 1 et suiv; Blok, H. P., *Remarques sur quelques stèles «à oreilles»*: *Kêmi* I (1928), pp. 123 et suiv. pl. VIII, et suiv; Haken R., *Bronze votive ears dedicated to Isis: Studia Antiqua A. Salac septugenario oblata* (Prague 1955), pp. 170 et suiv., pl. XI, et suiv; Anthes, R., *Memphis* (Mit Rahineh 1956): *University Mus. Bull.* 21 (1957), N° 2, pp. 24 et suiv., fig. 5; Fischer, H. G., *ASA* 62 (1959), p. 198.

⁴¹ Roeder, G., *Die Blumen der Isis von Philä: ZÄS* XLVIII (1910), pp. 115 et suiv.; Griffith, F. Ll., *Oxford Excavations in Nubia. XLIII. A Symbol of Isis: Liverpool Annals of Arch. and Anthr.* XIII (1926), pp. 49 et suiv.; Barguet, P., *Le temple d'Amon-Râ à Karnak* (Le Caire 1962), p. 75, passim.

général, dans les représentations où est reproduit l'image de quelque divinité. Les attributs d'accompagnement sont donc des preuves indéniables du caractère divin des empreintes de pieds.

L'image de l'empreinte de pied taillée sur la base à degrés de Koptos permet d'utiliser en vue de l'interprétation du groupe étudié, une source littéraire grecque fort importante. Hérodote, dans le 91^e chapitre de son Livre II, en parlant du sanctuaire de Min de Chemmis (Akhmim), fait mention de la sandale que le dieu, qu'il nomme Perseus, y avait laissée lors de son apparition, et à laquelle la population locale avait attaché une grande valeur au point de vue de l'abondance de la récolte. Comme nous l'avons exposé ailleurs en détails,⁴² le passage d'Hérodote jusqu'ici non éclairci, est la description d'un élément du culte de Min, remontant à une source authentique, mais faite selon la conception grecque. A l'occasion de l'«Apparition de Min», ou de la cérémonie de la «Fête de l'escalier», la statue du dieu était sortie du temple et érigée sur une estrade à degrés autour de laquelle se déroulait la cérémonie de la moisson. La fête de la fécondité ayant été associée à l'apparition du dieu et à sa présence sur l'estrade, fut perpétuée par la représentation de son empreinte de pied ou de sa sandale. Non seulement ce fait permet d'expliquer la signification des tables à empreintes de pieds de Koptos, mais il jette aussi une nouvelle lumière sur tout le groupe de monuments.

Universellement, l'empreinte de pied symbolise l'apparition à un certain endroit de quelque personnage. Dans la symbolique religieuse égyptienne, l'image de l'empreinte de pied de la divinité, où du souverain personnifiant la force divine, signifiait l'effet bienfaisant et fécondant de l'épiphanie du dieu.⁴³ Ce sont ces mêmes conceptions qui se rattachaient à la représentation et au culte des empreintes de pieds divins, partout où la tradition écrite ou orale nous a conservé le sens de ces monuments et coutumes souvent obscurs.⁴⁴

Nous résumerons le sens des tables à empreintes de pieds du groupe que nous venons de composer, dans ce qui suit. Les empreintes de pieds représentaient la trace du pied de la divinité adoré dans le temple voué à son culte, et indiquaient l'apparition du dieu, soit son apparition périodique lors des fêtes, soit sa présence permanente. Étant donné qu'on attribuait à l'apparition ou à la présence de la divinité un effet bienfaisant, les tables à empreintes de pieds furent érigées par le dédicant ou les prêtres du temple pour commémorer un bienfait

⁴² Castiglione, L., *Hérodote II 91: Mélanges offerts au Professeur Michalowski* (Varsovie 1966).

⁴³ Wainwright, G. A., *The Sky-religion in Egypt* (Cambridge 1938), p. 17, note 3.

⁴⁴ Entre autres: Sartori, P., *Der Schuh im Volksglauben: Zeitschrift für Volkskunde* IV (1894), pp. 41 et suiv., 148 et suiv., 282 et suiv., 412 et suiv.; Deonna, W., *Le pied divin en Grèce et à Rome: L'Homme Préhistorique* XI (1913), pp. 241 et suiv.; Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature* I (Helsinki 1937), pp. 128, 135; Wirz, P., *Buddhas Füsse und Fussabdrücke: Jb. d. Bernischen Museums in Bern* XXVII (1948), pp. 59 et suiv.

de la divinité, pour le provoquer et pour se l'assurer. Il paraît que c'est à l'époque gréco-romaine que la coutume de l'érection des tables de pierre portant l'image des empreintes de pieds s'est répandue dans les temples d'Égypte et de Nubie. Vu que l'idée qui servait de base à cette coutume peut être démontrée déjà dans le Nouvel Empire,⁴⁵ et sa manifestation culturelle au temps d'Hérodote, il se pourrait que les recherches ultérieures fassent remonter l'origine du groupe de monuments à un temps plus réculé.

⁴⁵ V. la note 43.

INDEX

L. RÁSONYI, Les anthroponymes comans de Hongrie	135
T. TEKIN (Berkeley, Calif.), Determination of Middle Turkic Long Vowels through 'Arūd	151
V. DIÓSZEGI, The Origins of the Evenki «Shaman-Mask» of Transbaikalia	171
L. LÓRINCZ, Les «Contes du Cadavre Ensorcelé» dans la littérature et le folklore mon- gols	203
L. CASTIGLIONE, Tables votives à empreintes de pied dans les temples d'Égypte	239

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Farkas Sándor

A kézirat nyomdába érkezett: 1967. I. 21. — Terjedelem: 10,50 (A/5) ív, 35 ábra

67.63388 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

The *Acta Orientalia* publish papers on oriental philology and culture in English, German, French and Russian.

The *Acta Orientalia* appear in parts of varying size, making up volumes. Manuscripts should be addressed to:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the *Acta Orientalia*, is 165 forints a volume. Orders may be placed with "Kultúra" Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest I., Fő utca 32. Account No. 43-790-057-181) or with representatives abroad.

Les *Acta Orientalia* paraissent en français, anglais, allemand et russe et publient des travaux du domaine des recherches orientales.

Les *Acta Orientalia* sont publiés sous forme de fascicules et seront réunis en volumes.

On est prié d'envoyer les manuscrits destinés à la rédaction à l'adresse suivante:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 165 forints par volume.

On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «Kultúra» (Budapest I., Fő utca 32. Compte-courant No 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

«*Acta Orientalia*» публикуют трактаты из области востоковедения на русском, немецком, английском и французском языках.

«*Acta Orientalia*» выходят отдельными выпусками разного объема. Несколько выпусков составляют один том.

Предназначенные для публикации рукописи следует направлять по адресу:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Orientalia*» — 165 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «Kultúra» (Budapest I., Fő utca 32. Текущий счет № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

Reviews of the Hungarian Academy of Sciences are obtainable
at the following addresses:

ALBANIA

Ndërmarja Shtetnore e Botimeve
Tirana

AUSTRALIA

A. Keesing
Box 4886, GPO
Sydney

AUSTRIA

Globus Buchvertrieb
Salzgries 16
Wien 1

BELGIUM

Office International de Librairie
30, Avenue Marnix
Bruxelles 5
Du Monde Entier
5, Place St. Jean
Bruxelles

BULGARIA

Raznoiznos
1 Tzar Assen
Sofia

CANADA

Pannonia Books
2 Spadina Road
Toronto 4, Ont.

CHINA

Waiwen Shudian
Peking
P. O. B. 88

CZECHOSLOVAKIA

Artia
Ve Smeckách 30
Praha 2
Postova Novinova Sluzba
Dovoz tisku
Vinohradská 46
Praha 2
Mad'arská Kultúra
Václavské nám. 2
Praha 1
Poštova Novinova Služba
Dovoz tlace
Leningradská 14
Bratislava

DENMARK

Ejnar Munksgaard
Nørregade 6
Copenhagen

FINLAND

Akateeminen Kirjakauppa
Keskuskatu 2
Helsinki

FRANCE

Office International de Documentation
et Librairie
48, rue Guy Lussac
Paris 5

GERMAN DEMOCRATIC REPUBLIC

Deutscher Buch-Export und Import
Leninstraße 16
Leipzig 701
Zeitungsvertriebsamt
Clara Zetkin Straße 62
Berlin N. W.

GERMAN FEDERAL REPUBLIC

Kunst und Wissen
Erich Bieber
Postfach 46
7 Stuttgart S.

GREAT BRITAIN

Collet's Holdings Ltd.
Dennington Estate
London Rd
Wellingborough, Northamps.
Robert Maxwell and Co. Ltd.
Waynflete Bldg. The Plain
Oxford

HOLLAND

Swetz and Zeitlinger
Keizersgracht 471—487
Amsterdam C.
Martinus Nijhof
Lange Voorhout 9
The Hague

INDIA

Current Technical Literature
Co. Private Ltd.
India House OPP.
GPO Post Box 1374
Bombay 1

ITALY

Santo Vanasia
Via M. Macchi 71
Milano
Libreria Commissionaria Sansoni
Via La Marmora 45
Firenze

JAPAN

Nauka Ltd.
92 Ikebukuro O-Higashi 1.chone
Toshima-ku
Chiyoda-ku
Tokyo
Maruzen and Co. Ltd.
P. O. Box 605
Tokyo-Central
Far Eastern Booksellers
Kanda P. O. Box 72
Tokyo

KOREA

Chulpanmul
Phenjan

NORWAY

Johan Grundt Tanum
Karl Johansgatan 43
Oslo

POLAND

RUCH
ul. Wilcza 46
Warszawa

ROUMANIA

Cartimex
Str. Aristide Briand 14—18
București

SOVIET UNION

Mezhdunarodnaja Kniga
Moscow G—200

SWEDEN

Almqvist and Wiksell
Gamla Brogatan 26
Stockholm

USA

Stechert Hafner Inc.
31 East 10th Street
New York, N. Y. 1003
Walter J. Johnson
111 Fifth Avenue
New York, N. Y. 1003

VIETNAM

Xunhasaba
19 Tran Quoc Toan
Hanoi

YUGOSLAVIA

Forum
Vojvode Misica broj 1
Novi Sad
Jugoslovenska Knjiga
Terazije 27
Beograd

ACTA
ORIENTALIA
ACADEMIAE SCIENTIARUM
HUNGARICAE

ADIUVANTIBUS

K. CZEGLÉDY, L. FEKETE, G. KARA, J. NÉMETH, S. TELEGDI

REDIGIT

L. LIGETI

TOMUS XX

FASCICULUS 3



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1967

ACTA ORIENT. HUNG.

ACTA ORIENTALIA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
ORIENTALISZTIKAI KÖZLEMÉNYEI

SZERKESZTŐSÉG ÉS KIADÓHIVATAL: BUDAPEST V., ALKOTMÁNY U. 21.

Az *Acta Orientalia* német, angol, francia és orosz nyelven közöl értekezéseket az orientalisztika köréből.

Az *Acta Orientalia* változó terjedelmű füzetekben jelenik meg. Több füzet alkot egy kötetet.

A közlésre szánt kéziratok, lehetőleg géppel írva, a következő címre küldendők:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

Ugyanerre a címre küldendő minden szerkesztőségi és kiadóhivatali levelezés.

Az *Acta Orientalia* előfizetési ára kötetenként belföldre 120,— Ft, külföldi címre 165,— forint. Megrendelhető az „Akadémiai Kiadó”-nál (Budapest V., Alkotmány utca 21. Bankszámla 05-915-111-46), a külföld számára pedig a „Kultúra” Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalatnál (Budapest I., Fő utca 32. Bankszámla: 43-790-057-181) vagy külföldi képviselőinél és bizományosainál.

Die *Acta Orientalia* veröffentlichen Abhandlungen aus dem Bereiche der Orientalistik in deutscher, englischer, französischer und russischer Sprache.

Die *Acta Orientalia* erscheinen in Heften wechselnden Umfanges. Mehrere Hefte bilden einen Band.

Die zur Veröffentlichung bestimmten Manuskripte sind an folgende Adresse zu senden:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

An die gleiche Anschrift ist auch jede für die Redaktion und den Verlag bestimmte Korrespondenz zu richten.

Abonnementspreis pro Band: 165 Forint. Bestellbar bei dem Buch- und Zeitungs-Aussenhandels-Unternehmen »Kultúra« (Budapest I., Fő utca 32. Bankkonto 43-790-057-181) oder bei seinen Auslandsvertretungen und Kommissionären.

DOCUMENTS SINO-OUIGOURS DU BUREAU DES TRADUCTEURS

PAR

LOUIS LIGETI

Il est notoire que les recueils de documents rédigés au *Sseu-yi-kouan* ou Bureau des Traducteurs ont connu plusieurs rédactions. Pour être plus précis, le nombre des documents sino-ouigours réunis dans un volume (*pen*) variait selon l'époque où le volume a été composé.¹

Cependant, l'histoire de ces recueils de documents reste à faire; actuellement on ignore même le nombre exact des différentes rédactions qui ont vu le jour sous les Ming et, en tant que copies et réimpressions, sous les Ts'ing. Aussi, dans le présent travail, nous bornerons-nous à en étudier deux rédactions.²

La première rédaction dont il sera question ici ne comprend que quinze documents; c'est celle-ci que nous désignerons dans ce qui suit, sans préjugé chronologique, par ms. A ou version A. Elle a été utilisée par Amiot et Klaproth, et plus tard, par Radloff;³ cette même série de documents est le plus facilement accessible dans les collections orientales des grandes bibliothèques.

Notre seconde récénsion, sensiblement plus importante, ne contient pas moins de quarante documents sino-ouigours. Cette rédaction, le ms. B, semble assez rare, toutefois elle est incorporée dans le *Houa-yi yi-yu* de Hirth; c'est

¹ L. Ligeti, *Un vocabulaire sino-ouigour des Ming*, le Kao-tch'ang-kouan yi-chou du Bureau des Traducteurs, dans *Acta Orient. Hung.* XIX, pp. 119—123, surtout pp. 119—120. Là, je me réfère aux remarques que P. Pelliot a formulées à ce sujet.

² D'après un travail de Kanda (*Shirin* XII, 1927, p. 525), P. Pelliot, dans *T'oung Pao* XXXVIII, p. 140, note 108, fait état d'un exemplaire appartenant à la bibliothèque du *Tōyō-Bunko*. Sur le fac-similé reproduit par Kanda, Pelliot a lu **Bā-kuu bāg* et **Ārki-bāg*, noms de deux envoyés qui ont présenté une adresse au trône. Ce serait une troisième rédaction des documents en question, car aucun des deux noms cités ne figure ni dans le ms. A, ni dans le ms. B.

³ Pour la traduction du P. Amiot et les trois documents sino-ouigours publiés, à titre d'échantillons, par J. Klaproth, voir *Acta Orient. Hung.* XIX, pp. 117—118, note 1—2. En ce qui concerne les spécimens publiés par W. Radloff, voir son *Kudatku Bilik. Facsimile der uigurischen Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien*, St. Pbg. 1890, p. 200. Enfin le fac-similé du premier document sino-ouigour a été publié, d'après l'ouvrage précité de Radloff, dans *Kutadgu bilig tıpkıbasım I. Viyana nüshası* (Istanbul 1962), p. 200.

d'ailleurs la seule variante qui me soit à présent connue. Peut-être en existe-t-il au Japon et en Chine encore d'autres copies, autant que je sache, jusqu'ici elles n'ont pas été signalées.

En comparant les deux rédactions on peut constater que quatorze documents du ms. A sont incorporés au ms. B et que seul le 15^e document du ms. A, tout en se rapprochant par son contenu des documents 3 et 4 du ms. B, manque à ce dernier. Entre les mss. A et B on peut établir la correspondance suivante:

ms. A, 1 = ms. B, 1	ms. A, 6 = ms. B, 11	ms. A, 11 = ms. B, 16
ms. A, 2 = ms. B, 2	ms. A, 7 = ms. B, 12	ms. A, 12 = ms. B, 17
ms. A, 3 = ms. B, 7	ms. A, 8 = ms. B, 13	ms. A, 13 = ms. B, 18
ms. A, 4 = ms. B, 8	ms. A, 9 = ms. B, 14	ms. A, 14 = ms. B, 20
ms. A, 5 = ms. B, 10	ms. A, 10 = ms. B, 15	ms. A, 15 = ms. B, —

En tout, les deux rédactions ne nous offrent donc que 41 documents sino-ouïgours.

Par ailleurs, il appert dès maintenant que seul le ms. B remonte à l'époque Ming, par contre il y a lieu de supposer que tous les exemplaires aujourd'hui accessibles du ms. A ont été copiés sous les Ts'ing.

On constatera que les 41 documents sino-ouïgours émanent sans exception des ambassadeurs tributaires. En réalité ces documents sont des «suppliques», ou plutôt des «adresses», en chinois et en ouïgour, que les ambassadeurs étrangers présentèrent, lors de leur audience, à la Cour. Hâtons-nous de dire que la version ouïgoure de nos documents est toujours l'oeuvre de traducteurs et de scribes chinois. Sur ce point, dans le *Sseu-yi-kouan* l'accord paraissait complet, car les «adresses» des envoyés tributaires, dans tous les départements, ont été préparées strictement d'après la même méthode: sous le pinceau du traducteur chinois la langue étrangère en question apparaissait sous un aspect plus ou moins inintelligible.⁴

On n'ignore pas qu'à côté des innombrables ambassades officielles, et bien souvent privées, qui arrivaient des pays du Turkestan, voire de l'Iran, pour se présenter à la Cour des Ming, un certain nombre d'ambassades chinoi-

⁴ Pour nous renseigner sur le travail de traduction du *Sseu-yi-kouan*, nous avons tenu compte des documents suivants: 1^o Documents sino-mongols. Pour le texte mongol, d'après le ms. Hirth, voir L. Ligeti, *Mongol Nyelvemléktár IV. Preklasszikus emlékek 2* [Recueils des monuments de la langue mongole IV. Monuments préclassiques 2], Budapest 1965, pp. 66–85. Ici-même on trouvera les renseignements bibliographiques les plus importants. 2^o Documents sino-persans, d'après le ms. Hirth; ff. 34b. Inédit. 3^o Documents sino-jürçen, d'après le ms. Hirth. Pour l'édition des textes jürçen et chinois et pour la traduction des documents en question, voir W. Grube, *Die Sprache und Schrift der Juçen*, Leipzig 1896, pp. 105–147. 4^o Documents sino-tibétains, d'après le ms. Hirth; ff. 60b. Inédit.

ses sont allées visiter des pays «tributaires» lointains pour encourager leur roi et leur apporter des cadeaux. Or, ces ambassades, elles aussi, avaient leur lettre de créance bilingue. Les quelques spécimens qui nous en sont restés nous font entrevoir que dans ces cas, la version étrangère a dû être préparée avec un soin particulier.⁵ Malheureusement, aucun document ouïgour appartenant à cette catégorie ne s'est conservé jusqu'à nos jours.

En tout état de cause, nos documents sino-ouïgours renferment plusieurs données intéressantes qui valent d'être retenues. Dans la plupart des cas, y est indiqué le nom du pays ou de la tribu d'où vient l'ambassade; ensuite, assez souvent, le nom du roi ou, plus modestement celui du chef qui a dirigé l'ambassade à la Cour. Enfin, on trouve presque toujours le nom de l'envoyé ou celui du chef de l'ambassade tributaire.

Le tribut en espèces apporté par les ambassades est toujours soigneusement énuméré par catégorie et par pièce, quelquefois par le poids. Il est non moins important qu'on y trouve encore, entouré de l'obséquiosité protocolaire obligatoire, la liste des cadeaux que l'humble tributaire désire avoir, à titre de compensation, pour son tribut.

Plusieurs de nos documents sino-ouïgours peuvent être classés deux par deux. En effet, dans chaque cas le nom du pays (ou le nom du roi) et celui du chef de l'ambassade sont identiques; ainsi, nous avons les groupes constitués des numéros 1 : 2; 3 : 4; 5 : 6; 7 : 8; 9 : 10; 11 : 12; 13 : 14; 16 : 17; 18 : 19; 33 : 36. Cependant une différence fondamentale sépare les documents accouplés: l'un contient la liste du tribut, l'autre celle des cadeaux sollicités. Il est peut-être permis de supposer que dans les cas considérés une seule et même ambassade présentait les deux documents en même temps à l'occasion de son audience.

Pour aborder les problèmes chronologiques que posent nos documents sino-ouïgours, il est utile de rappeler brièvement les cadres géographiques et historiques dans lesquels les documents doivent être situés.

Géographiquement nous sommes sur le territoire de l'empire tchaghataï d'autrefois. Cet empire a été divisé de bonne heure en deux parties: en Transoxiane et en Mogholistan. La *Transoxiane* avait d'abord pour capitale *Qaršī*, ville importante aux environs de Nakchab, avec son château bâti par *Kebeke I^{er}*, encore avant 1326. Plus tard, c'est *Samarkand* qui passait pour le centre de cette contrée. Le *Mogholistan* comprenait le reste de l'empire, pratiquement le territoire situé à l'Est de la Transoxiane, il englobait le Talas, le Tchou supérieur, l'Issiq-köl, l'Ili, l'Ebinor et Manas. Le Mogholistan même n'était pas

⁵ Tahsin Öz, *Türk kumaş ve kadifeleri*, Istanbul 1946. W. Eberhard, *Ein chinesisches Dokument in Istanbul: Monumenta Serica XI*, 1946, pp. 334—335. F. W. Cleaves, *The Sino-Mongolian Elict of 1453 of the Topkapı Saray Müzesi: HJAS XIII*, 1950, pp. 431—446, pl. I—VIII. Pour le texte mongol, voir L. Ligeti, *Mongol Nyelveléktár [= MNyt.] IV*, pp. 64—65.

un pays unitaire: ses parties orientales portaient, aux XV^e et XVI^e siècles, le nom d'*Uiyuristān* ou d'Ouigourie. Parmi les villes les plus importantes on comptait Karachar, alors connue sous le nom de *Čališ* et, bien entendu, *Tourfan*; *Beš baliq*, centre incontestable du monde ouïgour des temps passés, devait se contenter à cette époque, sous le nom d'*Ilī baliq*, d'un rôle de plus en plus effacé. Toutefois, dans l'Ouigourie, la population nomade mongole (et turque) constituait toujours un facteur politique des plus sérieux.⁶

Aux confins de cet empire mongol en lutte incessante avec la population turque locale, on doit encore signaler la Kachgarie, appelée par les historiens musulmans contemporains *Altī šahr* ou «Six villes»; outre la ville de Kachghar elle comptait Yanghi-hissar, Yarkand, Khotan, Ouch-Tourfan et Aksou.⁷ Enfin, au Nord de Ha-mi, au delà des T'ien-chan, les *Oirates* constituaient une puissance nomade solide.⁸

La portion de l'empire gengiskhanide échue à Tchaghataï comprenait le vaste territoire allant de Samarkand et de Bokhara jusqu'aux frontières orientales de l'ancien royaume ouïgour. Même du vivant de Tchaghataï ce pays ne connut point un pouvoir central incontesté: les princes locaux continuèrent leur vie plus ou moins indépendante en même temps que, dans les questions vitales, le grand khan ou un autre membre de la famille impériale (de Pékin ou de Saraï, sans parler des prétendants au pouvoir) aspirait à se voir reconnu comme le représentant du pouvoir suprême.

Enfin, vers 1306 *Duwa* réussit à établir l'indépendance du khanat tchaghataï, mais cette indépendance fut de courte durée. Pendant cette période le pouvoir resta entre les mains de la famille de *Duwa* dont les membres les plus remarquables furent sans doute *Esen buqa* I, *Kebek* I et *Tarmaširin* qui, converti à l'Islam, prit le nom de 'Alā'u-'d-Dīn.

⁶ N. Elias—E. Denison Ross, *The Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlāt. A History of the Moghuls of Central Asia* (London 1895), pp. *28—*114. D. I. Tichonov, *Chozjajstvo i obščestvennyj stroj ujuurskogo gosudarstva X—XIV vv* (Moskva—Leningrad 1966), pp. 26—60.

⁷ N. Elias—E. Denison Ross, *The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlāt*, p. *51, note. Sur l'ancienne histoire de Kāšgar, voir P. Pelliot, *Notes on Marco Polo I* (Paris 1959), pp. 196—214 (s. v. *Cascār*). La famille *Dughlāt* de Kachgharie est d'origine mongole et son nom remonte à celui de la tribu *Doqolat* (cf. *Doqoladai* «issu de la tribu Doqolat», dans l'*Histoire secrète des Mongols*, § 46), *Doqlat* ou *Doqlat* (Rašidu-'d-Dīn; Chetagurov *Rašid-ad-din, Sbornik letopisej I* [M.—L. 1952], p. 193); il s'agit d'un pluriel de *doyolan* «boiteux» (> tchag. *doyolan*, id., PdC 321). Cf. P. Pelliot—L. Hambis, *Histoire des campagnes de Gengis khan I*, pp. 69—70. W. Barthold—[B. Spuler], *Dughlāt, EI² II*, 621—622.

⁸ E. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources. Fragments towards the knowledge of the geography and history of Central and Western Asia from the 13th to the 17th century. II*. (London 1888), pp. 159—173. P. Pelliot, *Notes critiques d'histoire kalmouke* (Paris 1960), pp. 18—42.

Avec Tarmaširin se termine sinon la lignée des Tchaghataïdes, du moins l'unité de leur khanat. D'abord une insurrection antimusulmane ayant éclaté contre Tarmaširin, Čengšī (ou Jengšī), petit-fils de Duwa, est élevé au trône; ensuite Qazan, fils de Yasawur s'installe à Qaršī, sur le trône de la Transoxiane. Le khanat se trouvait désormais partagé en Transoxiane et en Mogholistan et, en même temps, divisé entre deux branches différentes de la famille des Tchaghataïdes.

Le sort de la Transoxiane paraissait déjà réglé: les khans mongols, réduits au rôle de rois fainéants, ayant été bientôt remplacés par des chefs turcs locaux. Les Doughlates de Kachgarie élevèrent au trône, dans le même but, un Tchaghataïde authentique, *Tuyluq temür*. Mais ce dernier réussit à s'emparer du pouvoir et à se débarrasser de ses protecteurs. Bien plus, en 1360, il récupéra la Transoxiane, en chassant de ce pays Bayan Sulduz et Xaǰi Barlas, l'oncle du futur Tamerlan. A la mort de *Tuyluq temür*, l'usurpateur *Qamaru-'d-Din*, après avoir vaincu *Ilyas Xoǰa*, évinça les Tchaghataïdes et monta sur le trône du Mogholistan.⁹

⁹ W. Barthold — [J. A. Boyle], *Čaghatay Khānate*, dans *EI²* II, pp. 3—4. W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale* (Paris 1945), pp. 157—164 (L'éclipse des Mongols). René Grousset, *L'empire des steppes. Attila, Gengis-khan, Tamerlan* (Paris 1948), pp. 397—420. Elias — Ross, *The Tarikh-i-Rashidi*, pp. 1—39. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 225—226, note. Par un heureux hasard nous sont parvenus plusieurs documents, en langue mongole, émanant des khans tchaghataïdes du XIV^e siècle. Leurs dates ont été discutées par Herbert Franke, *Zur Datierung der mongolischen Schreiben aus Turfan*, dans *Oriens* XV (1962), pp. 399—410. Les fac-similés sont publiés par E. Haenisch, *Mongolica der Berliner Turfan Sammlung* II (Berlin 1959), pp. 29—36. Pour leur texte mongol j'ai tenté moi-même une première transcription dans *Mongol Nyelveléktár I. Preklasszikus emlékek* I [Recueil des monuments de la langue mongole I. Monuments préclassiques 1], Budapest 1963, pp. 150—163. Dans son travail fort intéressant, M. Franke a corrigé la leçon erronée *Elbeg* proposée par Ramstedt, ainsi que la date 1398 en 1326. Il a montré que *Yisüntemür* représente, dans notre document, non pas le nom d'un empereur des Yuan, mais celui des Tchaghataïdes, et que par conséquent la date de 1326 est à corriger en 1338. Enfin il a exprimé des doutes à propos de la leçon *Ölšeitemür* mise en avant par Ramstedt; bien plus, il a proposé de voir là encore le nom *Tuyluqtemür* et d'identifier la date soit à 1348, soit à 1360. Je suis entièrement d'accord avec M. Franke: sur le fac-simile je vois sans hésiter . . . *ytemür* qui peut facilement être lu en effet comme [*Tuylu*]ytemür. Les documents mongols en question ont été émis par les khans Tchaghataïdes suivants: *Kebeq* I (1318—1326), doc. daté de 1326 (*MNyt.* I, 161—162: I), *Yisüntemür* (1338—1339), doc. daté de 1338 (*MNyt.* I, 150—151: A); *Tuyluqtemür* (1347—1363), doc. datés de 1352, de 1353, de 1348 ou 1360 (*MNyt.* I, 158—161, 156—158: G, H, F); *Ilasqoǰa* (1363—1365), doc. daté de 1369 (*MNyt.* I, 151—152: B). Sur la forme *Ilas*, en face de *Ilyas*, voir Henry Serruys, *A Note on the «Wild Mekrid»: Monumenta Serica* XXII (1963), p. 442, note 37. Quant au document émis par [*Tuylu*]ytemür, il est intéressant de faire remarquer qu'il comprend un certain nombre de noms qui sont identiques à ceux du document de 1352, émis également par *Tuyluqtemür*. Ainsi nous avons, dans les deux cas, le nom de *Čingtemür*, l'idiquit de *Qočo*, de même que les noms des fonctionnaires *Turmiš-temür*, *Tükel-qiy-a* et *Kerei* (*Turmiš-temür Tükel-qiy-a Kerei akiten*

C'est Qamaru-'d-Dîn qui dut faire face aux assauts réitérés de Tamerlan, dirigés contre le Mogholistan et l'Ouïgourie. En effet, Tamerlan entreprit six expéditions contre Qamaru-'d-Dîn, mais celui-ci esquivant la rencontre armée resta insaisissable et ce n'est que la septième fois qu'il disparut définitivement. A ce moment, *Xizr*, le successeur légitime tchaghataïde, reprit le trône du Mogholistan; il fut soutenu par le nouveau chef de la maison des Doughlates, tout en se reconnaissant vassal de Tamerlan.

Après 1368, nous sommes à l'époque des Ming. Or à cette époque, particulièrement aux XV^e et XVI^e siècles, nous sommes les témoins d'un nouveau relèvement du Mogholistan, d'une «renaissance inattendue des derniers Tchaghataïdes». ¹⁰ Il est fort intéressant de constater que la plupart des figures dirigeantes de cette renaissance sont nommées dans les documents sino-ouïgours dont il va être question ci-après.

Sans nous arrêter longuement au *Xizr khan* (à la rigueur *Hidr Hwāja Hān*, 1389—1399), ni à ses successeurs dont la succession paraît quelque peu embrouillée, rappelons le premier personnage de cette époque, *Vais khan* (1418—1428). Vais khan, *Üyäs*, plus exactement *Uvas* dans nos documents, fut aux prises avec les Oïrates; leur chef *Esen taiši* le fit prisonnier et le mit en liberté à plusieurs reprises. Après lui *Esen buqa II*, soutenu par le Doughlate *Sayyid Ali*, émir de Kachgarie fut élevé au trône (1429—1462); son frère cadet, *Yunus* se réfugia à Samarkand, chez *Uluq bāg*, deuxième successeur de Tamerlan.

Après *Esen buqa II*, son fils *Dost Muḥammad* (1462—1469), puis *Kebek II* (1469—1479) régnèrent sur le Mogholistan. Ensuite, ce fut le tour de *Yunus* à monter sur le trône (1479—1486); élevé à Chiraz, épris de la civilisation iranienne, il se fixa à Tachkend en bon citoyen. Son fils aîné *Maḥmūd* (1487—1508) lui succéda à Tachkend et au Mogholistan occidental; son fils cadet *Aḥmad* régnait sur le Mogholistan oriental et sur l'Ouïgourie (1486—1503). *Maḥmūd*, pour se protéger contre les derniers Timourides, invita *Muḥammad Šeibani*. Avec son aide il parvint en effet à vaincre les Timourides de Samarkand. Mais *Šeibani* n'en resta pas là, il attaqua *Maḥmūd* et son frère *Aḥmad*, et il les battit définitivement.

tüsimed). Il est non moins curieux que les trois derniers noms reviennent dans un document ouïgour: *biz Turmüš-tämür Tükäl-qar-a* (lire *qī-a*) *Käräi Küč-tämür başlıy bāg-lār . . . nägü m-a ališ biz tilämāz biz* «nous Turmüš-tämür, Tükäl-qī-a, Käräi et Küč-tämür et les autres fonctionnaires . . . nous n'exigerons aucun impôt» (W. Radloff—S. Malov, *Uigurische Sprachdenkmäler*. Leningrad 1928, pp. 27—28). Ces fonctionnaires ouïgours étaient attachés au service de *Tuylytemür*. En effet, nous avons un autre document ouïgour, dans lequel un groupe de viticulteurs ouïgours s'adresse à *Tuyluq-tämür* pour solliciter un dégrèvement; cf. Radloff—Malov, *op. cit.*, pp. 28—32 (p. 31: [*qan*] *ymiz Tuyluq tämür*; la leçon *Toqluq* est indéfendable).

¹⁰ Grousset, *L'empire des steppes*, p. 568.

Après la mort de Maḥmūd, les Tchaghataïdes perdirent le Mogholistan occidental et durent se contenter de la partie orientale de ce pays et de l'Ouïgourie. A Aḥmad, succéda au trône son fils aîné *Maṣṣūr* (1503—1543); son frère cadet, *Sa'īd khan* réussit à s'installer en Kachgharie (1514—1533). *Šān khan* (1545—1570), puis ses frères *Muḥammad* et *Sūfi-sultān*, successeurs de *Maṣṣūr* ne jouèrent plus qu'un rôle sans importance dans l'Est, de même que ceux de *Sa'īd khan* dans la Kachgharie.¹¹ Les faits et gestes de ces épigones, rien que pour des raisons chronologiques, ne regardent plus nos documents sino-ouïgours.

Voici maintenant les documents sino-ouïgours, disposés dans un ordre qu'on pourrait appeler par matière. Sont d'abord énumérés ceux qui n'ont que le nom du «tributaire», sans mentionner le nom du pays; viennent ensuite les documents qui contiennent aussi le nom du pays tributaire. En outre nous enregistrons les noms des ambassadeurs s'ils ont été consignés dans le document et nous renvoyons au numéro du document pour permettre au lecteur de s'orienter rapidement dans notre édition des textes ouïgours.

Le nom du «roi» est mentionné dans les documents suivants:

Yāsān buq-a, roi; n° 33.

Yāsān buq-a, roi; *Qoči*, ambassadeur; n° 36.

Sutan Aqimat, roi; *Qoči Maqamat*, ambassadeur, et autres; n° 13.

Sutan Aqimat, roi; *Qoči Maqamat*, ambassadeur, et autres; n° 14.

Sutan Aqimat, roi; *Qoči Faqurding Tārbiš*, ambassadeur(s); n° 16.

Sutan Aqimat, roi; *Qoči Faqurding Tārbiš*, ambassadeur(s); n° 17.

Sutan Aqimat [*Maqamat*], [roi]; *Qači Talaqan*, ambassadeur; n° 27.

Sutan Aqimat, roi; *Qoči Faqurding Tārbiš*, ambassadeur(s); n° 29.

Moll-a Aqimat, roi; *Mingyatı*, ambassadeurs, et autres; n° 31.

Sutan Monsur, roi; *Qoči Šiqi, täumu*, ambassadeur; n° 22.

Ababakır, taiši; *Ismayın*, ambassadeur; n° 35.

Que le nom du «roi» soit passé sous silence ou non, le nom du pays est toujours mentionné dans les documents que voici:

Ili bali; *Šilamaqamutšä, täumu*, ambassadeur, et les autres; n° 20.

Uiyrur; *Yunus*, roi; *Faqurding*, ambassadeur, et autres; n° 21.

Uiyrur; *Qanikä*, seigneur (*omoy*); n° 25.

¹¹ Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 233—236. Elias—Denison Ross, *The Tarikh-i-Rashidi*, pp. 51—147. W. Barthold, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, pp. 165—172, 195—197; Grousset, *L'empire des steppes*, pp. 499—504; 568—578. E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam* (Hanovre 1927), p. 272. Sur *qaraunas*, nom donné aux Turcs par les Moghols et sur *čätä* (la forme *žätä* ne doit pas être retenue) appliqué aux Moghols par les Turcs, voir, outre les remarques d'Elias—Ross et de Barthold, P. Pelliot, *Notes on Marco Polo* I, pp. 183—196 (s. v. *Carauanas*). Sur *čätä*, G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* III (Wiesbaden 1967), pp. 55—56.

- Qočo; Saqar-a*, roi; *Qan-on; täumu*, ambassadeur; n° 7.
Qočo; Saqar-a, roi; *Qan-on*; ambassadeur; n° 8.
Qočo; Tämür, ambassadeur, et autres; n° 9.
Turufan; Qoči Ismayin, ambassadeur; n° 11.
Turufan; Qoči Ismayin ambassadeur, et autres; n° 12.
Turufan; Sutan Ali, roi; *Moll-a Maqamat*, ambassadeur; n° 24.
Turufan; Aqimat, roi; n° 37.
Küsän; Üyäs, roi; *Qan-on, täumu*, ambassadeur; n° 32.
Küsän; Minyatu, ambassadeur, et autres; n° 40.
Lukč'in; Faqurding, ambassadeur, et autres; n° 39.
Qamul; Baba-kä, ambassadeur, et autres; n° 1.
Qamul; Baba-kä, ambassadeur; n° 2.
Qamul; Libayanda, tuu-tu sāmši, ambassadeur; n° 3.
Qamul; Libayanda, tuu-tu sāmši, ambassadeur; n° 4.
Qamul; Baba Yisü, ambassadeur, et autres; n° 5.
Qamul; Baba Yisü, ambassadeur, et autres; n° 6.
Qamul Faqurding, ambassadeur; n° 9.
Qamul Faqurding, ambassadeur; n° 10.
Qamul Baba-kä, ambassadeur, et autres; n° 18.
Qamul Baba-ka, ambassadeur, et autres; n° 19.
Qamul Šamba, čung-šün wang, roi; *Qoči Yäsän*, grand *täumu*, ambassadeur, et autres; n° 34.
Qamul; Libayanda, tuu-tu sāmši, ambassadeur; n° 41.
Qara qoi; Šämtäkä, «esclave»; n° 23.
Yum; Sutan Baya, [roi]; n° 15.
Asu; Ababakir, «esclave» [roi]; *Qoči*, ambassadeur; n° 26.
Udon; Asman,č'in-fuu; Ali, täumu, ambassadeur; n° 28.
Badanš-a; Maqamat, [roi]; *Qači*, ambassadeur, et autres; n° 30.

Aucun de nos documents ne porte de date exacte. Aussi la question de leur chronologie approximative a-t-elle été soulevée à maintes reprises. Abel-Rémusat croyait encore pouvoir affirmer que les requêtes étaient adressées à l'empereur mandchou K'ang-hi. Breitschneider a cependant montré que les documents en question concernaient les empereurs Ming et qu'ils étaient rédigés au XV^e siècle. Pelliot, à son tour, a contesté l'affirmation de Breitschneider et il était d'avis, sans s'expliquer en détail, que les dates des requêtes allaient de 1500 à 1575.¹²

¹² Abel-Rémusat, *Mélanges Asiatiques* II, p. 249; Breitschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 149 («but even a superficial perusal of the latter leaves no doubt that all these letters had been written in the fifteen century, and were addressed to the Ming emperors»); Pelliot, dans *T'oung Pao* XXXVIII, p. 138, note 105 («en réalité, elles [= ces suppliques] datent environ de 1500 à 1575»).

Quoi qu'il en soit, on se débattait toujours à partir des 15 documents si bien connus sous les Ts'ing, collection de documents que nous avons désignée sous le nom de version A.

A vrai dire, au point de vue chronologique, il y avait très peu de chose à tirer de ces documents. Sur les 15 documents, 5 provenaient de Qamul, 2 de Qoço, 2 de Turufan, 1 d'Ili bali, 1 de Yum; aucun d'eux ne comportait le nom du «roi», au nom duquel l'ambassade s'était présentée à la Cour. Quatre documents se réclamaient du roi Sutan Aqimat; le nom mahométan assez commun de Sultān Aḥmad, sans autre précision, ne permettait guère de tirer des conclusions utiles. Restaient complètement insaisissables les noms *Saqar-a*, roi de Qoço et *Sutan Baya*, roi de Yum. L'identification des noms des ambassadeurs a présenté une difficulté presque insurmontable, sauf, peut-être, *Libayanda* que Pelliot a tenté de rattacher, à titre hypothétique, à celui du chef des *Qara goi* de Qamul vers 1498, épilé *Che-pai-yen-ta*, en transcription chinoise.

Mais tout cela ne nous autorise pas à descendre, avec les dates des documents, au XVI^e siècle. La raison d'admettre cette époque qui me paraît un peu plus basse qu'elle ne l'était en réalité, c'était qu'à l'avis de Pelliot il fallait mettre à cette date «l'ignorance crasse» de l'ouïgour «où le Bureau des Traducteurs était tombé». ¹³ Pour ma part, je crois que la même ignorance crasse de l'ouïgour et des langues étrangères en général, caractérisait, à en juger par les documents datés sino-jürçen, le Bureau des Traducteurs dès la deuxième moitié du XV^e siècle.

Les 40 documents de la série B ne sont pas datés non plus, cependant, par le grand nombre des noms propres qu'ils fournissent, ils nous permettent d'entrevoir le fond historique de ces ambassades. Ceci revient à dire que dans un milieu bien défini même les noms ambigus gagnent des contours plus ou moins solides. A titre d'exemple, voici quelques cas où les documents offrent une information chronologique indirecte. Certes, cette information est assez vague, car elle renvoie seulement aux années de règne de tel ou tel roi.

Yäsän buq-a n'est autre que le roi du Mogholistan, *Esen buqa* II qui régna de 1429 à 1482; les deux documents mis sous son nom doivent provenir de cette époque.

Sutan Aqimat, autrement *Sultan Aḥmat* était un des rois du Mogholistan (et de l'Ouïgourie), les six documents qui se réclament de son nom se situent donc entre 1486 et 1503, années de son règne.

Sutan Monsur, plus exactement *Sultan Mansur* également roi du Mogholistan et de l'Ouïgourie régna de 1503 à 1543. Parmi nos documents il s'en trouve un qui porte son nom, il doit donc dater de cette époque.

¹³ P. Pelliot, dans *T'oung Pao* XXXVIII, pp. 138—141.

Sur un document envoyé du pays d'Uïgur on retrouve le nom de *Yunus* qui régnait sur le Mogholistan et l'Ouïgourie de 1479 à 1486; le document peut sans doute être situé dans ce laps de temps.

Il est très intéressant de voir apparaître sur un de nos documents le nom de *Vais khan*, sous la forme estropiée de *Ūyes* qui remonte à *Uvas*, sa forme correcte. *Vais khan*, roi de Mogholistan et de l'Ouïgourie, figure chez nous comme roi de *Kūsān*, c'est-à-dire de Koutcha. Il a régné de 1418—1428; le document en question doit remonter à cette époque.

Rappelons encore le document envoyé de Qamul qui mentionne *Šamba*, le roi de Qamul régnant de 1506 à 1513; c'est aussi la date approximative du document.

Somme toute, on constatera que les documents sino-mongols qu'on vient de revoir (quant aux autres, nous y reviendrons dans les notes ajoutées aux documents respectifs) se situent *grosso modo*, dans la deuxième moitié du XV^e siècle et dans la première moitié du XVI^e siècle. Si l'on se rappelle l'histoire du Mogholistan et de l'Ouïgourie, ainsi que l'histoire de Qamul, on comprendra sans difficulté pourquoi les dates 1550—1575, admises par Pelliot, sont peu probables pour les documents provenant de ces mêmes pays.

A quelles fins et dans quelles circonstances ont été fabriqués nos documents sino-ouïgours? Aujourd'hui on ne risque guère de se tromper en affirmant qu'ils servaient en quelque sorte de pièces justificatives dans les mains des ambassadeurs tributaires se présentant à la Cour.

Il est notoire que les Ming, au début de leur règne, s'efforçaient d'augmenter de toutes les manières possible le nombre des ambassades tributaires. Cependant il s'avéra sous peu que le faux prestige que donnait l'hommage douteux des soi-disant pays vassaux imposait des obligations fort onéreuses à la Chine.¹⁵

¹⁴ La seule exception à cette règle est constituée par le document attribué à *Vais khan*, en supposant que notre équivalence *Uvas ong* = *Vais khan* tienne bon. Les documents sino-jürčen publiés par Grube (*Die Sprache und Schrift der Jüchen*, pp. 106—147) proviennent à peu près de la même époque que les nôtres. A l'exception de 3 documents (nos. 4, 8, 15), les autres sont datés: 1436—1450 (no. 10), 1456 (20), 1458 (7), 1460 (1), 1461 (3), 1463 (13, 14), 1468 (17, 18), 1478 (11, 12), 1465—1488 (19), 1494 (6), 1513 (16), 1518 (2), 1520 (9), 1526 (5). Sur les 30 documents sino-mongols du Bureau des Traducteurs, 8 pièces seulement sont datées: 1472 (no. 24), 1478 (27), 1502 (25), 1506 (15), 1508 (29), 1509 (7), 1513 (3), 1517 (17). Pour le texte mongol des documents, voir *MNyt.* IV, pp. 66—85. Sur leur chronologie, voir H. Serruys, *Sino-Jürčed Relations During the Yung-lo Period* (1403—1424): *Göttinger Asiatische Forschungen* 4 (Wiesbaden 1955), p. 37. Le fameux document sino-mongol, attribué à *Altan-khan* est daté de 1580; cf. *MNyt.* IV, pp. 89—90.

¹⁵ D. Pokotilov, *History of the Eastern Mongols During the Ming Dynasty from 1368 to 1634*. Translated from the Russian by Rudolf Löwenthal. Dans *Studia Serica* VI (Chengtū 1947), p. 96.

D'après le protocole chinois, l'ambassadeur et les membres de son ambassade voyageaient en Chine aux frais de la Chine. Arrivés dans la capitale, les ambassadeurs avaient droit, en récompense du tribut, à des cadeaux importants, qui plus est, ils pouvaient vendre les biens apportés mais refusés en tant que tribut.¹⁶

Les «tributaires» ne tardèrent pas à abuser des facilités qui les attendaient en Chine. Les ambassades devinrent de plus en plus nombreuses; rappelons, à titre d'exemple, la fameuse ambassade oïrate de 1448 ou 1450 qui ne comportait pas moins de 3000 personnes.¹⁷ Le nombre des «rois (*wang*)» tributaires envoyant des ambassades augmenta miraculeusement d'année en année: en 1533 on devait tenir compte de près de 100 personnes qui se disaient «roi» dont 15 étaient de Tourfan, 27 d'Arabie (*T'ien-fang*) et 53 de Samarkand. En 1536, le nombre des soi-disant «rois tributaires» dépassait les 150.¹⁸ Le Ministre des Cérémonies fit un rapport au trône se plaignant du fait que les ambassades tributaires sont bien souvent en voyage pendant toute une année et une fois arrivées dans la capitale, elles y passent un temps considérable.¹⁹

Enfin, le tribut apporté par les «tributaires» constituait en réalité, dès le début, une sorte de marchandise livrée à la Cour à prix d'or. Bientôt les Chinois se virent obligés de fixer sans ambages une liste des prix pour ce système de troc. Mais les «tributaires», n'en restèrent pas là, ils sollicitèrent la permission de pouvoir faire le commerce directement avec la population chinoise. Leur principale marchandise resta toujours le cheval: ils les offraient en tribut

¹⁶ «According to the former regulations, when foreign embassies had reached the frontier, the Chinese officers were bound to examine the goods selected for being offered as tribute, and write down a list of all these articles. According to this list the Board of Rites afterwards had to decide with respect to the return presents bestowed on the embassies. The rest of the goods, not comprised in the list, were allowed to be sold by the embassies on their own account. In the event of this merchandise not having been sold when the embassies departed they had the choice either to take it along or to sell it to the Chinese government, which paid in paper money according to the estimate made by the Board of Rites.» Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 298—299.

¹⁷ Pokotilov, *op. cit.*, p. 47. Sur le nombre des autres ambassades mongoles, sous les Ming, on trouve des renseignements fort intéressants dans H. Serruys, *Mongol Tribute Missions of the Ming Period*, dans *Central Asiatic Journal* XI (1966), pp. 1—83. En voici quelques chiffres: 1403: 238 personnes; 1407: 80, 60; 1409: 161, 121; 1413: 187; 1415: 390; 1417: 349; 1428: 460, 445; 1431: 660; 1439: 1000; 1440: 644 hommes et femmes; 1441: 2190; 1442: 2302; 1450: 3000 ou 2500 personnes, c'est sans doute la même ambassade dont Pokotilov fait état; etc.

¹⁸ *Ming-che*, 332, 6a—7a. Cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 267. La question des titres des chefs tributaires fut discutée par les autorités compétentes chinoises, mais on finit par reconnaître aux chefs étrangers le titre qu'ils se donnaient à eux-mêmes.

¹⁹ *Ming-che*, 332, 6a. Cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 266—267.

et en vente en quantité telle qu'elle dépassait de loin les besoins des Chinois.²⁰ Mais voilà une question qui mériterait une monographie.

Toutefois les Chinois prenaient des mesures pour se défendre du commerce désavantageux. Les ambassades n'avaient plus la permission de voyager et de séjourner à leur gré aux frais du *kouang-lou*²¹. On réglait le nombre des participants des ambassades: une ambassade ne pouvait être composée de plus de trois ou de cinq personnes.²² Les rois tributaires n'avaient le droit d'envoyer

²⁰ En voici quelques faits choisis au hasard dans la riche documentation. *Enke temür*, le prince de Qamul, en 1403, envoya en tribut 190 chevaux, et en même temps, il vendit au gouvernement chinois 4710 chevaux. (*Ming-che*, 329, 1b; cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, 180). Quant aux ambassades mongoles, voici quelques remarques à leur propos, d'après H. Serruys, *Mongol Tribute Missions of the Ming Period*: 1408: «Mohammedan "Tatars" sell horses regularly in Kansu; allowed to bring horses to the capital for tribute» (p. 17); 1411: «1000 horses; paid for» (p. 19); 1413: «200 horses» (p. 19); 1419: «1000 horses» (p. 21); 1420: «900 horses» (p. 21); 1423: «Horses to apologize for attack on Qamil» (p. 21); 1429: «Horses; permission to sell more horses» (p. 25); 1430: «1230 horses, 50 camels» (p. 25); 1436: «Both embassies present horses and local products. Adūī obtains permission to sell horses privately» (p. 29); 1438: «1583 horses, 3 camels, 2932 pelts. On Nov. 26 present 200 horses to congratulate emperor on his birthday» (p. 33); 1439: «2725 horses, 13 camels, 3400 sable pelts, 300 ermine. This mission had been announced on Oct. 27, and border guards alerted» (p. 35); 1440: «1674 horses, ermine. On Dec. 19, an additional tribute of 90 horses» (p. 35); 1441: «2537 horses, 21,200 sable and ermine pelts. Another tribute of horses and local products on Nov. 29» (p. 37); 1448: «Horses, camels and local products. The Uriyangqad, departure audience on Jan. 11. On Jan. 2, the Oyirad present a second tribute of 124 horses and 3 camels. The qaγan's envoys: 414; Esen's: 1358; Mohammedan traders: 752 men» (p. 43); 1452: «Horses. Nov. 6., mission announced as having 3000 members under Narači, and bringing over 40.000 horses and camels» (p. 49); 1453: «Horses, sable and ermine pelts. Dec. 31, special rewards decreed because mission much smaller than last year's 3200 men!» (p. 49); etc., etc. Voici encore une dernière remarque de Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 267, note 1079: «The so-called embassies from Samarkand, as recorded in the Chinese annals in the sixteenth and seventeenth centuries, bore probably a purely commercial character.» Il est intéressant de voir que, dès le début des Ming, on a établi dans le Kansou des bureaux de troc où les tribus soumises avaient le droit de se procurer le thé en échange de leurs chevaux. A Houang-tchong on apportait à ces fins pas moins de 3 500 chevaux chaque année. Le prix des chevaux était fixé comme suit: les chevaux de première classe valaient 120 *kin* de thé, les chevaux de seconde classe valaient 70 *kin* et les chevaux de la troisième classe 50 *kin* de thé. L. M. J. Schram, *The Monguors of the Kansu-Tibetan Frontier*. Part III. *Records of the Monguor Clans, History of the Monguors in Huangchung and the Chronicles of the Lu Family* (Philadelphia 1961), p. 32.

²¹ Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 267.

²² «The tsung-ping Wang Huo, one of the border commanders, received in 1439 instructions from Peking which regulated the matter of tribute embassies. Henceforth, such missions were supported to come only in particularly serious cases or urgent emergencies and were to consist of no more than three or five persons. In order to avoid abuse regarding the seals as well as the names of chieftains and envoys, they were ordered to prepare a register in which all the Uriankhai leaders were listed; the sending of tribute

leurs ambassades qu'une fois tous les trois (ou cinq) ans.²³ Le comble, est qu'on exigeait encore du chef de l'ambassade une lettre rédigée dans la langue indigène respective pour justifier que l'ambassadeur agissait au nom de son souverain et qu'il était chargé d'apporter le tribut. Aussi la première ambassade d'*Açmat*, roi de Tourfan ne fut-elle pas reçue, car elle n'apportait qu'un document en chinois. Cependant les nouveaux règlements établis par la Cour ne paraissaient en général pas très efficaces; cette fois encore on déjoua les prescriptions et on trouva d'habiles scribes qui préparaient, moyennant une légère rétribution, les lettres de créances requises dans la langue indigène désirée.²⁴

Les documents sino-ouïgours nous renseignent assez bien sur le caractère du tribut apporté par les tributaires dépendant du département ouïgour (*Kao-tch'ang*) du Bureau des Traducteurs.

A la tête de la liste nous avons évidemment les chevaux: des chevaux sans autre précision (*at*), des hongres (*aqta*), des pur-sang de l'Ouest (*ar-çumag*), des chevaux d'Ouest (*kädin at*), des chevaux de l'Ouest gris (*kök yürüng kädin at*), de grands chevaux de l'Ouest (*tobičaq*). Les chameaux, plus exactement les chamelons (*bota*) ne figurent qu'une seule fois sur la liste. En revanche, les bêtes sauvages y sont assez bien représentées: des lions (*arşlan şer*), des panthères tachetés (*ala bars*), des léopards (*altun yarmaq-lïç bars*), des ocelots (*qara qulaq*).

Parmi les produits locaux offerts en tribut il convient de mentionner avant tout les pierres précieuses et semi-précieuses: le jade (*qaş taş*), le diamant (*almas*), l'agate (*şişir*), le corail (*marçan*). Viennent ensuite le sel ammoniac (*noşadir*), le safran (*saparan*) et, en tant que matière de drogue, les cornes d'antilope (*soy-a*). Parmi les autres articles, la courroie en cuir (*tasm-a*) n'est pas pour surprendre; par contre sont assez inattendues les épées d'acier (*bolut qilïnč*) et surtout les lunettes (*ainaq*).²⁵

envoys was only permitted to the principal ones among them.» Pokotilov, *History of Eastern Mongols*, p. 45. D'après le *Wan-li houei-tien*, le nombre des membres de l'ambassade était fixé à 35; J. K. Fairbanks—S. Y. Têng, *On the Ch'ing Tributary System (Ching Administration. Harvard-Yenching Institute Studies XIX, Cambridge Mass. 1960)*, p. 153.

²³ Bretschneider, *Mediaeval Researches II*, p. 195.

²⁴ Pokotilov, *History of the Eastern Mongols*, p. 96. «Frequently impostors appeared, passing themselves oft as envoys. They prepared credentials for themselves with the help of Chinese scribes, took imperial gifts, and returned home.» On peut signaler que, conformément à un ordre impérial, les interprètes étrangers n'étaient plus admis à l'audience, et que, à ces occasions, les ambassadeurs devaient désormais se servir exclusivement des interprètes chinois; *Ming-che*, 332, 6a—7a; cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches II*, p. 257.

²⁵ Ce serait une erreur de conclure, sur la foi de nos documents, que la liste des articles offerts en tribut par les ambassades ouïgoures était exhaustive. Nous reviendrons sur cette question à propos des noms des articles de tribut recueillis dans le vocabulaire sino-ouïgour du Bureau des Interprètes. Il ne s'ensuit pas que toutes les ambassades offraient exactement les mêmes articles en tribut; bien au contraire, certaines d'entre elles

Le tribut offert par chacune des ambassades représentait décidément une quantité modeste. En face du tribut de chevaux des Oïrates qui se chiffrait par centaines, elles offraient quelques chevaux seulement dont le nombre ne dépassait jamais la dizaine. On peut affirmer la même chose à propos du jade; cet article tellement apprécié de toutes les ambassades tributaires y figure avec deux pièces, d'un poids de cinq livres. Se signalent toutefois les lunettes avec 20 pièces, les cornes d'antilope avec 30 pièces et le safran avec un poids de 50 livres.

En examinant, dans nos documents, les «cadeaux» sollicités à la Cour en récompense du tribut apporté, on constate que ce sont les soieries, les matières pour vêtements, les pièces d'habillement qui exerçaient une puissante attraction sur les tributaires. Voici ce qu'on peut porter sur la liste des cadeaux: toile, de couleur bleu et rouge (*kök qizil bəz*), de couleurs variées (*öngi önglüg bəz*); soie de couleurs variées (*öngi önglüg torqu*); satin (*tavar*), de couleur bleue (*kök tavar*), de couleur unie (*südam tavar*); soie brochée d'or (*altun-luq*, *altun-luq tavar*); brocart à dragons (*manglung*); broderie d'or (*altun-luq sančba*); velours de couleur jaune (*sariy maqmur*); espèce de gilet (*kögüz-luq*); robes de gala (*yayal toruy*); vêtement (*ton fuu*); robes et doublures (*ičün tašin*, sic); robe de feutre (*nämürgü*); bonnet (*börk*), grand bonnet (*bädük börk*), bonnet de fourrure (*tomay-a*); ceinture ornée de jade (*qaš quur*), ceinture ornée d'or (*altun quur*); chabraque (*at täpingü*).

Objets en or et en argent: vases d'or (*altun longq-a*), tasses d'or (*altun ayaq*), coupes d'argent (*kümüş abčam-a*), vases d'argent (*kümüş quping*); cuvettes en or et en argent pour se laver la figure (*altun kümüş yuyu čilapči*).

Porcelaine: tasses en porcelaine (*čini ayaq*); assiettes en porcelaine (*čini täpši*); vases en porcelaine (*čini quping*); vaisselle de porcelaine, de couleur variée, ornée de fleurs, de couleur unie (*öngi önglüg čäčäk südan čini qapqu*).²⁶

avaient des spécialités que les autres ignoraient. Pour s'en convaincre on n'a qu'à consulter la liste dressée par M. H. Serruys, dans son *Mongol Tribute Mission of the Ming Period* ou les documents sino-jürčen publiés dans *Die Sprache und Schrift der Jučen* de Grube.

²⁶ H. Serruys, *Chinese in Southern Mongolia During the Sixteenth Century*, dans *Monumenta Serica* XVIII, 1959, pp. 64–65, nous fournit des listes intéressantes sur les articles recherchés par les Mongols: sel, riz, fer, instruments de fer, peignes en bambou, feutre, fruits, sucre, thé, cosmétiques, coiffures de dame appelées *bogtaq* [cf. G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* I, pp. 210–212] ornées de perles, robes et ornements, instruments à cordes, castagnettes, drogues, livres de divination, images iconographiques et objets de culte, registres en papier blanc, timbales incrustées d'or et d'argent, toile rouge *p'ou-lou* [= tib. *phrug* «fine cloth or woollen stuffs», Jaeschke, p. 354; *pruk*, id., Vocabulaire sino-tibétain du Bureau des Traducteurs, f. 48a; la transcription *p'ou-lou* est attestée dès les Yuan; cf. B. Laufer, *Bird Divination among the Tibetans: T'oung Pao* XV, p. 91 et P. Pelliot, *Quelques transcriptions chinoises de noms*

La spécification des cadeaux, récompenses tangibles pour le tribut apporté caractérise bien les documents sino-ouïgours (et les documents sino-persans) en face des documents sino-jürçen et sino-mongols. Dans ces derniers documents il est rarement question des cadeaux, leurs porteurs demandent tout autre chose: avancement dans le rang des fonctionnaires locaux indigènes et le renouvellement de l'ancien diplôme. Or, à titre d'exception, nous avons deux documents sino-ouïgours qui font allusion à l'avancement.²⁷

On a maintes fois insisté sur le fait que les documents étrangers du Bureau des Traducteurs sont des traductions effectuées à partir du chinois par des Chinois qui, pratiquement, ignoraient les langues en question et qui devaient se contenter de copier les équivalents des mots chinois tels qu'ils se trouvaient enregistrés dans les vocabulaires indigènes à leur disposition. C'est ce qu'ont

tibétains: *T'oung Pao* XVI, p. 22], jade, perles, matières premières pour teinture, tentes, manteaux de pluie [il s'agit sans doute du *nemürgä*], enclumes, courroies, alènes. Une autre liste, vers 1585, comprend: satins pour bonnet, guitares (*p'i-pa*) clavecins (*tcheng*), raisins (*p'ou-t'ao*), tapis (*t'an*), gerfauts (*hai-ts'ing*), vêtements blancs (*pai-piao*; cf. *piao-li*?), une espèce de papier (*hong-kin-tche*), coffres en cuir (*p'i-siang*), riz et farine. Dans les documents sino-mongols du Bureau des Traducteurs, au nombre des cadeaux sollicités, on trouve: soies fleuries (*artu törge*), vêtements et doublures (*yadar dotor*; chin. *piao-li*), robes de tissu broché d'or (*nekemel altatu degel qubçasun*), ff. 3a—4a; *MNyt.* IV, p. 87; 29; bottes (*yutusun*), bas de feutre (*qoyimosun* = [*h*]oyimosun), ff. 7b—8b; *MNyt.* IV, p. 68, 4:7, selles (*emegel si*), brides (*yadayar*), filets de pêche (*jiyasun gölmi*); ff. 17a—b, 18a—b; *MNyt.* IV, p. 72, 9:6; grands bonnets (*bürge köbegün*, sic), ceinture ornée d'or (*altan büse*), ff. 51a, 52a; *MNyt.* IV, p. 82, 26:6; toile bleue et rouge (*köke ulayan ölejin*), tentes (*čacir*), ciseaux (*qayiči*), ff. 60a—b, 61b; *MNyt.* IV, p. 85, 30:7—8.

²⁷ Lorsque l'empereur conférait le rang de roi (*wang*) à un chef local, il pouvait en même temps lui octroyer le sceau, symbole de son pouvoir. C'est ainsi qu'à *Enke temür*, roi (*tchong-chouen-wang*) de Qamul fut accordé, en 1410, un sceau d'or; le même sceau fut dérobé par *Sutan Ali*. Cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 180—182; c'est à ce fameux événement que se rapporte une remarque de notre document no. 24; sur le sceau d'or d'*Açmat* et sur son titre, voir notre document no. 25. En ce qui concerne les vrais tributaires (ou leurs envoyés) qui se sont présentés à la Cour, on leur accordait souvent, pour le voyage, de retour une pièce d'identité. Il s'agit du 勘合 *k'an-ho* «pièce de comparaison»; cf. R. des Rotours, *Les insignes en deux parties (jou) sou. la dynastie des T'ang*, dans *T'oung Pao* XLI (1952), pp. 112—117. L'expression ne figure pas dans les documents sino-jürçen publiés par Grube, mais elle est bien attestée, sous la forme de *kan-çe*, dans le vocabulaire sino-jürçen du Bureau des Traducteurs; cf. L. Ligeti, *Deux tablettes T'ai-tsong des Ts'ing*, dans *Acta Orient. Hung.* VIII (1958), p. 218. Dans un document sino-mongol nous retrouvons le *qamqoo-a bilig bičig* (chin. *k'an-ho wen-chou*); ff. 43a, 44a; *MNyt.* IV, p. 80, 22:6. On rencontre ce terme dans les documents sino-tibétains, le texte tibétain portant la forme *khan-ho*; cf. ff. 21b, 22b; 31a, 32a; 33b, 34b. Les Ilkhans de Perse ont muni les ambassadeurs étrangers, après l'audience, d'un *paiza* (*pai-tseu*), sorte de sauf-conduit propre à leur assurer un voyage de retour exempt d'ennuis; B. Spuler, *Die Mongolen in Iran* (Berlin 1955), p. 369.

affirmé W. Grube à propos des textes sino-jučen²⁸ et H. Serruys au sujet des documents sino-mongols.²⁹ On sait depuis longtemps que, sous ce rapport, les documents sino-ouigours ne constituaient point une exception.³⁰

Bien au contraire, les textes ouigours sont à tel point estropiés sous l'influence chinoise que sans tenir compte de leurs modèles chinois, ils restent incompréhensibles. Voici quelques sinicisms qui caractérisent les textes ouigours. Toutefois il convient de faire remarquer que les sinicisms se présentent rarement à l'état pur, ils sont le plus souvent compromis en plus par des erreurs sémantiques, morphologiques, voire syntaxiques.

Il est intéressant de voir que les documents chinois sont rédigés en langue parlée. Si l'on tient compte de ce que ces documents devaient être présentés à la Cour, on ne comprend guère comment on a pu concilier leur style vulgaire de langage parlé avec les règles rigoureuses du protocole requises à l'audience. En tout état de cause nous avons affaire à un dialecte du moyen mandarin qui doit être identique à celui des documents sino-jučen.

Les composés chinois sont souvent traduits caractère par caractère ce qui aboutit à des formations qui sont absurdes en ouigour. Ainsi nous avons, au lieu de *otuz* «trente», *üč on*, «trois dix», nom de nombre calqué sur le chin. 三十 *san-che* «trois dix = trente». Le composé pseudo-ouigour *utli aburi* s'explique par le chin. 恩德 *ngen-tö* «grâce, faveur» où *ngen* «grâce, faveur» répond à l'ouig. *utli*, id., et *tö* «vertu, conduite» équivaut à l'ouig. *aburi*, id. Le composé ouigour fabriqué d'après cette méthode reste complètement incompréhensible si le traducteur y a mêlé une erreur d'ordre sémantique: ouig. *yanip tölägülik* devrait rendre le chin. 回還 *houei-houan* «s'en retourner».³¹

²⁸ «Die dem Glossar beigefügten Jučen-Texte beweisen . . . dass ihr Verfasser der Sprache völlig fremd gegenüberstand und sich darauf beschränkt hat, die ihm vorliegenden zwanzig chinesischen Texte mit Hilfe des Glossars Wort für Wort und unter Beibehaltung der chinesischen Wortstellung zu übersetzen . . . Auch werden die Worte im Texte, ohne Berücksichtigung ihrer grammatischen Funktion, stets nur in derjenigen Form verwendet, in welcher sie zufällig im Glossar zitiert sind. Es kann daher dreist behauptet werden, dass ein des Chinesischen unkundiger Jučen jene Texte überhaupt nicht verstanden hätte.» W. Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen*, pp. VII—VIII.

²⁹ «The Mongol translation of *Ta-ta-kuan lai-wen* is of extremely poor quality: done not by natives, but by Chinese who had no other knowledge of the language than that they could make a word-for-word translation with the help of a dictionary without any consideration for inflexion or syntaxis.» H. Serruys, *Sino-Jürced Relations During the Yung-lo Period*, p. 57.

³⁰ P. Pelliot, dans *T'oung Pao* XXXVIII, p. 141, note 108 et pp. 237—238. Cf. Ligeti, dans *Acta Orient. Hung.* XIX, pp. 119—120.

³¹ Dans les documents sino-jučen on peut signaler la même erreur à propos de la traduction de noms de nombre composés. On a, par exemple *šua ilaⁿ* «13» au lieu de *γurχoⁿ* et *šo-šuar šo* «22» pour *oriⁿ šo*; Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen*, pp. 108—109. (Grube a remplacé arbitrairement les formes erronées par les formes correctes). Sur la traduction des composés chinois en jučen, voir Ligeti, *Le déchiffrement*

Les numérales chinoises, qualitatives et quantitatives,³² sont d'un emploi courant. Elles apparaissent soit maintenues sous leur forme chinoise, soit traduites en ouïgour. Exemples: ouïg. *ba* ~ chin. 把 *pa* «poignée», numérale pour les objets ayant un manche: cuillers, couteaux, éventails, chaises, théières; ouïg. *či* ~ chin. 隻 *tche* «objet simple, la moitié d'une paire», bateaux, poulets, mains, bras, pieds, yeux, souliers, bas, bottes, boeufs, moutons; ouïg. *čibiq[-i]* «branche, rameau» ~ chin. 枝 *tche*, id., fleurs, flûtes, pinceaux; ouïg. *topuq[inda]* «sommet, sommité» ~ chin. 頂 *ting*, id., chapeaux, calottes, chaises à porteur; etc.³³

Dans le domaine de la morphologie et de la syntaxe signalons avant tout, parmi les sinicismes, le pluriel *mui* qui est la transcription du chin. 每 *mei*: *qul kiši mui* «les esclaves». L'ouïg. *tutum* répond au 將 *tsiang* qui sert à introduire le complément direct lorsque celui-ci précède le verbe-prédicat: *tutum aqta* «le hongre (acc.)». Pour exprimer «à, sur», nous avons *barinda* (< *bar* «existant; il existe, il y a»), l'équivalent du chin. 在 *tsai*: *barinda yol* «sur la route», *barinda qidiγ* «à la frontière», *barinda öd* «au temps».³⁴

Les verbes auxiliaires, dans la langue parlée, peuvent exprimer, entre autres, l'aspect verbal. L'aspect accompli, que d'aucuns continuent à confondre avec le passé, peut être exprimé par *sing*, transcription du chin. 曾 *ts'eng*:

des «petits caractères joutchen, dans Acta Orient. Hung. III (1953), p. 217, note 9. Les documents sino-mongols reflètent le même procédé: ɣaɣar dörbeljin «terre» et «carré» est la traduction maladroite du chin. 地方 ti-fang «contrée, pays (tributaire)»; kümün aman «homme» et «bouche» veut rendre 人口 jen-k'cou «gens, population» (ff. 29a, 30a; MNyt. IV, p. 76, 15:4).

³² H. Herrfurth, *Die Klassifikationsuffixe im Chinesischen*, dans: Paul Ratschnevsky, *Beiträge zum Problem des Wortes im Chinesischen II* (Berlin 1964), pp. 11–44.

³³ Pour les exemples mongols, voir un passage de la fameuse lettre sino-mongole attribuée sans doute faussement à Altan qan des Tümed: *altan sayadaï nigen vu* [副] *fou* *numun nigen čang* [張 *tchang*] *sumun arban goyar gezigün* [gešigün = *tche* «branche», cf. *supra*. MNyt. IV, p. 87:13]. Dans les documents sino-jürčen les numérales 箇 *ko* et 匹 *p'i*, par exemple, sont maintenues inchangées; Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen*, pp. 112–113. Les documents sino-tibétains ont pour la numérale *fou* (cf. *supra*) la traduction *bubs*; ff. 2a, 3a; en revanche *p'i* numérale pour chevaux reste inchangée (*rta čig phi*); ff. 9a, 10b.

³⁴ Le chin. *mei*, signe du pluriel, est traduit en mongol (*nar*: *boγol-nar*, ff. 3a, 4a), en tibétain (*wo-mei* «nous», tib. *ned-rnams*, ff. 47a, 48a), en jürčen (*nu-ur*: *aγa-ai-nu-ur* «esclaves»; *nu-ur* signifie toutefois «chaque, chacun» sens proprement dit du chin. *mei*; cf. Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen*, pp. 116, 117, 96). La construction combinée avec *tsiang* est, dans les autres documents, servilement imitée. Dans les documents sino-mongols, *tsiang* est traduit par *abču*: *tsiang jen-min* «les gens (acc.)», mong. *abču irgen oryan* (ff. 21a, 22a; MNyt. IV, p. 73, 11:5). En tibétain nous avons: *tsiang fang-wou* «les produits locaux (acc.)», tib. *khyer phyogs dños-po* (ff. 23a, 24a). Le chin. *tsai* «à, dans» est traduit en mongol par *belen*: *belen qıfayar* «à la frontière» (ff. 3a, 4a; MNyt. IV, p. 68, 4:3); en jürčen on a *be-fume*: *be-fume fo-on* «au temps de» (Grube, *op. cit.*, pp. 108, 109); le tibétain offre *'dug*: *'dug 'jam-mo* «à la station de poste» (ff. 23a, 24a).

sing yumšap «j'ai envoyé», ou encore par *läu*, transcription du chin. 了 *leao*: *tapdi läu* «j'ai obtenu», *yiyip läu* «il a reçu». Dans quelques cas les auxiliaires chinois sont traduits. Ainsi on a *tapdi* pour 得 *tö*: *öčip tapdi* «j'ai rapporté au trône», *išit tapdi* «j'ai entendu». Le 的 *ti* postverbal est rendu par *ning* (*nīng*): *birip-ning*, *yanip bar-nīng*, *ürzün-ning*; autant de barbarismes impardonnables! L'ouïg. *bar ärki*, équivalent singulier du chin. 有 *yeou*, à la fin de la phrase, au point de vue chinois, mérite une attention spéciale.³⁵

Le chin. 爲 *wei*, au sens de «à cause de, pour, afin de» est toujours traduit par *bolup*: *turup bolup*... *abiq* «installer [pour faire le service] à la frontière en chin. 立爲... 藩籬 *li wei*... *fan-li*; *bolup inčip* «c'est pourquoi», en chin. 爲此 *wei ts'eu*; *bolup*... *iš* «dans l'affaire de...», en chin. 爲... 事 *wei*... *che*. Le chin. 以 *yi* «comme, en tant que», plus rare dans nos documents, y est traduit par *bärü*: *bärü ičcin tašin*, pseudo-translation du chin. 以表 *yi-piao* «en signe de». Dans l'acceptation de «selon, conformément», nous avons *yitärıp*, reproduisant le chin. 照依 *tchao-yi*. L'expression *yoq bar ärki* «il n'y a pas», traduction du chin. 無有 *wou yeou* constitue un contresens remarquable.³⁶

Les documents sino-ouïgours nous fournissent en abondance les exemples d'un procédé de traduction des plus insolites: le mot chinois une fois traduit en ouïgour est répété, en transcription, en chinois; ce procédé primitif a sans

³⁵ Sur le problème de l'aspect verbal du chinois parlé, voir H. Maspero, *Le chinois*, dans *Les langues de l'Extrême-Orient: Encyclopédie Française* (Paris 1937), pp. 140—10—140—15; Henri Frei, *Un système chinois des aspects*, dans *Acta Linguistica* II (1940—1941), pp. 137—150; J. Průšek, *Quelques remarques sur les aspects en chinois: Archiv Orientální* XVIII (1950), pp. 408—433; M. A. K. Halliday, *The Language of the Chinese «Secret History of the Mongols»* (Oxford 1959), pp. 82—85. — L'emploi du *ts'eng*, dans les autres documents, paraît assez rare. Nous avons pourtant, en tibétain, *ma chih hwan* «n'ayant pas violé la frontière» répondant au chin. 不會犯 *pou-ts'eng fan* (ff. 35a, 36a); *chih hwan* est évidemment la transcription tibétaine du chin. *ts'eng fan*. Le chin. *leao* se rencontre assez souvent dans les documents sino-mongols où il est traduit, après un verbe, par le passé du verbe, (*k'iu-leao* «il est allé»: *erčibe*; ff. 1a, 2a; *MNyt.* IV, p. 66, 1:6) et, après un nom, par *baraba* (*touo nien leao* «beaucoup d'années se sont passées»: *olan on baraba*; ff. 7a, 8a; *MNyt.* IV, p. 68, 4:4). Dans les documents sino-tibétains, le chin. *leao* est rendu par *char*: *cin char* «nous sommes entrés [en apportant le tribut]», traduisant le chin. *tsin-leao*; ff. 23a, 24a). Les documents sino-tibétains rendent le chin. *tö* littéralement par *thob* «obtenir»: *žu-ba thob* «j'ai fait mon rapport au trône» (ff. 55a—b, 56b). Le chin. *ti*, en mongol, est traduit par *yin*, suffixe du génitif, même après un verbe: *ög-yin* «donné» (ff. 3b, 4b; *MNyt.* IV, p. 67, 2:8). Dans les documents sino-jürčén, il est simplement transcrit: *wan-di* «du prince», БАХА-*be di e-je-čei* УИЛЕ «fonction obtenue» (Grube, *op. cit.*, pp. 116—117; 108—109). Le traducteur du tibétain s'est contenté, à son tour, de la transcription tibétaine du mot chinois: 達了的 *wei-leao-ti*, en tib. 'gal-ba-char-ti «celui qui n'a pas obéi».

³⁶ Pour la «traduction» du chin. *wei*, *yi*, *tchao-yi* et *wou-yeou*, voir *infra*, dans les commentaires des documents où ces expressions sont relevées.

doute pour but de faciliter la compréhension de la traduction ouigoure. En voici quelques cas, choisis au hasard: *tiläptür u tau* «demander, solliciter», *tau* représente 討 *t'ao*; *qizil u qung* «rouge», *qung*, à la rigueur *zung* est pour 紅 *hong*; *burun u sän* «autrefois, avant», *sän* transcrit 先 *sien*. Quant aux binoms chinois, il arrive assez rarement d'ailleurs que seulement son premier élément se trouve traduit en ouigour, le second élément en reste inchangé et il est reproduit en transcription: *ton fuu* «vêtement», traduction du chin. 衣服 *yi-fou*, id.³⁷

Ces remarques faites, il n'est pas pour surprendre que les documents ouigours du Bureau des Traducteurs négligent complètement les règles de la morphologie et de la syntaxe ouigoures.

Dans ce qui suit nous donnons les 41 documents ouigours en transcription, suivis de leur traduction et accompagnés d'un commentaire succinct; le travail est clos par les fac-similiés des mêmes documents. Les documents n^{os} 1—40 sont contenus dans le ms. Hirth; le n^o 41 provient de la version à 15 documents dont il constitue la dernière pièce. Le ms. Hirth se trouve conservé actuellement à Tübingen, dans la collection dite «Stiftung Preussischer Kulturbesitz, Depot der Staatsbibliothek». Les parties du ms. sur lesquelles le présent travail est basé ont été, en microfilm, obligeamment mises à ma disposition par la direction de cette institution; je tiens à lui exprimer mes remerciements sincères. Quant à la version à 15 documents, j'avais sous les yeux l'édition de Schilling von Canstadt³⁸ et le ms. Amiot. Pour le microfilm de ce dernier, mes remerciements vont à la Bibliothèque Nationale de Paris.

1.

- 1 [2a] *Qamul yir yangaq yumšap u čai kälip ilči Baba-kä bašlïy*
 2 *Taiming qayan tapuqında baš čal öčip qul kiši yir sari yäl soyuq*
 3 *boldi u qam topraq soyuq tongdi u ling yoq tangsuq näm-ä*

³⁷ Mots indigènes glosés en chinois du type *qizil u qung* (cf. *supra*) doivent être inscrits, visiblement sur le compte des traducteurs du département ouigour; du moins je n'ai pas pu découvrir cette construction dans les autres documents du Bureau des Traducteurs qui me sont accessibles. En revanche, les composés du type *ton fuu* sont courants dans les mêmes documents. Pour le jürčen, rappelons *nie-ye lü* «vert canard», où *lü* est la transcription du chin. 綠 *liu* «vert» (Grube, *op. cit.*, p. 39, n. 631). En mongol on a, par exemple, *kereg duu* «dépense», traduisant le chin. 程度 *yong-tou* (ff. 11b, 12b; *MNyt.* IV, p. 70, 6:8—9). Quant au tibétain, plusieurs exemples de cet ordre ont été cités plus haut; cf. encore *bun-lo* «cette année», traduction du chin. 本年 *pen-nien*, id. (ff. 10a, 12b).

³⁸ L'exemplaire que j'ai consulté se trouve à la bibliothèque de la Société Asiatique de Paris, il s'agit du Fol. Mél. 15: intitulé «Lettres et suppliques de Kao Tchang ou Ouigours de la collection d'Amyot. Imprimées sous la direction du Baron de Schilling à St. Petersbourg».

- 4 *türlüg amtï yumšap u čai ilči tutum ar-γumaq tört*
 5 *bi soy-a üč on čibïq-ï tartïp bardï inayat u ong*
 6 *tngrï qayan irinčkäp u län-min nätäg m-a*
 7 *utli soyurqap u sï öčïp tapdï*
 8 [2b] *yarliγ bilür:*

Délégués du pays de Qamul, l'ambassadeur Baba-kä et d'autres [personnes] (2) se prosternant devant l'Empereur des Taiming, font leur rapport au trône: la contrée de vos esclaves est la proie des vents froids, (3) le sol y est gelé; il ne produit pas d'articles remarquables. (4) Présentement, l'envoyé délégué a apporté en tribut des pur-sang de l'Ouest, quatre (5) têtes, des cornes d'antilope, trente pièces. J'espère que (6) l'Empereur céleste aura pitié (7) de moi. Comment m'en témoignera-t-il sa faveur? C'est ce que j'ai apporté au trône (8). L'ordre impérial en décidera.

(1) *Qamul*. Sur l'histoire de *Qamul* ou *Ha-mi*, de son ancien nom *Yi-wou-lou* (*Yi-wou*, *Yi-tcheou*), voir P. Pelliot, *Notes on Marco Polo I*, pp. 153—156, s. v. *Camul*. Au XV^e siècle, sous les Ming, *Ha-mi* dépend de la Chine, et il y envoie régulièrement ses ambassades tributaires. Grâce aux informations que les textes chinois offrent sur ces ambassades, on peut suivre sans difficultés l'histoire de *Ha-mi*. En voici quelques noms et faits importants. En 1403, le chef de *Ha-mi* s'appelle *Änkä tämür* (*Yen-k'o t'ie-mou-eul*), en 1410 on lui accorde le titre de *tchong-chouen wang* et le sceau d'or. En 1411, *Änkä tämür* meurt empoisonné. Sous *Toqto* (*T'o-t'o*), son successeur, les Chinois ont établi à *Ha-mi* une station militaire en 1406. Entre 1410 et 1425 *Ha-mi* est dirigé par *Mängli tämür* (*Mong* [ou *T'ou*]-*li t'ie-mou-eul*); il est nommé, par l'empereur, *tchong-yi wang*. En 1425 lui succède *Budaširi* (*Pou-ta-che-li*), secondé par son oncle *Toqon tämür* (*T'o-houan t'ie-mou-eul*). Ce dernier est remplacé en 1437 par *Toqto tamur* (*T'o-t'o t'a-mou-eul*) auquel succède *Dawadaširi* (*Tao-wa-ta-che-li*) de 1438 à 1457. Après lui, *Ha-mi* est dirigé par *Bürägä* (*Pou-lie-ko*) jusqu'en 1460. Après sa mort, *Nuwundaširi* (*Nou-wen-ta-che-li*), la princesse douairière s'empara du pouvoir, mais elle est forcée par la résistance de la population de se retirer en Chine. A partir de 1472, *Bay tamur* (*Pa t'a-mou-eul*), puis *Han-chen* ont été désignés par l'empereur comme gouverneurs de *Ha-mi*. La même année, la ville de *Ha-mi* fut assiégée et prise par *Sultan Ali*, le roi de Tourfan. La ville ne fut reprise par *Han-chen* qu'en 1482. En 1488, *Aqmat* (*A-hei-ma*), le nouveau roi de Tourfan s'empara de la ville qui l'année suivante fut libérée. Le successeur de *Han-chen*, *Šamba* (*Chan-pa*) eut, à son tour, des démêlés avec les rois de Tourfan qui occupèrent *Ha-mi* à plusieurs reprises. *Bayazüt* (*Po-ya-tsi*), son fils et successeur remplit, à partir de 1505, les fonctions de gouverneur sous le titre pompeux de *Sultan*, mais, en 1513, il fut «détrôné» par *Sultan Mansur* (*Sou-t'an Man-sou-eul*), roi de Tourfan. Depuis 1513 jusqu'en 1696 *Ha-mi* dépendit de Tourfan. Cf. *Ming-che*, 329, 1a—18a; E. Bretschneider, *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*. Fragments towards the knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Century. II (London 1888), pp. 176—183; D. Pokotilov, *History of the Eastern Mongols During the Ming Dynasty from 1368 to 1634*, dans *Studia Serica VI* (Chengtu 1947), pp. 33—36, 64—69, 87—97. M. C. Imbault-Huart, *Le pays de 'Hami ou Khamil*. Description, histoire, d'après les auteurs chinois (Paris 1892), pp. 35—40; P. Pelliot, *Le Hōjō et le Sayyid Husain de l'Histoire des Ming*. Appendice I. *Tableau généalogique des Princes de Qomul: T'oung Pao XXXVIII*, p. 198.

(1) *yir yangaq*. Apparemment l'expression appartient au nombre des composés formés de deux éléments (*hendiadyoin*); cf. A. v. Gabain, *Altürkische Grammatik*, pp. 158—159, § 361. En réalité c'est un calque linguistique fait sur le chin. 地面 *ti-mien* «territory» = *ti* «the earth; earth, soil, ground; a place, locality, territory, position, situation» + *mien* «the surface; the face; the personality». Le composé *yir yangaq* n'est attesté jusqu'ici que dans les documents ouigours des Ming. Par ailleurs, *ti-mien*, sous les Ming, sert à désigner, comme dans nos documents, «un pays vassal»; cf. E. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 314; F. W. Cleaves, *The Sino-Mongolian Edict of 1453: Harvard Journal of Asiatic Studies* XIII, p. 438, note 3.

(1) *yumšap u čai*. C'est une spécialité remarquable des documents sino-ouigours du Bureau des Traducteurs que de faire suivre certains termes ouigours d'une glose chinoise qui est toujours le même mot chinois dont on a tenté la traduction, mais qui, aux yeux du traducteur, ne paraissait pas suffisamment compréhensible. Dans le cas présent, *yumšap* < *yumša*- «envoyer, déléguer, commissionner» est la traduction du chin. 差 *tch'ai* «to send; to depute on official business» (Mathews). A propos du *yumšap* (et *kälip*), il faut faire remarquer, une fois pour toutes, que le traducteur n'a pas respecté les règles de la syntaxe ouigoure: il s'est contenté de copier le mot ouigour tel que ses sources le lui offraient. Sous ce rapport il importe peu à quelle catégorie appartient le mot en question. C'est ce qui explique que, par exemple, *yir yangaq* devant *yumšap* reste à l'état absolu.

(1) *yumšap (u čai) kälip*. L'expression ouigoure est calquée sur chin. 差來 *tch'ai-lai* «to send». Voir *infra*, ligne 5, s. v. *tartip bardä*, note.

(1) *Baba-kä*. En général, on ignore les noms des ambassadeurs chargés d'apporter le tribut à la Cour. Cette fois encore on ignore tout ce qui concerne *Baba-kä*, l'envoyé de Qamul, même la forme exacte de son nom demeure incertaine (il s'agit probablement de *Babakä*). Et ceci est d'autant plus regrettable que le nom du roi de Qamul y est passé sous silence, et on ne peut même pas entrevoir la chronologie approximative du document. De l'absence de ce nom il semble qu'il faut conclure que l'adresse date d'une époque où Qamul dépendait de Tourfan, ou bien que son roi était empêché d'exercer ses fonctions.

(1) *bašlïy*. Ce mot répond, dans cette construction, exactement à son modèle chinois 等 *teng*: après un nom d'homme, sans être suivi d'un substantif, il signifie: «et d'autres personnes». C'est un sinicisme. Régulièrement on attendrait, dans notre document, . . . *bašlïy ilči-lär* [le[s] ambassadeur[s], ayant à la tête], plus exactement «et les autres ambassadeurs». C'est cette dernière construction que nous avons dans plusieurs documents ouigours du XIV^e siècle: . . . *baš-lïy bäg-lär* «et autres seigneurs», . . . *baš-lïy ilči-lär* «et autres ambassadeurs (Radloff—Malov, *Uigurische Sprachdenkmäler*, pp. 27—28, 79, 28—31; la traduction «die anführenden Bege» proposée ici-même ne peut être retenue. D. I. Tichonov, *Chozjajstvo i obščestvennyj stroj ujugurskogo gosudarstva X—XIV vv.*, p. 285, reproduit pourtant *bašlik bek* comme «главный бек», bien plus, *bašlik akiči* [lire *bašlïy ayiči*] comme «главный казначей?» [cf. encore p. 54]. Cependant *bašlik akiči Kočo* «trésorier en chef Kočo» est une simple erreur pour *Qočo baliq ayıruči* [ou *ayiči*] «commandant [ou trésorier] de la ville de Qočo» de Radloff—Malov, *op. cit.*, pp. 210, 252). Dans la même acception, nous avons dans le mongol *terigüten* (Hs *teri'üten*; Haenisch, *loc. cit.*, p. 149, «hinter Namen 等 = diese [u. noch andere]»): *Bo'orču Muqali teri'üten noyat* (Histoire secrète, § 210; Haenisch, *trad.*, p. 102, «B., M. und die anderen Fürsten»; B. et M., en cette occurrence, ne sont décidément pas les chefs des autres seigneurs), *Baračirqun terigüten marqasiyas* («les évêques ayant à leur tête Baračirqun», à la rigueur, Baračirqun et les autres évêques; A. Mostaert—F. W. Cleaves, *Trois documents mongols des Archives secrètes Vaticanes*, dans *Harvard Journal of Asiatic Studies* XV, p. 440).

(2) *Taiming*. Ms. A deest. Dans un certain nombre de documents (1, 5, 8, 10, 11, 13, 14) le nom de la dynastie Ming a été omis par le ms. A. Il y a lieu de supposer que les documents en question du ms. A ont été copiés sous les Ts'ing.

(2) *baš čal öcip*. Traduction calquée sur chin. 叩頭奏 *k'ou-t'ou tseou* «en se prosternant faire son rapport au trône». La forme *baš čal* (un impératif) est absurde au point de vue de la syntaxe ouïgoure; il en est de même de *öcip*. Il faut faire remarquer que cette expression a été rendue, dans le Ky, par *baš čalisdī* (*AOH XIX*, 139). Dans les documents sino-mongols du Bureau des Traducteurs, en tant que traduction de la même expression, nous avons *mürgü öčimü* (Ligeti, *Mongol Nyelvemléktár* [Recueil des monuments de la langue mongole] IV, p. 71, 8:2; 15a, 16a); cette traduction, du moins pour *mürgü* (également un impératif), est plus qu'insuffisante.

(2) *qul kiši* «homme esclave». Calqué fait sur chin. 奴婢 *nou-pi* «esclave; serviteur», «femme esclave». Dans le style du protocole du Bureau des Traducteurs, c'est l'expression pour «je, moi», de la part de l'envoyé, en s'adressant à l'Empereur. Dans les documents mongols du même Bureau, nous avons, au même sens, *bojol* et, au pluriel, *bojol-nar*; cf. *MNyt*. IV, pp. 68:3,3; 68:4,4; 69:5,26; etc.; 67:2,3; 70:6,8 etc. Dans les documents sino-persans du Bureau, nous avons *banda* «a servant, slave, bondman, domestic; followed by a verb in the first person sing. = I» (Steingass, p. 202); cf. ff. 2a, 4a, etc.

(2) *yir sarī*. Calqué sur chin. 地方 *ti-fang*. Chaque élément de l'expression a été traduit séparément. Ici c'est seulement le deuxième élément qui mérite notre attention: chin. 方 *fang*. «1. square; 2. direction; a place, a region» a été identifié par le traducteur à l'ouïg. *sarī* qui, à l'origine, a le sens de «direction». Dans les documents sino-mongols, la maladresse du traducteur, pour cette expression, a été encore plus remarquable: *yašar dörbeljin* «terre» et «carré» (*MNyt*. IV, p. 71, 8:6; 15a, 16a).

(2) *soyjuq*. Mss. A et B ont *šoyjuq*. Dans les deux cas nous avons affaire à une erreur du copiste.

(3) *soyjuq*. Mss. A et B ont *šoyjuq*. Erreur du copiste.

(2-3) *yir sarī yäl soyjuq boldī u qam topraq soyjuq tongdī u ling*. *Soyjuq boldī* et *soyjuq tongdī* sont copiés sur le Ky; cf. *AOH XIX*, p. 196.

(3) *tangsuq*. Mss. A et B ont *tangšjuq*. Erreur du copiste.

(3-4) *nām-ā türlüg*. Calqué fait sur 物件 *wou-kien* «articles, things». Chaque élément de l'expression est traduit séparément.

(4) *tutum*. Traduction approximative du chin. 將 *tsiang*, auxiliaire du complément direct, lorsqu'il précède le verbe principal; E. Haenisch, *Beiträge zur Geschichte der chinesischen Umgangssprache*, dans *Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen*, XXXV (Berlin 1932), *Ostasiatische Studien*, p. 114. Le verbe *tsiang* «prendre» peut alterner, rarement, avec 把 *pa* «saisir» dans la fonction d'auxiliaire. Mais *pa* a encore le sens de «poignée» d'où notre *tutum* «poignée» < *tut-* «prendre, saisir». Barbarisme du traducteur. Pour exprimer le régime précédant le verbe on emploie *pa* ou, parfois, *tsiang* déjà dans le chinois parlé des T'ang; H. Maspero, *Sur quelques textes anciens de chinois parlé*, dans *BEFEO XIV*, n° 4, p. 22.

(4) *ar-γumaq*. Le vocabulaire Ky paraît faire une distinction entre *aryumaq* (I 17a) et *ar-γumaq* (I 17b); le premier est interprété comme «petit cheval de l'Ouest», le second par *a-lou-kou* (*ma*) qui, évidemment, n'est autre chose que la transcription chinoise du mot ouïgour; toutefois cette transcription, pour remplacer un terme «barbare», était assez courante à l'époque Ming. Sous cette dernière forme il s'agit probablement d'un pur sang de l'Ouest. Les chevaux *a-lou-kou* (*ma*) figurent assez souvent, sous les Ming sur la liste de tributs offerts à la Cour par les envoyés étrangers. En 1456, le Ministère des Cérémonies s'est vu contraint de fixer la valeur d'un cheval pur sang

(*ar-yumaq*), présenté en tribut, à quatre pièces de velours, de couleur variée ou à huit vêtements de soie bon marché. Cf. *Ming-che*, 332, 4b; Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 264 et note 1071; II, p. 309. Le terme *aryümāq*, en chin. «cheval de l'Ouest», figure même dans les documents persans du Bureau des Traducteurs (ff. 3a, 4a).

(5) *bi*. Transcription du chin. 匹 *p'i*, numérale des chevaux, mulets. En ouïgour, c'est un sinicisme du traducteur. Sur chin. *p'i*, voir L. Wieger, *Chinois parlé. Manuel*³ (Hien-hien 1912), p. 42; A. Vissière, *Premières leçons de chinois, langue mandarine de Pékin* (Leide 1914), p. 98; J. Mullie, *The Structural Principles of the Chinese Language I* (Peiping 1932), p. 128; J. J. Brandt, *Introduction to Spoken Chinese* (American Edition 1943), p. 79.

(5) *soy-a*. Pelliot, dans *T'oung Pao* XXXVIII, p. 241, note 108, a, par inadvertance, adopté pour ce mot la leçon *qoï*. La corne d'antilope constitue un article apprécié apporté en tribut par les ambassades tributaires sous les Ming. La *Géographie des Ming* fait état, parmi les produits locaux de *Ha-mi* et de *T'ou-lou-fan*, *Houo-tcheou* et de *Lieou-tcheng*, du *yin-ya kio* et du *sou-ho kio*. D'après Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 192, note 971, «it seems that by *yin ya küe* et *su-ho küe* horns of antelopes and stags are meant (*küe* = horn in Chinese). The young soft horns (antlers) of *Cervus elaphus* and *Cervus axis*, in Chinese *lu jung*, are prepared by the Chinese for medical purposes. I have seen also in Peking druggists' shops the full-grown horns of Antelope Saiga and of the elk. All these horns come either from Manchuria or from Southern Siberia. According to Potanin («Mongolia», i. 83) there is a great trade with deer's horns in Uliassutai». Dans *The China Review* V, p. 25, Bretschneider a précisé que sous «horns of Antelope Saiga», il entendait notre 羚羊角 *ling yang kio*. Des cornes d'antilope ont été envoyées en tribut même par *Lou-mi* (= *Rūm*); *Ming-che* 332, 30a. En tant que drogue, elle sert à étancher la diarrhée, à atténuer la chaleur du coeur et du foie, à accélérer l'accouchement; cf. Franz Hübotter, *Chinesische-tibetische Pharmakologie und Rezeptur* (Ulm-Donau 1957), p. 108; B. Read, *Chinese Materia Medica, Animal Drugs*, n° 362.

(5) *üč on*. C'est une traduction servile du chin. 三十 «trente» (à la rigueur «trois dix») dénonçant l'ignorance du traducteur en ce qui concerne la langue ouïgoure. Pelliot (*T'oung Pao* XXXVIII, p. 141, note 108) a fait remarquer à juste titre que: «le calque *üč on* «trois dix», au lieu de *otuz*, pour «trente», montre que le rédacteur ne connaissait rien à la langue qu'il était chargé d'écrire». Notre ms. A offre toutefois *otuz*, l'équivalent du mot chinois.

(5) *čibiq-i*. Traduction du chin. 枝 *tche* «branche» qui fait en même temps fonction de numérale pour les pinceaux, les fleurs, les flûtes, les cornes, etc. Sinicisme, si l'on veut barbarisme du traducteur. Sur chin. *tche*, voir Wieger, *Chinois parlé*, p. 1129; Vissière, *Premières leçons de chinois*, p. 99; Mullie, *The Structural Principles of the Chinese Language I*, p. 117; Brandt, *Introduction to Spoken Chinese*, p. 84.

(5) *tartip bardä*. C'est la traduction du chin. 進貢去了 *tsin kong k'iu-leao*. *Bardä*, passé déterminé du *bar-* «aller, marcher, s'en aller» rend bien le chin. *k'iu-leao* (*k'iu* «to go away; past, gone; an auxiliary verb», sur *leao*, voir Doc. 24, ligne 6, note), mais tel quel il est calqué sur son modèle chinois qui fait, en règle générale, fonction de verbe auxiliaire précisant le mouvement ou l'effet exprimé par le verbe principal: *tsin . . . k'iu* «entrer en s'éloignant (s'en aller en entrant quelque part)», en face de *tsin lai* «entrer, venir en entrant». Cf. Wieger, *Chinois parlé*, p. 75; Vissière, *Premières leçons de chinois*, p. 116; Mullie, *The Structural Principles of the Chinese Language II—III*, p. 184; Brandt, *Introduction to Spoken Chinese*, pp. 139—140. Maspero (*Le chinois*, pp. 11—12) a à son tour admis que les composés construits avec *lai* et *k'iu* peuvent en effet, dans certains cas, servir à rapprocher ou à écarter du sujet le procès et son objet. En même temps il a insisté sur un fait important: «dès qu'on sort des quelques expressions de ce type,

cette interprétation n'est plus acceptable, même avec des verbes à sens concret qui se prêteraient à cet emploi». A son avis, il s'agit là de l'aspect déterminé, exprimé par un verbe de mouvement (*lai* «venir», *k'iu* «aller»). Aux yeux de M. Průšek (*Quelques remarques sur les aspects en chinois*, pp. 422—423) *lai* et *k'iu* servent de même à exprimer l'aspect déterminé.

(5) *inayat u ong*. La glose *ong* répète le mot chinois que le traducteur voulait traduire; c'est 望 *wang*, d'après une prononciation dialectale des Ming, *ong* «to expect; to hope; to look towards; to gaze at; to face» (Mathews), «anschauen nach —, anblicken; aufschauen, achten, voraussehen, entgegensehen; erwarten; hoffen, sich sehnen, besuchen» (Rüdenberg). Le mot *inayat* «grâce, faveur» (*AOH XLIX*, 155) rend mal le chin. *wang*, sans compter le fait que le premier est un substantif, le second un verbe. Cependant, *inayat* peut rendre dans nos documents non seulement *wang*, mais encore 仰望 *yang-wang* «to look; to expect; to look up to» (Mathews), «seine Hoffnung setzen auf —, ausschauen» (Rüdenberg). Bien plus, ouïg. *inayat* traduit parfois le chin. 仰賴 *yang-lai* «to relay upon; to trust to» (Mathews), «sich verlassen, Zuversicht haben» (Rüdenberg); Enfin, dans un document, ouïg. *inayat* répond au chin. *yang*, dans l'expression 仰慕 *yang-mou* «to expect, to desire; to look up with admiration» (Mathews), «ausschauen nach —, sich sehnen; bewundern, verehren» (Rüdenberg). Amiot a rendu ces expressions, dans ses traductions, tantôt par «nous espérons», tantôt par «nous souhaiterions». Les documents sino-mongols du Bureau des Traducteurs ont, dans la même formule, *wang* seul, traduit par *egeren* (*MNyt.* IV, pp. 66,1:6; ff. 2b,3a); cf. mong. *egere-* «prier avec instance, fléchir par ses prières; désirer vivement, être dans l'attente, espérer» (Kow. I, p. 236). Les documents sino-tibétains offrent, dans la même fonction, le plus souvent chin. *wang*, en tibétain *re-ba* «1. to hope; 2. to wish; 3. to beg, to ask alms, to go a beggar», Jaeschke, p. 534. Rarement on tombe, dans le même document, sur l'expression *yang-wang*, traduite par tib. *gyaṅ re-ba* (ff. 19b, 20b) où *gyaṅ* est la transcription du chin. *yang*.

(6) Le ms. A offre *irinčkâp*; c'est sans doute une erreur du copiste.

(6) *irinčkâp u län-min*. Un des rares cas où un binom chinois est traduit correctement par un seul mot ouïgour. Nous avons en effet ouïg. *irinčkâp* < *irinčkâ-* «avoir pitié» en face du chin. 憐憫 *lien-min* «to sympathize; to commiserate». Les documents sino-mongols (*MNyt.* IV, p. 67,1:7; ff. 2b, 3b) ont *eneriküi* < *eneri-* «1. avoir pitié, avoir compassion, avoir du regret, compâtrer, plaindre; 2. avoir de la bienveillance pour quelqu'un, aimer tendrement, être élément, gracieux» (Kow. I, 169).

(6) *nätäg m-a*. C'est la traduction du chin. 怎生 *tsen-cheng*, expression caractéristique du moyen mandarin des Yuan et des Ming; cf. E. Haenisch, *Untersuchungen über das Yüan-ch'ao pi-shi, die Geheime Geschichte der Mongolen* (*Abh. d. Sächsischen Ak. d. Wiss.*, XLI, Nr. IV, Leipzig 1931), pp. 89—90; E. Haenisch, *Beiträge zur Geschichte der chinesischen Umgangssprache*, dans *Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen XXXV*, 1932, *Ostasiatische Studien*, p. 119. Haenisch, *loc. laud.*, a montré que l'expression chinoise a le sens de «wie; welcher Art». Le sens de «comment, de quelle manière», est amplement attesté dans les documents sino-mongols; cf. encore A. Mostaert—F. W. Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Aryun et Öljeitü à Philippe le Bel* (Cambridge, Mass. 1962), pp. 46—37. Son acception «quel, de quelle sorte» est assurée dès les Yuan; cf. ed. Chavannes, *Inscriptions et pièces de chancellerie chinoise de l'époque mongole*, dans *T'oung Pao* 1904, p. 440, note 5. Dans l'*Histoire secrète des Mongols IX*, 23b (§ 213), nous avons *tsen-cheng ngen-sseu*, en mongol *yambar soyurqal* «quelle faveur?».

(7) *utli soyurqap u si*. Son équivalent chinois 恩賜 *ngen-sseu* signifie «gifts of grace», mais le traducteur, une fois de plus, a rendu séparément les deux éléments de l'expression. On a donc chin. *ngen* «grace, favour; kindness, mercy», ouïg. *utli* «grâce, faveur» d'une part, et chin. *sseu* «to bestow; to confer to an inferior», ouïg. *soyurqa-p* «dai-

gner, accorder une faveur», de l'autre. Les documents sino-mongols ont régulièrement *soyurqaqu* pour traduire *ngen-sseu* (*MNyt.* IV, p. 67; 1:9, ff. 1b,2b).

(7) *öčip tapdï*. La construction 奏得 *tseou-tö* est traduite par ses éléments, séparément. Chin. *tseou* «to report to the throne; to memorialize the emperor» est rendu par *öčip* < *öči* «rapporter au trône», et chin. *tö* «to obtain; to acquire; to gain; to affect; to attain; can, may; able to be done» répond à *tapdï* < *tap* «obtenir». En chinois, *tö* est en même temps un verbe auxiliaire; cf. J. J. Brandt, *Introduction to Spoken Chinese*, pp. 217—218. M. Průšek, *Quelques remarques sur les aspects en chinois*, p. 422, insiste à bon droit sur le fait que «La fonction principale de *tö* est . . . d'exprimer l'aspect et un rapport plus étroit entre le verbe et son objet, la fonction potentielle n'étant que dérivée». En tout cas, cette construction, en ouïgour, est absurde. Dans les documents sino-juřen on a, pour *tseou-tö*, *jav-la-mai* BAXA-be (Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen*, Leipzig 1896, pp. 108—109; Grube, *loc. laud.*, traduit toujours cette expression par «ich bitte»).

(8) *jarliq bilür*. L'expression ouïgoure est calquée sur le chin. 聖旨知道 *cheng-tche tche-tao*. En mongol nous avons de même *jarly medemü* *je* (*MNyt.* IV, pp. 67, 68, 69, etc.); en persan *jarliq bidāhī* (ff. 2b, 4b, 5b etc.). La formule ne se circonscrit pas aux documents du Bureau des Traducteurs, elle est bien connue, du moins en ce qui concerne le mongol, aussi bien sous les Ming que sous les Yuan. Dans les documents sino-mongols du *Houa-yi yi-yu* de 1389, nous avons *jarliq medem* (*MNyt.* II, p. 138), *jarli* [*q*] *medemü je* (pp. 144, 147). Bien plus, dans l'*Histoire secrète* nous lisons *edö'e jarliq medemü je* (§ 272) et *jarliq medetügei* (§§ 254, 275). L'interprétation de la formule auparavant mal traduite a été reprise par M. A. Mostaert qui a montré qu'il faut entendre les passages en question: «maintenant c'est à l'ordre impérial à décider» et «que l'ordre [impérial] en décide», et, dans les documents du Bureau des Traducteurs, la formule finale *Yambar-iyar soyurqaqu-yi jarly medem* veut dire «L'ordre [impérial] décidera de quelle manière [Sa Majesté] témoignera de la bienveillance». Cf. A. Mostaert, *Sur quelques passages de l'Histoire secrète des Mongols: HJAS* XV, pp. 314—315 et XV, pp. 362—363.

2.

- 1 [4a] *Qamul yir yangaq yumšap u čai ilči Baba-kä öčip*
 2 *ınayat*
 3 *üstünki uluy buyan qul kiši kälip kingši u king tartip*
 4 *yalbarip tiläptür u tau yanip bar tiläp soyurqap u si*
 5 *kögüz-luq yayal toruy kök qizil u qung boz bi*
 6 *bašliq näm-ä ınayat u ong soyurqap u si birip*
 7 *ning u ti öčip tapdï*
 8 [4b] *jarliq bilür:*

Délégué du pays de Qamul, l'envoyé Baba-kä fait son rapport au trône (2) et met son espoir dans la grande Fortune de Votre Majesté. Votre esclave est venu dans la capitale pour offrir le tribut. (3) Il vous supplie de pouvoir s'en retourner et vous prie (4) de lui accorder (5) un gilet (*kögüz-luq*), une robe de gala (*yayal toruy*), des pièces de toile bleue et rouge (6) et encore d'autres articles. J'espère que [Votre Majesté] me les accordera en récompense. (7) C'est ce que j'ai rapporté au trône (8). L'ordre impérial en décidera.

(1) *ilči*. Ms. A, *deest*.

(2) *üstünki*. Cf. *AOH XIX*, p. 276. En chinois, *tch'ao-t'ing* «souverain». Dans les documents sino-mongols le terme chinois est traduit par *degedüs-ün* (*MNyt. IV*, p. 66, 1:4; ff. 1a, 2a; *Houa-yi yi-yu*, Suppl. A, n° 127: *degedüs-ün*, id.). Les documents sino-tibétain; offrent *goñ-ma* (ff. 1b, 2b; *goñ-ma* «a superior», *rgya-nag goñ-ma* «the emperor of China», Jaeschke, p. 72).

(3) *uluy buyan*. C'est le chin. 洪福 *hong-fou* «vaste happiness» (Mathews). L'expression est bien connue dans la chancellerie sino-mongole des Yuan et des Ming où elle est rendue, en mongol, par *suu* (*su*) «grande Fortune» ou *sutu* «fortuné». La question a été discutée par A. Mostaert et F. W. Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Arghun et Öljeitü à Philippe le Bel*, pp. 19–22. L'interprétation ouigoure du chin. *hong-fou* est confirmée par le jürčhen *AMBA-an xUTU-ur* (Grube, *Die Sprache und Schrift der Jüden*, p. 42, n° 803) et par le tibétain *bsod-nams che-ba* (Documents, ff. 19a, 20a).

(3) *kälip kingši u king*. Mot à mot glosé du chin. 來京 *lai king* «venir dans la capitale». *Kingši*, un emprunt fait au chin. 京師 *king-che* «the capital», ne paraissait aux yeux du traducteur pas suffisamment clair, il y a donc ajouté la glose *king*, id. Cf. encore Doc. 21, note 3.

(3) *tartip*. Dans ce document la nature du tribut apporté à la Cour n'est pas précisée, par contre «des cadeaux» sollicités y sont énumérés en détail. Il est très probable que les documents 1 et 2 font un tout remis à la Cour par la même ambassade.

(4) Dans le ms. A, *yalbarip* est, à son initiale, quelque peu estropié; on pourrait lire à la rigueur *čalbarip*.

(4) *yalbarip tiläptür u tau*. Calque du chin. 求討 *k'ieou-t'ao*; les éléments sont traduits séparément. Sinicisme du traducteur.

(4) *yanip bar*. Barbarisme du traducteur: chin. 回去 *houei-k'iu* «to go back»; l'expression est décomposée en *houei* «to return to or from», ouig. *yan-ip* «rentrer, s'en retourner» (*AOH XIX*, p. 280) et en *k'iu* «to go away», ouig. *bar* «aller, marcher, s'en aller» (*AOH XIX*, p. 139). Dans les documents sino-mongols, la traduction du chin. *houei-k'iu* est non moins remarquable: *qari erči* (*MNyt. IV*, p. 70, 6:8; ff. 11b, 12b).

(5) *kögüz-luq*. Le mot est enregistré, avec la même orthographe aberrante, dans le même sens («espèce de gilet, une pièce de vêtement couvrant la poitrine») que dans Ky.

(5) *qizil*. Ms. A *qışil*, erreur du copiste.

(5) *kök qizil u qung boz*. «La toile bleue et rouge» était octroyée par l'empereur aux princes et ambassadeurs tributaires en récompense du tribut qu'ils offraient. Dans un document sino-mongol, nous lisons, au même sens, *köke ulayan ölefin* (*MNyt. IV*, p. 85, 30:7; ff. 59a, 60b). Le mot *qung*, à la rigueur *çung* est la «glose» chinoise de l'ouïgour *qizil*.

(5) *bi*. Transcription du chin. 疋 *p'i* «pièce d'étoffe» qui sert à faire fonction de numérale quantitative des étoffes. Cf. Vissière, *Premières leçons de chinois*, p. 101; Mullie, *The Structural Principles of the Chinese Language I*, p. 128; Brandt, *Introduction to Spoken Chinese*, p. 239.

(6) *bašliy nām-ā*. Traduction calquée sur chin. 等物 *teng wou* «autres articles, marchandises; articles comme ceux précédemment énumérés». Dans les documents sino-mongols la même expression est traduite par *kiged ed* (*MNyt. IV*, p. 66, 1:3; ff. 1a, 2a). Les documents sino-tibétains du Bureau des Traducteurs ont *mgo-byas dnos-po* pour *teng wou* (ff. 19b, 20b).

(6–7) *soyurqap u si birip ning u ti*. L'expression *soyurqap birip* doit rendre le chin. 賜與 *sseu-yu* «to confer up, to grant to»; les éléments composant du binom chinois sont traduits, cette fois encore, séparément; et cette fois encore nous avons affaire à un barbarisme en ouïgour. Le chin. 仍 *ti* après un verbe, traduit et glosé en ouïg. comme

ning u ti, est une particularité de la langue chinoise parlée; cf. Brandt, *Introduction to Spoken Chinese*, pp. 108, 218. Cette dernière construction est assez commune dans les autres documents du Bureau des Traducteurs. Nous avons, par exemple, dans les documents sino-mongols, chin. 准其的 *tchouen-yu-ti* «to allow», mong. *ǰǰbsiyen ög-yin* (*MNyt.* IV, p. 82, 26:8, ff. 52b, 53b).

3.

- 1 [6a] *Qamul yir yangaq yumšap u čai kälip ilči tuu-tu*
 2 *sämši Libayanda*
 3 *Taiming qayan tapuqında baš čal öčip burun u sän yıl muning*
 4 *täg u yin yir sarı tüzi inč täg u am az yumšap*
 5 *u čai kiši kälip tartip amtü-qı yol u luq-tuu*
 6 *tüz amrilturmış u ön amtü yumšap u čai ilči yitip*
 7 *u tau kingši u king čayur tutum aqta on bi*
 8 [6b] *kädin at tört bi tartip bardı inayat u ong*
 9 *üstünki yiyöp ärzün ning u ti nätäg m-a*
 10 *utlı soyurqap u sı öčip tapdı*
 11 *yarlıy bilür:*

Délégué du pays de Qamul, l'envoyé *tuu-tu* (2) *sämši* Libayanda se prosternant (3) devant l'empereur des Taiming fait son rapport au trône. Dernièrement, parce que (4) la contrée n'était pas tranquille, peu (5) d'hommes ont été envoyés pour offrir le tribut. A présent, les routes sont (6) calmes, maintenant on m'a envoyé comme ambassadeur dans (7) la capitale pour me présenter à la Cour. J'ai apporté en tribut des hongres, dix têtes (8), des chevaux de l'Ouest, quatre têtes. J'espère (9) que Votre Majesté les retiendra. Comment (10) m'en témoigner a-t-elle sa faveur? C'est ce que j'ai rapporté au trône. (11) L'ordre impérial en décidera.

(1) Les documents n^{os} 3 et 4 ont été remis sans doute à la même occasion, par la même ambassade tributaire: le n^o 3 servait à annoncer les objets offerts en tribut, le n^o 4 comprenait la liste des «cadeaux» sollicités en récompense par l'ambassade. La date des deux documents est incertaine, ils proviennent très probablement des années où Qamul n'avait pas de roi.

(2) *Libayanda*. A propos de ce nom voir P. Pelliot, *T'oung Pao* XXXVIII, pp. 139—141, notes 107 et 108. D'après Pelliot il s'agit du nom du chef des *Qara qoi* qui vivait au temps de *Chan-pa*, roi de Qamul. En effet, vers 1498, *Chan-pa* assista au tou-tou *Änkä bolat*, *Yen-k'o po-la* des Ouigours, au tou-tou *Sayyid Hussain* (*Sie-yi Hou-sien* = *Säyit Hüsan*) des Musulmans et au tou-tou des *Qara qoi* qui fut un personnage assez connu. Selon Pelliot, «certaines sources l'appellent *Pai-tie-li-mi-che* et une autre *Che-pai-yen-ta*». Toujours d'après Pelliot, *Che-pai-yen-ta* doit être identique au *Li-pai-yen-ta*, nom figurant dans une adresse publiée par Amiot (c'est le n^o 41 de notre édition) et dans un document du Tōyō bunko, publié par Kanda. L'hypothèse de Pelliot pour engageante qu'elle paraisse ne s'impose pas. *Pai-tie-li-mi-che* (*Ming-che*, 329, 10a) doit en effet répondre au *Bai*

därmiş et c'est sûrement le nom du chef des *Qara qoi*. Par contre il est difficile d'admettre que sous le nom *Che-pai-yen-ta* (*Ming-che*, 323, 14a) nous ayons affaire au même chef nommé *Bai därmiş*. Par ailleurs, la transcription *Che-pai-yen-ta* résiste à une restitution satisfaisante. *Che*, premier élément probable du nom, s'explique mal comme la transcription du pers. *šir* «lion», car ce nom apparaît dans nos textes régulièrement sous la forme de *šer* ou *šēr*. Il n'est pas impossible que *Che* soit la transcription d'une forme *Šiq*, répondant à *šīχ* qui, à son tour, représenterait une variante dialectale du *Šaiḥ*, *Šāiḥ* bien connu; voir Doc. 22, ligne 1, note, s. v. *Qoči šiqi*. Quant à *Bayandar*, restitution de Pelliot, théoriquement elle est possible, non sans poser toutefois quelques problèmes. En effet, 力 *li*, dans *Li Bayanda(r)*, en face du 失 *che* du *Ši(χ) Bayanda(r)* s'explique mal. La forme *Libayanda*, en écriture ouïgoure n'est que la reproduction servile de la transcription chinoise du nom indigène, et elle demeure sans autorité. Nos documents apportent malheureusement peu de chose à la solution des problèmes. Il n'en reste pas moins que «Libayanda» n'était point un *tou-tou*, mais seulement le secrétaire (*ts'ien-che*) d'un *tou-tou*. On le voit à la tête d'une ambassade de *Qamul*. L'hypothèse de Pelliot reste toutefois ouverte.

(1) *tuu-tu*. Titre chinois, il est attesté dans les documents turcs dès les inscriptions de l'Orkhon; pour la forme turque de ce titre on a adopté assez généralement la leçon *tutuq*; cf. V. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon*, p. 157; F. W. K. Müller, *Uigurica* II, p. 20, *Der Hofstaat eines Uiguren-Königs*, p. 212; A. v. Gabain, *Altürkische Grammatik*, p. 349; P. Pelliot, *Le Ḥōja et le Sayyid Ḥusain de l'Histoire des Ming*, p. 130; S. E. Malov, *Pamjatniki drevne-tjurkskoj pisjmenosti*, p. 434; B. Csongor, *Chinese in the Uighur Script of the T'ang-Period*: AOH II, p. 118. Par ailleurs, le titre «*tutuq*» est attesté en écritures «runiques», ouïgoure, manichéenne et sogdienne. Mais toutes ces écritures n'ont qu'un seul signe pour *o* et *u*; par conséquent, à côté de la leçon *tutuq*, théoriquement, *totoq* est tout aussi possible. Dans les textes khotanais *ttattāhā* et *ttūttū* sont également ambigus (H. B. Bailey: *JRAS* 1949, p. 90 et *Asia Major* II, 1951, p. 24). Or, dans l'inscription sino-mongole de 1362, le titre apparaît sous la forme de *dodoy*, forme qui est assurée par la retranscription chinoise de 朶朶 *to-to* de la même inscription. M. Cleaves, dans *HJAS* XII, pp. 105–106, partant de la forme *dodoy* (selon lui *totoy*) et tenant compte, sur la suggestion de M. Li Fang-kouei, de la voyelle principale *o* que les mots chinois en question devaient porter sous les T'ang, a proposé la leçon *totoq* au lieu de *tutuq* jusqu'ici généralement admise. Sur l'autorité des transcriptions tibétaines, M. Csongor a admis, à son tour, la leçon *totoq*; son interprétation a été adoptée par Hilda Ecsedy, *Old Turkic Titles of Chinese Origin*: AOH XVIII, pp. 24–86. En effet, dans les documents tibétains remontant à l'époque T'ang, on retrouve notre titre chinois sous la forme de *to-dog*; F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan* III, p. 2; P. Demiéville, *Le concile de Lhasa* I, p. 129, note 2. Dans le même ordre d'idées, il faudrait corriger, bien entendu, *tutung* (都統 ach. *tuo-t'uong*) en **totong*, *gentsung* (彥宗 ach. *ngjān-tsuong*) en **gentsong*, *χuma* (胡麻 ach. *γuo-ma*) en **χoma* etc. Les transcriptions tibétaines sont en effet intéressantes, mais elles s'avèrent plus compliquées qu'elles ne le paraissent à première vue. Il est vrai que l'écriture tibétaine distinguée entre *o* et *u*, mais en réalité nous pouvons, sans nous arrêter aux cas aberrants dus le plus souvent à l'insuffisance des transcriptions, dresser le tableau suivant: 1° *kuo*, *k'uo*, *nguo*, *luo*, *tuō*, *duo*, *suo* de l'ancien chinois sont transcrits, en tibétain, comme *ko*, *kho*, 'go, lo, tho, do, so; ach. *nuong*, *tsuong* ~ tib. 'noñ, coñ; ach. *nuok*, *duok* ~ tib. *nog*, *thog*; 2° ach. *kung*, *k'ung*, *tung*, *t'ung*, *t'ung*, *mung* ~ tib. koñ, khoñ, toñ, thoñ, doñ, moñ; ach. *kuk*, *luk*, *d'uk* ~ tib. *kog*, *log*, *dog*; ach. *luən*, *tuən*, *tsuən* ~ tib. *lon*, *ton*, *con*; ach. *kuət* ~ tib. *kor*; 3° ach. *kju*, *k'ju*, *g'ju*, *ngju*, *šju*, *sju* ~ tib. *ku*, *khu*, *gu*, 'gu, šu, su; ach. *k'jung*, *tsjung*, *pjung* ~ tib. *khuñ*, *čuñ*, *phuñ*; ach. *šjuk*, *ljuk*, *pjuk* ~ tib. *šug*, *lug*, *pug*; ach. *ljuən*, *tsjuən*,

ɣ̄uən, g'ɣ̄uən ~ tib. *lun, cun, sun, gun*; ach. *ts'iuət, b'ɣ̄uət* ~ tib. *čhur, bur*; 4° ach. *g'ɣ̄wo, ngɣ̄wo, ɣ̄wo, ts'ɣ̄wo, sɣ̄wo, lɣ̄wo* ~ tib. *gu, 'gu, hu, yu, vu, ču, šu, lu* (sur les correspondances aberrantes, voir Pelliot, *Neuf notes sur des questions d'Asie Centrale: T'oung Pao* XXVI, pp. 221—225); ach. *kɣ̄wong, g'ɣ̄wong, ɣ̄wong, ts'ɣ̄wong, zɣ̄wong* ~ tib. *kuñ, guñ, yuñ, čuñ, suñ*; ach. *šɣ̄wok, tsɣ̄wok* ~ tib. *šug, cug*. Pour les exemples, voir B. Csongor, *Some Chinese Textes in Tibetan Script from Tun-Huang: Acta Orient. Hung.* X, pp. 97—140, surtout pp. 121—140. Or, il n'est pas difficile d'établir que, dans les transcriptions tibétaines, le signe *o* répond aussi bien à *u* qu'à (*u*)*o* du chinois ancien, bien plus, le signe *u* ne se rencontre qu'au cas où les mêmes voyelles *u* et (*u*)*o* sont précédées d'un *i* médial. Cependant, tout porte à croire qu'il ne s'agit pas là simplement de caractéristiques orthographiques tibétaines, mais que ce sont bien les contours d'un état phonétique représentant un dialecte du Nord de la Chine, parlé vers le IX^e siècle de notre ère. Il est intéressant de voir que le tableau dressé par H. Maspero sur le dialecte de Tch'ang-ngan au IX^e siècle rappelle de près le dialecte chinois des transcriptions tibétaines. En voici quelques finales importantes: 1° ach. *uo, uong, uok*; VIII^e siècle: *uó, óv, óy*; IX^e s.: *ó (?) , óv, óy*; 2° ach. *ung, uk, uən, uət*; VIII^e s.: *uóv, uóy, uěv, uěd*; IX^e s.: *óv, óy, oěv, oěd*; 3° ach. *ɣ̄wo, ɣ̄wong, ɣ̄wok*; VIII^e s.: *iú, ióv, ióy*; IX^e s.: *iú, iúv, iúy*; 4° ach. *ɣ̄u, ɣ̄ung, ɣ̄uk, iuən, iuət*; VIII^e s.: *iú, iúv, iúy, ɣ̄uěv, ɣ̄uěd*; IX^e s.: *iú, iúv, iúy, iuěv, iuěd*. Cf. H. Maspero, *Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang: BFEO* XX, no 2, pp. 55 et suiv. Somme toute, les transcriptions tibétaines ne nous apportent des précisions sur les aboutissements des voyelles *u* et *o* > *uo* du chinois ancien que pour le IX^e siècle et pour la première moitié du X^e siècle. Les transcriptions tibétaines, même si elles couvrent assez bien les faits phonétiques offerts par les dialectes étrangers, ne nous offrent aucune aide lorsqu'il s'agit de préciser l'histoire de l'ach. *uo* au VI^e et VII^e siècles, époque à laquelle *tou-tou* a été emprunté au chinois par les Tures de l'Orkhon et les Ouigours (cf. Eesedy, *op. cit.*, p. 85; J. R. Hamilton, *Les Ouigours*, p. 65). Le problème se trouve compliqué par le fait que depuis la seconde moitié du VIII^e siècle ce titre avait une vie périphérique et qu'il passait d'une langue étrangère dans une autre; M. Demiéville a certainement raison quand il cherche à expliquer le tib. *to-dog* comme un emprunt au turc ou à l'ouigour. Evidemment ce titre «voyageur» a subi des modifications phonétiques pendant son histoire. Ce qui est certain c'est que sous les Yuan il réapparaît chez les Ouigours sous la forme archaïque de *totoq* (託陀 *to-to*, *Yuan-che* 124, la; titre de *T'a-pen*, originaire de *Yi-wou-lou* ou *Ha-mi*) d'où il a passé dans le mongol sous la forme de *dodoq* (cf. encore Tamura Jitsuzō, *Genshi goi shūsei* I, 741, II, 1635). Dans les adresses des Ming l'ancienne nomenclature des titres a disparu et *totoq* y a été remplacé par *tuu-tu*, forme chinoise valable pour les XV^e et XVI^e siècles.

(1—2) *tuu-tu sāmšī*. C'est la transcription du titre chinois *tou-tou ts'ien-che* «secrétaire du gouverneur général» ou «assistant commissioner-in-chief» (Charles O. Hucker, *The Censorial System of Ming China* Stanford, California 1966, p. 377). Le même titre revient, dans les documents mongols du Bureau des Traducteurs, sous la forme de *dudu-semšī* (*MNyt.* IV, p. 73, 11:1). Dans les documents jürčén ce titre apparaît, en transcription jürčén, comme *du-du čeⁿ-šī* (W. Grube, *Die Sprache und Schrift der Jürčén*, pp. 212—213).

(3) *burun u sän yil*. L'expression *burun yil* veut reproduire chin. 先年 *sien nien* «before; previously, last time», mais puisque ici encore le traducteur a traduit séparément les éléments composants du binom, il a abouti infailliblement à un contresens.

(3—4) *munñg tæg u yin*. La forme ouigoure *munñg tæg* est intéressante, car le suffixe *tæg* combiné avec un génitif reste rare, mais elle n'en paraît pas moins authentique. Ses variantes, bien attestées dans les anciens textes ouigours, sont: *munñntæg* «so, derartig», *muntay, munday*, id., *anñtæg, antæg* «so», *antay, anday*, id.; A. v. Gabain, *Alltürkische Grammatik*, pp. 93, 95. Le terme ouigour a été identifié, par le traducteur non sans l'ap-

proximation in expérimentée habituelle, au chin. 因 *yin* «because; in consequence on; therefore; then; for this reason». Son emploi en tant que conjonction allait à l'encontre de la grammaire ouïgoure.

(5) *amti-qï*. Sous cette même forme, avec la même interprétation, il est enregistré dans le Ky (AOH XIX, 129). Cependant il y a là une erreur. Le mot ouïgour signifie «d'à présent, actuel», son correspondant chinois 如今 *jou-kin* veut dire «now, at this time». L'erreur s'explique par l'effort du traducteur chinois qui a essayé de rendre le chin. *jou* séparément par le suffixe ouïgour *-qï*. Bref, *amti-qï* veut traduire dans nos documents tout simplement «à présent, maintenant».

(6) *tuz amrilturmış u ön*. L'expression ouïgoure remonte au binom chinois 平穩 *p'ing-wen* «calme, paisible» traduit séparément en ouïgour. Le malheur c'est que le chin. *p'ing* «peaceful, tranquille» peut aussi avoir, entre autres, le sens de «level, even; just, equal». Le traducteur a opté pour cette dernière interprétation, et a choisi, en conséquence, pour son équivalent, l'ouïg. *tuz* «plain, droit, égal».

(7) *aqta*. Hongres apportés en tribut figurent encore dans les autres documents du Bureau des Traducteurs. En effet, on a, en mongol, *aqta*; *MNyt.* IV, pp. 69, 5:7; 72, 9:3; 72, 10:4; 78, 18:5; 79, 20:5; 85, 30:6. Dans les documents jürčen on lit *AQTA MURIN*; Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen*, pp. 136—137.

(8) *kädin at*. Le «cheval occidental (*si-ma*)» n'est pas enregistré dans le Ky. Nous y avons *tobičaq* «grand cheval de l'Ouest (*ta si ma*)», et *arɣumaq* «petit cheval de l'Ouest (*siao si ma*)». Par contre, dans les documents sino-persans du Bureau des Traducteurs, nous retrouvons le terme *si ma* qui est rendu, dans le texte persan, par *asb-i tāzī* (ff. 3a, 3b; etc.). Or *asb-i tāzī* ou *tāzī* veut dire tout simplement «an Arabian horse» (Steing. 275). Dans les documents tibétains, *si ma* est rendu par *nub-rta* (f. 34a); c'est un mot à mot servile fabriqué sur le chinois. Les chevaux arabes sont connus en Chine à partir des T'ang; cf. E. H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand. A Study of T'ang Exotics* (Berkeley and Los Angeles 1963), pp. 60—61. Les mêmes documents sino-persans maintiennent encore les «chevaux tatars» (*ta ma* ou *asb-i moγōl*) qui, sous cette dénomination, sont omis dans le Ky. Par ailleurs, la valeur des chevaux tatars et des *arɣumaq* a été fixée, en soierie, par le Ministère des Cérémonies des Ming; cf. Doc. 1, ligne 4, note.

(9) *yïyïp ärzün ning u ti*. Ici encore il s'agit d'un binom dont les éléments ont été traduits séparément. Le chin. 收留 *cheou-lieou* «to detain; to harbour» a été décomposé en *cheou* «to receive what is due; to gather together; to collect», ouïg. *yïyïp* < *yïy*- «ramasser, recueillir» (AOH XIX, 283) et *lieou* «to detain; to entertain; to keep; to put by; to restrain, to leave behind; to transmit», ouïg. *är-* «être, se trouver» (AOH XIX, 134). *Ärzün* est l'impératif de la 3^e personne qui est augmenté de la désinence du génitif (!). Sur ce dernier, voir Doc. 2, lignes 6—7, note: *birip ning u ti*. Barbarisme extraordinaire.

4.

- 1 [8a] *Qamul yir yangaq yumšap u čai kälip ilči tuu-tu sämsi*
 2 *Libayanda inayat*
 3 *tngri qayan uluy buyan qul kiši mui kälip kingši u king tartip*
 4 *yalbarip tiläptür u tau yanip bar tiläp soyurqap u si*
 5 *altun-luq tavar iki bi kök iki bi sïdam iki bi*
 6 *čini ayaq čini täpši tiläp soyurqap u si birip*
 7 *ning u ti öčip tapdı*
 8 [8b] *yarlıy bilür*

Délégué du pays de Qamul, l'envoyé *tuu-tu* (2) *sämši* Libayanda met son espoir (3) dans la grande Fortune de l'Empereur céleste. Vos esclaves venus dans la capitale ont apporté le tribut. (4) Ils vous supplient de pouvoir s'en retourner et vous prient de leur accorder (5) soie brochée d'or, deux pièces, de couleur bleue, deux pièces, de couleur unie, deux pièces, (6), tasses de porcelaine, assiettes de porcelaine. Je sollicite nous les accorder en récompense. (7) C'est ce que j'ai rapporté au trône. L'ordre impérial en décidera.

(3) C'est la transcription du chin. 每 *mei*, ach. *muçi*, am. *muç* qui sert à désigner le pluriel dans le moyen mandarin parlé sous les Yuan et les Ming: 子每 *tseu-mei* «fils», 女子每 *niu-tseu-mei* «filles», 使臣每 *che-tch'en-mei* «ambassadeurs»; cf. E. Haenisch, *Beiträge zur Geschichte der chinesischen Umgangssprache: Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen XXXV, Ostasiat. Stud.*, p. 113; E. Haenisch, *Untersuchungen über das Yüan-ch'ao pi-shi, die Geheime Geschichte der Mongolen: Abhandl. d. Sächs. Ak. d. Wiss. XLI, IV*, p. 85.

(3) *qul kiši mui* «des esclaves». Traduction barbare du chin. 奴婢每 *nou-pi-mei*. La même expression est rendue, dans les documents du Bureau des Traducteurs: en mongol, *boyol-nar* (ff. 3a, 11a, 17a, 37a, 41a, 43a); en jürčën, *aça-ai nu-ur* (pp. 116, 134). L'ignorance du traducteur ouïgour vaut celle du traducteur mongol qui a rendu le chin. 我每 *wo-mei* «nous» par le pseudo-mongol *bi-nar* (f. 25a).

(5) *kök iki bi sïdam iki bi*. La précision des couleurs renvoie évidemment au mot *tavar* seul. Dans le cas présent il signifie simplement «de couleur unie», comme dans *ši'idam qubçasu* (MNyt. II, p. 128).

(5) *altun-luq tavar iki bi*. *Altun-luq* seul signifie 織金 *tche-kin* «soie brochée d'or». Dans un document sino-mongol, cette expression est rendue par *nekemel altatu* (MNyt. IV, p. 67, 2:6), dans un document sino-persan (13a, 14a) par *zarbaft* «brocade, cloth of figur» (Steing. 614). En ouïgour, *altun-luq tavar* ne fait qu'une seule expression, ainsi que son équivalent chinois 織金 [= 段]子 *tche-kin touan-tseu*. Cette interprétation est consolidée par le persan *tavār-i zarbaft* traduisant le chin. *tche-kin touan-tseu* (ff. 13a, 14a).

(6) *čini ayaq čini täpši*. La vaisselle de porcelaine exerçait un attrait spécial sur les ambassadeurs tributaires (et sur les marchands) arrivés des pays d'Occident. Aussi trouve-t-on assez souvent des objets de porcelaine parmi les cadeaux que l'empereur envoyait, par ses ambassadeurs, à ses princes tributaires. On rappellera, entre autres, les porcelaines que l'empereur des Ming envoyait, en 1417, à *Šäh Rüb*; cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches II*, p. 263, note 1106.

5.

- 1 [10a] *Qamul yir yangaq yumšap u čai kälip ilči Baba Yisü*
 2 *bašlïy*
 3 *Taiming qayan tapuqında baš čal öčip qul kiši mui kälip kingši*
 4 *u king čayur tutum buđün topraq čiqip čiqilur sari*
 5 *näm-ä tartip aqta iki bi qaš taš tasm-a bašlïy näm-ä*
 6 *inayat*
 7 *üstünki irinčkäp u län-min yiyip ärzun ning u ti nätäg m-a*
 8 [10b] *utlı soyurqap u sï öčip tapdı*
 9 *yarlïy bilür:*

Délégués du pays de Qamul, l'envoyé *Baba Yisü* (2) et les autres (3) se prosternant devant l'empereur des Taiming font leur rapport au trône. Vos esclaves sont venus dans la capitale (4) pour se présenter à la Cour. Nous avons apporté en tribut des produits naturels de notre pays et des articles locaux: (5) des hongres, deux têtes, de pierres de jade, des courroies en cuir et d'autres articles. (6) Nous espérons (7) que Votre Majesté aura pitié de nous, les retenant. Comment [votre Majesté] nous en témoignera-t-elle (8) sa faveur? C'est ce que j'ai rapporté au trône (9). L'ordre impérial en décidera.

(1) *Baba Yisü*. Ambassadeur inconnu à une époque où Qamul n'avait pas de roi. Les documents n^{os} 5 et 6 forment un tout et ont été remis à Pékin par la même ambassade.

(4) *tutum*. Voir Doc. 1, note 4.

(4) *topraq čiqip čiqilur*. C'est la soi-disant traduction du chin. 土出產 *t'ou-tch'ou-tch'an* «produits naturels locaux, produits naturels du pays». L'expression chinoise toute faite a été traduite mot à mot. C'est ainsi que nous avons chin. *t'ou* «earth; land; soil; ground» = ouig. *topraq* «sol, terre» (en réalité, il s'agit ici de *t'ou* «local», *t'ou-tch'an* «products of a country»); chin. *tch'ou* «to come out, to go out» = ouig. *čiqip* < *čiq*- «sortir», *čiqip* s'explique par le fait que dans sa source, le traducteur est tombé, sur cette forme (cependant, *tch'ou-tch'an* «products, natural products»); chin. *tch'an* «to bear offspring» = ouig. *čiqilur* < *čiqil*- «produire», une fois de plus la forme *čiqilur* n'est pas justifiée (*tch'an* signifie ici «productions of a country»).

(4-5) *sari nām-ä*. Calqué sur chin. 方物 *fang-wou* «article local», mais chaque mot est traduit séparément. Chin. *fang* «direction, trend; a place, a region» = ouig. *sari* «région, côté, direction»; chin. *wou* «matter; substance; things in general; goods» = ouig. *nām-ä* «objet, chose, quelque chose». Barbarisme du traducteur. Dans les documents sino-jürčen la même expression est rendue par *mer-ge-i xači-in* (cf. Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen*, p. 43, n^o 825). Les documents sino-tibétains du Bureau des Traducteurs offrent, pour la même expression chinoise, *phyogs-dnos-po* (ff. 23a, 24a) ce qui est un calque chinois.

(5) *qaš taš*. Parmi les articles offerts en tribut par les ambassades, le jade figure assez souvent. Ainsi, d'après nos documents, les envoyés venant de Qamul, Qočo, Turufan, Badanša et Lukč'in ont apporté, entre autres, du jade. Les textes chinois nous informent que, par exemple, vers 1446, une ambassade d'Ili baliq apportait en tribut un bloc brut de jade ne pesant pas moins de 3800 livres (*kin*), la pierre étant d'une qualité assez médiocre a été évaluée en conséquence par les autorités compétentes chinoises, et on n'a offert qu'une pièce de soie blanche pour deux *kin*. En 1456 *Pou-sa-yin* [= *Abū Sa'id*], roi de Samarqand envoya également une grande quantité de jade. Mais, après examen, les Chinois ont constaté que seulement 24 blocs, pesant 68 *kin* méritaient d'être travaillés. Le reste, pas moins de 5900 *kin* ne valait rien. En fin de compte, les gens du Ministère des Cérémonies ont donné une pièce de soie bon marché par cinq *kin* de jade. Cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 241, 264. Sur le jade, voir encore toujours l'oeuvre classique de B. Laufer, *Jade. A Study in Chinese Archaeology and Religion* (Chicago 1912), surtout pp. 1-79.

(5) *tasm-a*. Le ms. B porte, par une erreur du scribe, la forme *tašm-a*.

(5) *bašlïy nām-ä*. Calque fait sur chin. 等物 *teng wou* «d'autres articles, d'autres marchandises». Sur ouig. *bašlïy*, cf. Doc. 2, note 6.

6.

- 1 [11b] *Qamul yir yangaq yumšap u čai kälip ilči Baba Yisü*
 2 *bašlıy qul kiši yitip u tau kingši u king čayur*
 3 *tartip yalbarıp tiläptür u tau yanıp bar tiläp soyurqap*
 4 *u si ton fuu kümüş abčam-a kümüş quping bašlıy*
 5 *türlüg öcip tapdı*
 6 *yarlıy bilür:*

Délégués du pays de Qamul, l'envoyé Baba Yisü (2) et les autres. Vos esclaves sont arrivés dans la capitale pour se présenter à la Cour et y offrir (3) le tribut. Ils vous supplient de pouvoir s'en retourner et vous prient de leur accorder (4) des habits, des coupes d'argent, des vases d'argent et (5) d'autres choses. C'est ce que nous avons rapporté au trône. (6) L'ordre impérial en décidera.

(4) *ton fuu*. Le traducteur a voulu rendre le binom chinois 衣服 *yi-fou* par un binom en ouïgour, mais ne trouvant l'équivalent ouïgour (*ton*) que pour le chinois *yi*, il s'est contenté de reproduire, en transcription ouïgoure, le mot chinois *fou* (*fuu*).

(4-5) *bašlıy türlüg*. Mot à mot répondant au chin. 等件 *teng kien* «and so on — a phrase used after an enumeration of things; et cetera» (Mathews). C'est un barbarisme du traducteur, mais qui se retrouve aussi dans les autres documents du Bureau des Traducteurs. Ainsi, dans les documents sino-mongols on a *kigeđ jüil* (*MNyt.* IV, p. 67, 2:6; 4b; etc.).

7.

- 1 [13a] *Qočo ong Saqar-a öcip munda näčä yil muning*
 2 *täg u yin yir sarı tüzi inč-täg u am tüzi sing*
 3 *yumšap u čai ilči kälip kingši u king*
 4 *yüküngäli čökgäli amtı işit u wun tapdı yir sarı amrilturmış*
 5 *ınayat u yang-lai*
 6 *üstünki uluy buyan tngri altın il kün amrilturmış män Saqar-a*
 7 *tolu at altı bi qaş taş bir käsäk ayır biş batman*
 8 [13b] *amtı yumšap u čai täumu Qan-on tapuqında bar yitip*
 9 *u tau kingši u king tartip bardı öcip tapdı*
 10 *yarlıy bilür:*

Saqar-a, roi de Qočo, fait son rapport au trône, Ces dernières années (2) la contrée n'a pas été tranquille, c'est pourquoi je n'ai pas (3) envoyé d'ambassadeurs dans la capitale (4) pour présenter le tribut à la Cour. Maintenant j'ai entendu que la contrée était pacifiée (5), et mettant la confiance (6) dans la

grande Fortune de Votre Majesté, les gens du monde entier sont pacifiés. Moi, Saqar-a (7) avec des chevaux, six têtes, avec du jade, un bloc d'un poids de cinq *batman*, (8) j'ai maintenant envoyé le *täu-mu* Qan-on afin qu'il aille devant [votre Majesté]. Il est [en effet] allé (9) dans la capitale pour offrir le tribut. C'est ce que j'ai rapporté au trône. (10) L'ordre impérial en décidera.

(1) *ong*. Titre chinois *wang*, est sous sa forme dialectale répandu dans l'ouïgour et le mongol des Yuan et des Ming. On serait tenté de voir dans *ong* un mot «naturalisé» en ouïgour, mais il n'en est rien; f. L. Ligeti, *Trois notes sur l'écriture 'phags-pa*, dans *Acta Orient. Hung.* XIII, pp. 219—220. Ce titre a été accordé par les empereurs Ming aux princes et aux chefs tributaires du Turkestan. Dans nos documents ce titre est lié soit à un nom de ville ou de contrée (*Qočo ong*), soit au nom d'un chef (*Yunus ong*). Cependant, les ambassades soi-disant tributaires, en réalité commerciales, se réclamaient toujours d'un *wang* «roi» occidental qui les auraient chargées de la mission.

(1) *Qočo*. Dans les textes chinois *Houo-tcheou* ou *Ha-la Houo-tcheou* (*Qara Qočo*). Il est situé à 70 *li* à l'Ouest de *Lieou-tch'eng* (*Lukéin*) et à 30 *li* à l'Est de Tourfan. Sous les Ming, à partir de 1448, il dépendait de Tourfan, plus exactement du Mogholistan. Cf. *Ming-che*, 329, 19a—b; Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 186; Elias—Ross, *The Tarikh-i-Rashidi*, p. 93; P. Pelliot, *Notes on Marco Polo* I, pp. 161—164, s. v. *Carachozo*.

(1) *Saqar-a*. Prince local autrement inconnu. Il est notoire que *Qočo* avait ses maîtres avant qu'il ne fût soumis par les souverains du Mogholistan. Il n'est pas impossible qu'il ait vécu au temps de *Vais-khan*, maître djaghataïde de *Qočo* dépendant, dès cette époque, du Mogholistan. D'après le *Ming-che*, vers 1406 le prince de *Houo-tcheou* s'appelait *Ha-san* (*Xasan*). Dans la première moitié du XV^e siècle, *Qočo* envoyait son tribut à la Cour; à partir de 1448 *Qočo* dépendant de Tourfan, a cessé d'envoyer des ambassades tributaires en Chine. Cf. *Ming-che*, 329, 19b; Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 186—188.

(1) *munda näčä yil*. Sans consulter l'original chinois on ne dirait guère que cette expression ouïgoure devrait signifier «ces dernières [= quelques] années». Le traducteur chinois, on l'a vu, a toujours traduit les expressions chinoises caractère par caractère, sans se soucier si le sens adopté par lui pour les caractères séparés répondait au sens de l'expression. C'est ce qui s'est produit ici encore. Malheureusement, le premier caractère 這 *tchö* «this; the» a aussi le sens, assez rare, de «here» (Mathews). Comme de juste, le traducteur s'est fixé sur cette dernière interprétation et a choisi pour son équivalent ouïgour *munda* «ici». Dans un document sino-mongol du Bureau des Traducteurs l'expression chinoise est correctement traduite par *ene kedün on* (*MNyt.* IV, p. 72, 9:5; ff. 17a, 18a).

(2) *tüzi*. Le ms. A porte, deux fois, *tüsi*.

(2) *inč-täg*. Le ms. A porte *inč* seulement.

(2—3) *sing yumšap u čai*. Cette prétendue traduction ouïgoure s'explique par le chin. 曾差 *tseng tch'ai*. Si le traducteur chinois n'a su que faire de *ts'eng*, ce n'est pas surprenant. En réalité, *ts'eng* est un auxiliaire pour exprimer l'aspect imperfectif, selon d'autres le passé, dans le moyen mandarin des Yuan et des Ming; cf. Haenisch, *Beiträge zur Geschichte der chinesischen Umgangssprache*, p. 122.

(4) *yüküngäli čökgäli*. Traduction imparfaite. Nous avons affaire à un *hendiadynon* composé de deux verbes synonymes: *yükün-* «s'incliner», *čök-* «s'agenouiller» (*AOH* XIX, pp. 288, 154); *-yalä, -gäli* est le suffixe d'un verbe ou adverbe verbal final (Gabain, *Altürkische Grammatik*, pp. 233, 435). «Pour se prosterner [à la Cour]» est tout au plus

une approximation du sens du chin. 朝貢 *tch'ao kong* «présenter le tribut à la Cour». (J. K. Fairbank—S. Y. Têng, *On the Ch'ing Tributary System*, dans *Harvard-Yenching Institute Studies* XIX, 1960, p. 141). Cette expression chinoise est rendue, dans un document sino-tibétain (ff. 35a, 36a) par 'jal-'bul qui est «to bring a present» d'après Schmidt et «a present of salution», selon Jaeschke (p. 175). Le chin. *tch'ao-kong* est traduit en mongol *ayuljarin-iyin üjegülün*, en transcription chinoise *a'uljari-yan üfe'ülün* (Hy Supp. A, n° 257); dans un document, *ayuljarin-iyin üjegülün* (MNyt. IV, p. 66, 1:3); dans le document de 1452, *ayuljarin-iyin üjegülün* (Cleaves: *HJAS* XIII, p. 439; Ligeti, *MNyt.* IV, 64:5).

(4) *wun*. Dans le ms. A on a *yun*; c'est une erreur du scribe.

(4) *išit u wun tapdi*. L'expression *išit tapdi* rend bien le chin. 聞得 *wen-tö*. Sur la fonction de *tö*, voir Doc. 1, note 7: *öčip tapdi*.

(5) *yang-lai*. Ms. A *yang-lar*; erreur de copie.

(6) *ingri altin*. Traduction barbare du chin. *t'ien-hia*. «sous le ciel; l'empire; le monde entier». Dans un document sino-tibétain (ff. 13a, 14a) l'expression chinoise est traduite correctement par *rgyal-khams* «kirgdom; the world», Jaeschke, p. 108.

(7) *tolu at alti bi qaš taš bir käsäk*. La traduction *tolu* faite sur 備 *pei* s'explique par une erreur singulière du traducteur chinois. Or, *pei* signifie «to prepare, provide; to put in order» et encore «to complete; perfection, completeness; ready» (Mathews). Par malchance, le traducteur a opté pour le sens «complete, completeness» qu'il a rendu par l'ouïgour *tolu* «plein, complet». Mais dans le cas présent, c'est un contresens, puisque le chin. *pei* signifie ici «préparer, arranger, pourvoir» qui, évidemment, n'a rien à voir avec l'ouïgour *tolu*. Dans le même contexte, les documents sino-mongols nous offrent 備辦 *pei-pan* «to make ready; to be in readiness to act» (Mathews); en mongol nous avons *beledüjü* (MNyt. IV, p. 68, 4:4; 7a, 8a et p. 74, 12:6; 23a, 24a; mong. lit. *beled-* «préparer, apprêter, disposer, faire des préparatifs», Kow. II, p. 115).

(7) *bir käsäk*. Traduction du chin. 塊 *kouei* «morceau», numerale quantitative. Sinicisme du traducteur. Cf. Wieger, *Chinois parlé*, p. 42; Vissière, *Premières leçons*, p. 99; Mullie, *The Structural Principles of the Chinese Language* I, p. 124; Brandt, *Introduction to Spoken Chinese*, p. 69.

(8) *Qan-on*, envoyé tributaire de Saqar-a, roi de *Qočo* avait le rang d'un *täu-mu*. Il est à peu près sûr que c'est bien lui qui a été envoyé de Koutcha (*Küsän*) par *Vais-khan* (*Üyäs ong*) pour offrir le tribut à Pékin.

(8—9) *tapuqinda bar*. C'est le mot à mot du chin. 前去 *ts'ien k'iu*, c'est-à-dire *ts'ien* «devant, avant» et *k'iu* «aller, s'en aller».

8.

- 1 [15a] *Qočo yir yangaq yumšap u čai kälip ilči Qan-on*
 2 *tapuqinda kälip yitip u tau kingši u king tartip iš*
 3 *bütüdi u on yalbarip tiläptür u tau soyurqap yanip*
 4 *bar inayat u ong soyurqap u si birip altun-luq*
 5 *tavar sïdam kök tavar yana m-a čini täpši bašlïy*
 6 *türlüg öčip tapdi*
 7 *yarlïy bilür:*

Délégué du pays de Qočo, l'ambassadeur Qan-on (2) est venu devant Vous et il est arrivé dans la capitale pour offrir le tribut. (3) Ayant terminé ses affaires, il supplie de lui accorder la faveur de s'en retourner. (4) Il espère qu'on lui accordera en récompense des satins brochés d'or (5), des satins de couleur bleue unie, ensuite des assiettes de porcelaine et d'autres (6) articles. C'est ce que j'ai rapporté au trône. (7) L'ordre impérial en décidera.

(1) Il est intéressant de voir que le présent document est ici encore la suite du document précédent (no. 7). Le Doc. 7 annonce le tribut offert par le prince de Qočo, le Doc. 8 énumère les «cadeaux» que l'ambassadeur désire obtenir en revanche. Il ne fait guère de doute que l'émissaire de notre document est le même *Saqar-a ong* que celui du précédent. Aussi la personne de l'ambassadeur est-elle la même (*Qan-on*) dans les deux cas.

(3) *yalbarıp*. Cf. Doc. 2, note 4.

(5) *sidam*. Dans ms. A, on a *šidam*; c'est une erreur du copiste.

(5) *šidam kök tavar*. Dans cette expression, *šidam kök* «de couleur bleu uni» représente la même construction que *sidam köke*, *sidam ulayan*, *sidam noɣoyan* dans le document sino-mongol de 1452, émanant également de Bureau des Traducteurs; cf. *MNyt*. IV, p. 65; F. W. Cleaves, *The Sino-Mongolian Edict of 1453 of the Topkapı Sarayı Müzesi*, dans *Harvard Journal of Asiatic Studies* XIII, 1950, pp. 439, 445, note 23. Le mong. *sidam* est un emprunt fait à l'ouïgour *šidam*.

9.

- 1 [17a] *Qamul yir yangaq yumšap u čai kälip ilči Faqurding*
 2 *Taiming gayan tapuğında baš čal öčip qul kiši yol u luq-tuu*
 3 *yorı qačtı čiyai inayat u yang-lai*
 4 *üstünki uluy buyan tuz inč tög u am yitip u tau kingši*
 5 *u king amti tutum aqta tört bi nošadir tasm-a*
 6 *bašlıy näm-ä tartip nätäg m-a*
 7 *ullı soyurqap u si öčip tapdı*
 8 [17b] *yarlıy bilür:*

Délégué du pays de Qamul, l'ambassadeur Faqurding (2) se prosterne devant l'empereur des Taiming et fait son rapport au trône. Pour votre esclave l'aller et le venir (3) sur les routes était très difficile, mais mettant sa confiance (4) dans la grande Fortune de Votre Majesté il est arrivé tranquillement dans la capitale (5). Maintenant il a apporté en tribut des hongres, quatre têtes, du sel ammoniac, (6) des courroies en cuir (7) et d'autres articles. [Votre Majesté] comment m'en témoignera-t-elle sa faveur? C'est ce que j'ai rapporté. (8) L'ordre impérial en décidera.

(1) *Faqurding*. Cette forme ouïgoure n'est que la retranscription du chin. *Fa-hou-el-ting* basée sur la prononciation locale *Faxurdin* du nom *Fahru-'d-Din*. Faqurding était le porteur des documents nos 9 et 10, à la même occasion, il représentait Qamul à une époque où ce pays n'avait pas de roi. On ne sait rien à propos de lui.

(2) *yol u luq-tuu*. Le mot ouïgour est glosé par un binom chinois (*lou-tou*). La finale -*q* dans *luq-tuu* est aberrante.

(3) *yori qačti*. Chin. 行走 *hing-tseou* «marcher, voyager» est décomposé en *hing* «to walk, to travel» ~ ouïg. *yori-* «aller, marcher» (*AOH XIX*, 287) et *tseou* «to walk; to travel; to go» ~ ouïg. *qač-* «courir, se sauver». Notons l'impératif combiné avec le passé. Barbarisme habituel du traducteur.

(3) *čiyai*. Pour le sens exact du mot ouïgour, voir *AOH XIX*, p. 152.

(4) *tuz inč tåg u am*. Cf. *tuz amrilturmış*, Doc. 3, note 6.

(5) *nošadir*. Parmi les produits de Tourfan, la *Géographie des Ming* mentionne le sel ammoniac, en chinois *nao-cha*; cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches II*, p. 193, note 975 etc. L'ambassade de 1453 arrivée de Hei-lou apporte en tribut, entre autres, du sel ammoniac. Cf. *Ming-che*, 332, 22b; Bretschneider, *Mediaeval Researches II*, p. 272. Les ambassades tributaires des Ouïgours offrent en tribut du sel ammoniac en 932, en 952; cf. B. Laufer, *Sino-Iranica. Chinese Contributions to the History of Civilisation in Ancient Iran. With Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products* (Chicago 1919), pp. 506—507; J. R. Hamilton, *Les Ouïgours à l'époque des Cinq Dynasties d'après les documents chinois*. (Paris 1955), pp. 57; H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand. A Study of Tang Exotics* (Berkeley and Los Angeles 1963), p. 218.

(5) *tasm-a*. Le ms. B porte *tašm-a* ce qui est une erreur du scribe.

10.

- 1 [19a] *Qamul yir yangaq tartip ilči Faqurding*
 2 *Taiming qayan tapuqında baš čal öčip qul kiši mui tälim täginip*
 3 *utli soyurqap u si amti yanip bydün topraq inayat u onq*
 4 *soyurqap u si birip ton fuu için tašin altun-luq*
 5 *sančba kögüz-luq tavar yana m-a čini quping bašliq*
 6 *türlüg amti tiläp soyurqap u si birip-ning*
 7 *u ti öčip tapdı*
 8 [19b] *yarliq bilür:*

Délégué du pays de Qamul, l'ambassadeur Faqurding (2) se prosterne devant l'Empereur des Taiming et fait son rapport au trône. Nous, vos esclaves, avons reçu beaucoup (3) de faveurs [de Votre Majesté]. Maintenant nous nous en retournons dans notre pays et nous espérons (4) que vous nous accordez en récompense des habits, des robes et doublures, (5) des broderies d'or, des satins pour gilets, ainsi que des vases de porcelaine et d'autres (6) articles. Maintenant je vous prie de nous les accorder en récompense. (7) C'est ce que j'ai rapporté au trône. (8) L'ordre impérial en décidera.

(1) *tartip*. Le texte chinois porte 差來 *tch'ai-lai* qui est traduit, en ouïgour, normalement par *yumšap u čai kälip*. Il s'agit ici sans doute d'une inadvertance du traducteur ou du copiste; aussi ai-je maintenu la formule habituelle.

(2) *Taiming*. Dans le ms. A deest.

(2) *mui*. Le ms. A porte *mui-a*.

(2—3) *tälim täginip utlı soyurqap u sı*. Sur *utlı soyurqap u sı* «faveur», voir Doc. 1, ligne 7, note.

(4) *fuu*. Le ms. A porte plutôt *yuu*.

(4) *ičün tašin*. C'est l'expression *ič taš* munie de la désinence de l'instrumental *-(i)n*, *-(i)n*. *Ičün tašin* signifie «à l'intérieur et à l'extérieur». C'est une interprétation mal réussie du chin. 表裏 *piao-li* «coat and lining» (Mathews), «Kleid und Futter» (Rüdenberg), «vêtement et doublure» (Pelliot): *T'oung Pao* XXXI, p. 289). Dans les documents mongols du Bureau des Traducteurs, la même expression est traduite par *γадир дотор*; *MNyt.* IV, pp. 67, 2:6; 73, 10:6; 78, 18:6—7. Les documents tibétains de la même collection offrent pour cette expression *phyi-nañ* (f. 16a); dans cette acception elle n'est pas portée à nos grands dictionnaires. Il s'agit, ainsi que Pelliot, *loc. laud.*, l'a montré: «de brocarts et de satin pour les vêtements, et de taffetas pour les doublures; cf. par exemple *Yuan che*, 77, 7b».

(5) *kögüz-luq tavar*. J'entends l'expression comme «satin pour gilet»; cf. Doc. 32, ligne 5, note.

11.

1 [21a] *Turufan yir yangaq yumšap u čai ilči Qoči Ismayin*
 2 *tälim täginip*
 3 *tnгри utlı büdün topraq yoq bar ärki yaqšï näm-ä amtï*
 4 *tutum aqta tört bi almas tasm-a aınaq bašlıy näm-ä*
 5 *kälip kingšï u king tartip batıraq uzatıp yanıp bar*
 6 *ning u ti öčip tapdı*
 7 *yarlıy bilür:*

Délégué du pays de Turufan, l'ambassadeur Qoči Ismayin. (2) Nous avons reçu beaucoup de (3) faveurs célestes. Notre terre ne possède pas de bons articles. Maintenant (4—5) je suis venu dans la capitale pour apporter en tribut des hongres, quatre têtes, des diamants, des courroies en cuir, des lunettes et d'autres articles. Congédiez-nous avant longtemps pour que nous puissions nous en retourner [dans notre pays]. (6) C'est ce que j'ai rapporté au trône. (7) L'ordre impérial en décidera.

(1) Les documents n^{os} 11 et 12 ont été remis très probablement par une seule et même ambassade.

(1) *Turufan*. D'après les textes chinois, la ville (avec le pays) de Tourfan devient célèbre sous le nom de *T'ou-lou-fan* à partir des Ming. Elle est à 100 li à l'ouest de Qočo (*Houo-tcheou*), à plus de 1000 li de *Qamul*. Sous les Ming, en 1422, lorsque *Ying-ki-eul-tch'a* (= *İngürčaq*) était gouverneur de Turufan, le pays était attaqué et conquis par *Vais*, roi de *Beš balıq* (= *İli balıq*). *Ying-ki-eul-tch'a* fut restauré sans trop de complication par l'empereur de Chine, mais ni lui, ni après lui son fils *Man-k'o tie-mou-eul* (*Mönke temür*), ni *Pa-la-ma-eul* (*Balamar*) ne jouent de rôle important dans ce coin de l'Asie centrale. C'est à partir du milieu du XIV^e siècle que l'Etat de Tourfan fait parler de lui, et en effet il devient un centre important lorsque *Ye-mi-li houo-tcho* (*Ämir Xoja*) plutôt que *İmil Xoja*) gouverneur de l'ancien *Beš balıq* (connu alors depuis peu sous le nom

d'*Ilî balq*) s'est emparé de la ville de *T'ou-lou-fan* et s'est attribué le titre de *wang* (*ong*). Mais on ne s'en était pas arrêté là. En 1469 le nouveau maître de Tourfan a annoncé par son ambassade à Pékin qu'il avait pris le titre de *sou-tan* (*sultan*) et il a réclamé les attributs du pouvoir impérial: gerfauts, chevaux de gala, habits ornés de broderie à dragons. C'est *Sou-t'an A-li* (*Sultan Alî*) qui a régné jusqu'en 1479. Ses successeurs *Sou-t'an A-hei-ma* (*Sultan Aymat*) 1486—1503, *Man-sou-eul* (*Mansur*) 1503-1543, *Cha* (*Šā*) *ï* 1545—1570 et *Ma-hei-ma* (*Maymat*) représentent l'époque mouvementée de l'histoire de Tourfan sous les Ming. Cf. *Ming-che*, 332, 9b—13b; Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 189—202.

(1) *Ismayin*. Le ms. A porte *Išmayin*, erreur du scribe.

(1) *Qoči Ismayin*, à la rigueur *Xoġa Ismayil*, le chef de l'ambassade tributaire de Tourfan n'est pas autrement connu.

(1—2) *tälîm täginîp tngri utlî*. L'expression *tngri utlî*, en chin. *t'ien ngen* «faveur céleste» est pour dire «faveur impériale». Sur la construction de toute l'expression, voir Doc. 10, note 2—3.

(3) *yoq bar ärki*. A titre de traduction, le chin. 無有 *wou yeou* «il n'a pas, il ne possède pas» est décomposé en *wou* ~ ouïg. *yoq* «non, sans, dépourvu» et *yeou* ~ ouïg. *bar ärki* «être» (*AOH* XIX, 286, 139). Barbarisme du traducteur.

(4) *tasm-a*. Les mss. A et B ont *tašm-a*, forme erronée.

(4) *almas*. Le mot ouïgour répond au chin. 金剛鑽 *kin-kang-tsouan* «a diamond», Mathews, p. 1008, n° 6847a: sur le mot chinois, voir encore J. R. Hamilton, *Les Ouïgours*, p. 90. Tribut de diamants est apporté par les envoyés (plutôt les marchands) de *Lou-mi* (*Rūmî*); *Ming-che*, 332, 30; Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 308. D'après les documents persans, un tribut de diamants (*almās*) a été apporté par Hâfiz de Samarkand (3a), par *Xaġi* de Qamul (29a). Cf. Laufer, *Sino-Iranica*, p. 521; E. H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand*, p. 221; Laufer, *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folklore: Field Museum of National History. Anthropological Series*, Vol. 15, no. 1 (Chicago 1915).

(4) *ainaq*. Le ms. A porte *tainaq*, erreur du scribe. En effet les lunettes sont plutôt des marchandises que des articles d'impôt. Dans mes textes chinois elles sont passées sous silence, mais dans un document sino-persan du Bureau des Traducteurs *A-lao-tîng* (*Alaudin*), envoyé de *T'ien-fang* (Arabie), a apporté en tribut 20 lunettes (*ainaq*) (15a, 16a).

(5) *uzatîp*. Abstraction faite de son emploi syntaxique, le verbe *uzatîp* rend bien le chin. 打發 *ta fa* «envoyer, congédier».

12.

- 1 [23a] *Turufan yir yangaq yumšap u čai kälîp ilči Qoči*
 2 *Ismayin bašlîy öčîp qul kiši yol u luq-tuwi yîraq*
 3 *yori tälîm täginîp tolyaq u sin ämgä[k] kälîp kingši*
 4 *u king kün ürkäč u kiu inayat*
 5 *üstünki irinčkäp u län-min tiläp soyurqap u si yanîp*
 6 *ba ning u ti öčîp tapdı*
 7 *yarlîy bilür:*

Délégués du pays de Turufan, l'ambassadeur Qoči (2) Ismayin et les autres font leur rapport au trône. Vos esclaves ont, sur les routes, fait un long

(3) voyage pendant lequel ils ont beaucoup souffert (4) Il y a longtemps que nous sommes arrivés dans la capitale et nous espérons que (5) Votre Majesté aura pitié de nous et nous demandons la faveur de pouvoir nous en retourner. (6) C'est ce que nous avons rapporté au trône. (6) L'ordre impérial en décidera.

(1) Ce document, conçu sur un ton très discret, sollicite à la Cour des cadeaux sans les préciser. Cette fois encore il est probable que les documents 11 et 12 ont été remis à la Cour en même temps.

(2) *Išmayin*. Le ms. A offre *Išmayin*.

(2-3) *yol u luq-tuu yïraq yorï*. Cette traduction bourrée de glose, est ajustée au mot à mot chinois. L'expression *yïraq yorï* doit représenter le chin. 遠行 *yuán hīng* «to take a long journey».

(3) *tälīm tāginip tolyaq u sin ämgä[k]*. Pour cette construction calquée sur le chinois, voir Doc. 10, lignes 2-3, note.

(4) *kiu*. Les mss. A et B ont une graphie qui peut être lue plutôt *käu*. Dans les documents sino-tibétains du Bureau des Traducteurs, le texte (50a) porte, en écriture tibétaine, la forme *gy'u*.

(4) *kün ürkäc u kiu*. L'expression chinoise 日久 *je-kieou* «in process of time; at length; as time went on» est traduite ici caractère par caractère: *je* «day» ~ ouig. *kün* «soleil; jour» et *kieou* «finally; a long time» ~ ouig. *ürkäc* «longtemps».

(5) *irinčkäp*. Dans ms. A, on a *črinčkäp*.

13.

- 1 [25a] *Sutan Aqimat ong yumšap u čai ilči Qoči Maqamat*
 2 *bašliq*
 3 *Taiming qayan uluy buyan tapuqında baš čal öčip män ärür*
 4 *yïraq sarï il kün yol u luq-tuu čïyai amtï tutum*
 5 *tartip kädin at tört bi qaš taš tört batman*
 6 *batïraq uzatip yanip bar ning u ti nätäg m-a*
 7 *utli soyurqap u sï öčip tapdı*
 8 [25b] *yarlıy bilür:*

L'ambassadeur Qači Maqamat et les autres, délégués par le roi Sutan Aqimat, (3) se prosternent devant la grande Fortune de l'Empereur des Taiming et font leur rapport au trône. Nous sommes (4) des gens d'un lointain pays, les routes sont misérables. Maintenant (5) nous avons apporté en tribut des chevaux de l'Ouest, quatre têtes, pierres de jade, quatre *batman*. (6) Congédiez-nous avant longtemps pour pouvoir nous en retourner. Comment nous en témoignerez-vous (7) votre faveur? C'est ce que nous avons rapporté au trône. (6) L'ordre impérial en décidera.

(1) Les documents n^{os} 13 et 14 semblent former un tout absolument régulier, émanant de la même ambassade, pour annoncer le tribut et pour solliciter les cadeaux.

(1) *Sutan*. Ms. A *Sutin*; erreur du copiste.

(1) *Sutan Aqimat*. Sans être précisé, ce doit être *A-hei-ma*, le sultan de Tourfan qui, selon les sources chinoises, a régné entre 1478 [1486] et 1504 [1503]. Il a continué la politique de son prédécesseur: se faire reconnaître par la Chine et continuer la conquête de Qamul. En 1482, *Han-chen*, maître de Qamul a repris la ville, mais le sultan *A-hei-ma* ou *Açmat* s'est de nouveau emparé de cette ville et a tué *Han-chen*. Les membres de son ambassade ont été retenus en Chine et faits prisonniers. En 1490, *Açmat*, par une nouvelle ambassade apportant des lions en tribut, promet de restituer le sceau d'or de Qamul, à condition que son ambassade soit libérée. En 1491 nouvelle ambassade, encore avec des lions, nouvelles promesses de restituer le sceau d'or de Qamul et de rendre les onze villes occupées du district de Qamul. Dès que la promesse fut accomplie, les 27 personnes qui constituaient son ambassades furent mises en liberté. Une autre ambassade composée de 39 personnes avait à peine atteint Pékin, qu'il occupait de nouveau la ville de Qamul. Sur ces entrefaites, les ambassadeurs d'*Açmat*, au nombre de 172 personnes, furent arrêtés et emprisonnés à Kan-tcheou. Des troupes chinoises ayant été mobilisées, *Açmat* jugea plus prudent d'abandonner Qamul. Il se retira donc de la ville, toutefois en emmenant avec soi *Şamba*, le nouveau maître de Qamul (1479) qu'il ne mit en liberté qu'en 1497. En 1499 *Açmat* envoya une fois de plus une ambassade à Pékin, et obtint la libération de ses ambassadeurs emprisonnés. *Açmat* mourut en 1504. Cf. *Ming-che*, 329, 21—24a; Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 196—197; Pokotilov, *History of the Eastern Mongols*, pp. 90—97. Or, *Sou-t'an A-hei-ma (Sultan Açmat)* des textes chinois, ainsi que notre *Sutan Aqimat* n'est autre que *Sulţān Aħmad* des sources musulmanes. Fils cadet de *Yunūs*, successeur de *Alī*, souverain du Mogholistan, il régna (1486—1503, d'après les sources musulmanes) dans la partie orientale de ce pays. Il guerroya contre les Qazaq et les Oïrates avec succès; ces derniers l'appelaient, en mongol, *alači* «tueur». Cf. N. Elias—E. Denison Ross, *The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlát, A History of the Moghuls of Central Asia* (London 1895), pp. 120—123; Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 236; R. Grousset, *L'empire des steppes.*² *Attila. Gengis-khan. Tamerlan* (Paris 1948), pp. 573—574.

(1) *Qači Maqamat*. C'est le nom retranscrit de *Xaři Maçamat*, un des nombreux envoyés de *Sultan Açmat*. On ne sait rien à son sujet.

(1) *yumşap u çai*. Après *çai*, le mot *kälip* a été sauté, sans doute par inadvertance du copiste. Le texte chinois a bien *lai*, son équivalent.

(3) *Taiming*. Dans le ms. A deest.

(4) *çiyai*. Le ms. A porte la forme erronée *açiyai*.

(3—4) *män ärür yıraq sarı il kün*. Construction chinoise. L'expression *män ärür*, au sens de «je suis (= nous sommes)» est un barbarisme. *Yıraq sarı* «pays lointain» rend bien le chin. 遠方 *yuán fāng*; sur chin. *fāng* ~ ouïg. *sarı*, voir Doc. 1, note 2.

14.

- 1 [27a] *Sutan Aqimat ong yumşap u çai kälip ilçi Qači*
 2 *Maqamat başlıq öçip*
 3 *yüküngäli çökgäli yitip u tau kingşi u king yalbarip tiläptür*
 4 *u tau soyurqap tiläp soyurqap u si kümüş quping*
 5 *altun ayaq ulatı çini ayaq täpşi başlıy türlüg*
ning u ti üçün tıltayında nätäg m-a

- 6 *ning u ti üčün tıltayında nätäg m-a*
 7 *utlı soyurqap u sï öčip tapdı*
 8 [27b] *yarlıy bilür:*

Délégués par le roi Sutan Aqimat, l'ambassadeur Qaçi (2) Maqamat et les autres font leur rapport au trône. (3) Pour présenter le tribut à la Cour, ils sont arrivés dans la capitale. Ils vous supplient (4) de leur accorder des cadeaux. Ils vous prient de vouloir bien leur donner des vases d'argent, (5) des bols d'or, ainsi que des bols et tasses de porcelaine et d'autres articles. Pour cette raison [Votre Majesté] comment (7) nous témoignera-t-elle sa faveur? C'est ce que nous avons rapporté au trône. (8) L'ordre impérial en décidera.

(1) *Sutan*. Ms. A porte la forme erronée *Sutin*.

(3) *yalbarıp*. Cf. Doc. 2, ligne 4, note.

(4) *tau*. Dans le ms. A on a *su* mal tracé.

(4) *soyurqap*. Ce verbe ouïgour, sous la forme d'adverbe verbal (converbe) revient deux fois dans cette ligne. Le premier *soyurqap* veut rendre le chin. 賞賜 *chang-sseu* qui signifie «to bestow gifts; to bestow; to give rewards» et «gift». La première acception explique la traduction, d'ailleurs erronée, de notre traducteur, car il s'agit d'un «cadeau». Dans ce dernier sens, les documents sino-mongols du Bureau des Traducteurs ont maintenu l'expression chinoise sous sa forme inchangée (*kündü šangsi*; *MNyt.* IV, p. 66, 2:4; ff. 1a, 2a). Les documents sino-tibétains offrent, pour le chin. *chang-sseu*, *sbyin* («gift, present, alms»; Jaeschke, p. 405); ff. 11a, 12a.

(4) *kümüš qupıng altun ayaq*. L'empereur a souvent octroyé aux princes et ambassadeurs tributaires des vases d'argent et d'or. A titre d'exemple, rappelons les vaisseaux d'or et de jade (金玉器) offerts à *Uluy bāg mirza*, prince de Samarkand; *Ming che*, 332, 4a; Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 263.

(5-6) *üčün tıltayında*. Traduction faite sur chin. 緣故 *yuan-kou* «a cause, a reason», d'où chin. *yuan* «destiny, affinity, connexion; a cause, a reason» ~ ouïg. *üčün* «pour, à cause de, en faveur de», et chin. *kou* «a reason, a cause, a pretext: consequently» ~ ouïg. *tıltayında* «à cause de» < *tıltay* «cause, raison; en conséquence».

15.

- 1 [29a] *Yum yir yangaq Sutan Baya*
 2 *Taiming qayan uluy buyan tapuğında baš čal öčip burunğı yil*
 3 *arasında u kân yumšap u čai ilči bariš kälis yori*
 4 *qačtı üzülmüz yalınguz oq u či munıng täg u yin*
 5 *yol u luq-tuu tüzi inč-täg u am az kälip tartip*
 6 *amtı munıng täg u yin yol u luq-tuu amrilturmış*
 7 *yitärıp u čäu-yi tapuğında qauli tartip kädin*
 8 [29b] *at tört bi aqta altı bi amtı tartip bardı*
 9 *nätäg m-a*
 10 *utlı soyurqap u sï öčip tapdı*
 11 *yarlıy bilür:*

Sutan Baya du pays de Yum(2) se prosternant devant la grande Fortune de l'Empereur des Taiming fait son rapport au trône. Pendant les années passées (3) l'allée et venue de mes envoyés n'a pas cessé. C'est seulement parce que (5) les routes n'étaient pas tranquilles que peu de personnes sont venues pour apporter le tribut. (6) Maintenant, puisque les routes sont tranquilles, (7) selon les coutumes anciennes, je vous ai apporté en tribut des chevaux de l'Ouest, (8) quatre têtes, des hongres, six têtes. Maintenant j'ai apporté le tribut. (9) Comment [votre Majesté] (10) m'en témoignera-t-elle sa faveur? C'est ce que j'ai rapporté au trône. (10) L'ordre impérial en décidera.

(1) *Yum*. Il s'agit d'une contrée appelée, en chinois, *Jong*. Ce nom est enregistré dans *Ming-che*, 332, 29a, parmi les pays qui ont envoyé leur tribut par la route passant par Qamul. Le texte chinois n'apporte par ailleurs aucune précision à son sujet. Cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 315; J. K. Fairbank—S. Y. Têng, *On the Ch'ing Tributary System: Ch'ing Administration* (Harvard-Yenching Institute Studies, XIX, Cambridge Mass. 1960), p. 226, cite ce nom d'après *Wan-li-houei-tien* 106, 84b, qui n'est pas identifié non plus. Là on mentionne un *Jong* dans la presqu'île de Malacca. Ce n'est sûrement pas le nom de peuple (ou de pays) qui nous regarde ici. *Jong* 戎 est un terme désignant les Barbares de l'Ouest, connu depuis l'antiquité chinoise. Il est à peu près certain que le mot *Jong* dans notre document (d'où il a dû passer dans un certain nombre de textes chinois, évidemment par l'intermédiaire des archives du *Sseu-yi-kouan*). *Jong* (> *Jum* > *Yum*) n'est qu'un pseudo-nom de peuple qui a été forgé (et appliqué à une contrée quelconque) par un traducteur chinois, sans doute pour un marchand mahométan du Turkestan.

(1) *Sutan*. Le ms. A offre *Sutiñ*.

(1) *Sutan Baya*. Ainsi s'appelle à cette époque, selon notre document; le souverain de la contrée *Jong* ce nom estropié doit représenter soit **Sultan Baya* [r], soit **Sultan Baya* (züt). Dans les deux cas il faut supposer l'omission du dernier caractère de la transcription chinoise; la forme ouigoure n'est que la retranscription de la transcription chinoise. Si le nom *Yum* (= chin. *Jong*) est effectivement appliqué pour désigner une contrée réelle, le nom de son souverain nous échappe.

(2) *Taiming*. Dans le ms. A deest.

(3) *arasinda*. Ms. A comporte *arasinda*.

(2-3) *burunqi yıl arasinda u kân*. Le mot *burunqi* «d'autrefois, de jadis» (*AOH* XIX, 147) répond au chin. 比先 *pi-sien*. Cette dernière expression est maintenue inchangée dans les documents sino-mongols du Bureau des Traducteurs (*bi-sen*; *MNyt*. IV, p. 62, 4:2; ff. 7a, 8a). Les documents sino-tibétains ont *šar-du* (ff. 21a, 22a). La construction *yıl arasinda*, pour «pendant les années» s'explique par le chin. 年間 *nien-k'ien* où *kien* signifie «entre» et «pendant».

(3-4) *bariš kälis yori qačti*. Traduction du chin. 往來行走 *wang-lai hing-tseou*. Comme d'habitude, l'expression est traduite caractère par caractère, sans souci des binoms. *Wang-lai* «intercourse» a été décomposé en *wang* (ouig. *bariš* «des allées») et en *lai* (ouig. *kälis* «des venues»); le caractère de substantif du binom chinois a été toutefois maintenu en ouigour. Pour le binom *yori qačti*, voir Doc. 9, ligne 3, note.

(4) *qačti*, Ms. *qnčti*, forme erronée.

(4) *yalinguz*. Dans ms. A, on a *yalingui*.

(4) *či*. Le ms. A porte *čai*.

(4) *yalïnguz oq u ċi munïng tãg u yin*. L'expression compliquée en ouïgour se ramène au simple modèle chinois 只因 *tche-yin* «but; inasmuch as; only, the only cause; for the simple reason». *Tehe* «only; but, yet; merely» est rendu par *yalïnguz oq*, glosé *ċi*. Pour *munïng tãg u yin*, voir Doc. 3, note 3-4.

(5) *tüzi*. Ms. A *tüši*.

(7) *yitãrupu ċãu-yi tapuqïnda qaulï*. Le chin. 照依 *tchao-yi* (dans le moyen mandarin on a encore la prononciation *ċãu-yi*) «selon» est traduit en ouïgour par *yitãrip* < *yitãr*-«faire complètement, etc.» (AOH XIX, 286). Le second membre de l'expression est plutôt déconcertant: 前例 *te'ien-li* «ancien usage, usage d'autrefois». Le chin. *li* «a regulation, a law; a custom; a precedent, an usage» a été rapproché de l'ouïg. *qaulï* «coutume, usage, habitude». Mais l'équivalence chin. *te'ien* ~ ouïg. *tapuqïnda* est absurde; cf. Doc. 1, ligne 2. Le chin. *tchao kieou li* est traduit dans les documents sino-mongols par *ġerge-yi* [sic] *qaulïn qaulï-bar* (MNYt. IV, p. 67, 1:7; ff. 1b, 2b). Les documents sino-tibétains offrent *bžin-du rñin-pa srol* («selon ancien usage», ff. 1b, 2b; *srol* «usage, custom, common use, habitual practice, habit», Jaeschke, p 585) ce qui est un barbarisme faisant fi de l'ordre des mots admis en tibétain; par ailleurs c'est une erreur fréquente des traducteurs des documents sino-tibétains du Bureau des Traducteurs.

16.

- 1 [31a] *Sutan Aqimat ong*
 2 *Taiming qayan uluy buyan tapuqïnda baš ċal öċip qul kiši*
 3 *yumšap u ċai ilċi bariš kãliš biz-lãr yil qari*
 4 *ning u ti alqış yil kiċig ning u ti aċïy-lïq birdi*
 5 *ïnyat*
 6 *üstünki uluy buyan*
 7 *üstün tngri kãtirkãp u ko-lãn amtï yumšap u ċai ilċi*
 8 [31b] *Qoċi Faqurding Tãrbiš tartïp ar-ġumaq tørt bi*
 9 *bardï nãtãg m-a*
 10 *utli soyurqap u si öċip tapdï*
 11 *yarliy bilür:*

Le roi Sutan Aqimat (2) se prosternant devant la grande Fortune de l'Empereur des Taiming fait son rapport au trône. Les ambassadeurs (3) envoyés par votre esclave vont et viennent. Chez nous, les âgés vous comblent d'éloges, les jeunes font des efforts [pour vous servir]. (5) Mettant l'espoir (6) dans la grande Fortune de votre Majesté (7) [nous espérons] que le Ciel d'en haut aura pitié de nous. Maintenant nous avons envoyé l[es] ambassadeur[s] (8) Qoċi Faqurding Tãrbiš pour apporter en tribut des pur-sang de l'Ouest quatre têtes. (9) Comment [votre Majesté] (10) nous en témoignera-t-elle sa faveur? C'est ce que nous avons rapporté au trône. (11) L'ordre impérial en décidera.

(1) *Sutan*. Dans le ms. A, on a *Sutin*.

(2) *Taiming*. Dans ms. A, *deest*.

(3) *yil qarï ning u ti alqış*. L'expression *yil qarï ning* rend servilement le chin. 年老的 *nien-lao-ti* «âgé, vieux, vieillard», construction de la langue parlée. Le mot *alqış* rend bien le binom 祝讚 *tch'ou-tsan* «to praise, to glorify», ouïg. *alqış* «bénédition; louange»; la différence entre le substantif et le verbe n'était pas pour arrêter le traducteur chinois.

(4) *yil kičig ning u ti ačïy-lïq birdi*. L'expression *yil kičig ning*, au sens de «jeune, adolescent» est calquée sur le chin. 年小的 *nien-siao-ti*, id.; cf. *supra*. Quant à *ačïy-lïq birdi*, c'est bien la traduction du chin. 効[=效]力 *hiao-li* «to put forth effort; to labour earnestly». La même expression se retrouve dans les documents sino-mongols du Bureau des Traducteurs sous la forme développée de 効勞出力 *hiao-lao tch'ou-li*, en mongol *öliimlen küčü ögčü* (*MNyt.* IV, p. 68, 4:3; ff. 7a, 8a). Le chin. *hiao-lao* «to put oneself to trouble for another» est traduit par mong. *öliimlen* «risquer sa vie» (mot rare, attesté en moyen mongol, cf. Hs *öliimle-* «auf Tod und Leben kämpfen», Haenisch, p. 124; Hy *öliimlen* «hiao-lao», Suppl. A n° 255) et *tch'ou-li* «to put forth effort; to work hard», en mong. *küčün ög-* «servir, rendre un service, prêter sa force pour l'aider ou le secourir; soutenir» (Hs *güčü ök-* «s. Kraft widmen»; cf. ouïg. *išig küčig birgil* «gib mir deine Hilfe und Stärke», G. J. Ramstedt, *Zwei uigurische Runeninschriften: JSFOu* XXX, 3:51; *küčün ög-* et *küč ber-* sont des termes techniques). Dans les documents sino-jürčén, *tu-ti-mei çu-sun* est calqué sur chin. *tch'ou-li* (Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučén*, pp. 106—107). Enfin *yil qarï ning u ti alqış yil kičig ning u ti ačïy-lïq birdi* paraît représenter une formule protocolaire familière aux documents des tributaires. A titre d'exemple rappelons la lettre apocryphe que Tamerlan devait adresser à l'empereur de Chine où nous lisons entre autres: 老者無不安樂少者無不長遂; cf. *Ming-che*, 332, 2b.

(7) *kätirkäp u ko-län-kän*. Traduction réelle par un seul mot ouïgour. La formule est courante dans les documents tributaires du Bureau des Traducteurs. Dans les documents sino-mongols, nous avons *uruyšïyan* (*MNyt.* IV, p. 67, 2:8; ff. 3b, 3b; cf. mong. *örösiye-* «avoir pitié, avoir compassion, ressentir de la pitié; faire à quelqu'un la grâce, accorder la grâce»; la forme *uruyšïyan* paraît altérée). Les documents sino-tibétains (ff. 1b, 2b) ont *thugs-la btags* (*thugs-la 'dogs-pa* «to interest one's self in or for, to take care», *thugs-la btags-so* «you have taken a great care of me»; Jaeschke, p. 280). Enfin, dans les documents sino-jürčén, cette expression est traduite par *ši-la-mai* (Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučén*, pp. 118—119; cf. ma. *šila-* «Mitleid haben, bemitleiden», Hauer, p. 536).

(7) *ko*. Dans mss. A et B on a plutôt *kau* ou *qo*.

(8) *Qoči Faqurding Tärbiš*. La retranscription ouïgoure représente une prononciation *Xoča* (ar.-pers. *Hvāča*) *Fačurđin* (ar.-pers. *Fahru-'d-Din*) *Tärbiš* (pers. *Darviš*). Sous les trois noms faut-il voir une seule personne, l'ambassadeur, ou le chef d'une ambassade? Ne faut-il pas plutôt y chercher les deux ou trois personnes, membres de l'ambassade en question? Le nom du chef d'une ambassade, dans nos documents, est suivi le plus souvent de *bašlïy* «et autres». Cependant cette règle n'est pas sans exception. Pour ne rappeler que les documents 3, 4 et 41, le nom de l'ambassadeur *Lïbayanda* reste seul, sans allusion aux autres membres possibles de l'ambassade. Amiot, dans sa traduction des documents 11 et 12 de la version A, y a voulu voir deux personnes: «*Ho-tche-ja-hou-eulh-ting* et *Ty-eulh-pi-che*». Pour le moment, il est difficile de trancher la question. En ce qui concerne *Qoči* ou *Xoča*, ce titre est porté en tant que nom d'homme, soit seul, soit combiné avec un vrai nom (*Xoča Āsän*). Sous les Ming, plusieurs personnes figurant parmi les ambassadeurs tributaires portent le nom de *Faqurding*: l'ambassadeur de Qamul, de Lukčïn, du pays d'Uiŷur; reste à savoir s'il ne s'agit pas dans tous ces cas d'une seule et même personne. Quant au nom *Tärbiš* ou *Därbiš*, il est assez courant sous les Ming. Le *tou-tou* des Qara qoi s'appelait, vers 1498, *Bai Därmiš* (en ouïgour plutôt

Bai Tärmiš). En 1394, l'ambassade que Tamerlan envoya en Chine avait à sa tête un *Tie-li-pi-che*, *Därbiš* ou *Tärbiš*; l'ambassadeur de Samarkand, dans un document non daté du Bureau des Traducteurs (ff. 7a, 8a) s'appelle *Tö-eul-yue-che* ou *Därviš*, enfin on a un autre *Därviš* dans un document de Tourfan; cf. Pelliot, dans *T'oung Pao* XXXVIII, p. 139, note 107. Sur la forme *Tärbiš*, en ouïgour, voir R. R. Arat, *Among the Uighur Documents II*, dans *Ural-Altäische Jahrbücher* XXXVI (1965), p. 268.

(8-9) *tartip...bardü*. En séparant *tartip* de *bardü*, le traducteur a suivi son texte chinois, modèle de sa traduction.

17.

- 1 [33a] *Sutan Aqimat ong yunšap u čai kälip*
 2 *yüküngäli čökgäli ilči Qoči Faqurding Tärbiš yalbarip*
 3 *tiläptür u tau yanip tölägülük büdün topraq birip*
 4 *u ki soyurqap u si manglung yana m-a čini ayaq*
 5 *čini täpši bašliy türlüg soyurqap birip ning*
 6 *u ti öčip tapdi*
 7 *yarliy bilür:*

Le roi Sutan Aqimat a envoyé (2), pour présenter le tribut à la Cour l[es] ambassadeur[s] Qoči Faqurding Tärbiš. Il[s] vous supplie[ent] (3) de pouvoir s'en retourner dans son [leur] pays et de lui [leur] accorder (4) en récompense des brocarts à dragons, ensuite des tasses de porcelaine, (5) des assiettes de porcelaine et d'autres articles. Pour nous les accorder en récompense (6) nous avons fait le rapport au trône (7). L'ordre impérial en décidera.

(1) Ce document paraît faire la contre-partie du document précédent et les deux pièces forment cette fois encore un tout remis aux autorités compétentes de la Cour par la même ambassade.

(1) *u*. Dans ms. A, *deest*.

(2) *yalbarip*. Cf. Doc. 2, ligne 4, note.

(4) *ki*. Le ms. A porte *ki-ä*.

(3) *yanip tölägülük büdün topraq*. Cette traduction ouïgoure devrait signifier «retourner dans son pays». Sans considérer l'insuffisance syntaxique de la traduction, il y a là un contresens dû à une interprétation erronée du binom chinois 回還 *houei-houan* «to return; a return». Le traducteur a commis l'erreur de traduire le binom caractère par caractère. La traduction *houei* «to return to or from» ~ ouïg. *yanip* < *yan* «rentrer, s'en retourner» peut aller, mais chin. *houan* ~ ouïg. *tölägülük* représente bien un contresens. Le chin. *houan* signifie «to go or to come back» et, en même temps, «to restore, to repay; to recompense». Or cette dernière acception convenait bien pour *tölägülük* qui veut dire «récompense», mais elle est hors de cause pour le binom en question. Le terme ouïgour est d'origine mongole et, dans le vocabulaire mongol du Bureau des Traducteurs (*Supplément A*, n° 189) on retrouve en effet mong. *tölegü* «récompense», chin. *houan*. Dans les documents sino-tibétains (ff. 33b, 34b) on a *phyir soñ* «s'en retourner»

(3—4) *birip u ki soyurqap u si*. Le traducteur a cherché à distinguer, en ouïgour, *birip soyurqap* de *soyurqap birip*; pour ce faire, il a glosé en chinois les deux membres de l'expression *birip soyurqap*.

18.

- 1 [35a] *Qamul yir yangaq yumšap u čai kälip ilči*
 2 *Baba-kä bašlïy*
 3 *Taiming qayan uluy buyan tapuqında baš čal öčip qul kiši*
 4 *barında yol tälim täginip tolyaq u sin ämgä [k]*
 5 *artuq kəngül tägürüp amtï tutum ar-γumaq iki*
 6 *bi soy-a üç on čibiq-ï tartip yitip u tau*
 7 *kingši u king öčip tapdı*
 8 [35b] *yarlıy bilür:*

Délégués du pays de Qamul, l'ambassadeur (2) Baba-kä et les autres (3) se prosternant devant la grande Fortune de l'empereur des Taiming font leur rapport au trône. Nous, vos esclaves (4), sur la route, nous avons éprouvé beaucoup de souffrances, (5) nous nous efforçant complètement. Maintenant nous avons apporté en tribut des chevaux de l'Ouest, deux (6) têtes, des cornes d'antilope, trente pièces. Arrivés dans la capitale (7) nous avons fait notre rapport au trône. (8) L'ordre impérial en décidera.

(1) Il semble que les documents n^{os} 18 et 19 constituent les adresses d'une seule et même ambassade tributaire ayant à sa tête *Baba-kä*.

(3) *Taiming*. Dans ms. A, *deest*.

(4) *barında yol*. Traduction calquée sur chin. 在路 *tsai-lou* «sur la route» où *tsai* «être à» fait fonction d'un verbe-préposition avec le sens de «à (locatif), dans, en»; L. Wiegner, *Chinois parlé*, p. 106; A. Vissière, *Premières leçons de chinois*, p. 71; J. Mullie, *The Structural Principles of the Chinese Language II*, p. 515; J. Brandt, *Introduction to Spoken Chinese*, p. 38. Or *barında* traduisant le chin. *tsai* n'est autre que *bar* «il, est, il existe, existant» (cf. *AOH XIX*, pp. 138—139), muni de la désinence possessive du locatif. *Barında yol*, en tant que traduction est donc absurde.

(5) *artuq kəngül tägürüp*. Cette fois le traducteur a pu recourir à des sources dignes de foi. Pour 十分 *che-fen* «complètement; extrêmement», en effet *artuq* n'est pas une traduction servile. *Kəngül tägürüp* «se préoccuper de qch., se soucier de» traduisant 忧心 *yong sin* est copié sur le Ky.

(5—6) *soy-a*. Il convient de faire remarquer que la corne d'antilope (*ling-yang-kio*) est apportée au X^e siècle, à l'époque des Cinq dynasties, par les ambassades tibétaines et ouïgoures; cf. J. R. Hamilton, *Les Ouïgours à l'époque des Cinq dynasties d'après les documents chinois*, pp. 51, 57, 77, 82.

(6) Ce document rappelle de très près le document 1, où *Baba-kä*, ambassadeur de Qamul apporte en tribut quatre chevaux de l'Ouest et trente cornes d'antilope contre les deux chevaux de l'Ouest et les trente cornes d'antilope contre les deux chevaux de l'Ouest et les trente cornes d'antilope du présent document.

19.

- 1 [37a] *Qamul yir yangaq yumšap u čai kälip tartip ilči*
 2 *Baba-kä bašliγ öčip qul kiši kälip kingši u king*
 3 *yalbarip tiläptür u tau yanip bar inayat*
 4 *üstünki irinčkäp u län-min soyurqap ton fuu için tašin*
 5 *altun quping altun ayaq čini täpši bašliγ türlüg*
 6 *nätäg m-a*
 7 *utli soyurqap u si öčip tapdi*
 8 [37b] *yarliγ bilür:*

Délégués du pays de Qamul pour apporter le tribut, (2) *Baba-kä* et les autres font leur rapport au trône. Vos esclaves sont arrivés dans la capitale. (3) Ils vous supplient de pouvoir s'en retourner. Nous espérons (4) que votre Majesté aura pitié de nous et nous accordera en récompense des vêtements, des robes et doublures, (5) des vases d'or, des tasses d'or, des assiettes en porcelaine et d'autres (6) effets. Comment [Votre Majesté] nous en témoignera-t-elle (7) sa faveur? C'est ce que nous avons rapporté au trône. (8) L'ordre impérial en décidera.

(4) *soyurqap*. Il s'agit de l'équivalent du chin. *chang-šseu*; cf. Doc. 14, ligne 4, note.

(5) Si le document 18 énumérait à peu près les mêmes articles apportés en tribut que le document 1, son doublet, le présent document renferme une liste de cadeaux plus variés que le document 2. L'appétit des tributaires augmentait indépendamment des tributs apportés.

20.

- 1 [39a] *Ili bali yir yangaq oyrayu yumšap u čai ilči*
 2 *täumu Šilamaqamutšä bašliγ*
 3 *Taiming qayan uluy buyan tapuqında baš čal öčip qul kiši*
 4 *barında yol yori qačti tälüm täginip tolyaq u lau*
 5 *ämgä[k] yir sari tüzi čiqip yaqši näm-ä amtä*
 6 *tartip aqta üç bi kädin at iki bi yitip u*
 7 *tau kingši u king öčip tapdi*
 8 [39b] *yarliγ bilür:*

Délégués spécialement du pays d'Ili bali, l'ambassadeur (2) *täumu Šilamaqamutšä* et les autres (3) se prosternant devant la grande Fortune de l'empereur des Taiming font leur rapport au trône. Nous, vos esclaves, (4) en allant et en venant sur la route, nous avons éprouvé beaucoup de souffrances. (5) Notre pays ne possède pas de bons articles. Maintenant (6) nous avons apporté en tribut des hongres, trois têtes, des chevaux de l'Ouest, deux têtes. Arrivés (7) dans la capitale, nous avons fait notre rapport au trône. (8) L'ordre impérial en décidera

(1) *Ili bali*. Il s'agit à la rigueur d'*Ili balïq*. Ce nom désignait à l'origine une ville située au bord (ou à proximité) du fleuve Ili, au sud-ouest d'*Almalïq* et au nord-est de *Yävinč* (*Acta Orient. Hung.* I, 183, note 44). Le nom *Ili* apparaît dans une partie de nos sources sous la forme d'*Ilä*, ainsi chez Kāšyārī («der Fluss an dem die Jayma, Tuksy und Čiγīl wohnen; Brockelmann, p. 241), dans le *Hudūd al-'Ālam* (*Ilä*; Minorsky, p. 208), chez Kirakos (*Ilan-su*; Boyle: *CAJ* IX, p. 183, notes 58—59; Ligeti: *Acta Orient. Hung.* XVIII, 259, note 79). La ville est appelée, dans les mêmes textes, *Īla balïq*; sur la carte géographique du *King-che ta-tien* de 1331, elle figure sous la forme de *Yi-la pa-li* (*Īla balïq*). Cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 44 et la carte se trouvant au vol. II, en face du titre. Cependant, dans notre document, *Ili bali* désigne tout autre chose. Sous les Ming de la fin du XVI^e siècle jusqu'au XVI^e siècle, le nom bien connu de *Beš balïq*, centre important des Ouïgours d'autrefois, fut remplacé par *Yi-li pa-li* (*Ili balïq*); par extension, ce nom désignait, à cette époque, outre la ville, toute la contrée dépendant de la ville. Cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 225—244. — Voici en grandes lignes l'histoire d'*Ili balïq*: au début du XV^e siècle, *Naqši jihān* (*Na-hei-che tche-han*), maître de cette contrée fut tué par son cousin, *Vais* (*Wai-sseu*). Le nouveau souverain se donna le titre de roi (*wang*), transféra le centre de son empire à l'Ouest, et changea le nom de *Beš balïq* en *Ili balïq*. En 1428, lui succéda son fils *Āsān buqa* (*Ye-sien pou-houa*) qui régna jusqu'en 1445. Après *Āsān buqa* ce fut *Āmir* ou *Imil Xoja* (*Ye-mi-li houo-tcho*) qui régna sur *Ili balïq*. *Ili balïq* envoyait régulièrement son tribut à la Chine; après 1456, ses ambassades tributaires n'apparaissent à Pékin qu'à des intervalles de trois ou de cinq ans. Peu à peu, la ville cessa de jouer le rôle important de jadis, éclipsée par le pouvoir grandissant de Tourfan. Cf. Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, 241—244. Une mission tributaire mongole venant d'*Ili balïq* en 1475 est mentionnée par les textes chinois; la mission, dirigée par *Darviš* est arrivée à Pékin envoyée sur l'ordre *Beg arslan*. Cf. H. Serruys, *Mongol Tribute Missions of the Ming Period*, dans *Central Asiatic Journal* XI (1966), pp. 79—80.

(1) *oyrayu*. Le terme ouïgour ne pose pas de problème de traduction. Toutefois il convient de faire remarquer que *oyrayu* «spécialement» se rapporte à l'ambassade (et non pas à l'ambassadeur), ayant à la tête *Šilamaqamutšā*. Sur *oyrayu*, cf. W. Bang—A. v. Gabain, *Türkische Turfan-Texte* V, p. 33, note B 86.

(2) *Šilamaqamutšā*. Le nom de l'envoyé d'*Ili balïq* s'explique mal. Sous sa forme actuelle, il n'est que la retranscription ouïgoure de la transcription chinoise *Che-la-ma-ha-mou-chö*. Quant à la personne de l'envoyé, elle est ignorée de nos textes (Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, p. 242).

(3) *Taiming*. Dans ms. A, *deest*.

(4) *qačti*. Dans le ms. A, on a *qnčti*.

(4) *tolyaq u lau*. Il est intéressant de voir que dans la traduction ouïgoure nous avons toujours *tolyaq ämgü* [k], indépendamment du fait que l'original chinois offre 辛苦 *sin k'ou* (Doc. 18), ou 勞苦 *lao-k'ou*, comme dans le présent document.

(5) *tüzi*. Ms. A *tüši*.

(5) *yir sarï tüzi čiqip yaqši nām-ä*. Cf. Doc. 5, *topraq čiqip čigilur sarï nām-ä*, ligne 4—5, note.

21.

- | | |
|---------|---|
| 1 [42a] | <i>Uiγur u Ui-ur yir yangaq Yunus ong yumšap u čai</i> |
| 2 | <i>kälip ilči Faqurding bašliy tutup uzatip bitig u</i> |
| 3 | <i>wun-šiu yitip u fu</i> |

- 4 *altun qapı tapuqında baş çal öçip män buđün ulayati u si-yuu*
 5 *kiçig ulus inayat u yang-lai*
 6 *tngrı yuıküngüli utlı aburı turup bolup yuıräk qarın abıq tartıp*
 7 *tüzi ägsük ayaşıp yalınguz u ui*
 8 [42b] *tümän yaş u şiu boydas boyumı ärksingülük u kin tolu at bi sarı*
 9 *näm-ä tapuqında bar qutluylazun tämiz inayat u ong ärtä*
 10 *soyurqap u si yiyip täginip yumşap u çai kişi iptip*
 11 *uzat ilçi yanıp bar öçip tapdı*
 12 *yarlıy bilür:*

Délégués par le roi Yunus du pays d'Uiğur ou Ui-ur, (2) l'ambassadeur Faqurding et les autres, en présentant respectueusement (3) la lettre [de créance] sont arrivés (4) devant la Porte d'Or et se prosternant ils font leur rapport au trône. Je suis originaire d'un petit pays du Turkestan. (5) Mettant ma confiance (6) dans la grâce de votre Majesté céleste, installé confidentiellement à la frontière, j'ai apporté le tribut (7) sans manquer à la révérence, (8) A l'occasion de l'anniversaire de la naissance de l'Empereur, j'ai apporté en tribut des chevaux, des produits (9) locaux, et je me suis présenté devant lui pour exprimer mes congratulations. J'espère humblement que bientôt (10) vous daignerez les accepter et qu'en les congédiant (11) les ambassadeurs pourront s'en retourner. C'est ce que j'ai rapporté au trône. (12) L'ordre impérial en décidera.

(1) *Uiğur*, en transcription chinoise *Wei-wou-eul*. A première vue, ce nom de contrée (*yir yangaq*, chin. 地面 *ti-mien*) pose une question. Que veut-il désigner en face de Turufan, Qoço, etc.? Ces dernières villes (et contrées) ne sont-elles pas ouïgoures? La contradiction n'est pourtant qu'apparente: dans le cas présent, *Uiğur* désigne la même chose que l'*Uiğuristān* des sources musulmanes des XV^e et XVI^e siècles, donc la partie orientale du Mogholistan. Or ce pays comprenait en dehors des villes de Turufan, Qoço etc. une population nomade (mongole et turque). Sur l'*Uiğuristān* voir Elias—Ross, *The Tarikh-i-Rashidi*, pp. 99—114 (The Eastern Khanate, or Uighuristan). Cf. encore P. Pelliot, *Notes on Marco Polo II*, pp. 753—754, s. v. *Iuguristan*.

(1) *Ui-ur*. C'est la retranscription ouïgoure de la transcription chinoise *Wei-wou-eul* faite sur l'original *Uiğur*. Cf. le précédent.

(1) *Yunus ong*. Fils de *Vais xān*, souverain tchaghataïde du Mogholistan, avait d'abord le dessous dans la lutte contre son frère cadet, pour le trône. Plus tard, aidé par *Abū Sa'īd* il réussit à se faire reconnaître comme souverain du Mogholistan occidental, avec le centre autour de l'Ili (1456). Après la mort de son frère cadet *Āsān buqa* (1462), le Mogholistan oriental fut gouverné par Dost Muḥammad, fils de ce dernier. Mais après l'assassinat de Dost Muḥammad (1472), Yunus ong devint maître du Mogholistan entier. A part une défaite que lui infligèrent les Oïrates, il fit grande figure dans son pays, en plus, il était l'arbitre dans les affaires des princes timourides. Finalement il s'était fixé à Taškent où il mourut en 1486. Cf. Elias—Ross, *The Tarikh-i-Rashidi*, p. 534; Bretschneider, *Mediaeval Researches II*, pp. 234—235; Grousset, *L'empire des steppes*², pp. 569—573. Le nom de notre *Abū Sa'īd* figure dans les textes chinois sous la forme de

Pou-sa-yin; Bretschneider, *op. cit.*, II, p. 264, note 1072. Par ailleurs, la même transcription chinoise sert à rendre le nom d'*Abū Sa'id*, ilkhan de Perse; Bretschneider, *op. cit.*, II, p. 6, note 789; Cleaves, *The Mongolian Documents in the Musée de Téhéran*, dans *HJAS* XVI, pp. 55—56; Ligeti, *MNyt.* I, p. 104.

(2) *Faqurding*. Transcription d'un nom musulman faite sur une forme *Faxuridin*, répondant à *Fahru-'d-Din*. Ambassadeur tributaire de l'Ouïgourie au temps de *Yunus*, autrement inconnu. Chef d'une ambassade importante, il avait sans doute l'expérience indispensable pour mener à bien une mission de cette envergure. On peut toutefois se demander si ce *Faqurding* et l'ambassadeur de *Lukč'in* portant le nom de *Faquridin* (Doc. 39) ne sont pas une seule et même personne ?

(2) *tutup uzatıp*. Cela veut dire: «offrir respectueusement». Le mot à mot ouïgour s'explique ici encore par le binom chinois traduit caractère par caractère: 取 *tei* «to take in both hands and offer to; to send as a present or a letter» (ouïg. *tut-* «prendre, saisir, tenir en main») et 捧 *p'eng* «to hold up in both hands; to offer respectfully» (ouïg. *uzat-* «accompagner»). L'expression *tutup uzatıp*, même sens, est portée au *Supplément* du Vocabulaire sino-ouïgour du Bureau des Traducteurs.

(2—3) *bitig*. Dans le Ky, ce mot ouïgour est interprété, en général, comme «livre» (*chou*; II, 12a); cependant, dans l'expression *bitig aqtardī* «traduire le document (l'adresse)» (II, 13a), il est interprété, comme dans le cas présent, par 文書 *wen-chou* «an official despatch»; cf. *AOH* XIX, p. 143. Il est à peu près certain qu'il s'agit du présent document. Il est notoire que les ambassades devaient être munies, en apportant le tribut à la Cour, d'une lettre officielle, d'un document rédigé dans leur langue respective, pour légaliser la mission. Ce document, en langue étrangère, devait être traduit en chinois. On sait qu'en réalité c'est l'inverse qui s'est passé, et que la lettre de créance chinoise a été traduite tant bien que mal en ouïgour, etc.

(3) *yitip u juu*. En règle générale, *yitip* est la traduction du chin. 到 *tao*; cf. Doc. 3, lignes 6—7. Ici c'est l'équivalent du chin. 赴 *fou* «to go to; to attend». Dans les documents sino-mongols du Bureau des Traducteurs, le mot chinois est maintenu sous la forme de *vuu: vuu gīng* «se rendre à la capitale» (*MNyt.* IV, p. 66, 1:3; ff. 1a, 2a). Les documents sino-tibétains (ff. 19b, 20b) ont, pour chin. *fou king*, tib. *gser-mkhar-du*.

(4) *altrun qapī*. Il s'agit de la porte du palais impérial d'audience. Dans les documents sino-tibétains, cette expression se rencontre dans la même formule: *gser-sgo mdun mgo brduñ-btañ* «se prosterner devant la Porte d'or» (ff. 17b, 18b).

(5) *kičig ulus*. Expression calquée sur chin. 小國 *siao kouo* «petit pays», c'est-à-dire «mon pays»; cf. *siao* «depreciatory term for 1st personal pronoun: I, my, our, etc.» (Mathews, p. 386).

(4) *bydün*. C'est la traduction du chin. 本 *pen*, mais qui signifie ici «to find the origin in».

(4) *ulayati u si-yuu*. Equivalence fort curieuse qui est recueillie même dans le *Supplément* du Vocabulaire sino-ouïgour du Bureau des Traducteurs. Le chin. 西域 *Si-yu* «Turkestan» est identifié à l'ouïg. *ulayati* qui est une prononciation locale du pers-ar. *vilāyat* «an inhabited country, dominion, district»; dans les Indes, le même mot peut signifier «Europe or England; also Persia» (Steing., p. 1480). Le sens spécial de «Turkestan» apparaît même chez les historiens persans de cette époque où *vilāyat* peut désigner «le Turkestan», plus exactement «la Transoxiane» (*Mā-warā' al-Nahr*); cf. Elias—Ross, *The Tarikh-i-Rashidi*, p. 125 et note 1.

(6) *ulī aburī*. Traduction du binom 恩德 *ngen-tō* «grace, faveur, kindness, bounty», cette fois encore caractère par caractère: *ngen* «grace, favour; kindness, mercy» ~ ouïg. *ulī* «grâce, faveur» (cf. Doc. I, ligne 7) et *tō* «virtue; moral excellence; goodness; conduct, behaviour» ~ ouïg. *aburī* «conduite, caractère, vertu».

(6) *turup bolup*. Traduit sur chin. 立爲 *li wei* [...]; *li* «to stand up; to establish» ~ ouïg. *turup* < *tur-* «être debout, se tenir debout» et *wei* «to be; to do; to make»; «for; because of» ~ ouïg. *bolup* < *bol-* «être, devenir». Barbarisme du traducteur.

(7) *yuräk qarïn*. Cette expression, prétendue ouïgoure, reflète le chin. 心腹 *sin-fou* «confidential; secret, sympathetic»: chin. *sin* «the heart» ~ ouïg. *yuräk* «coeur» et chin. *fou* «the belly; the stomach» ~ ouïg. *qarïn* «ventre». Le binom chinois décomposé dans ses éléments reste incompréhensible en ouïgour.

(8) *tümän yaš u šiu*. En chin. 萬壽 *wan cheou* «the emperor's birthday». Cette fois encore le traduction ouïgoure est faites caractère par caractère: chin. *wan* «dix mille» ~ ouïg. *tümän*, id. et *cheou* «âge avancé, longévitè» ~ ouïg. *yaš* «âge». Dans les documents sino-mongols nous avons *tümen nasutai* «qui a dix mille années [= empereur]»; *MNyt.* IV, p. 72, 10:4; ff. 19a, 20a; p. 77, 18:4, ff. 35a, 36a. Les documents sino-tibétains offrent un mot à mot strict *khri-phrag ži'u* «dix mille ži'u [= chin. *cheou*]»; ff. 13a, 14a.

(8) *boydas boyumï*. Contresens évident. Il s'agit du chin. 聖節 *cheng-tsie* «anniversaire de la naissance de l'empereur». La traduction caractère par caractère a donné: chin. *cheng* «holy, sacred, reverend; divine; saint; imperial» ~ ouïg. *boydas* «des saints» (copié sur le Ky; cf. *AOH XIX*, p. 143) et chin. *tsie* «1. a joint, a knot; 2. moderation, economy; 3. chastity, purity; to regulate, to restrain; 4. divisions of time; a term; a festival; a holiday; a birthday; etc.» ~ ouïg. *boyumï* < *boyum* «articulation, jointure». Les documents sino-mongols ont *sayïn üdür* «jour favorable» (*loc. laud.*), et les documents sino-tibétains offrent *phags-pa dus-chod* (*loc. laud.*).

(8) *ärksingülük u kin*. Pour l'interprétation du mot ouïgour on est, ici encore, guidé par le mot chinois qui est 謹 *kin* «respectful, attentive; carefully; cautious; to heed; to be watchful».

(8) *tolu*. Voir Doc. 7, ligne 6.

(9) *tapuqında bar*. Voir Doc. 7, lignes 8—9.

(9) *qultuylazun*. Vraie traduction en ce sens que le verbe ouïgour (à l'impératif) répond au chin. 慶賀 *k'ing-ho* «to offer congratulations», sans décomposer l'expression. Dans les documents sino-mongols il est question d'une ambassade qui arrive, en apportant le tribut, pour présenter ses congratulations à l'occasion du nouvel an: *qultuylan 'ini on*; *MNyt.* IV, p. 67, 2:4; ff. 3a, 4a. Le mot *qultuylan* (sous une forme sans doute estropiée) est enregistré dans le *Supplément A* du Vocabulaire sino-mongol du Bureau des Traducteurs (n° 247). Les documents sino-tibétains ont, pour *k'ing-ho*, tib. *byin-rab* (ff. 13a, 14a).

(9) *tämiz inuyat u ong*. C'est la traduction de la formule 伏望 *fou wang* «I humbly hope», employée surtout dans les lettres.

(10) *yïyïp täginip*. Il s'agit du chin. 收受 *cheou-cheou* «to receive; to accept», traduit caractère par caractère: chin. *cheou* «to receive what is due; to gather together; to harvest; to collect; to put away; to close, to bind, to restrain» ~ ouïg. *yïyïp* «ramasser, recueillir» et chin. *cheou* «to receive; to endure; to suffer» ~ ouïg. *tägin-* «obtenir». Dans les documents sino-tibétains du Bureau des Traducteurs, le chin. *cheou-cheou* est rendu par *bsdus-bžes* qui, à son tour, est composé de *sdud-pa* «to collect, gather» et de *bžes-pa* «to take, receive, accept» (Jaeschke, pp. 294, 484).

(10—11) *iptip uzat*. Traduction du chin. 護送 *hou-song* «to escort, to convoy», décomposé en *hou* «to guard, to protect; to assist, to take part of; to escort; to shelter» ~ ouïg. *iptip* < *ipti* [?] «protéger» et *song* «to accompany, to escort» ~ ouïg. *uzat-* «accompagner, suivre». Dans le *Supplément A* du Vocabulaire sino-mongol du Bureau des Traducteurs, le chin. *hou-song* est rendu, en écriture ouïgoure, par *üdesigüljü*, en transcription chinoise, *hüdeši'üljü* (n° 263).

22.

- 1 [44a] *Sutan Monsur ong yumšap u čai kälip täumu Qoči Šiqi*
 2 *baš čal öčip amtï-qï inayat*
 3 *üstünki uluγ buyan ngri altïn inč äsän il kün amrilturmış*
 4 *tauraq ärür bir saman bir yïyač barča u käi mung täğšilip*
 5 *išlätgäč munñg-täg yitärip u čau-yi äski qaulï tartip*
 6 *qaš taš ainaq bašlıγ nāmā yitip u tau kingši u king*
 7 *čayur tauraq tiläptür altun kümüş yüz-ning yuyu čilapčï*
 8 [44b] *sariγ maqmur tomay-a bürk nāmürgä öngi önglüg*
 9 *torqu boz nätäg m-a*
 10 *utlı soyurqap u sï öčip tapdı*
 11 *yarlıγ bilür:*

Le *täumu Qoči-šiqi*, envoyé par le roi Sutan Monsur (2), se prosternant fait son rapport au trône. Maintenant il met son espoir (3) dans la grande Fortune de votre Majesté. L'empire est en paix, les gens sont tranquilles, (4) en conséquence les herbes et les arbres se transforment (5) et se maintiennent. C'est pourquoi, conformément à l'ancien usage, en apportant en tribut (6) des pierres de jade, des lunettes et d'autres articles, je suis allé dans la capitale (7) pour me présenter à l'audience. J'y ai demandé instamment des cuvettes en or et en argent pour se laver la figure, (8) du velours jaune, des bonnets de fourrure, des robes de feutre, (9) de la soie et de la toile de couleur variée. Comment [votre Majesté] nous en témoignera-t-elle sa faveur? C'est ce que j'ai rapporté au trône. L'ordre impérial en décidera.

(1) *Sutan Monsur*. Le roi (*wang* = *ong*) *Sutan Monsur*, plus exactement le *sultan Mansur* est le sultan de Tourfan qui régna de 1504 jusqu'à 1545. Sous son règne, les relations entre Pékin et Tourfan devinrent de plus en plus mauvaises. En 1513 *Po-ya-tsi* (*Bayazıt*), chef de Qamul s'enfuit à Tourfan. Sultan Mansur prit la ville en conséquence de quoi la Chine perdit complètement son influence dans le district de Qamul; en outre, Mansur ne manquait pas d'inquiéter les garnisons chinoises à la frontière, surtout celles de *Sou-tcheou* et de *Kan-tcheou*. En 1528, *Ya-lan*, général de Mansur, se réfugia à Pékin. En 1545, Mansur mourut. Cf. *Ming-che*, 329, 24a—27b; Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 197—198. Mansur est bien connu dans les sources musulmanes. Il était le fils aîné d'Almad khan, donc de la lignée des Tchaghataïdes. Sous son règne il ne leur restait que la partie orientale du Moghollistan (Ili—Youldouz) et l'Ouïgourie (Tourfan, Karachahr et Koutcha). Cf. Elias—Ross, *The Tarikh-i-Rashidi*, pp. 123—129; Bretschneider, *Mediaeval Researches* II, pp. 197—198, 236; Grousset, *L'empire des steppes*, p. 575.

(1) *Qoči Šiqi*. Cette transcription remonte à une forme *Xoři Šiγ* répondant à *Hwaša Šaiḥ*. Envoyé tributaire du *sultān Mansur*, autrement il est inconnu. La forme *šīγ* (lire sans doute *šēγ*) remontant à *šaiḥ* se rencontre en effet dans les documents mongols des Ilkhans de Perse comme *šiq*, à la rigueur *šiy*; cf. Cleaves, *HJAS* XVI, pp. 38, 61—62; Ligeti, *MNyt*. I, pp. 105—106, 109.

(2) *amtī-qī*. Voir Doc. 3, ligne 5, note.

(3) *tngrī altīn*. Cf. Doc. 7, ligne 6, note.

(3) *inč āsān*. Traduction du chin. 太平 *tai-p'ing* «peace, peaceful».

(3) *il kün amrülturmış*. Cf. Doc. 7, ligne 6.

(4) *tauraq ärür*. Le chin. 就是 *tsieou che* «is, that is; namely; even, even if; very well» est décomposé en *tsieou* «then, thereupon; in consequence; according to; a t o n c e : f o r t h w i t h» ~ ouig. *tauraq* «vite» et en *che* «to be» ~ ouig. *ärür* < *är-* «être».

(4-5) *tägšilip išlätgäč*. Traduction du chin. 化育 *houa-yu* «the transforming and sustaining force — of Heaven and Earth», décomposé du binom chinois en *houa* «to smelt; to transform, to influence, to change» ~ ouig. *tägšil-* «être transformé» et *yu* «to give birth to; to nourish, to bring up» ~ ouig. *ışlätgäč* < *ışlät-* «faire travailler, exécuter».

(5) *yitärıp u čäu-yi äski qaulı*. Cf. Doc. 15, ligne 7.

(7) *tauraq*. Ici encore nous avons affaire à une traduction erronée du chin. *tsieou*; cf. *supra*, ligne 4: *tauraq ärür*.

(8-9) *öngi önglük torqu böz*. Dans un document sino-persan (ff. 17a, 18a), nous avons *tavar-i har rang* «各色段子; satin de toutes les couleurs».

(A suivre)

THE TURKISH LOANWORDS IN SIMEON LEHACI'S TRAVEL ACCOUNTS

BY
E. SCHÜTZ

In recent years there has been an increased interest in Turkic linguistic records written in Armenian letters. The interest concentrated mainly on the extensive Armeno-Kipchak material which is of great value for the history of the Turkic languages.

We have even more (though less important) Turkish records written in Armenian characters. A large part of these documents is 19th and 18th century printed material, and so it is useful rather as comparative material for research in the phonological development of Armeno-Kipchak and also for the research in the history of Armenian orthography.

Kraelitz-Greifenhorst was the first to introduce this material into the research of linguistic history.¹ Kraelitz's basic material consisted of three Turkish periodicals printed in Armenian letters published in Istanbul at the end of the last century, the *Ceride-i Şarkiye*, started in 1885, the *Mecmua-i Ahbar* daily papers, and the *Avedaper* (*Angeliaphoros*) published by the American Bible Society (52 volumes).² Kraelitz also used several 19th century French novels translated into Turkish (Eugène Sue, Xavier de Montepin, Alexander Dumas, etc.) in their Armenian-spelt versions. Kraelitz did not use the Bible published by the British and Foreign Bible Society in 1875 in Armenian letters for he saw that it was a transliteration of the text written in Arabic characters.³ To a lesser extent he used the missionary material of the Trieste (and later Vienna) Mechitarists from the turn of the 18th century. Occasionally he took a few examples from Armenian spoken in Russia on the basis of information by P. Ferhadian, a Viennese Mechitarist.

¹ *Studien zum Armenisch-Türkischen: SBAW* 168/3 (Wien 1912).

² From the 100 Armenian periodicals published in Constantinople during the century from the 1840-ies on cca 40 had been Armeno-Turkish (of these 32 in the fifty years between 1850—1900). See G. Stepanian: *Hayataş turk'eren hay mamulə*. In: *Hay parberakan mamuli patmut'yünic'* [From the History of Armenian Periodicals I,] ed. by A. B. Karinian (Yerevan 1963), pp. 239—274.

³ Kraelitz, *op. cit.*, p. 3, footnote 1.

Kraelitz's main mistake was that he considered this material as a separate Armeno-Turkish language which in fact never existed.⁴ Kraelitz quotes many phonetic phenomena as peculiar to Armeno-Turkish which are simply features of colloquial Turkish: for example metathesis *bajrak* > *barjak* or palatalization: *efkjar*, etc. This means that even if his arguments do not prove the existence of a separate Armeno-Turkish, his material can be regarded useful for the study of the contemporary Turkish. However, his statements must be treated with caution even here, for he is seeking to establish phonetic laws, where there are only foreign orthographical or linguistic phenomena to be found. For example, he supposes that the change *st* > *sd* etc. is a phonetic development whereas it derives only from Armenian spelling.⁵ The *č* ~ *c* correlation in *kralica* ~ Turkish *kyraliča*, *polica* ~ Turkish *poliča* he treats as a phonetic change, though these words were obviously not borrowed from Turkish.⁶

The other main error of Kraelitz is that though he realizes in some cases that the given text is only a transliteration of the Arabic script, in a separate chapter he himself discusses the Armenian spelling of 'ain, *hemze* and *izâfet* and does not notice that these Arabic or Persian features appear in Armenian writing only to the extent as they appear in colloquial Turkish.⁷

This way the duality of the spelling of this linguistic material remains hidden, that is, the same texts which represent colloquial Istanbul language also reflect the Arabic spelling in many cases.⁸

Turkish material in Armenian letters has been quoted in the literature even before him, in Radloff's dictionary. The list of abbreviations of this dictionary refers to only one source of this kind, the dictionary of Turkish—Armenian—French by A. Küpelean.⁹ Considering that Küpelean's dictionary was compiled from those by Meninski, Bianchi-Kieffer, Kazimirski-Biberstein, Vullers, Zenker, Barbier de Meynard, and also from the *Lugat-i Osmaniyye* and *Lehçe-i Osmani* dictionaries it seems clear that here there is no special material but only what Radloff had already used from the original dictionaries.

The transcription system used in Küpelean's dictionary reflects the western dialect, in so far as it marks the tenuis consistently with the letters

⁴ For criticism of Kraelitz's work, see H. Acharian, *BSL* No. 61, p. 219 sqq and idem, *Hayoc' lezvi patmut' iwn* [The history of the Armenian language] II, pp. 270—271.

⁵ *AOH* XII, pp. 158—160.

⁶ This means that he includes a few words from Slavic languages without mentioning their provenience.

⁷ Kraelitz might have had misleading examples before him such as the above mentioned *Awedaper* or Küpelean's dictionary, which mark the 'ain with an apostrophe.

⁸ For example the above mentioned novels which would normally follow the pronunciation, spell the word *etti* 'did' as *h[θun]* that is *itdi* ایدی

⁹ *Erek' lezuean baragirk' tadžkerèn—hayerèn—gayyerèn* (Vienna 1883).

for Armenian tenuis spirants (p^c , t^c — ϕ , θ). In transcribing the sound k it differentiates between k before a palatal or q before a velar vowel, writing the first as ք and the latter as ղ .

We must state, however, that the dictionary does not follow the pronunciation in every detail, it often follows the Arabic spelling especially with regard to the consonants. This is why the phenomenon of devoicing at the end of words cannot be studied from the material contained in this dictionary. On the other hand, it gives reliable information for the study of the pronunciation of vowels in the everyday language, for example, for the pronunciation of o , u : \ddot{o} — \ddot{u} .

Radloff does not repeat Küpelean's material literally, sometimes he gives more, sometimes less. The Arabic—Persian words of exclusively literary usage are omitted from his work, on the other hand, more derivatives, and also more stem words, are included in Armenian spelling. From Radloff's remark «die armenische [Transscription bezieht sich] auf die Schriften der osmanisch sprechenden Armenier»¹⁰ it is not clear whether he himself collected words from the texts in the Armenian spelling or he merely transcribed into Armenian letters the words which were not included in Küpelean's dictionary. It is certain that Radloff treated Küpelean's entries with caution, and if the data reflected Arabic spelling Radloff left them out, as for example he did with Küpelean's գալըսը (p. 59) in the case of *galypçy* 'Giesser' (II, 247); and instead of Küpelean's աճյ աշը (p. 35) he writes correctly աշը աճյ (I, 604).

There are not only these Turkish documents spelt in Armenian dating from as late as the 19th or 20th century at the disposal of the researcher. Besides the documents printed at the end of the 18th and beginning of the 19th centuries by the Mechitarists of Trieste and Vienna¹¹, there are records from earlier periods as well.

In the 18th century several Armenian printing-houses were founded in Istanbul and more than two hundred Armenian books came out in a century, published by about eight families of publishers. Turkish texts can be found also in these Armenian prints. I myself only had the chance to see one or two of these and I found some songs, poems and prayers in Turkish amidst the Armenian text. It seems that such texts are to be looked for in songbooks and prayerbooks in the first place. This surmise of mine was proved by the contents of some manuscripts. For example in 10 MSS of the Mechitarists in Vienna there are among other texts Turkish poems, songs, proverbs, gospels

¹⁰ *Ibid.*, p. VII of Introduction.

¹¹ Their bibliography can be found in the catalogue of the Vienna Mechitarists: *Endhanur grac'uc'ak Mxit'arean gravačaranoc'i i T'riest, i Vienna ew i Plovdiv (Filipe)* 1776—1936. (Vienna 1936), pp 69—74.

and psalms. This material would in any case deserve a more thorough examination. The dating of the manuscripts is rather uncertain. According to J. Dashian, the editor of the Catalogue most of the manuscripts date from the 17th—18th century and some (with a questionmark) from the 16th.¹²

Recently H. Berbérian has published a thorough treatise on the Turkish literature in Armenian characters.¹³ He deals in detail with the most interesting chapter of the Armeno-Turkish literature, the *ašuy*-songs. The clan of these wandering minstrels was rather numerous everywhere in Armenia and in the adjoining countries, in Persia, Turkey as well as Georgia. From the 17th century up to the forties of the 19th literary history has registered as many as 400 *ašuy*s.¹⁴ These minstrels sang their songs not only in their Armenian mother tongue, but also in Turkish, Azerbaidshani, Persian and Georgian.

But we must be very careful in the linguistic evaluation of this most interesting material. As H. Berbérian pointed out, a serious difficulty arises from the fact that these minstrels were a wandering people, and the different regions left their mark on their idiom, furthermore they themselves made efforts to adapt the text to the dialectal exigencies of their audience. Still the different versions surviving in script obviously reflect also the idiomatic peculiarities of the scribe.¹⁵

Outstanding among the authors of the Armeno-Turkish literature in the 17th century is a prolific personality, Yeremiah Chelebi Koemuershian (1637—1695), who among others translated the legend of Alexander the Great, the story of Paris and Vienne, the History of Armenia in Horenaci's version into Turkish.¹⁶

The book of poems by an eminent poet of the next century, Balthasar Dpir (1683—1768) includes among the Armenian songs a great many Turkish songs and «macaronic» (mixed Armenian and Turkish) poems in Armenian letters.

*

For present, till this rather rich material of Turkish manuscripts in Armenian letters becomes accessible and can be thoroughly studied from the linguistic points of view the more than 800 Turkish loanwords (included Ara-

¹² Similar material of considerable amount has recently been listed in the rich collection of the Matenadaran, 82 MSS from the 17th—19th century contain Turkish texts in Armenian letters. *C'uc'ak dzeragrac' Maštoc'i anvan Matenadaranani* [Catalogue of Manuscripts in the Matenadaran bearing the name of Mashtoc] Yerevan I, col. 1412. As to the Catalogue, see *AOH XIX*, pp. 368—371.

¹³ *PhTF* II, pp. 809—819.

¹⁴ *Ibid.*, p. 811.

¹⁵ *Ibid.*, p. 810.

¹⁶ Akinian N., *Yeremia Čelebi Kōmürjean keank'n ew grakan gorcundut'iwna*. [Y. Ch. K. 's life and literary activity]. Vienna 1933, pp. 131—135.

bian and Persian words) in an early Armenian record, Simeon Lehaci's «Travel Accounts» may offer a rewarding study.¹⁷

Simeon in his Itinerary describes his pilgrimages, in the course of which he visited the main Christian places of worship between 1608—1619. His journey took him to distant places, his main destinations were Rome, Muş (near Lake Van), with the alledged tomb of John the Baptist, and Jerusalem. For our linguistic studies the most important point is that he always set out on his journeys from Istanbul. It was in Istanbul that he raised the money for his journeys by copying manuscripts, and he stayed in this city for many years.

The «Travel Accounts» is a very interesting document of cultural history, for it contains many original observations, not only about the conditions of the church in local Armenian colonies but also about the life of the villages and cities Simeon visited, about their customs and social-economic conditions.¹⁸ Simeon intended his Accounts to pilgrims and travellers. He already recorded his impressions while on his way, «sometimes on board of a ship, sometimes on back of a mule, sometimes in inns and in *xans*».¹⁹

The everyday experiences left a mark on the style of the Armenian text for which it was rather unfavourably criticised: «he uses everyday language mixed with grabar . . . it can be felt throughout how the grabar and ašxarabar [the literary and the spoken language] are competing as he is writing».²⁰ Simeon wrote the final version of his Accounts in 1619 after having arrived back in Lvov. He evidently polished it, replacing Turkish words by Armenian, but still most of the Turkish terms remained in the text. Naturally Simeon used Turkish words mainly when he was describing events in Turkey. So it is obvious that in the description of the sultan's visit to the mosque on Friday the units of the escort and the names of their clothes are named in Turkish (*jenğiçari, solax, zorvaşi, jajabaşi, çavuş* etc. or *muşavaza, keça, tulux, soryuş, dolband* etc.)²¹.

¹⁷ Akinian N., *Simèon dpri Lehac'woy Utegrut'ivn* [The Travel Accounts of Simeon the Scribe of Poland] Vienna 1936.

¹⁸ There is an increasing interest in this valuable document of cultural history and translations appear one after the other: The passage on Egypt was printed by M. P. D. Roncaglia: *Itinerario in Egitto di Simeone, viaggiatore polacco* (1615—1616): *Oriens* XV (1962), 130—159. The Turkish translation of the «Accounts» was edited by H. D. Andreaşyan, *Polonyali Simeon'un Seyahatnâmesi 1608—1619* (Istanbul 1964). The Russian edition is shortly to appear, translated by M. O. Darbinian. A part of the translation has already been published: Симеон Лехаці о странах Юго-восточной Европы. In: Восточные источники по истории народов Юго-восточной и Центральной Европы. Под. ред. А.С. Тверитиновой (Moscow 1964), pp. 253—275.

¹⁹ Akinian, *op. cit.*, p. 175, lines 71—72, 66—68.

²⁰ *Ibid.*, XLI.

²¹ *Ibid.*, 30⁶⁰¹—33⁶⁶¹.

Besides these, plenty of other everyday words from Turkish crept into Simeon's language. It is not surprising, for a great majority of the Istanbul Armenians used plenty of Turkish words in their speech.²²

That the Turkish words formed a comparatively stable part of Simeon's language is proved by the fact that he uses them in connection with other countries as well, for example he calls the Pope's palace a *saraj*, his summer palace at Monte-Cavallo a *jajla*, and his rooms *oda*.²³

The everyday use of Turkish elements is also proved by other grammatical criteria. On the lexical level it is a characteristic feature that besides nouns a smaller number of adjectives, adverbs, and even conjunctions appear (*zera*, *hem-hem*, *bila*, etc.).²⁴

The combination of Turkish and Armenian grammatical elements is of great interest. There appear mixed compounds of Turkish words with Armenian suffixes. Such hybrids can be found in Simeon's language in the same forms (but not to the same extent) as in the language of the Armenians in Turkey at the beginning of this century.

There are some Turkish nouns with Armenian suffixes, for example *eskiĵutiwn* (Arm. suffix *-սկիւտիւն*) 170⁴² meaning 'second-hand dealing' *haramutiwn* 87²⁶⁶ 'highway robbery'. There are also some 'cross-bred' compounds, e.g. *martaboj* (Arm. *մարդ* 'man') 15²¹¹, 16²²⁴, 55²⁵, 129¹⁰¹, etc. 'of a man's height'; *inĉxadar* (Arm. *իւչ* 'what') 144¹³⁵ 'as much as'.

The compound verbs made up from a Turkish (Arabic) noun and an Armenian verb are very common, e.g. *hajran linel* (Arm. *լիւնիլ* 'to be') 158²⁷⁰, 162⁸⁶ 'to wonder'; *xajil linel* 102¹³⁰, 287⁹⁵ 'to be inclined to'. The most frequent is the use of verbs with a *-miš* participial ending, just as it is the most frequent in the Turkish verbs of the modern Armenian dialect in Turkey. *xurmiš arnel* (*ստեղիլ* 'to do, to make') 212⁶⁷, 268¹⁴³ 'to erect', *donanmiš linel* 238¹¹⁴, 241²⁴ 'to have sg decorated', *donatmiš arnel* 237¹⁰¹ 'to decorate'. We can also find some verbs with an Armenian infinitive ending: *talnel* 197⁵³ 'to robe', *naxšel* 42²⁴³, 80⁷⁸ 'to paint', *xarĵel* 100⁸⁶, 284²¹ 'to spend'. Also Ar-

²² At the beginning of the 20th century H. Acharian collected 4200 Turkish words from the language of the Istanbul Armenians. (*T'urk'erèné p'oxareal barer hayerèni mèĵ* [Turkish loanwords in Armenian] Tiflis 1902) — In an other work of his Acharian relates a characteristic story about the effusion of Turkish words in the vocabulary of one part of these Armenians, in whose language all that remained Armenian were the case endings and the auxiliary verbs: An Armenian buys *halva* from a sweets vendor when a friend is passing by, to whom he tells «in Armenian» that he gave a false coin to the vendor: «*Helvaji-in xalb bešlix-a ĵutturmiš eri.*» Needless to say the Turkish vendor readily understood the sentence and gave back the false 5 gurush piece. (*Hayoc' lezvi patmut'yun* [History of the Armenian language] Yerevan II, 1951, p. 273).

²³ Akinian, *op. cit.*, 149^{1,2}, 150^{21,22}, etc.

²⁴ *Ibid.*

menian participles formed of such verbs occur: *tesnifads* 138¹³⁸, 151⁷⁵ 'made with skill', *zyndanads* 147²¹⁵ 'imprisoned'.

The fact that Simeon uses both Turkish and Armenian words for the same idea, would suggest that Turkish and Armenian was equally familiar to him, e.g. 'building' *šinuaḏsk* (շինուածք) 34²⁷, *šenk* (շէնք) 174³¹, but *japu* 34²⁸, 36⁸⁵, *japu šinel* (շինել) 174³⁷, 180⁸² 'to build a building'. Or 'island' *gʻyzi* (ղղի) 37⁹⁹, 39¹⁶⁵, but *ada* 34³⁷, 43²⁷⁰. On the other hand, we must not forget that Simeon was a man of literary accomplishment and he consciously aimed at colourful style. This may be the reason why he mixed Turkish and Armenian words. The above quoted *japu šinel* construction supports this view. Simeon wanted to avoid, by using this half Turkish, half Armenian construction, the less colourful *figura etymologica*.

This conscious striving for literary style is revealed in his characteristic stylistic technique of using synonymous pairs made up from Armenian and Turkish words: *kancn* (գանձն) *ew xazinan* 57⁷¹ 'treasure and hoard', *yaray ew zen* (զէն) 67¹⁹⁹ 'arms and weapons', *barkew* (սարգէլ) *ew armayan* 84²⁰⁵ 'gift and present', *došak ew angoyin* (անկողին) 103¹⁷¹ 'bed and couch', *šyta* (շղթայ) *ew zinʻil* 126⁹ 'chains and fetters', *zulum ew anirawutiwn* (անիրաւութիւն) 87²⁶³ 'injury and injustice', *merg* (մերկ) *ew ėblax* 72³²⁴ 'naked and bare', *dked* (սղէս) *ew himar* 112¹⁷⁰ 'ignorant and fool'.

Partly because of the amount of Turkish words and partly because of their grammatical embedding, the question arises whether these elements in Simeon's language are still foreign or they are already naturalized. Although Simeon visited mainly Armenian colonies, it can be supposed that he had to speak Turkish even to Armenians in many places (*drsec'i*), and these Turkish elements were also frequent in the language of the other (Istanbul) Armenians.²⁵

In judging the character of the Turkish elements in his language we should first consider the question whether Simeon could learn Turkish from his parents, for his parents had moved «from the country of the Huns, from the... town of Kaffa which overlooks the sea»²⁶ to Zamość where their son was born. This theory does not seem a very likely one as we cannot find a single Kipchak word in Simeon's language. The fact that after his return in 1619 from his pilgrimage to Lvov Turkish words almost completely disappeared from his language, proves that he learnt his Turkish thoroughly in Istanbul, even if he may have had some knowledge of it earlier too. In his diary, written after his Accounts there are very few Turkish words even in those parts when he is writing about Turkish events, as for example, in the parts about the Khotin War (1621) or about Abaza pasha and about the slaying of the janis-

²⁵ AOH XIX, p. 101.

²⁶ Akinian, *op. cit.*, p. XIII.

saries. In the 26 columns of the *Vipasanutiwn Nikolakan* verses, ascribed to him, there are only five or six Turkish words altogether.²⁷

From all this we may draw the conclusion that the glossary reflects the Turkish language of its time, that is of the beginning of the 17th century, and this is also proved by the phonetic state of the word-material.

*

The Ottoman-Turkish consonant system is as clearly reflected in the Armenian spelling as Armeno-Kipchak. However, here too, problems arise about the phonetical interpretation of the individual letters or letter combinations. These problems originate from the mixing of the classical Armenian orthography, Middle-Armenian phonetics and certain 15–17th century Turkish phonetic phenomena. We shall try to distinguish between the individual occurrences of these characteristics.

The orthography of fricatives and liquids needs no explanation. The spelling of the mediae among the plosives is almost unambiguous. The following two sound-combinations can be explained by Armenian phonetical development or by the history of Armenian orthography.

The spelling of *n*+media is generally inconsistent in Armenian also. This is because in this sound-combination the media did not shift towards the tenuis in the course of Middle Armenian.²⁸ Simeon's orthography corresponds to this when in place of mediae we sometimes find letters representing sounds that became tenuis in the course of Middle Armenian. E.g. *kändmänd* 'ruins' is spelt *խնդմանդ* (*xndmand*) 232¹⁴¹; *jangi* 'warlike' is spelt *Ճիդդի* (*ǰingi*) 233¹⁸⁰, but *jangči* 'warrior' is spelt *Ճանկի* 77¹⁰⁸. (Though the spelling *ՃխքՃի յենկի* 175⁵⁰ also appears.) However the spelling with *նկ* is more frequent see: 'janissary' *jengiçeri* *ենկիչերի* 215¹⁵¹, 368¹⁸⁷ or *jengiçari* *ենկիչարի* 72³²⁹ 369⁸.¹² This «inconsistency of spelling» can also be found with some Armenian, words, for example in the same text the word *gank* 'stoppage, halt' appears as *կանկ* 200¹⁴⁶ instead of the standard *կանդ*.

In Middle Armenian the fricative + tenuis did not change and in this case we often find the traditional spelling, that is with the letters agreeing with the classical orthography. For example the word 'scarlet or purple' is spelt (*ə*)*skerlet*, (*ə*)*skarlat սկերլէթ* 20³³⁸, 70²⁷⁹, *սկարլաթ* 71³⁰⁵. *Asker* 'soldier' is written as *էսկէր* (*esker*) 32⁶³⁴, *էշկէր* (*eşker*) 241²⁹, 416¹. At this point it could be asked whether these examples should not be pronounced as -sg-, a pro-

²⁷ Akinian, *op. cit.*, pp. 356–368, 368–370. *Ibid.*, pp. 399–405. Ališan, *Kamenic*, pp. 202–214.

²⁸ Karst, *Kil. Gramm.* p. 82.

nunciation which is also frequent in dialects of Anatolia.²⁹ The *-sk-* pronunciation of these words is supported by the alternative spelling of these words with *-sk-*, e.g. *սքէլէ* (*sk'ele*) 41²¹³, 53²⁷⁴, *սքալա* (*sk'ala*) 25⁴⁵⁵, 332¹⁷; or *սքէրլէթ* (*sk'erlet*) 148²⁴⁸, *սքարլաթ* (*sk'arlat'*) 234¹⁸².

This peculiarity of pronunciation is not restricted to the consonant cluster beginning with *š* or *s*, for we also find it sporadically with the combination of other fricatives, for example: *f+t*, in *distik* 'angora goat's wool' *տիճտիկ* 86²³⁹, *տիճտիք* 86²⁴⁰, *mufti մուճտի* 36⁶³⁴, 284³, 356¹³; *köfte* 'minced mutton' *քուճտա* 219⁸¹ (*k'ufta*). *Deftar* 'register, list', on the other hand, occurs with etymological spelling in the form of *տէճղար* 68²³³, 149²⁷⁵, 217²¹.

The *p > v > f* phonetic change should be treated here, though besides a question of Armenian orthography it is also a Turkish phonetical phenomenon. For example *zabt-zapt* 'holding firmly' is *zapt* in Simeon *զաճտ* 170⁴⁶, 205⁸³, *zaptçi* 'a sheriff's officer, gendarme' *զաճտչի* 30⁵⁸⁶. The reading of the word is secured by the alternative spelling *zapt' զաճթ* 81¹¹⁸. Similarly *sabz* 'vegetable' appears in spelling as *sav(š)z սավ(ը)զ* 68²³⁵, 141⁶¹, or *šorvaži շորվաճի* 173²⁰.

The combination of *x + t* (or an affricate) has a variety of spellings. The word *bayča* often appears with the etymological spelling *պաղչա* 21³⁵⁸, 30⁵⁸¹, but with *x* 46⁶⁸. This spelling is either etymological or it follows the Arabic spelling of the word *باچا*. But *axtarma* 'renegade' = *axtarma*, with the spelling *-խթ-(xt')* it occurs once, 411⁸, with *-ղթ-(γt')* it can be found five times 54¹²¹⁶, 83¹⁶⁰, 266⁹³, 420⁴: *աղթարմայ*.

This letter combination cannot be explained from Turkish, as a spelling with *xt'* would be expected in any case. Similarly the Armenian spelling of *axtark* 'dream-book' *աղթարք* is rather unexpected as it derives from the Persian word *اڪتار* (*axtar*) 'constellation'.³⁰

The uniformity of spelling in these words can be explained by a peculiarity of Armenian orthography according to which, even in modern spelling, only in 17 cases is the combination of *xt* spelt with *խս*, in other words it is always spelt with *ղթ*.³¹

The spelling of *չ* in Armenian is an interesting orthographical feature and poses a phonetic problem. In Armeno-Turkish the *խ* is either *q* or *h* initially. In the Turkish loan-words of the Istanbul Armenian dialect (as in

²⁹ I have dealt with this question in connection with Armeno-Kipchak: *AOH* XII (1961), 158–160.

³⁰ The name of the Aytamar church on the island of Lake Van can hardly be connected with this name. See: *Haykakan Matenagitut'yun* [Armenian Bibliology] Yerevan 1959, I, col. 425.

³¹ Garibian A., Paris G., *Hayoc' lezvi k'erakanut'yan, ucyagrut'yan ev ketadrut'yan uyeč'uyč'* [Guide to the grammar, orthography and punctuation of the Armenian language], Yerevan 1957, p. 15.

Armeno-Kipchak) it is *h* (*x*) which always corresponds to *ç*. In the Eastern Armenian dialects *ç* is mostly pronounced as *ɣ*.

In Simeon we can find both *h* and *ɣ* in spelling as well as in pronunciation. For example *قمة* 'value' *խըմէթ xyjmet* 57⁷⁷, *xyjmat* 18²⁷⁴; *ղիւմթ* *γijmat* 32⁶⁴⁶. *قادرغه* 'galley' *խաորղա xadrya* 77¹⁰⁷, but *ղաորղա yadrya* 36⁹⁵, 40¹⁹⁴, 53²⁷⁷, 67^{195, 196}, 72^{326, 328}, 77¹⁰⁸. But there is also a word in which this sound is realised in three different ways: *قمان* 'silk stuff' with *h* *xumaš* 217²⁶, 312²⁰, 321⁸⁹, with *ɣ* in *ɣumaš* 20³⁴², 52²⁴⁰, and with *l* in *gumaš* 17²⁶⁶, 157²⁴⁰, 318²².

Medially and finally *ç* is always represented by *x*, e.g. 'vaquf' written as *խախըք vaxyf* 69²⁴⁶, 336²⁶; 'street' = *սոխախ soxax* 224²⁰⁴, 'cutler' = *չախուչի čaxuči* 204⁶⁸.

The documents written in Roman alphabet can throw some light upon the pronunciation of the words with *x*. In these *ç* is often represented by *ch*, e.g. in Argenti: *chouattlj* 'kuvvetli' (p. 43), *jochari* 'yokari' (p. 39), *dodáč* 'dudak' (ibid.).³² As Argenti is an Italian author we are entitled to suppose that he used *ch* to denote the velar plosive (*q*). On the basis of his consistent usage of the *ch* it seems, however, possible that he was aiming at representing a sound similar to a velar fricative, otherwise he could have used *c* itself in velar words. The fact that Georgievits uses *ch* very often also in the place of *q*, would seem to support this theory, for example in the word *chara* «niger» (p. 22) or *facher* «inops» (21) or in *parmach* «digitus» (21).³³ However Heffening refutes Dmitriev's view, according to which we are here faced with a case of a *q* > *ch* phonetic change. Heffening's argument is that in these texts words are frequently spelt with *k*, besides the spelling with *ch*, and this suggests a *q* or a *k*, as palatal *k* is also often spelt with *ch*, e.g. *erkech* (p. 21) *ekmech* (p. 24).³⁴

To my mind *ç*, because of its guttural pronunciation, does not form a complete stop and thus it can impress European and even Armenian ears as a spirant. The fact that this pronunciation occurs, in certain positions, in palatal words also, does not contradict the theory of the spirantized pronunciation but in fact supports this view. In the case of *-k* it can be connected with the velarization of the finals. This can often be seen in Armeno-Kipchak, and the same tendency is present in Armeno-Turkish.

³² Bombaci A., *La «Regola del parlare turcho» di Filippo Argenti*. Naples 1938.

³³ Heffening W., *Die türkischen Transkriptionstexte des Bartholomaeus Georgievits: Abh. DMG XXVII*.

³⁴ Heffening says that this spirantization is quite unknown in Turkish. (See *op. cit.*, pp. 66—67) His reasoning is not clear enough, for the spirantization of the final *q* is a characteristic feature of Azeri and of the Eastern-Anatolian Turkish dialects too. Cf. Kowalski, *EI* IV, 1001—1002.

The Armenian spelling in the case of *ty* (ط) reflects a phonetic change of plosives in Turkish. In Simeon there are plenty of examples for the pronunciation of *d*, for example طبة 'layer, sheet' տասպալայ *dabarya* 10⁷⁵ 77, 26⁴⁷⁹; طابان 'sole' տասպան *daban* 264⁵⁴; طوار 'beast, cattle' տալար *davar* 246¹⁶⁷. The pronunciation is varying in ديكه طائر 'stone pillar' տիքմատաշ *dikmadaš* 26⁴⁹⁵, 22³⁸⁰ 384, դիքմատաշ *tikmataš* 41²²³.

This phonetic phenomenon is reflected also in early Ottoman records in Roman letters; Georgievits: *dernac* 'unguis' (p. 21), *daraf* 'pars' (p. 26); Argenti: *datt* 'tat', *danúch* 'tanik' (p. 59), etc. and also in various dialects.

The change of the initial *t* > *d*, or a vulgar pronunciation, is present to the same extent in the Ottoman loan-words of the Istanbul Armenian, e.g. *dabanja*, *davytmiš*, etc.³⁵

It is unusual in our text to find *-l* instead of the letters *-t* and *-p* for the final *-k*. Does this mean that we should pronounce these words with a *-g*?

չֆիլիկ	<i>čftlik</i> 8 ¹⁷	'çiftlik, farm'
չօրակ	<i>čorak</i> 207 ¹⁴⁵	'çörek, sweetened cake'
պօճիկ	<i>bojik</i> 317 ¹⁴⁴	'böcek, worm'
էմակ	<i>emak</i> 251 ⁹⁶	'emek, work, labour'

Instead of the final *-k* of the everyday language *-g* appears rather often in the Anatolian dialects and also in the uneducated language of Istanbul. However the problem is not all that simple; *-ak*, *-ik*, *-uk* (*-ակ*, *-իկ*, *-ուկ*) are frequent diminutive suffixes in Armenian and they very often remain unchanged in Western dialects also, so that these endings are often spelt *-l*, even in foreign words.³⁶

Also the alternative orthography shows that in most cases (and so with Simeon) this is a feature of Armenian spelling and not of a Turkish dialect. So we find that *diftik* 'goat's wool' occurs once with a final *-l* 86²³⁹, once with a final *-p* 86²⁴⁰; or the word *gomruk* 'duty' appears written with *-l* in *լօմրուկ* 6⁶⁹, 25⁴⁵³, 170⁴⁴, but *-p* in 224²¹⁷ 37.

The development of the *g* > *ğ* change has most recently been treated by Suzanne Kakuk.³⁸ On the basis of the records in Roman letters and on the evidence of the Hungarian and Balkan loanwords she arrives at the conclusion that this change had not reached the Hungarian and Balkan territories. In

³⁵ Acharian, *T'urk'erènè pozareal ba'ner*, p. 331.

³⁶ Karst, *Kil. Gramm.*, p. 33.

³⁷ As long as the history of the orthography of Armenian word-endings is not made clear, we cannot have a comprehensive picture of how Turkish final mediae appear in Armenian spelling.

³⁸ *Les mots d'emprunt turcs-osmanlis dans le hongrois et les recherches d'histoire phonétique de la langue turque-osmanlie: AOH V*, pp. 186—187.

documents reflecting the 17th—18th-century Istanbul language *-g-* is also frequent. We find in Argenti: *chegbê* 'bisacce' (p. 55), in the letters of Süleiman: *beg*, *gondermege*, *-degin*; in Dernschwamm: *begler*, *dugun*. In Balassa we find: *chiczhegi*, *degil*, etc.³⁹

In Simeon's Itinerary there are only two instances of this phenomenon: Հէկպէ *hegbe* 315¹¹⁰ 'saddle bag'; տէկմէ *degme* 227¹³, *degma* 194¹⁶², 234¹⁸⁴ 'slight, small'. We can find this sound also intervocalically in the word *beg* with possessive suffix: սանճախպէկի *sanǰaxbegi* 374¹⁶, պէկլէրպէկի *beglerbegi* 75⁵⁹ '(Bosnia's) beglerbeg', պէկլէրպէկութիւն *beglerbeg + ut'iwñ* (Armenian suffix 'ship') 370³⁴ 'the beglerbeg's office'.

According to the documents in Greek letters the *η* became *n* in the 15th century. It is always *v* in Gennadios.⁴⁰ This phenomenon, however, cannot be regarded as general. In Argenti we find the sound marked in most cases: *sanghá*, *jenghi*, *degnis* 'deniz', *ghionghullj* 'uolonteroso'.⁴¹ In Georgievits we find: *ssenungh* 'tuus' (p. 29), *karnungh* 'ventris' (p. 30). In Simeon the original *η* in root words⁴² appears in most cases as *ng*: ٤٤٥ 'volunteer' կօնկուլու *gongulu* 374¹⁷; 'Janissary' ենկիչարի *jengičari* 31⁶¹⁴, 72³²⁹, ենկիչերի *jengičeri* 215¹⁵¹, but also the phonetical variety *-n-* can be found: հանչար *jančar* 369¹⁶.

The varieties of the original *nk/ng* clusters reflect the state of Turkish pronunciation; تيفنگ (*tüfeng*) 'firearm' occurs only in its colloquial pronunciation: *tufak* դուֆաք 215¹⁵⁰, թուֆաք 137¹²⁵, *tyfak* թըֆաք 167⁷⁸, թֆաք 67²⁰⁰, 215¹⁵⁶, դֆաք 155¹⁸².⁴³

The vocalization of the final *-s* occurs sporadically in the Ottoman dialects and also in the Istanbul everyday language. We can also find it in the Turkish loanwords of Istanbul Armenian, for instance: instead of *horos* 'cock', we find *horoz* and instead of *Tiflis* it is *Tifliz*.⁴⁴

In Simeon's Itinerary we find the following instances of this change: ساتين 'satin' occurs in it in both forms, *atlas* 320⁶⁴, 321⁸⁹ and աթլազ *atlaz* 18²⁷¹, 72³⁴⁰, 381⁴¹; -٤٤٥ 'consul' *balios* 318²³, 321⁸⁸, and also պալիօզ *balioz* 25⁴⁷³; ٤٤٥ 'head, chief' ըէջիզ *rejiz* 173²¹.

There are some phonetic characteristics which cannot be certainly ascribed to any one of the languages, so e.g. the *č > c* change. The *č* retains

³⁹ Apud Kakuk, *Ibid.*

⁴⁰ Halasi Kun, T. *Gennadios török hitvallása: KCsA* suppl. vol. I. p. 214.

⁴¹ Bombaci, *op. cit.*, p. 53.

⁴² As we have only glosses in our text, words with possessive suffix or genitive case ending are not to be found.

⁴³ We have no other instance of this sound in the text. The similarly pronounced تيفنگ 'cartridge' in the Istanbul Armenian dialect reflects not the colloquial *fışek*, but *fışeng* where the final *-ng*, to my mind, is not a case of an Armenian phonetic change. (Cf. *RO* XIV, p. 140.)

⁴⁴ Kraelitz-Greifenhorst treats these mistakenly as examples of an Armenian-Turkish phonetic change: *op. cit.*, p. 21.

its pronunciation in Simeon's language; it is only occasionally replaced by *c*, and in some of the words the two sounds alternate, e.g. *խսսսխչի* (*jasaxči*) 'guard, officer' 30⁵⁸⁵, 231¹²⁰, 268¹⁴⁷, but with *c* in *jasaxci* (-*gh*) 224²¹⁹; 'kalafatci, caulker' in the form of *կալաֆատցի* (*galafatci*), that is with a *c* (օ: *ts*) 211⁵²; *աթղաղ-քամխացի* *atlaz-kamxaci* 'dealer in satin goods' 381⁴¹ also with *c*; *ֆուճի* *fuči* vulgar *fiči* occurs in Simeon once with the spelling *ֆուչի* (*fuči*) 211⁵⁶, once as *ֆուցի* (*fuci*) 82¹⁴⁶; 'papuççi' occurs with -*ci* ending: 204⁶⁹ *բարուչցի*.

The $\check{y} > ds$ (*dz*) change is very similar: the word *մուսավազա* *mudsavaza* 'a sort of turban' appears also as *մուսավազա* *mudsavaza* 31⁶¹⁸; 'zincir, chain' occurs twice with \check{y} 97⁹, 126⁹ and once like *չընծըլ* (*zyndsyl*) 74²².

As Simeon comes from an Armenian colony in Poland we may suspect these to be Halich Karaim characteristics in his language, similar characteristics being found in the Armeno-Kipchak language of the Armenians of Podolia. In the Kamenec Chronicle we find proper nouns ending -*ic* instead of -*icz*, e.g. *Kevorovic* *Քեվորովից* 51a(5)², 57a(17)^{16,45} The name Hrickowicz occurs in the form of *Հրիցքովից* *Hrickovic* 57a(17)¹⁵; another name with -*ic*: *Tiškjjevic* Kam. Chron. Ven. MS 113⁸. But this peculiarity appears in the Itinerary in common words and this seems to contradict the theory of the Podolian origin of the forms with a *c*; moreover there are no special Armeno-Kipchak or even to a lesser extent Karaim features in Simeon's language. So we must take in account also an alternative solution: that the $\check{c} > c$ change originates probably from a North-Eastern dialect of Anatolia.⁴⁶

As far as the vowel-system is concerned the distinction in the marking of palatal and velar vowels is a basic question. The most intricate problem we have to face, that is the case of the labials. Originally there was no labio-palatal sound in Armenian and consequently there was no letter to represent it.

In Turkey labio-palatals were also introduced into the sound system of the Armenians living there and two compound letters were formed to mark them. These were originally the letters for the sounds *jo* and *ju* *խ(ջօ)*, *խ(ջ)*. In the Turkish loan-words of Istanbul Armenians the labio-palatal sounds create a stable pair of phonemes. On the basis of the records that have so far been accessible we cannot decide when these sounds were first formed and how this pair of compound letters became established.

In Simeon there are no *խ(ջօ)* letters and there are only two instances of the *խ* before a vowel: *խիւլ* (*jjuz*) 'hundred' 20³³⁹, (*խուլ* 193¹⁴⁴) and *խիւկ* (*jjuk*) 'burden' 215¹⁶². On the basis of these two instances we cannot suppose the existence of *ü* in the system of Armenian articulation, and thus we pronounce *խ* as *ju* in these words and regard this as an instance of double spelling of *j*.

⁴⁵ Deny, *L'Armeno-Coman*, pp. 28–29. In this edition the first name is spelt erroneously: *Kevoroviy*, *Kevorovy*.

⁴⁶ Räsänen, *Materialen*, p. 173.

When there were two ways of spelling *ju*, the archaic *h* and the standard *h*, it seems most likely that the two possibilities came into the author's mind simultaneously. Such double spelling occurs in careless writing in Armenian as well, so for example in the Accounts the Armenian word *juγ* 'oil' can be found spelt as *h* instead of *h* 214¹⁴⁰.

There are several instances of the double spelling of the initial *j* in Armeno-Kipchak.⁴⁷ The spelling of the word 'dream' *h* (*jjuxu*) TB 160v¹⁵ supports the view that the letter combination *h* representing a *jj* here and not *jü*. Otherwise the double spelling of *j* is even more frequent in the middle of words. In Armeno-Kipchak texts dating from Simeon's time the spelling *q* (*velijjat*) 'vilayet, country' is rather frequent, KamChron Ven MS 109^{11,13}, 114¹⁶, 146⁸, etc.⁴⁸

For the late development of labio-palatals in the language of the Armenians in Turkey we must remember that the Armenians who were settled in Istanbul after Kaffa had been conquered, came from a Kipchak area where sounds tending towards velars prevailed (*ó*, *ú*); and we should also keep in mind that the Anatolian dialect is also characterized by the back *ö* and *ü* which sound more like *o* and *u*.⁴⁹

The spelling of the *e* sounds of various degrees of opening is somewhat clearer. In Armeno-Kipchak we can find the letter *ξ* only in first syllables which indicates that in the second and third syllables we are faced with an opener *e* sound (*ä*, *á*) and this is spelt with the letter *ω*.⁵⁰

In Simeon in the third syllable of Arabic words we find in most cases a letter *ω*, e.g. *ξ* (*teskera*) 254⁵¹; *ξ* (*medrasa*) 26⁵⁰¹, 263⁹. We find an *ω* in most cases in the ending *-at*: *ξ* *xyjamat* 212⁶⁸; *ξ* *zanahat* 141⁴⁶, 144¹⁵², 170³⁹, 326⁴² 'handicraft'.

There are but a few exceptions, e.g. *ξ* *meremet* 12¹³³ 'repairing', further *ξ* *nazaret* 'quarantine' 50¹⁷⁹ 191, 52²⁴⁴, 53²⁷¹. (It seems most likely that the *e* of the third syllable is due to the influence of the word *lazaret* 'lazzaretto').

The spelling of the sound is inconsistent in Turkish words, e.g. *ξ* *penşera* 72³⁴¹ 'window', *ξ* *tenşera* 220⁹¹ 'furnace', but *ξ* *terletme* 183¹⁸ 'sweating'.

We can see an *ω* very often in an open or in a closed second syllable, e.g. *ω* *bila* 146¹⁸⁵, 251⁷⁴ 'still'; *ξ* *čla* 71^{305,306} 'weft thread'; *ξ* *čorak* 207¹⁴⁵ 'çörek'; *ξ* *nokar* 157²³⁷ 'nöker'.

A velar second syllable occurs in an otherwise palatal word rather often in the records in Roman letters of this period, e.g. in Argenti: *sewmachtán*

⁴⁷ AOH XII, p. 150.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 155.

⁴⁹ Kowalski, *Osmanisch-türkische Dialekte: EI IV*, p. 998.

⁵⁰ *Aspects of Altaic Civilization*, (Bloomington 1963), ed. D. Sinor, pp. 151—152.

Velar *ɨ* is spelt with *ɛ* (e) only in one word in our text: *լայեիս* *lajɛx* 23⁴²⁴, 96¹⁰⁹, 242³⁷ 'fitting, suitable'. This spelling (and pronunciation) can generally be found in the 16th-century documents in Roman writing, e.g. in Argenti: *ches* 'kız, girl'; *chesrách* 'kısırak, mare'; *chesél* 'kızıl, red'⁵⁷ and also in Süleiman's letter: *hazer* 'hazır, ready'; *kalderup* 'kaldırıp, lifting'.⁵⁸ In Georgievits: *namazkelmak* 'oratio' (p. 24); *chater* 'katır, mulus' (p. 22); *tseger* 'sığır, vacca' (22); In Balassa: *szandeg* 'sandık'; *koiiaszen* 'koyasin'.⁵⁹

This spelling can also be met with in Roman written records of other Turkish languages, e.g. in Cumanian: 'qylyqly, einen gewissen Character habend' is spelt either *killiHli* or *chelecti*; 'karin, Bauch' also appears as *caren* (CC).

The editors of the above cited records, on the basis of this extensive orthographic phenomenon arrived at the conclusion that these examples must reflect some specially articulated velar sound which appeared mainly beside liquids. This phenomenon is not limited to the 16th–19th century only, but it can also be evidenced from present-day colloquial Turkish.⁶⁰

The palatal *i* sound appears in palatal and velar words alike, so it very rarely follows the rules of vowel-harmony: *խայսի* *xajsi* 220¹¹⁵ 'apricot', *խայիս* *xajix* 39¹⁶⁹ 'boat'; *զրնհի* *zynjil* 97⁹, *zinjil* 126⁹ 'chain'.

Some of the suffixes occur only in palatal words, for example the suffix of the nomen actoris *-ji*, *-či*, e.g. *շախաճի* *čuxađi* 381⁴⁷, *čuxači* 381⁴¹ 'woolen draper'; *խոլի* *jolči* 211⁵⁷ 'traveller'; *սոֆի* *sofči* 381⁴², 332⁶ 'wool trader'. It is the same with the participial ending *-miš*: *տոնանիչ* *donanmiš* 238¹¹⁴, 241²⁴ 'adorned'; *սըխլմիչ* *syxlmış* 235⁴⁰ 'jammed'.⁶¹

The gradual development of the labial-illabial vowel-harmony is revealed in the records: In the 15th–16th century documents, in Gennadios, in Argenti, in Georgievits and also in Balassa the lack of the vowel-harmony is prevailing. Suzanne Kakuk who summed this question up most recently on the basis of confronting these examples with Herbinus' material, drew the conclusion that labial-illabial vowel-harmony became wide-spread in the 17th century.⁶² There are various examples of the labial-illabial vowel-harmony in Simeon. As Turkish words appear in his text only as loanwords or glosses, we have no opportunity to examine the behaviour of suffixes from the point of

⁵⁷ Bombaci, *op. cit.*, 40.

⁵⁸ *EO* XII, 107.

⁵⁹ *AOH* II, 52.

⁶⁰ Bergsträsser: *ZDMG* LXXII, p. 242.

⁶¹ The sound *i* is frequent in velar words, and similarly the *y-y* < *y-i* dissimilation can often be observed in Armeno-Kipchak.

⁶² *AOH* V (1955), p. 183–185.

view of vowel-harmony. In stem-words of his text the lack of illabial vowel-harmony is prevailing:

<i>հարու</i>	<i>javu</i> 23 ⁴²⁰ , 100 ^{80.91}	'building'
<i>հալու</i>	<i>jalu</i> 35 ^{6.6} , 36 ⁷²	'villa'
<i>խարլուճա</i>	<i>xapluja</i> 35 ⁴⁴ , 48 ¹⁴⁵	'spring, fountain'
<i>չախու</i>	<i>čaxu</i> 83 ¹⁷⁹	'pocket-knife'
<i>չարշու</i>	<i>čaršu</i> 27 ⁵¹⁰	'market'
<i>չարուխ</i>	<i>čarux</i> 272 ⁶¹	'sandal'
<i>Օսմանչուխ</i>	<i>Osmančux</i> 185 ⁸⁷	'Osmancik' (placename)

On the other hand, we can find examples of vowel-harmony, too.

<i>դարի</i>	<i>yari</i> 48 ^{12.6} , 368 ³ , 414 ²⁰	'the (Sublime) Porte, Istanbul'
<i>Ղուցուշէրիֆ</i>	<i>Qucuşerif</i> 241 ⁹	'Jerusalem the Holy'

There are also instances of the vacillating usage in the everyday language:

<i>ոյուն</i>	<i>ojun</i> 238 ¹⁰³	—	<i>ոյին</i>	<i>ojin</i> 160 ¹¹	'play'
<i>ֆնտրիխ</i>	<i>fndyx</i> 175 ⁵⁴	—	<i>ֆնտուխ</i>	<i>fndux</i> 67 ²⁰⁰	'bullet'
<i>ուզանկու</i>	<i>uzangu</i> 311 ¹²⁸	—	<i>իզանկի</i>	<i>izangi</i> 310 ^{11.6}	'stirrup'
<i>խարուճի</i>	<i>xaruji</i> 254 ⁵⁷	—	<i>խարիճի</i>	<i>xarji</i> 250 ⁴⁵	'door-keeper'

As far as suffixes are concerned, apart from the above mentioned *-ji* and *-miş*, the case of *-lik* and *-siz* also show illabial vowel-harmony in our text., e.g.

<i>-lik</i>	<i>çiftlik</i> (varieties of script see above)	
<i>հաղլի</i>	<i>jaylx</i> 315 ^{10.6}	'handkerchief'
<i>խարճիլի</i>	<i>xarjlx</i> 144 ¹⁴⁰ , 235 ²⁰	'expenditure'
<i>հաղմուրլուխ</i>	<i>jaymurlux</i> 18 ²⁷³ , 332 ¹⁰	'capote'
<i>-siz տինսիզ</i>	<i>dinsiz</i> 271 ²⁷	'infidel'
<i>սուչսուզ</i>	<i>sučsuz</i> 147 ²¹⁶	'innocent'
<i>խուժսուզ</i>	<i>xutsuz (haji)</i> 295 ⁴⁸	'(haji) who has not been on pilgrimage to Jerusalem'.

For *-li* we can mainly quote instances of dissimilation:

<i>կօնկուլու</i>	<i>gongulu</i> 374 ¹⁷	'volunteer' is regular,
but <i>թախանլու</i>	<i>tavanlu</i> 21 ^{3.6.6} , 418 ^{ult}	'covered'
<i>ուսքուլի</i>	<i>uskuli</i> 222 ^{1.60}	'linen cloth' not.

In the Turkish words in Simeon's text we mainly find phonetic characteristics that were part of the Istanbul everyday language at the beginning of the 17th century. Those forms which deviate from everyday language can

be ascribed to the uneducated Istanbul pronunciation, or in some cases they may reflect (Eastern-)Anatolian peculiarities.

The circumstances of Simeon's stay in Turkey support the linguistic evidence. Simeon spent years in Istanbul raising the money for his pilgrimages by copying manuscripts. The presence of certain words which reflect Anatolian characteristics in his language, can be explained by the fact that Simeon crossed Anatolia three times, on his way from Istanbul to Mush and back, and later on his way from Jerusalem to Istanbul.

Simeon's Turkish glosses could provide useful evidence for the history of Turkish phonological development, and we hope that the examination of the other early Turkish records in Armenian spelling will make this linguistic picture more complete⁶³.

⁶³ A rather hard task is the dating and territorial delineation of such popular books as the valuable and voluminous texts published by E. Littmann and O. Spies.

L'INSCRIPTION RY 506 ET LA PRÉHISTOIRE DE LA MECQUE

PAR

R. SIMON

Les recherches sud-arabes ont connu dans ces 20 dernières années un essor considérable, et les expéditions organisées par les Egyptiens M. Tewfiq et A. Fahri, les Belges G. et J. Ryckmans et l'Américain A. Jamme ont mis au jour de riches matériaux épigraphiques inconnus permettant d'enrichir nos connaissances en particulier en ce qui concerne l'histoire du VI^e siècle,¹ matériaux qui ne sont pas sans modifier à beaucoup d'égards nos idées sur l'Arabie du Sud dans ce même siècle.² C'est ainsi que l'attention a été une fois de plus dirigée sur les rapports du Yémen et de l'Arabie du Nord, — c'est-à-dire, en fin de compte, du Yémen et de l'Islam.³ Les premières tentatives en vue d'élucider cette question ont d'ores et déjà montré le rôle important que l'élaboration des inscriptions sud-arabes joue au point de vue de l'histoire de l'Arabie du Nord⁴

Dans la célèbre inscription Ry 506 publiée par G. Ryckmann en 1953, les problèmes des rapports de l'Arabie du Nord et de l'Arabie du Sud se trouvent pour ainsi dire condensés, étant donné que les événements racontés par l'inscription se déroulèrent quelques dizaines d'années à peine avant la naissance de l'Islam, et que de ce fait ils contiennent des indications à peu près

¹ Pour une récente synthèse bibliographique de la question voir Grohmann, *Arabien*, pp. 103—106 et Bauer, *Jazyk južnoaravijskoj pisjmenosti*, pp. 9—10, 118—119.

² La dernière synthèse peut-être la plus complexe: A. G. Lundin, *Južnaja Aravija v VI. veke: Palestinskij Sbornik*, vol. 8 (1961), pp. 5—159.

³ Cf. Y. Moubarac, *Les noms, titres et attributs de dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique: Le Muséon* 68 (1955), pp. 93—135, 325—368; le même, *Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam: REI* XXV (1967), pp. 13—68; I. Ben-Zvi, *Les origines de l'établissement des tribus d'Israel en Arabie: Le Muséon* 74 (1961), pp. 143—190; pour cette question et pour les récentes recherches sur l'Islam voir M. Rodinson, *Bilan des études mohammadiennes: Revue historique* 229 (1963), pp. 169—220.

⁴ Voir par ex. S. Smith, *Events in Arabia in the 6th century A. D.: BSOAS* 16 (1954), pp. 425—468, qui résume les données concernant le Yémen et les Etats intermédiaires selon des points de vue nouveaux, mais qui pour étudier l'histoire nord-arabe, suit la voie traditionnelle et n'utilise pas les nouvelles données.

sures concernant la préhistoire de la Mecque d'avant l'avènement de l'Islam.⁵ Les recherches relatives à l'inscription offrant nombre de difficultés d'interprétation visaient, à côté de la reconstitution des événements concrets, à résoudre deux problèmes en particulier, notamment le problème de la datation, et le problème du rapport de la campagne décrite par l'inscription avec la célèbre «expédition d'éléphant» perpétuée dans la tradition nord-arabe. Les positions fort différentes des spécialistes à propos de la première question s'expliquent aussi bien par les incertitudes qui continuent à régner autour de la date exacte du début de l'ère himyarite, que par les dates divergeantes de la chronologie nord-arabe dont certains spécialistes ne laissent pas de tenir compte. Quant aux opinions contradictoires émises à propos du second problème, elles peuvent se ramener au fait que l'«expédition d'éléphant» dans la tradition de l'Arabie du Nord, plus exactement dans la tradition mecquoise n'offre que fort peu de traits communs avec les événements décrits par l'inscription de Muraygān. La majorité des spécialistes ayant étudié la question soit du point de vue sud-arabe, soit en acceptant pour l'essentiel la tradition nord-arabe, les véritables rapports de l'inscription de Muraygān et de l'«expédition d'éléphant» n'ont pas été examinés à fond.

Bien que nous nous soyons proposé ici d'étudier les rapports en question, nous ne pouvons pas laisser entièrement de côté le problème de la datation, vu que la datation de l'inscription Ry 506 fournit, à notre avis, une donnée chronologique négative fort importante en ce qui concerne la préhistoire de la Mecque.

Guidés par les recherches de J. Ryckmans,⁶ la plupart des spécialistes ont adopté pour le début de la chronologie himyarite, l'année 115 avant notre ère (plus exactement le solstice d'automne de l'année 114), ce qui pour la date de

⁵ G. Ryckmans, *Inscriptions sud-arabes: Le Muséon* 66 (1953), pp. 275–284. Cf. J. Ryckmans, *Inscriptions historiques sabéennes: Le Muséon* 66 (1953), pp. 339–342; A. F. L. Beeston, *Notes on the Muraighan inscription: BSOAS* 16 (1954), pp. 389–392; S. Smith, *Events in Arabia in the 6th century A. D.*, pp. 435–437; W. Caskel, *Entdeckungen in Arabien* (Köln-Opladen 1954), pp. 27–30. (Cf. le compte rendu de A. F. L. Beeston dans *Orientalia*, n. s. 25 (1956), pp. 292, 302); F. Altheim–R. Stiehl, *Finanzgeschichte der Spätantike* (Frankfurt am Main 1957), pp. 145–149, 353 sqq.; A. G. Lundin, *Južnaja Aravijska v VI v.*, 73–84; N. V. Pigulevskaja, *Araby u granic Vizantii i Irana v IV–VI vv.* (Moscou–Leningrad 1964), pp. 102–104; M. J. Kister, *The campaign of Huluban. A new light on the expedition of Abraha: Le Muséon* 78 (1965), pp. 425–436.

⁶ J. Ryckmans, *Le début de l'ère himyarite a-t-il coïncidé avec une éclipse du soleil?* dans *Bibliotheca Orientalis* X (1953), pp. 207 sqq. Pour la date de 115 avant n. è. voir déjà: J. Halévy, *Etudes sabéennes: JA* 7^e série, t. I (1873), p. 519; E. Glaser, *Zwei Inschriften über den Dambruch von Mārib: Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, Nr. 6 (Berlin 1897), pp. 64–68.

l'inscription de Muraygān donnerait l'année de 547.⁷ Selon S. Smith l'expédition a eu lieu en 544 au plus tard, et certainement pas au-delà de cette année.⁸ W. Caskel suggère 544 ou 545.⁹

A. F. L. Beeston adopté l'année 111 a. n. è. comme début de l'ère himyarite,¹⁰ et fait remonter l'inscription à 552.¹¹ Des dates analogues sont proposées

⁷ G. Ryckmans, *Inscription sud-arabes*, p. 284; J. Ryckmans, *Inscriptions historiques*, p. 339. L'auteur examine la question de la campagne d'Abraha au point de vue des guerres byzantino-perses. A son avis la guerre de 545 avait rendu superflue la campagne, et quoique Abraha eût défait le Ma'dd, il reconnut la suprématie des Lahmidés sur ces tribus. Il n'est cependant pas douteux qu'Abraha a lutté en Arabie Centrale pour ses propres intérêts. D'une part la paix en question ne l'obligeait à rien, d'autre part il comptait vraisemblablement sur l'affaiblissement d'al-Mundir après la défaite subie en 546 (voir Pigulevskaia, *Araby u granic Vizantii i Irana*, p. 103). Altheim adopte également la date de 547 (Altheim—Stiehl, *Finanzgeschichte*, pp. 145—6). Son argument principal consiste dans l'identification de la campagne de l'inscription avec la campagne d'Abraha de la tradition nord-arabe, et avec la fameuse datation d'al-Kalbī dans le tafsir de Baġawi sur laquelle Nöldeke avait déjà attiré l'attention (*Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabarī*, Leyden 1879, p. 205, n. 2). Après avoir donné une analyse correcte de la situation historique, Pigulevskaia, *Araby u granic Vizantii i Irana*, pp. 102—103 adopte également la date de 547.

⁸ S. Smith, *Events in Arabia*, pp. 436, 465. Lui aussi étudie l'expédition d'Abraha à l'intérieur des guerres byzantino-perses, en mettant en avant l'argument impossible de justifier que la paix de 545 une fois conclue, Abraha ne pouvait plus attaquer le territoire perse. A son avis Abraha luttait pour les intérêts de Byzance et son expédition avait été couronnée de succès, les lignes 7—8 de l'inscription signifiant selon son interprétation que Ma'dd fut remplacé sous l'autorité d'Abraha (pp. 435, 437), et 'Amr b. Mundir fut obligé d'accepter Abraha comme gouverneur. Smith n'établit aucun rapport entre les événements de l'inscription Ry 506 et l'«expédition d'éléphant», et passant à côté de difficultés chronologiques, il adopta pour cette dernière la date traditionnelle de 570. Autrement dit, il admettait deux expéditions d'Abraha à une distance de 26 ans et ne tint même pas compte des arguments convaincants de Nöldeke (*Geschichte der Perser und Araber*, p. 205, n. 2).

⁹ W. Caskel, *Entdeckungen in Arabien*, pp. 28, 30. Pour la datation voir les contre-arguments de Pigulevskaia, *Araby u granic Vizantii . . .*, p. 103. On peut encore y ajouter les conclusions pouvant être tirées de l'inscription Gl 618 (E. Glaser, *Zwei Inschriften*, pp. 31—37) concernant le célèbre soulèvement de 541—2 dirigé par Yazid ibn Kabšat, la reconstruction en 542 de la digue de Ma'rib, travail demandant des efforts considérables, et enfin le fait que c'est probablement vers cette époque qu'Abraha reconnut, du moins nominalement, la suprématie abyssinienne. Il n'est guère probable que peu après ces événements Abraha ait lancé une armée contre l'Arabie du Nord.

¹⁰ A. F. L. Beeston, *Problems of Sabaean chronology: BSOAS XVI* (1954), pp. 37—56.

¹¹ A. F. L. Beeston, *Notes on the Muraighan inscription*, p. 391, n. 2. Selon Beeston (*EI* 1960 art. *Abraha*, p. 102) la campagne d'Abraha, initiée par le souverain de l'Abyssinie aurait été la première phase d'une attaque générale contre la Perse. Cependant, la dépendance d'Abraha de l'Abyssinie n'était pas assez forte pour qu'on eût pu lui faire adopter une «politique d'agression» peu utile à ses propres intérêts (voir Procopius,

par M. J. Kister¹² qui se réfère à une information d'az-Zuhri¹³ disant que quarante ans s'écoulèrent entre Harb al-Fiğār et l'«expédition d'éléphant». On ne sait que trop bien combien les dates indiquées par les sources arabes d'avant l'Islam sont inexactes.¹⁴ A côté de la date «orthodoxe» de 570, on en connaît beaucoup d'autres qui ont été fixées de façon à servir des buts déterminés ou à illustrer des conceptions inventées de toute pièce. Il est notoire que dans son tafsīr écrit à la 105^e sourate de Bağawī, Muḥammad al-Kalbī place l'«expédition d'éléphant» 23 ans avant la naissance de Muḥammad, alors que selon Muqātil, elle eut lieu 40 ans plus tôt.¹⁵ A côté de la date indiquée par az-Zuhri, il existe une tradition faisant remonter l'«expédition d'éléphant» au 8^e mois de la 8^e année du règne du laḥmide 'Amr b. Hind,¹⁶ ce qui a permis à Lundin refusant d'identifier la campagne de l'inscription de Murayğān à l'«expédition d'éléphant», de situer cette dernière autour de 563.¹⁷

Opera omnia, éd. J. Haury, Lipsiae 1962, I/20, vol. I, p. 110) sur l'ambassade infructueuse de Iulianus en 529: *καὶ τοῖς Ὀμηρίταις χαλεπὸν ἔδοξεν ἵνα χώραν ἀμειψαμένοις ἔρημον τε καὶ χρόνου πολλοῦ ὁδὸν κατατείνουσιν ἐπ' ἀνθρώπους πολλῶ μαχιμωτέρου ἰέναι*. D'ailleurs la puissance de l'Abyssinie déclinait également après 540. Pour les conclusions à tirer de l'ambassade de Iulianus voir: *The third part of the ecclesiastical history of John of Ephesus*, transl. by T. Payne Smith (Oxford 1860), pp. 251—256, ainsi que l'inscription de Silko à Kalabse, dans laquelle il se nomme roi des Ethiopiens de Nobadai et de tous les Ethiopiens (*βασιλικὸς Νοβὰδων καὶ ὅλων τῶν Αἰθιοπίων*) John of Ephesus, p. 345—346, cf. S. Smith, *Events in Arabia*, p. 432.

¹² M. J. Kister, *The campaign of Huluban*, p. 424.

¹³ az-Zubayr b. Bakkār, *Nasab Qurayš*, Ms. Bodley., fol. 1296, cité par Kister, *The campaign of Huluban*, p. 427.

¹⁴ Voir par ex. Theodor Nöldeke, *Die Ghassanischen Fürsten aus dem Hause Gafna's: Abhandl. der königl. Akad. der Wiss. zu Berlin* (1887), pp. 3 et suiv. (en premier lieu pour les Gassānides); Id., *Geschichte des Qorans*, 2. Aufl. völlig umgearbeitet von Fr. Schwally (Leipzig 1909—1919), v. I, p. 172 (pour la préhistoire de Muḥammad); Sn. Hurgronje, *Islam, Oeuvres choisies*, présentées en français et en anglais par G. H. Bousquet et J. Schacht (Leyden 1957), pp. 7—8 (pour le Sīra); H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire* (Beyrouth 1924), p. 291 (387), pp. 297—309 (393—405) (pour le Sīra); M. Hartmann, *Der islamische Orient*, Bd. II, *Die arabische Frage* (Leipzig 1909), p. 479 (pour les traditions musulmanes concernant le Yémen); G. Olinder, *The Kings of Kinda of the family of Ākil al-Murār: Lunds Universitets Årsskrift*, N. F. Avd. I, Bod. 23, Nr. 6 (Lund-Leipzig 1927), pp. 9—10 (Olinder à propos de l'étude du Kinda a insisté sur l'inexactitude des sources musulmanes et sur l'importance des sources non arabes); W. Caskel, *Die einheimischen Quellen zur Geschichte Nord-Arabiens vor dem Islam: Islamica* 3 (1930), pp. 331—341 (Sur Aḥbār al-'arab).

¹⁵ Voir: Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 205, n. 2, qui tout en acceptant l'information d'al-Kalbī, rejetait celle de Muqātil.

¹⁶ at-Ṭabarī, *Ta'rīḥ ar-rusul wa'l-mulūk*, éd. M. de Goeje (Leyden 1879—1901), I, p. 900.

¹⁷ Lundin, *Južnaja Aravija v VI veke*, pp. 83—84. Ce passage de Ṭabarī n'est qu'une des nombreuses tentatives de datation manifestement artificielles, et en plus, est en contradiction avec la chronologie établie par Lundin selon qui Abraha aurait régné jusqu'en 558 (*op. cit.*, p. 86).

Ces quelques datations que nous venons d'énumérer montrent que toutes les tentatives pour dater l'inscription Ry 506 sont en rapport avec l'«expédition d'éléphant» soit qu'elles aient identifié les deux dates, soit qu'elles les aient séparées. Parmi les dates s'échelonnant entre 544 et 552 la date la plus probable est celle de 547 qui, tout comme le reste des dates épigraphiques,¹⁸ se fonde sur une situation historique concrète.

Ce qui à côté de la datation est d'un intérêt capital pour nous ce sont les conclusions que nous sommes en mesure de tirer de l'inscription en ce qui concerne le changement survenu dans les conditions de forces en Arabie du Nord, car elles modifient sensiblement l'image que nous nous faisons de La Mecque du milieu du VI^e siècle.

Tandis que jusqu'à la conquête abyssinienne le Yémen himyarite desservi par la confédération tribale Kinda exerçait son pouvoir sur l'Arabie Occidentale et contrôlait la majeure partie de la route de l'encens, la conquête entraîna des changements fondamentaux dans l'Arabie du Nord. Dans cette longue guerre qui les dressait l'une contre l'autre, les deux grandes puissances, Byzance et la Perse, accordèrent à leurs alliés un rôle important. Non seulement la péninsule arabe assumait un rôle militaire de premier ordre, mais elle constituait pour Byzance une station de ce commerce transitaire dont la plus grande partie, tant sur le continent (sur la fameuse route de la soie de Haute-Asie passant par l'oasis de Tourfan et le bassin du Tarim vers la Sogdiane) que sur mer (par l'Océan Indien et la Mer Erythrée) se trouvait entre les mains des Perses. Pour éliminer ces derniers Byzance tenta entre autres de développer et de tenir sous son contrôle la route de l'encens passant par l'Arabie Occidentale. C'est de même encouragés par Byzance et dans son intérêt que les Abyssins entreprirent de conquérir le Yemen,¹⁹ et avant comme après la conquête, Byzance s'efforça d'établir des rapports amicaux avec la confédération tribale Kinda.²⁰ Cependant sous le règne de Justinien, la reprise des anciens territoires

¹⁸ Voir déjà chez Glaser (*Zwei Inschriften*, pp. 64 et suiv.) les conclusions pouvant être tirées de l'inscription connue de Ḥsin al-Ġurāb (CIH 621). Cf. aussi le compte rendu récent de G. Ryckmans de Altheim—Stiehl, *Finanzgeschichte der Spätantike: Le Muséon* 70 (1957), p. 381.

¹⁹ Sur la question voir: Ioannes Malalas, *Chronographia*, Ex recensione L. Dindorfii (Bonnae 1831), pp. 433—434; I. S. Assemanus: *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719—1726), v. I, p. 360; *Chronique* de Michel le Syrien. Ed. et trad. par J. B. Chabot (Paris 1899—1910), v. IV, pp. 273—274 (v. II, pp. 183—184); Theophanes, *Chronographia*, recens. Car. de Boor, (Lipsiae 1883—1885), v. I, pp. 222—223. C'est Byzance qui donna les bateaux pour transporter l'armée abyssinienne. Voir la version éthiopienne du *Martyrium Arethae*: F. Fell, *Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjaritisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Überlieferung*: *ZDMG*, v. 35 (1888), p. 69. Ṭabarī nous en informe aussi (Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 188).

²⁰ Pour les ambassades byzantines voir: *Ex historia Nonnosi excerpta*: *CSHB*, ed. Niebuhr et alii (Bonnae 1829), pp. 478—479. Cf. I. Kavar, *Byzantium and Kinda*: *Byzantinische Zeitschrift* 53 (1960), pp. 57—73.

de l'empire d'Occident, les guerres contre les Goths, les Vandales et la Perse sollicitaient à tel point les forces du pays, que Byzance était de moins en moins à même de tourner son attention vers la péninsule arabe.²¹ Voilà pourquoi elle ne put profiter comme elle l'aurait voulu de la conquête abyssinienne du Yémen, encore que les Abyssins fussent ses alliés fidèles et que Abraha, élevé au pouvoir peu après (*Χρόνω οἱ πολλῶ*)²² que le gouverneur yéménite nommé par les Abyssins eût été éloigné, poursuivit une politique nettement byzantino-phile.²³ Le changement des conditions de force était entre autres dû à l'affaiblissement progressif de l'Abyssinie et au fait que le Yémen qui déclinait dans les premiers siècles de notre ère, acheva de perdre toutes ses positions commerciales et politiques pendant les quelques dizaines d'années qui suivirent la conquête abyssine.²⁴

En même temps la Perse sous Ḥusrau Anōšarwān connut un certain essor (défaite des mouvements Mazdak, refoulement des Hephtalites)²⁵ et réussit à étendre son influence par l'intermédiaire des Laḥmides sur une partie

²¹ Il s'efforça de servir à ses intérêts en premier lieu par l'intermédiaire de ses alliés. Voir les célèbres ambassades de Iulianus et Nonnosus en 529 chez Esimiphaios et Ellésthaios en vue de réaliser une coalition de grande envergure contre les Perses, d'assurer un plus grand rôle aux Abyssins dans le commerce intermédiaire et de briser le monopole maritime de la Perse (Procopius, I/20; v. I, pp. 108—110); Nonnosus, pp. 479 et suiv.; Malalas, p. 458). Justinianus avait envoyé encore en 543 une ambassade chez Abraha (voir ligne 89 de l'inscription Gl. 618: Glaser, *Zwei Inschriften*, p. 35).

²² Procopius, I/20 (v. I, p. 107). Cf. Smith, *Events in Arabia*, pp. 432, 451; Lundin, *Južnaja Aravija v VI veke*, pp. 59, 86.

²³ Voir Lundin, *Južnaja Aravija v VI veke*, pp. 63—64. On sait qu'Abraha avait été originalement l'esclave d'un commerçant byzantin d'Adulis: Procopius, I/20 (v. I, p. 107). La circonstance qu'Abraha n'était pas monophysite mais melkite, tendance officielle à Byzance, était une circonstance décisive. Voir Lundin, *Južnaja Aravija v VI veke*, pp. 63—64; Smith, *Events in Arabia*, p. 462.

²⁴ Une des contradictions intérieures flagrante au Yémen à l'époque en question fut la lutte permanente du groupe philopersan et du groupe philobyzantin. Voir, Lundin, *Južnaja Aravija v VI veke*, p. 72, qui en fait la base de l'analyse du soulèvement de Yazid ibn Kabšat en 542. Rien n'illustre mieux la perte totale de l'importance économique et politique du Yémen que le fait que la conquête perse autour de 570 compta pour un événement relativement insignifiant par rapport à la conquête abyssine en 525. Très caractéristiques à ce propos sont les actions entreprises par Sayf b. Ḍi Yazan pour demander de l'aide d'abord à l'empereur de Byzance puis à Anōšarwān (voir: *as-Sīra an-nabawiya li-bni Hišām*, al-Qāhira 1955, I, pp. 62—63; Tabarī, *Ta'riḥ*, I, pp. 946—958) et les paroles que prononça Anōšarwān (Tabarī, *Ta'riḥ*, I, p. 947): *بمدت رصنہ من بنا و ہ س قلمۃ الخیر انما بنا الشاء ابع و ناک مما حاجۃ لنا فلم أن الأوط حیثا من فارس لا اجات لی نذاک*. Le passage montre clairement qu'à l'encontre de l'avis de Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 223, n. 2, le Yémen avait définitivement cessé d'exister vers 570 en tant que centre commercial.

²⁵ Voir par ex. ad-Dīnawarī, *al-Aḥbār at-tiwāl*, éd. 'Abd al-Mun'im 'Āmir et Ćamāl ad-Dīn aš-Šayyāl (al-Qāhira 1960), pp. 67—68.

considérable de la péninsule arabe.²⁶ C'est une phase relativement tardive du processus de changement des conditions de forces à l'avantage des Laḥmides respectivement des Perses, qui se reflète dans l'inscription Ry 506.

Lorsque, en 529 Justinien envoya ses ambassadeurs chez Esumiphaios (Sumayfa' 'Aswa'), il lui demanda de replacer Kaisos (Qays) à la tête des Maddénoi (Ma'dd),²⁷ ce qui nous permet de conclure que le Yémen avait gardé sa suprématie sur certaines tribus de l'Arabie Centrale. Dans la période qui va de l'ambassade de Julien jusqu'aux événements relatés par l'inscription Ry 506, le Yémen abyssin perdit peu à peu toute son influence dans l'Arabie du Nord. Pour enrayer ce processus, Abraha tenta de mettre sur pied des confédérations tribales du désert pareilles à celle des Kinda. La tradition arabe tient compte de deux tentatives de ce genre, qui toutes les deux auraient eu lieu avant l'«expédition d'éléphant». Au cours de la première, Abraha «couronna» Muḥammad ibn Huzā'ī pour lui subordonner les tribus Muḍar des Ma'dd.²⁸ Il est notoire que la tentative échoua et que 'Urwa b. Ḥayyāḍ membre de la tribu Hudayl assassina le candidat d'Abraha.²⁹ Au cours de la seconde tentative, Abraha plaça Zuhayr b. Ğanāb à la tête des tribus Bakr et Taglib appartenant au Rabī'a, l'autre branche de Ma'dd.³⁰ Remarquons en passant que selon l'information d'Ibn al-Kalbī, Zuhayr aurait aussi séjourné chez les Ğassānides.³¹ La tradition raconte que les tribus Bakr et Taglib n'acceptèrent pas non plus la «nomination» de Zuhayr.³² En même temps que l'influence du Yémen dans l'Arabie du Nord allait en se perdant, celle des Laḥmides ne faisait qu'augmenter de sorte qu'à partir des années 30 du VI^e siècle, ils étendi-

²⁶ Les Laḥmides s'acquirent en premier lieu le contrôle des territoires de la confédération tribale Kinda. Voir Olinder, *The Kings of Kinda*, pp. 92, 107; Lundin, *Južnaja Araviža v VI veke*, p. 73; Altheim — Stiehl, *Finanzgeschichte*, pp. 141 et suiv. décrivent cette influence comme totale et sans aucun problème.

²⁷ Procopius, I/20. caput (v. I, pp. 108—109).

²⁸ Ṭabarī, *Ta'riḥ*, v. I, p. 935; Ṭabarī, *Ğāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'an* (al-Qāhira, H. 1321), v. 30, p. 166. Selon Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 203, n. 3, il s'agissait des tribus de Ḥiġāz et Naġd. A propos des tribus Muḍar voir par ex. Balādurī, *Ansāb al-ašraf*, éd. Muḥ. Ḥamīd Allah (al-Qāhira 1959), pp. 30 et suiv. — Smith, *Events in Arabia*, p. 434 parle assez vaguement de l'évangélisation d'Abraha dans l'Arabie du Nord, et établit un rapport entre celle-ci et la nomination de Muḥ. b. Ḥuza'ī.

²⁹ Ṭabarī, *Ta'riḥ*, v. I, p. 935.

³⁰ Abū'l-Faraġ al-Iṣfahānī, *Kūāb al-aġānī*, éd. 'Abd Allah al-'Alābelī et Aḥmad Abū Sa'd (Beyrouth, 1962³), v. 18, p. 303. Voir encore Abulfedae *Historia Anteislamica*, ed. versione latina auxit H. Fleischer (Lipsiae 1831), p. 136.

³¹ *Kūāb al-aġānī*, v. 18, p. 305. On sait que selon la ligne 91 de l'inscription Gl. 618, le ġassānide Ḥārīt b. Ğabala à son tour envoya en 543 une ambassade chez Abraha (Glaser, *Zwei Inschriften*, p. 35). Il est probable qu'en préparant la campagne décrite dans l'inscription Ry 506, Abraha a pris en considération la victoire remportée par Ḥārīt b. Ğabala en 546 sur al-Mundir.

³² *Kūāb al-aġānī*, v. 18, pp. 303—304.

rent successivement leur domination sur une grande partie des tribus arabes. Jusqu'à la fin des années 60 c'est leur influence qui est la plus forte dans l'Arabie du Nord.

On sait que Nöldeke avait mis en doute les informations de Ṭabarī, concernant l'extension du règne des Laḥmides dans l'Arabie du Nord pour le IV^e siècle, l'époque d'Imru'l-Qays et pour le milieu du VI^e siècle, l'époque d'al-Mundir III.³³

Depuis, l'inscription Ry 506 a établi d'une manière convaincante la justesse des données des inscriptions arabes. S. Smith³⁴, lui, a retenu cette information de Ṭabarī selon laquelle Anōšarwān fit du laḥmide al-Mundir b. an-Nu'mān, roi des Arabes vivant sur le territoire entre 'Umān, Baḥrayn et Yamāma jusqu'à Ṭā'if et Ḥiḡāz.³⁵ Le premier à tenir compte de l'influence des Laḥmides dans l'Arabie du Nord fut Altheim,³⁶ mais d'une part il n'en tira pas les conclusions qui s'imposaient pour l'histoire de l'Arabie Occidentale au VI^e siècle,³⁷ d'autre part, il commit des fautes dans l'établissement de la chronologie de l'influence des Laḥmides et ne sut pas replacer leur règne dans le contexte historique convenable.³⁸

³³ Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 46, n. 4.; p. 238, n. 4.

³⁴ S. Smith, *Events in Arabia*, p. 442.

³⁵ Ṭabarī, *Ta'rīḥ*, v. I, p. 958 (Voir d'après Ṭabarī: Ibn al-Atīr, *Ta'rīḥ al-Kāmil* (al-Qāhira s. d.), v. I, p. 176.

³⁶ Altheim—Stiehl, *Finanzgeschichte*, pp. 143 et suiv.; Altheim, *Entwicklungshilfe im Altertum, Die grossen Reiche und ihre Nachbarn* (Hamburg 1962), pp. 65 et suiv.

³⁷ En conséquence de quoi il considère sans plus l'«expédition d'éléphant» et les événements de l'inscription Ry 506 comme identiques, c'est-à-dire adopte — implicitement — la tradition nord-arabe concernant la campagne contre La Mecque (*Finanzgeschichte*, pp. 144 et suiv.).

³⁸ Altheim admet l'information de Ṭabarī comme valable déjà pour les années 30 du siècle (*Finanzgeschichte*, p. 149), mais — en partant probablement des conditions existant à Medine — il prétend que le règne des Laḥmides n'a duré que jusqu'au milieu du VI^e siècle (*Entwicklungshilfe*, p. 66). A propos de l'information de Ṭabarī on est en droit de supposer que tous les territoires qui étaient passés peu à peu sous l'autorité de Ḥira figurent à une et même date située probablement peu après l'avènement d'Anōšarwān. L'influence des Laḥmides peut être démontrée même dans la seconde moitié du siècle. D'autre part selon Altheim «Mundhir III im Hidschaz Steuererheber und König zugleich gewesen sei.» (*Entwicklungshilfe*, p. 66.) En Arabie Occidentale les Laḥmides visaient à atteindre outre des buts militaires et politiques, des objectifs commerciaux, et non seulement pour les Perses, mais à leur propre profit. A ce point de vue le cinquième paragraphe concernant les pays intermédiaires du traité de paix byzantino-perses de 561 est fort intéressant, car il montre que les grandes puissances s'efforcent de limiter la trop grande indépendance commerciale de ces pays: *Ex historia Menandri Protectoris. Excerpta de legationibus Romanorum ad gentes, CSHB*, ed. Niebuhr et alii (Bonnae, 1829), pp. 360—361. Cf. encore I. Kavar, *The Arabs in the peace treaty of A. D. 561. Arabica*, v. 3 (1956), pp. 181—213.

Ce qui importe ici c'est que l'information de Ṭabarī se trouve appuyée par d'autres sources arabes qui même sans l'apport décisif de l'inscription Ry 506 militent en faveur de l'influence des Laḥmides dans la plus grande partie des territoires arabes du nord pendant les décennies suivant les années 30 du siècle. On sait qu'Ibn Ḥurdādbeh³⁹ et Yāqūt⁴⁰ sont d'accord pour affirmer que Tihāma et Yatrib furent gouvernés par un *ʿāmil* nommé, selon Ibn Ḥurdādbeh par le marzubān du désert (*min qabl marzubān al-bādiya*) et selon Yāqūt par le marzubān de Zāra (*min qabl marzubān az-Zāra*).⁴¹ D'après certains passages du *Kitāb al-Aḡānī* les *ʿĀmir* b. Ṣaṣa'a, un petit groupe des tribus Hawāzin qui habitant la région de Ṭā'if étaient certainement soumis à l'autorité des Laḥmides.⁴² Un passage très important du *Kitāb al-Aḡānī* permet d'admettre l'influence laḥmide au milieu du VI^e siècle sur le territoire de La Mecque. Selon le récit⁴³ al-Mundir b. Mā', as-Samā', c'est-à-dire al-Mundir III (505—554) reconcilia une fois les tribus Bakr et Taḡlib en permanente rivalité, et après avoir rédigé les conditions de la paix (ثم ان العنذر أخذ من الحيين) أشرا فهدم و أعلامهم فبعث بهم الى مكة) il envoya les nobles des deux tribus comme otages à La Mecque placée sans aucun doute sous son contrôle.

Que dès les années 30, les Laḥmides avaient étendu leur influence sur la majorité des territoires de la confédération tribale Kinda, voilà ce dont témoigne entre autres les données relatives à Imru'l-Qays. En effet ce dernier commença par demander asile à son cousin *ʿAmr* b. al-Mundir qui, en tant que lieutenant de son père al-Mundir III siégeait à Bakka entre al-Anbār et Hit,⁴⁴ mais al-Mundir le chassa à l'aide de l'armée d'Anōšarwān.⁴⁵ Au témoignage du texte d'Abū'l-Fidā' les tribus soumises autrefois à l'autorité des Kinda n'osèrent pas lui accorder leur protection de peur de s'attirer la colère d'al-Mundir, de sorte qu'Imru'l-Qays dut fuir de tribu en tribu.⁴⁶

³⁹ Ibn Khurdādbih, *Kitāb al-masālik wa'l-mamālik*: BGA, v. VI, éd. J. de Goeje (Leyden 1889), p. 128.

⁴⁰ Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān* (al-Qāhira 1906), v. 7, p. 425—426.

⁴¹ Altheim, *Entwicklungshilfe*, pp. 67—68, suppose, probablement avec raison, une alliance étroite entre les juifs de Médine et les Perses.

⁴² Voir les poèmes de Yazīd b. ʿAbd al-Madān, et d'ʿĀmir b. Ṭufayl: *Kitāb al-aḡānī*, v. 12, pp. 9—10. Voir encore v. 15, p. 292 et suiv. Les informations nord-arabes se trouvent confirmées par la donnée de la 3^e ligne de l'inscription Ry 506 parlant du soulèvement de tous les Banū ʿĀmir (*kl bny ʿmrm*). Déjà J. Ryckmans, *Inscriptions historiques*, p. 341 avait identifié *ʿmrm* avec Banū ʿĀmir b. Ṣaṣa'a.

⁴³ *Kitāb al-aḡānī*, v. 11, p. 39.

⁴⁴ Voir *Kitāb al-aḡānī*, v. 9, p. 90. On sait que selon le témoignage de la 8^e ligne de l'inscription Ry 506 al-Mundir nomma plus tard ʿAmr gouverneur du Ma'dd (*wstḥlḥw ʿly mʿdm*).

⁴⁵ *Kitāb al-aḡānī*, v. 9, p. 91.

⁴⁶ Abū'l-Fidā', p. 132.

Dans les années 70 l'influence laḥmide établie en Arabie du Nord 40 ans plus tôt, cessa d'être sensible. Au moment où Sayf b. Di Yazan se rendit chez les Laḥmides pour demander leur aide contre les Abyssins, nos sources notent que la puissance des Laḥmides ne s'étendait plus que sur Ḥira et les territoires d'Iraq avoisinants (هو عاقل كسرى على امكيرة و ما يليها من أرض الراو).⁴⁷

Ce changement des conditions de force en Arabie du Nord ressort clairement de l'inscription Ry 506 qui prouve qu'à l'époque de la campagne d'Abraha autour de 547, le Yémen n'était plus maître des territoires qu'il avait tenu sous son contrôle par l'intermédiaire de la confédération tribale Kinda, bien que la domination des Laḥmides fût encore à peine établie.

Ceci dit, nous croyons pouvoir mieux saisir le véritable caractère de l'«expédition d'éléphant» de la tradition de la Mecque. En effet, puisque nous pouvons considérer comme fait acquis la domination du Yémen ḥimyarite (par l'intermédiaire de Kinda) jusqu'en 525 et après les années 30 celle des Laḥmides sur la majeure partie de l'Arabie Occidentale, la question n'est pas de savoir si la tradition nord-arabe (ḥudaylite et mecquoise) est authentique ou non, ni même si l'«expédition d'éléphant» de la tradition mecquoise peut oui ou non être identifiée à la campagne d'Abraha du récit connu de Procopius⁴⁸ et de l'inscription de Murayḡān, mais d'établir — en admettant une seule campagne d'Abraha — les rapports réels entre la tradition nord-arabe et les informations de Procopius et l'inscription Ry 506. Autrement dit de savoir si jusqu'aux années 60—70 du siècle la Mecque avait pu ou non être le but de l'attaque du Yémen abyssin. Le problème qui se dissimule derrière la question ainsi formulée est celui de la véracité de la tradition mecquoise concernant la puissance commerciale, politique et religieuse de la ville à l'époque de la campagne d'Abraha, la tradition en question ayant fait de la Mecque, dès le milieu du VI^e siècle, la rivale du Yémen abyssin aussi bien sur le plan commercial que sur le plan religieux. En effet, si l'on fait foi à la tradition mecquoise⁴⁹ en disant qu'Abraha était parti pour soumettre la Mecque devenue trop puissante, nous admettons du coup qu'à l'époque de la campagne (entre 547 et 570 selon la tradition nord-arabe, sans compter l'information de Muqātil) la Mecque constituait un puissant centre commercial et religieux qui gênait considérablement le Yémen. Par contre si l'on admet que la campagne d'Abraha selon

⁴⁷ Ibn Hišām, v. I, p. 62; Ṭabarī, *Ta'riḥ*, v. I, p. 946. Les sources parlent d'an-Nu'mān b. al-Mundir, ce qui est impossible au point de vue chronologique, puisqu'il n'a régné qu'à partir de 592. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 221, note 1, permet de supposer qu'il s'agit ici d'Amr b. al-Mundir.

⁴⁸ Procopius, I/20 (v. 1, p. 110).

⁴⁹ Les sources les plus importantes en dehors de la 105^e sourate du Coran sont: Ibn Hišām, v. 1, pp. 43—54; Balādūrī, *Ansāb al-ašraf*, pp. 67—68; Azraqī, *Kitāb aḥbār Makka* (Makka, H. 1352), v. 1, pp. 86—91; Ṭabarī, *Ta'riḥ*, v. 1, p. 934—945; Ṭabarī, *Tafsīr*, v. 30, pp. 164—169.

l'inscription de Muraygān, l'expédition d'Abraha telle qu'elle est mentionnée chez Procopius et enfin l'«expédition d'éléphant» de la tradition nord-arabe ne constituent qu'un et même événement, et que selon le témoignage des sources et de la situation historique ne se déroulait pas du tout entre la Mecque et Abraha, mais entre Abraha et les Laḥmides, ou plutôt les tribus contrôlées par les Laḥmides, nous devons reconnaître du même coup, qu'à l'époque de la campagne, la Mecque n'était encore qu'une agglomération insignifiante contrôlée par les Laḥmides, où le commerce se trouvait entre les mains des commerçants de Ḥira et longtemps encore entre les mains de ceux du Yémen. Le développement de la ville de La Mecque est inséparable du développement de l'activité commerciale indépendante⁵⁰ qui, toutefois, ne put se réaliser qu'aux prix de l'élimination progressive des différents médiateurs (Yémen, Kinda, Abyssins, Ġassānides, Laḥmides). Au milieu du VI^e siècle, le Yémen abyssin perdant de plus en plus de son importance, ce furent en premier lieu les Laḥmides et les Ġassānides qui s'emparèrent de la majeure partie du commerce intermédiaire,⁵¹ et comme en témoigne le traité de paix conclu entre la Perse et Byzance en 561, les grandes puissances elles-mêmes se virent obligées de freiner l'activité commerciale en plein essor des pays intermédiaires.⁵² La puissance politique des Laḥmides, leur commerce actif, ainsi que le commerce auquel se livraient les marchands du Yémen — quoique dans une mesure de plus en plus faible — empêchèrent les différentes stations de la route de l'encens, dont la Mecque, de s'acquérir ni l'indépendance politique et l'indépendance commerciale au milieu du VI^e siècle. Tout ceci exclut qu'Abraha ait fait une campagne contre la Mecque. Aussi la seule interprétation possible de l'«expédition d'éléphant» est à notre avis que la campagne d'Abraha en Arabie du Nord, — campagne dont la réalité est confirmée par Procopius et par l'inscription de Muraygān, et qui intéressait aussi les tribus autour de la Mecque (Huḍayl, Kināna, etc.) — est passé de l'histoire arabe préislamique dans la tradition mecquoise plus tardive, qui s'en empara, la transforma en légende et s'en servit pour accroître la gloire de la Mecque préislamique (et non en dernier lieu celle de Banū Hāšim).

⁵⁰ Etant donné les conditions géographiques particulières de La Mecque, il n'y existait ni agriculture, ni élevage, et les vivres devaient être importées. Voir à ce propos: *Qur'ān*, 14/37; 2/126; 14/37; 16/112; 28/57; al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, BGA, éd. J. de Goeje (Leyden 1892), p. 236; Maqdisī, *Descriptio imperii mostemici*, ed. J. de Goeje (Leyden 1877), p. 95; al-Ġāḥiẓ, *Maǧmū'a rasā'il* (al-Qāhira, H. 1324), p. 57.

⁵¹ Il existe une donnée intéressante concernant le commerce passant par La Mecque dont la majeure partie, à l'époque d'Abraha encore, se trouvait entre les mains de commerçants du Yémen. Voir Balāduri, *Ansāb al-ašraf*, Ms. Bodley., fol. 811. Le texte arabe est cité par Kister dans *The Campaign of Huluban*, p. 429—430.

⁵² Voir la note 38.

Il est connu que déjà Nöldeke avait défendu la réalité historique de la campagne d'Abraha contre la communication orale de Halévy.⁵³ Il fut en même temps le premier à établir un rapport entre cette campagne et le récit de Procopius. Partant de la chronologie abyssine du Yémen il estima la date musulmane trop tardive, et celle d'Ibn al-Kalbī, sinon péremptoire, du moins acceptable.⁵⁴ Même avant la découverte de l'inscription Ry 506, les arguments de Nöldeke ne manquaient pas d'être convaincants au point de vue de l'élimination de la datation musulmane et de la fixation de la campagne, à une date beaucoup moins tardive. L'inscription permit ensuite d'en établir la date précise, puisque Procopius avait parlé d'une *seule* campagne d'Abraha sans en indiquer la date (ἀπαξ δε μόνον τῆς πορείας ἀρξάμενος) tandis qu'aucune des dates arabes différant de la date orthodoxe ne pouvait être considérée comme décisive.

Tandis qu'Altheim avait identifié la campagne signalée par Ibn al-Kalbī, par Procopius et la campagne d'Abraha selon Ry 506⁵⁵ sans même soulever la question du véritable caractère de l'«expédition d'éléphant» de la tradition mecquoise, les différences indéniables incitèrent d'autres spécialistes à exprimer des doutes,⁵⁶ voire à refuser carrément de considérer comme identiques l'«expédition d'éléphant» et les événements de l'inscription Ry 506.⁵⁷ Toutefois il y a lieu de constater que les différences en question ne sont pas dues au fait qu'il s'agit là de deux campagnes totalement différentes, mais aux déformations que l'histoire de la campagne d'Abraha a subies dans la tradition mecquoise. Malgré ces déformations il est tout à fait évident que même dans la tradition mecquoise, l'attaque d'Abraha a touché plusieurs tribus nord-arabes relevant

⁵³ Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 208, note 1. Voir encore Id., *Annali del Islam* (compte rendu du livre de L. Caetani): *WZKM.* vol. XXI (1907), p. 310. Ensuite, comme on sait, C. Rossini échafauda sa théorie non adoptée concernant *Af'îl-fîl* selon laquelle la tradition nord-arabe aurait fondu en un seul événement l'expédition mentionnée par Procopius et la campagne d'Aphilas au IV^e siècle. Voir *Expéditions et possessions des Habašât en Arabie*: *JA*, série 11, vol. 18 (1921), pp. 29—32. Cette opinion a été reproduite, sans indication de la source par Klimovič, *Islam* (Moscou 1965²), p. 17

⁵⁴ Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 204. n. 2. L'opinion de Nöldeke a été adoptée par J. Wellhausen: *Skizze und Vorarbeiten*, 1. Heft (Berlin 1884), p. 114., puis par J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin und Leipzig 1926), pp. 96—97, qui souligne déjà que le but d'Abraha n'était point La Mecque, mais la Perse qu'il n'a toutefois pas atteinte.

⁵⁵ Altheim—Stiehl, *Finanzgeschichte*, pp. 144—147; 353 et suiv. Kister, *The campaign of Huluban*, p. 428 est du même avis.

⁵⁶ Voir J. Ryckmans, *Inscriptions historiques*, pp. 339, 342; G. Ryckmans: *Le Muséon*, v. 70 (1957), p. 381 (compte rendu du Altheim—Stiehl, *Finanzgeschichte*). Voir encore le point de vue de Beeston: art. *Abraha* dans *EI*, 1960, p. 102.

⁵⁷ Voir Lundin, *Južnaja Aravija v VI veke*, pp. 81 et suiv. Pour la datation de Lundin voir note 17.

du Ma'dd.⁵⁸ Il y a un argument décisif qui milite en faveur de l'identification: non seulement Procopius parle d'une seule campagne, mais la tradition nord-arabe elle-même ne connaît qu'une unique campagne d'Abraha.

Le véritable caractère, le but et le contexte historique de cette seule expédition d'Abraha ne se laissent donc reconstituer qu'à l'aide de Procopius et de l'inscription Ry 506 dans leurs cadres concrets, et ce n'est que dans ces cadres, que l'on peut retracer la situation commerciale et politique de la Mecque au milieu du VI^e siècle et suivre la transformation de la véritable campagne d'Abraha en une campagne légendaire.

Tout ceci nous avertit que pour étudier le développement du commerce de la Mecque, et parallèlement, du processus de sa transformation en ville, ainsi que pour établir la chronologie de ces événements, il est d'une importance fondamentale de recourir non seulement aux sources nord-arabes, mais encore aux sources byzantines, sud-arabes, syriennes. En effet, la tradition mecquoise — dans une certaine mesure déjà sous l'influence de Muhammad⁵⁹ — a reculé considérablement les frontières de la préhistoire de la Mecque, tout en attribuant un processus réel prolongé à une seule personne (par ex. «fondation» de la ville par Quṣaiy ou le développement historique du commerce attribué à Hāsim et à ses frères), à moins qu'elle n'ait — comme dans le cas de «l'expédition d'éléphant» — exproprié un événement historique réel connu aussi par la tradition nord-arabe pour lui faire subir des changements conformément à ses besoins intrinsèques.⁶⁰

⁵⁸ C'est pourquoi on ne peut pas admettre comme décisive le deuxième contre-argument de Lunding (*op. cit.*, 82), qui dit que parmi les noms de tribus offerts par l'inscription, aucune ne relève des noms traditionnels nord-arabes.

⁵⁹ Ce processus avait déjà commencé par la 105^e sourate. Relevons cependant que dans la sourate il n'est pas dit que la campagne était dirigée contre la Mecque.

⁶⁰ Les spécialistes qui n'utilisent que les informations de la tradition musulmane, n'ont jusqu'à ce jour pas été à même de mettre convenablement au point la préhistoire de la Mecque. C'est ce qui se traduit, entre autres, par l'admission de la chronologie et du contenu traditionnels de l'«expédition d'éléphant». Voir par ex. H. Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire*, p. 292 (388), selon qui, après la campagne, la Mecque «devint une simple dépendance de la vice-royauté abyssine du Yémen». La même opinion a été exposée par J. Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam* (Paris 1958), p. 105. Dernièrement l'éminent spécialiste de l'Islam, M. Watt a également adopté la tradition musulmane. Voir *Muhammad at Mecca* (Oxford 1953), p. 14. C'est ce qui explique pourquoi l'on situe le développement et le raffermissement de la Mecque en tant que centre commercial immédiatement après la conquête du Yémen par les Abyssins. Voir déjà J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlin und Leipzig 1927²), p. 92. Il est intéressant que même Watt, qui pourtant suppose qu'en principe le commerce de la Mecque ne s'était développé que dans les dernières dizaines d'années précédant l'avènement de Muḥammad, situe l'essor du commerce de la Mecque, même en pratique, dans les années qui suivent la chute du Yémen (*Muhammad at Mecca*, p. 13).

GYPSY FOLK SONGS

BY

J. VEKERDI

The following texts were noted down in 1966 in Óbuda (a suburb of Budapest) by myself and Miss Éva Valis, a student of the Budapest University. In Óbuda, there is an elementary school established some years ago for Gypsy children. Mr. Imre Sziklai, the teacher of the Gypsy classes of the school, acquainted me with the families of the school boys. Thus I had the opportunity to benefit the sincere helpfulness of a Gypsy community living under the customary primitive circumstances of the recently settled Gypsies but possessing an average European primary school training.

One of the families originates from Western Hungary. First, they lived in the little town of Veszprém then they moved to Esztergom from where they left for Budapest five years ago. They are *lovárs* except the grandmother who belongs to the *khelderári* group. The *khelderárs* almost totally disappeared from Hungary in the eighties of the last century; the remainder is becoming assimilated by the *lovárs*. The old woman affirmed that she spoke *khelderári* different from the dialect spoken by the other members of the family but practically no traces of *khelderári* were to be found in her speech. The same applies to the Gypsies living in the neighbouring house and related by marriage to the *lovári* family of the Horváths: here the women claimed to be *drizárs* but they too spoke the *lovári* dialect.

In order to get some pieces of narrative poetry, I asked the Gypsies to recite the well-known Serpent ballad (see No. 1) and some similar songs. The «Serpent» is the only ballad known by every Gypsy in Hungary. Outside this one, there are perhaps only one or two more ballads that are sung here and there, but the acquaintance with them is limited to a very small number of families. The «Serpent» has as many variants as tellers — or, more correctly, as many times recited — but the main line of the incidents is invariably the same. In this respect, too, the ballad is exceptional for hardly any other Gypsy song has a fixed text.

The male members of the Horváth family understood at once my request for them to sing (or to tell) narrative songs and dictated the four other texts (first singing them then telling them without the melody). The women were

unable to recite the text without singing; moreover, instead of the «Serpent» they began the first line of No. 2 (*ēbrestēvo kerav korān detehāra*) in the corrupt version *ēbrestin ma mamām korān detehāra* («wake me, mother, early in the morning»; one woman sang *ēbrestēvo mamām*, senseless) and continued with quite incoherent lines in the characteristic «*lōki dīli*» («slow song», see below) manner.

With these songs, the repertory of narrative (viz., semi-narrative) poetry of this Gypsy family seems to have been exhausted. The chief reciter added: «I could tell a lot of other songs (*dīl'á*) but they are too short, not worth writing down.» In fact, the Gypsies in Hungary (and certainly everywhere) do not possess traditional epic songs in their language, let alone poems without melody, a quite unknown phenomenon in contemporary Gypsy folklore (and possibly in earlier times too). Therefore, the ballads and other epic poems often recorded by ethnographers arouse the suspicion to be extemporizations for the recorder's sake or to have been undergone secondary redaction by the recorder.

The lack of epic poetry excludes not only the presence of long poems in Gypsy: even the short poems (songs) evince much fewer epic features than the songs of the same length in the folklore of the peoples surrounding them (Hungarians, Slavs, etc.). The characteristic type of the Hungarian popular song («*magyar nótá*») is a little epic story concluding in gnomic reflexions, e.g. «On Whitsunday, I prayed for thy return, waiting with peonies in my hand. I waited in vain, autumn came, the peonies withered, thou wilt never come.» Hungarian folk songs («*népdal*»), on the other hand, express some lyric action, usually in allusion to an image taken from nature, e.g. «Winds of spring blow, birds are mating, be my pair.» In the Gypsy song, in contrast to the Hungarian, simple snapshots of life or of sentiments are arranged statically, without any chronological sequence or (epic) action, e.g.: *Phurdel, balval, phurdel* «Blow, wind, blow»; *Tela zeleno veš le but rom tañāzin* «in the green forest many Gypsies are dwelling». Even longer texts lack chronology of events, i. e., epic elements: *Maškar lende sas jek, kodi sas i šukār, kodolaki xābe sas o maj bilondo* «among them there was one, she was the (most) beautiful, her food was the most saltless». Hungarian popular songs are based on a two phase development of the action, Hungarian folk songs have mostly one epic strand, Gypsy songs have none.

As far as form is concerned, the difference is even more striking. The Hungarian popular songs and folk songs are always strophic (the former di- or polystrophic, the latter more often monostrophic; the strophe means quatrains). The genuine Gypsy songs, on the contrary, are never strophic, they are stichic (see, e.g., the above examples). Beyond this, the most striking peculiarity of Gypsy songs is the astonishing lack of logical coherence between the single lines. The whole song disintegrates into monostichic (occasionally, di-

stichic) units almost quite independent one from the other. The only (feeble) joining devices that may occur are certain similarity of the sentiments or the repetition of a particular word, etc. But the word(s) repeated in the next line may be embodied in quite a different context, cf. No. 2 where the first distich is connected with the subsequent poem only by the words *korān detehāra* without any similarity of the contents. In consequence of this, the Gypsy singer can continue a song *ad libitum*, this type of songs having no definite contents and no end.

All this is obvious especially in the songs called *lōki d'īli* «slow song», the most genuine type of Gypsy folk song which they are singing spontaneously (for themselves) if no special requirement is made by the collector. Besides, if requested, they are able to extemporize from topical motives (stereotyped lines or half-lines, see the above ones) short semi-coherent songs on the Hungarian pattern (for the most part non-strophic, too) which we may call, adopting the name proposed by A. Hajdu, *khelimaski d'īli* «dance song», cf. *Le folklore tsigane: Études tsigans* 8 (1962), No. 1–2, pp. 1–33, the most competent study on this theme. N. B. they accompany their dance mostly not by these *khelimaski d'īli* but by singing without *any* text.

As to the history of the *lōki d'īli* texts, the question of the *genre* as such must be distinguished from that of the *actual wording*. The former seems to be archaic, at any rate pre-European. Nothing of this kind is to be found in Hungarian or Balkan folklore. The latter, however, is quite modern, and constantly *in statu nascendi*. Linguistic data serve as proof for the recent origin of the actual texts. They are full of recent Hungarian loan-words, loan-translations and even lines told in Hungarian which are integrant parts of the recitation. Thus, in No. 5 after the Hungarian line «*zöld erdőbe a cigányok tanyáznak*» the singer apologized: «I cannot say it in Gypsy, this is *so* in the song.» (Stylistically, such images refer to the late 19th century Hungarian popular songs. In the same song, the Hungarian word *zálog* 'pawnshop' refers to the same period.) The wording of No. 2 shows even more recent origin: the repeatedly recurring words *lōle šela* «red 100 forint bills» (occurring in other songs, too) give the *terminus post quem* 1st August 1946, the commencement of the new Hungarian monetary system with red 100 forint banknotes bearing in the Hungarian slang, too, the name *lila* 'lilac, mauve' since the early fifties. The verbs *dilārel* 'he turns her head' and *roxavel*, 'he decoys' (expressing the main theme of this song) have this meaning in Gypsy only as Hungarian calques (on Hung. *bolondít* and *csal-megcsal* with double sense «to lie» and «to decoy»); this transitive use of the verbs is not to be found in Gypsy dialects, not influenced by Hungarian. The very recent date of the definitive form of this poem, however, does not mean that the fundamental idea is also of recent origin and imitates Hungarian patterns. On the contrary, the ideas *či kamav la ferī dilārav la* «I don't love her, I only turn her head», *či trobus ma ferī le lōve* «I don't

want you, only your money» (the central motives of No. 2) are wide-spread commonplaces in *lovári* folk poetry without exact Hungarian correspondences.

Parallel to the distinction we have to make between the chronology of the genre and the actual wording we have to distinguish the originality of the genre itself from the originality of the individual motives and their expression in language. To begin with the latter, the language of the songs is permeated by Hungarian elements. The percentage of Hungarian loan words and loan translations in the songs is much higher than in everyday Gypsy speech or even than in Gypsy tales (borrowed, too, from Hungarian). *E.g.*, in No. 4 the Hungarian words *igazán* and *álokba* (*zálogba*) stand where in normal Gypsy conversation *čačes* (or *vi čačes*) and *simádi* would be expected. Similarly, in the commonplace line *tela zeleno veš* (or, *po zeleno rito*) *le but rom taňāzin* the use of the Hungarian loan word *taňāzin* (H. *tanyázik*) is obligatory while this word is never used in common Gypsy speech (the Gypsy word for it is *bešen*). Beyond this, whole lines in pure Hungarian are inserted in the Gypsy text, cf. *ibid.*, line 3: *zöld erdőbe* etc. At the same time, it must be pointed out that the Hungarian-influenced lingual formulas clearly conceal non-Hungarian thinking and style. Thus, the expression *mūli māti* («dead drunk», *ibid.*) is a calque on Hung. *holtrészeg* but the topic of drunken wife, current in Gypsy songs, never occurs in Hungarian folklore. In *zeleno rito* (one of the most common formulas in Gypsy songs, see No. 3) the word *rét* is Hung. but the image is alien on the whole from Hungarian folk poetry (perhaps, it is a South Slavonian reminiscence in Gypsy songs?).

The same applies to the other main themes occurring in Gypsy songs. The central figure in them is the wife (*romni*), esp. as adulteress (*kurva*) while in Hung. folk songs the wife does not figure; here the beloved one plays the same role. This latter, on the other hand, occurs seldom in Gypsy songs (*piramni*) and then, too, not in the genuine *lōki dīli* type but in the Hungarian-influenced short songs. The horse (*khūro*, not the usual *grast*: a testimony of the existence of a Gypsy poetic style with fixed formulas, independent of prose style!), the revelling (*kerav muri vōja*, cf. No. 5), the loss of life (*xalas muro šero*) and other constantly recurring motives in Gypsy songs are not of Hungarian origin.

While these fragmentary sentences, splinters of reflexion, follow no Hungarian pattern, there are two instances of Hungarian influence. First, some lines or phrases are directly translated from Hungarian, e.g. *karing ame phīras még vi e kašt rōven* < «*amerre én járok, még a fák is sírnak*», *džav tar aba, džav tar, lungone dromenca* < «*elmegyek, elmegyek, hosszú útra megyek*», *pa khūren, pa khūren, pala galbe khūren* < «*elejbe, elejbe, sárga ló elejbe*», *phurdel, balval, phurdel* < «*fújd el, jó szél, fújd el*». These, however, are few in number.

The second (and more profound) case of Hungarian influence is no immediate translation but developing of «original» Gypsoide schemes under the

influence of the nineteenth-century romantic Hungarian popular songs. These schemes are, without any difference of function, either in Gypsy or in Hungarian, and the Hungarian ones are also freely interspersed in Gypsy texts (cf. No. 4). The source of these motives is to be sought in the texts of those melodies which are everywhere in the world known as the music of the «tzigán» musicians in the cafés. In Hungary, these songs totally supplanted, in the late 19th century, every other kind of song and became, in full sense of the word, «popular songs». Both melody and text were composed either by Hungarians or (the melody) by Hungarianized Gypsies. As a matter of fact, the texts were in Hungarian for they served for amusing Hungarian audiences: the Gypsies never play or sing them at home, for their own amusement. Besides, the «tzigán» musicians were representatives of the so-called Hungarian Gypsy group (*ung-ricka roma*, called also *lavutāra*, 'violinists'), not Wallachian Gypsies (*vlašicka roma*: *lovāra*, *khelderāra*, etc.). The two groups did not (and do not) communicate with each other; moreover, the majority of the Hungarian Gypsy group do not speak Gypsy. Thus, it is not the authors of these «tzigán» (*i. e.* Hungarian popular) songs who are responsible for the texts of the *lovāri* (*khelderāri*, etc.) *lōke dīla* but the *lovāri* etc. Gypsies themselves created a repertory of sentences (lines, half-lines) on the theme of Gypsy life in imitation to the Hungaro-Tzigán popular songs where this motive was a favourite one. In these Hungarian songs, the Gypsies appear in romantic picturesque colours; therefore, when the Gypsies applied to themselves the ideas borrowed from this poetry, the same romantic features otherwise alien to their style found their way to the topics of their songs. Above all, interlined Hungarian sentences show this romantic style.

The above-mentioned verse lines mostly make the impression of being fragments of some longer poems: we wait for a continuation. In fact, there is no continuation. But they were, indeed, born in the spirit of Hungarian romances *i. e.* short narrative songs which gave them the character of some narrative intonation; the difference is that the genuine Gypsy song, not extending over one (maximally, two) line(s), has no possibility of evolving the intonation. Thus, these lines remain fragments except for the case when the Gypsy singer, often only in order to gratify the non-Gypsy (*gāžo*) collector or audience, improvizes from such lines or motives some short half-narrative poem (song). As these songs are extemporizations, they, with very few exceptions such as those printed below, cannot be recorded a second time either from the same person or from others. Only the single lines or motives are constant elements; cf., *e. g.*, a short poem published by H. Wislocki and A. Herrmann eighty years ago (*EPhK* XII, 1888, p. 362):

*So man dela the kerav,
Andre lime the džiav?*

*Te deleske na bristav?
 Mus av delo, the čorav!
 Ba, me bitto na čottav,
 Duj, trin dživesa džiav,
 Mégiš čačes me džiav!*

Nowadays, no similar *coherent* poem indulging in deliberative reflexions is to be found among the Gypsies in Hungary. Single lines and single motives, however, are current. Thus, *ahaj devla so keram ma* 'oh, god, what shall I do' and *ande luma si te džav* 'I have to go out into the world' are to be heard in different combinations and the motive «to steal or not to steal» is also common. Similarly, the concessive-antithetic construction of the two final lines — just with the numeral introduction *duvar-trival* etc. — is a favourite stylistic figure in Gypsy short songs of our days. N.B. I have never met the phrase *me dživav* (vlax *traji*) *čačes*, for *čačes* now means, 'indeed'; 'honestly' sounds now *pat'ivāles* and we may suppose that the correct semantic use was the same in 1888 too, in the *vlax* group from where the given song originates.

Recently, performances of Gypsy songs in *Hungarian* have become a vogue in Hungary. These texts contain similar general features as the Gypsy ones with the difference that romantic pictures of Gypsy life prevail in them. Nevertheless, they are not translations of Gypsy verses: they are independent products.

The prosody of the verses shows a peculiarity alien to European folk songs, namely that the rhythm of the wording is independent of the rhythm of the melody. The rhythm of the text follows the prosody of the Hungarian songs while the melody (esp. of the *lōki dīli*) has a quite different rhythm. The rhythm of Hungarian verse is based on word accent (in Hungarian the accent falls invariably on the first syllable) and the same refers to the rhythm of the Gypsy verses with the phonetic difference that the Wallachian Gypsy is oxytonant (partly paroxytonant); thus, at variance with Hungarian prosody, in Gypsy verse the limits of the rhythmic units (feet, beats) often do not coincide with word endings.

The most common types of Gypsy verse are — in full agreement with the percentage in Hungarian folk poetry and popular songs — the dodecasyllabic, the octosyllabic and the heptasyllabic lines. The dodecasyllabic line is divided by a caesura after the sixth syllable into two half-lines both of them having the structure of 4 + 2 syllables:

*gělās tar i | iboj || po zèleno | réto
 ví me diā|ró tu || táj vi xoxa|vó tu*

The first example shows that the verse ictus has a firmly fixed place only in the second (disyllabic) unit of each half-line: it must occur on the first syllable

after the caesura, i. e. fifth of the half-line. This prosodic law often leads to a shifting of the grammatic accent: in cases when the half-line ends on an oxytonant word, the so-called ideal rhythmic scheme subordinates the grammatic stress and the penultimate is accented (N.B. only when reciting without melody; when singing, the rhythm of the melody cancels out the verse rhythm). (E. g.: *ēbrestēvo kėrav* || (instead of normal *kerāv*); *anda pėske | jākha* || (instead of *jākhá*). The tendency to avoid a too frequent occurrence of this incongruence leads to a high percentage of enclitic words in final position in the hexasyllabic half-lines (see, esp, No. 3.)

The incidence of the ictus in the first part of the half-line is not fixed. Excluded is the fourth syllable (to avoid collision with the main ictus on the fifth syllable), preferred are the odd syllables (1 and 3), e. g. *čí kamlēm tu; anda sóste*. The former type is the Hungarian one, the latter is a Gypsy innovation (Hungarian has no proclitic words, such as prepositions etc.).

Second to the dodecasyllabic line in frequency are the octosyllabic and heptasyllabic lines (see No. 1). They consist of two tetrasyllabic (respectively, a tetra- and a trisyllabic, never 3 + 4) rhythmic units. N.B. tri- and disyllabic units occur in Hungaro-Gypsy prosody only as catalectic variants of the tetrasyllabic unit at the end of the line, as against the English di- and trisyllabic feet (iamb, anapaests, etc.).

In the octo- (hepta-) syllabic line, the limits of the rhythmic unit always coincide with word limits; here no word can be distributed between two rhythmic units as in the hexa- (viz., dodeca-) syllabic type *ví me diā | ró tu*. The caesura (termination of word) after the fourth syllable here is indispensable for, at variance with the hexasyllabic line, here the only fixed rhythmic principle is the number of the syllables (4) in the units: here the ictus has no fixed place as on the fifth syllable in the hexasyllabic line. When, however, in irregular lines the caesura is lacking, the fifth syllable bears an accent: *álokba muk | lém a romhá*. The liberty of the position of the ictus is similar to that of the first (tetrasyllabic) part of the hexasyllabic line; moreover, the exception stated there is not valid here: the ictus is allowed to fall also on the fourth syllable, e. g. *dúje pujón | dúje māsén*, though the number of such lines is comparatively limited and restricted to the case when one of the syllables 1—3 is accented, too. When recited, the rhythmization of this line tends to follow its Hungarian model, i. e. $\acute{x} x x x | \acute{x} x x(x)$.

Longer lines occur, too; see, e. g., No 4. The rhythmical principle here is the recurrence of the tetrasyllabic units up to the end of the line where the last one is mostly catalectic (tri- or disyllabic), e. g. *márel to del | Nápraforgō | íga-zān* (4 | 4 | 3); *žás tar aba | ànda j luma | čh āšas e ro | ménca* (4 | 4 | 4 | 2).

In accord with the textual incoherence between the lines of a longer song, the rhythm also often changes within one song; consistent use of one form through the whole song is to be found mostly among the dodecasyllables.

With rare exceptions, the rhyme is an important constituent element of Gypsy songs. Its absence mostly is to be met with in such semi-narrative songs as the texts printed below. The only rhyme scheme in Gypsy is the couplet.

The texts printed below belong to the common stock of songs among the *lovārs* in Hungary. Independently of the Horváth family in Óbuda, I noted down variants to No. 1 and No. 3 from a *lovāri* family in Nagykovács (Central Hungary). Curiously enough, the only non-*lovāri* member of this latter family, the grandfather who was a *čurāri*, did not know these songs.

Texts

1. The «Serpent» ballad.

Xútil sapès mirgešónes
haj (var. *taj*) *tírāv les te phraléske.*¹
Lāšī rāī te dél o del.
Te dél o del muri gāži.
*Só t'iradan terné romné?*²
Dúje pujón dúje māsén.
Dé les te phraléske,
hot te šáj kamás ame.
Khēr ávilas pa fóro:
Dé ma te xán muri phen,
ke dūrál avilém
taj pa fóro andém lólé khūrén.
Šuttás angla léste
taj xālás.
Kana xālás taj phendás:
Án ta phene t'iro šēránt,
zalisájlás muró šéro.
Taj phendás leski (var. *i*) *phén:*
Lāčī (var. *lāšī*) *avla tuke v é j bučuma.*
Taj šuttás e bučuma,
gēlās kǎ o ternó rom,
taj phendás: Dé avilém,
mūlās muro phrál,
akāk (!) šaj žás tar.
Taj phendás o róm:
Darāv tutar muri phen,

¹ After these two lines, the singers began the song anew.

² With close [ē] near to open [ī].

*kam³ mundārés vi mán sár te phralés.
Gēlās tar o ternó róm,
xutíldé la terná romná,
taj phanglé la pe dešé beršén.⁴*

The same ballad, from Nagykőrös:

*Sō kirāvés šúkār Mancí
pe la (var. tela) Duñeráko sēlo?
Dujé māsén xutíldém⁵ me,
kodo kirāv tšé phraleske.
Kānak āñhunása xalas,
léski jegri^k šārgulindas.
kána xalas dújtonasa:
Án ta Mānci múro šerant.
Táj či das voj ába šerant:
Láši tuke b (var. v) é bučuma,
šú to šero pé bučuma,
áššél pusto tíro šero.
Kátka tēle i áves bāro (?):
Xútil sapes mérgešones,
xútil sapes mérgešones,
táj kirāv les tšé phraleske.
Intšá gelas ternó čāvo:
Só kirāves jó testvérem?⁶
Sšapes kirāváv mérgešones.
Sšapes kirāvel mérgešones,
kodō kirāvel lé phraleske.
Koté gelas ternó čāvo:
Lés ma phene váčor ničí?
Sár te lav tu mó pralōro,
ke vi mance kādé keres,
sár te čáčé phralésa.⁷*

³ I. e. hájkam.

⁴ The defects of the rhythm (octosyllabic lines) show that the text is corrupt. Dictating without the melody, the Gypsies were deprived of their instinct of rhythm.

⁵ With open [u] near to close [o] and [t] somewhat affricated, i.e. between [t] and [č].

⁶ Hung.!

⁷ The narrator dictated the text with a strong emphasis of the rhythmic ictus even on grammatically unaccented syllables. On the other hand, here the sense is incorrect.

2.

Ēbrestēvo kėrav kórān detehāra
 e butè roménge les lāše phralénge.
 Malavél to j brúma kórān detehāra,
 ví tut taj ví ta khūren là but lōle šéla.
 Xoxavó tu phéne kaj muro něpo.
 Či kamlem tu feri di'ārdém (var. dilārdém) tu,
 anda sóste? anda là but lōle šéla.
 Či trobus ma feri ta (var. te) lōle šéla di'ārdém tutar.
 Ví me di'āró tu taj ví xoxavó tu
 ví phangléske šō tu
 anda mure but šéla kaj di'ārdán le mǎndar.⁸

3.

Gėlās tar i Īboj po zeleno rėto.
 Ródav la rodáv la taj raklém la
 maškar le kopáčō (var. kopáčā),
 khote xulavél pe taj makhél pe āvri
 čāvo te kamél la.
 Či kamlem la māmām, o del te mārél ma,
 feri xoxadás ma anda peske jákha.
 Dé me (var. Ví me) xoxavó la po zeleno rėto,
 khode (!) kamavó ma thaj čumidó la
 kade khėré ingró la
 (var. kaj ingró la khėre).

The same song, from Nagykőrös:

Gėlas tar e Īboj, trin des kodoláke,
 de rodáv la rodáv la kati čāvo káto.
 Arakhlém la máma maškar le lulúda,
 kacėj uravél pe taj makél pe āvri,
 ne, taj makél pe āvri te kamél la šāvo.
 Áv tar khėre Īboj, ka tše trin šavóra.
 Naštig te žav māmām ke man tāmadína.⁹
 ke man tāmadína le Peštáke čave.

⁸ By slight emendation, the correct rhythm of some of the lines can be restored; e.g., line 4 *taj* is to be expunged; similarly, *but* in the last line.

⁹ The remainder of the song is a conflation of different common-place lines.

Áv tar khēre Íboj ka tše trín šavóra.
Naštik žav me khēre, but si le romóra,
but si le romóra te
. šéro le bute roménge.
Katti mól me mángō ví to gád kindārō,
ví to gád kindārō ví ta romná INGRÁV.

4.

Márel to del Nápraforgō ígazān.
Álokba muklém a romná taj v ē lāše khūren.
Zöld erdőbe a cigányok tanyáznak,¹⁰
maškar lénde j mùri ròmní taj si mūli māti.
Áv tar khātar mùri gāži,
žás tar aba ànda j lúma, čh ášas e roménca.
Dé palpāle mùro tširvo mùra romná.
Čí dav la čí dav la, me'd ví me kamáv la.

5.

Šíndol tēle Bója Ostraváko pōdo,
te na phiren pa les pala l máte gáže.
Engedélme (var. -mo) mangav le bute roméndar,
le bute roméndar, chára la lumátar,
i vója te kėrav, te páv te mulátij.
Kārlāzindem kadi lúngo ráli.,
bút šela xasārdem ézera nérindem.¹¹

Translation

1. Catch a serpent, a venomous serpent
and cook it for your brother.
Good evening.
Good evening my wife (!)
What did you cook, young woman?
Two chickens, two fishes.
Give it to your brother

¹⁰ Hung. !

¹¹ Only two women in the Horváth family knew this song. They stated that it was of Czech Gypsy origin. The same is proved by the name Ostrava, a town in Czechoslovakia. The language is lovarized and *lovári* lines continue the non-lovári beginning.

that we could love (each other).
 He came home from the town:
 Give me to eat my sister
 for I came from afar
 and brought red horses from the town.
 She put it before him
 and he ate.
 When he ate and (!) told:
 Fetch your pillow, sister,
 my head swims.
 And the sister said:
 The block too will fit you.
 And she put the block,
 went to the young man
 and said: Ah, I came,
 my brother is dead.
 And the man said:
 I fear you, sister,
 perhaps, you kill me as your brother.
 The young man went away.
 The young woman was arrested
 and imprisoned for ten years.

- 1a.** What are you cooking, fair Manci,
 on the bank of the Danube?
 I caught two fishes,
 I am cooking them for your (!) brother.
 When he ate the first,
 his liver turned yellow.
 When he ate the second:
 Fetch my pillow, Manci.
 And she gave him no pillow:
 The block too fits you,
 put your head on the block,
 your head shall perish (?)

 Catch a serpent, a venomous serpent,
 catch a serpent, a venomous serpent,
 and cook it for your brother.
 The young boy went there:
 What are you cooking, my dear sister?
 I am cooking a venomous serpent.

She is cooking a venomous serpent,
 that she is cooking for her brother.
 The young boy went there:
 Will you be my wife, my sister, or not?
 How should I be your wife, my brother,
 for you will do the same to me
 as to your real brother.

2. I shall wake early in the morning
 many Gipsies, my good brothers.
 The dew will fall on you early in the morning,
 on you and on your horses and on your many red hundred
 forints.
 My sister, I will decoy you to my people.
 I did not love you I turned your head only,
 why? for your many hundred forints' sake.
 I don't want you I only swindled your hundred forints out of
 you.
 I too shall cheat you and shall lie to you
 and shall make you imprisoned
 for my many hundred forints' sake you swindled out of me.

3. Ibolya went out on the green meadow.
 I seek her I seek her and I found her
 among the tree-trunks,
 there she is combing her hair and is rougeing herself
 that a young man should love her.
 I did not love her, mother, so help (*lit.* punish) me God,
 she only allured me with her eyes.
 But I too shall allure her on the green meadow,
 there I shall make her love me and I shall kiss her,
 thus I shall bring her home.

- 3a. Ibolya went out three days, alone,
 I seek her I seek her among the black boys.
 I found her, mother, among the flowers,
 there she is combing her hair and is rougeing herself,
 nay, she is rougeing herself that a young man shall love her.
 Come home, Ibolya, to your three children.
 I cannot go, mother, for I shall be assaulted,
 I shall be assaulted by the boys from Budapest.
 Come home, Ibolya, to your three children.

I cannot go home, the Gypsies are many,
the Gypsies are many and
. the head of the great many Gypsies.

4. God shall punish you, Napraforgo, indeed.
I pawned my wife and my good horses.
Gypsies are dwelling in the green forest,
my wife is among them and she is dead-drunk.
Come along, my wife,
let us go from here out into the world, we shall not rest with the
Gypsies.

My brother-in-law, give me back my wife.
I won't give her, I won't give her for I too love her.

5. Ibolya, the bridge in Ostrava will break down
that nobody shall go through it after the drunken men.
I shall ask permission from the many Gypsies,
from the many Gypsies, from the entire world,
to make me merry, to drink and carouse.
I played cards . . . the whole long night,
I lost many hundreds, I won one thousand.

KHUM-BU-YUL-LHA DER WEISSE GOTT DER SHERPA

VON

SIEGBERT HUMMEL (Plohn)

Christoph v. Fürer-Haimendorf hat im Verlaufe seiner ethnographischen Forschungen im Khumbu-Gebiet südöstlich des Mt. Everest-Massivs im östlichen Nepäl besondere Aufmerksamkeit den kulturellen und religiösen Vorstellungen der Sherpas gewidmet.¹ Diese Sherpas, tibetisch Shar-pa (= Ostleute), gehören zum tibetischen Stratum des nördlichen Nepäl und sollen nach M. Hermanns aus Osttibet stammen.² Ihr religiöses Leben, obwohl mahâyâna-buddhistisch in der sogenannten lamaistischen Prägung, lässt viele Züge erkennen, die einer vorbuddhistischen Schicht angehören und wohl geeignet sind, bei Fragen der frühtibetischen Kultur herangezogen zu werden, wie das bereits in Verbindung mit den sogenannten Ma-ni-Mauern geschehen ist.³ Die bei den Sherpas gehüteten megalithischen Traditionen mit Steinwällen als Sitzgelegenheit, als Mittel den Verlebendigung des Toten und zur Aufrechterhaltung einer segensreichen Verbindung zwischen diesem und den Lebenden, lassen sich vom westtibetischen Ladak (tib.: La-dvags) bis nach Osttibet verfolgen.

¹ Chr. v. Fürer-Haimendorf, *Buddhist. Expansion im Himalaja: Der Brockhaus-Greif*, 1959, 18, S. 4 f. — Id., *The Role of the Monastery in Sherpa Society: Ethnologica*, NF 2 (1960). — Id., *Pre-Buddhist Elements in Sherpa Belief and Ritual: Man* LV, 61. — Id., *The Sherpas of Nepal* (London 1964). — Zum Khum-bu-Gebiet vgl. H. W. Tilman, *Exploration in the Nepal Himalayas: The Geogr. Journal* CXVII, 3, S. 271, Karte Fig. 3. — Nach P. Vittoz, *Noms de lieux dans la region de l'Everest: Journal*, Schweiz. Stiftung f. Alpine Forschungen, SSAFE, I, 4, S. 245 wird Khum-bu von den Tibetern als Kham-bu = Aprikosen [tal] erklärt.

² M. Hermanns, *The Indo-Tibetans* (Bombay 1954), S. 23. — Vgl. zu den Sherpas, die als Hochgebirgsträger berühmt geworden sind, auch P. Vittoz, *Les Noms des Sherpa* (Journal, SSAFE, I, 4, S. 236 u. I, 5, S. 264 f.). — M. Kurz, L. Krenek, J. Schubert, *Liste der Himalaya-Hochträger* (ebenda I, 1, S. 1 ff.). — S. Hummel, *Profane u. religiöse Gegenstände aus Tibet u. der lamaistischen Umwelt im Linden-Museum: Tribus*, Bd. 13, S. 132.

³ S. Hummel, *Die tibetischen Ma-ni-Mauern als megalithisches Erbe: Intern. Archiv f. Ethnographie*, L, 1, S. 116 ff.; ergänzt in S. Hummel, *Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums u. die Ge-sar-Sage: Anthropos*. — Id., *Die verschlossene Urflut im Stadttempel zu Lhasa u. die Weiden vor dem Heiligtum: Kairos* VI, 3—4, S. 179, Anm. 31. — Id., *Die Kathedrale von Lhasa: Antaios* VII, 3.

Von besonderem Reiz für eine weitere Untersuchung in diesem Zusammenhange ist die durch den genannten Forscher bei den Sherpas angetroffene Gottheit Khum-bu-yul-lha, d. h. Gottheit des Khum-bu-Gebietes,⁴ die noch heute als der bedeutendste Bewohner ihres Pantheons gilt, obwohl sie durchaus nicht in das buddhistische Konzept passt und von den örtlichen Lamas zu den Fremdgöttern gezählt wird, die mit einem relativ niederen Rang auf die Verteidigung des buddhistischen Glaubens verpflichtet wurden. Die Tibeter haben bekanntlich auf diese Art mehrere vorbuddhistische, z. T. aus dem Raume Eurasiens stammende Gottheiten dem sogenannten Lamaismus einverleibt. Die grosse und zentrale Bedeutung des Khum-bu-yul-lha aus der zweifellos vorbuddhistischen Schicht im Glauben der Sherpas lässt uns fragen, ob diese Gottheit irgendwelchen Vorstellungen bei den Früh Tibetern entspricht, sofern die Sherpas tatsächlich aus dem östlichen Tibet mit seinen besonders alten Traditionen aus proto- und früh tibetischer Zeit stammen. Es sollen hier nur einige Hinweise gegeben werden, die auf Grund tibetischer Parallelen die Richtung zeigen können, in der eine Lösung zu erwarten sein wird.

Khum-bu-yul-lha ist nach den spärlichen Nachrichten, die wir über ihn haben, eine Berggottheit, aber, und das ist bedeutsam, nicht etwa im Stile jener auch aus Tibet bekannten Art, deren Angehörige als Personifizierung eines ganz bestimmten, einzelnen Berges gelten, auf den dann ihr Sitz beschränkt ist, wie etwa der berühmte rMa-chen-spom-ra des Berges A-mes-rma-chen in Osttibet oder wie Gottheit und Berg 'O-de[lde]-gung-rgyal in 'Ol-kha (Südtibet) mit Beziehungen zum alttibetischen Königsgeschlecht.⁵ Die Berge sind im Sinne archaischer Traditionen, wie wir sie in dem für die früh tibetische Kultur einflussreichen schamanistischen Gebiet Nord- und Hochasiens antreffen, Ursprung und Ort der Rückkehr einer Sippe und ihrer Angehörigen und in diesem Sinne nach tibetischer Diktion der Sitz von Bla (tib.: Bla-gnas), d. h. der vitalen Lebenskraft (tib.: Bla bzw. Srog). Nicht nur die Tibeter und die mit ihnen verwandten, noch bis in die jüngste Zeit früh tibetische Traditionen hütenden Na-khi in der Kontaktzone tibetisch-chinesischer Siedlung,

⁴ Zu Yul-lha, gZhi-bdag u. Sa-bdag vgl. S. Hummel, *Günstige u. ungünstige Zeiten u. Zeichen nach dem Tibetischen des Chags-med-rin-po-che: Asian Folklore Studies XXII*, S. 107, Anm. 68.

⁵ Zum Problem des 'O-de[lde]-gung-rgyal vgl. L. Petech, *A Study on the Chronicles of Ladakh* (Calcutta 1939), S. 24. — G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings* (Rom 1950), S. 41. — H. E. Richardson, *Ancient Historical Edicts at Lhasa* (Prize Publ. Fund, Vol. XIX, London 1952), S. 49. — S. Hummel, *Rezensions J. Bacot, Introduction à l'Histoire du Tibet: Kairos VI*, 3—4. — Zu den heiligen Bergen vgl. S. Hummel, *Heilige Berge in Tibet: Anthropos* 52, S. 944 ff. — Id., *Euras. Traditionen in der tibetischen Bon-Religion: Opusc. Ethn. Mem. Lud. Bíró Sacra* (Budapest 1959), S. 181 f. — Zu den Schreibweisen Amnye Machen, A-mye [myes, ne]-rma-chen u. A-nye-rma-chen für Amnemachen vgl. R. A. Stein, *Rezensions J. F. Rock, The Amnye Ma-Chhen Range and adjacent Regions: Journal Asiatique* 1956, S. 335 f.; Stein entscheidet sich f. A-mye-rma-chen.

sondern auch die Sherpas kennen diese Vorstellung.⁶ Danach ist bei den letzteren ein Dabla (tib.: dGra-lha), der ganz nach alttibetischer Ordnung unter den verschiedenen Herren der persönlichen Lebenskraft eines Menschen eine



Khum-bu-yul-lha

Erstmalig veröffentlicht mit freundlicher Genehmigung von Prof. v. Fürer-Haimendorf-Fahne: rot, Kopfbedeckung: rot, Bekleidung: rot und blau, Gloriole: orange, Schuh: blau.

⁶ Über die diesbez. Vorstellungen bei den Na-khi vgl. S. Hummel, *Die Bedeutung der Na-khi- f. d. Erforschung der tibetischen Kultur: Monumenta Serica* XIX, S. 324 ff. mit Quellennachweisen; Srog: Na-khi = Ssu). Für die Tibeter vgl. S. Hummel, *Die Gottheiten der Schulter in Tibet: Rivista degli Studi Orientali* XXXIV, S. 183 ff. Für die Sherpa vgl. Chr. v. Fürer-Heimendorf: *Man*, l. c. — Id., *The Sherpas of Nepal*, S. 21 f. — Zu den dGra-lha vgl. R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet* ('s-Gravenhage 1956), S. 327 f.

zentrale Stellung einnimmt, wie in Tibet auch Hüter jener Landschaft oder jenes Berges, womit ein Mensch durch den Clan in angestammter Beziehung steht, und lässt damit in seiner Bedeutung Funktion und Sinngehalt von Bla bzw. Srog erkennen. Khum-bu-yul-lha, der nicht auf einen einzelnen, besonderen Berg beschränkt ist, beherrscht den gesamten Lebensraum der Sherpas, und die verschiedenen Clan-Dabla sind ihm ebenso untergeordnet wie die Gottheiten verschiedener Riesen des Mt. Everest-Massivs (vgl. *Man*, l. c.).

Ein für die Geschichte des Khum-bu-yul-lha höchst wertvoller Hinweis ist mit gewissen Riten gegeben, die in einer Yak-Weihe bestehen und als Tshe-thar (Nebesky-Wojkowitz, l. c., S. 507: Tshe-dar) auch in Tibet bekannt sind. Danach werden der Gottheit an jahreszeitlichen Festen unter bestimmten Zeremonien Yakstiere übereignet, die, mit bunten Bändern geschmückt, weiter in der Herde verbleiben, aber nicht geschlachtet und auch nicht verkauft werden dürfen. Die Tibeter nennen diese Tiere gNam-gyi-gyag (= Himmelsyak⁷). Die segenspendenden und die Lebenskraft hütenden Berge werden nach alttibetischen Vorstellungen oft als Gottheit in Yakgestalt gedacht, z. B. der Yar-lha-sham-po, der Gangs-chen-mdzod-Ingä (Kangchenjunga) oder der schon genannte Amnemachen. Die beliebten Yaktänze, besonders zur Jahreswende, wie sie bis in die Gegenwart auch noch in Sikkim aufgeführt werden, haben eine fruchtbarkeitsmagische Bedeutung.⁸ Schon für die Zeit des Königs Srong-btsan-sgam-po (ca 620–649 n. Chr.) und dann wieder bei der Einweihung des Klosters bSam-yas (um 787) werden fördersame Löwen-Yak (tib.: Seng-gyag)-Tänze erwähnt.⁹ Später haben die Tibeter unter indischem Einfluss den Yak des öfteren mit einem Elefanten ausgetauscht, so z. B. als Türhütergottheit, während der Yak bei den Na-khi diese seine alte Position noch behalten hat.¹⁰ Es darf hier daran erinnert werden, dass in Tibet die sogen. Zähmung des Rindes, ein im Zen-Buddhismus berühmter Hinweis auf bestimmte religiöse Übungen, seit dem 16./17. Jh. durch die Zähmung eines Elefanten ersetzt wird.¹¹ Auch der Gletscherlöwe, dessen Milch ein geheimnis-

⁷ Für die Sitte bei den Na-khi vgl. J. F. Rock, *Na-Khi Manuscripts*, Part I (Wiesbaden 1965), S. 50. — Auch Pferde, sogen. lHa-rta, werden in Tibet verwendet (vgl. M. Hermanns, *Mythen u. Mysterien, Magie u. Religion der Tibeter*, Köln 1956, Abb. 24).

⁸ M. Hermanns, l. c., S. 133, aber auch Jen Nai-ch'iang, *Die Fandse: Folklore Studies* V, S. 156 f.: Osttibet. — Einen Löwen-Yak-Tanz zeigt *Neue Berliner Illustrierte* 1956, 23, S. 8.

⁹ Vgl. *rGyal-rabs* (Bibl. ds. Verf.), fol. 33b u. 90a.

¹⁰ Ausführlich in S. Hummel, *Der Tigerbändiger: Folklore Studies* XX, S. 1 ff. mit Quellennachweisen). — Zu den verwendeten Realien auch M. Hermanns, l. c., S. 47 ff.

¹¹ H. Nakamura, *Tibetan Studies in Japan: Journal of Indian and Buddhist Studies* VIII, 2, S. 725. Vgl. G. Montell, *Malerkunen i de lamaistiske Templer: Tilskuere* (Kopenhagen 1934), Abb. S. 37; T. Schmid, *Saviours of Mankind* II (Stockholm 1964), Tafel XVa.

volles Lebenselixier sein soll, dürfte ein jüngerer Substitut sein, mit Traditionen wahrscheinlich aus Persien, vielleicht über Khotan (vgl. *Der Tigerbändiger*, I. c.).

Wenn bei den genannten Yaktänzen zwei Stiere miteinander kämpfen, so wird das als Auseinandersetzung zwischen einem göttlichen (weissen) und einem dämonischen (schwarzen) Yak verstanden.¹² Dass es dabei nicht nur um zwei feindliche Prinzipien geht, etwa im Sinne des Buddhismus, wird aus einer Stelle im Ge-sar-Epos deutlich. Der weisse Yak, der täglich vor der Burg des Riesen mit seinem schwarzen Gegner kämpft, und zu Mittag siegt, wenn die Sonne den Höhepunkt ihrer Bahn erreicht, gilt als Genius des Ge-sar, spielt also die Rolle eines persönlichen lHa und verkörpert damit die Segenskraft als Gottheit in Yakgestalt.¹³ Wir werden dabei wieder an die bereits erwähnte Beziehung eines dGra-lha zu Bergen als Bla-gnas erinnert.

Für eine Beantwortung der Frage, welche Gottheit der Frühtibeter sich hinter Khum-bu-yul-lha verbergen könne, ist die Anrede «Der weisse Gott» von besonderer Bedeutung und verdient insofern unsere Aufmerksamkeit, als über Khum-bu-yul-lha, den Herrn der Berge, keine sonstigen ikonographischen Aussagen bekannt sind, denen der Wert einer älteren Tradition zukäme. Der Weisse-Gott erinnert uns an den bekannten Weissen-Alten, tib.: sGam[rGan]-po-dkar-po, der aus einer vorbuddhistischen Schicht später, wenn auch mehr am Rande, in das lamaistische Pantheon aufgenommen worden ist und in den 'Cham[s]-Veranstaltungen, den bekannten kultischen Maskenspielen, seinen festen Platz eingenommen hat, und zwar nicht nur den eines komischen Alten.¹⁴ Dieser Weisse-Alt ist Hüter der Fruchtbarkeit, des Wohlstandes, insbesondere der Herden, und als Ahnherr der Geschlechterverbände Gottheit des langen Lebens und des Sippensegens. In A-mdo (NO-Tibet) wird er darum auch bei Hochzeiten und bei der Kindesweihe angerufen. In seinen Ursprüngen reicht er in eine ausgedehnte archaische Schicht Eurasiens, vielleicht in die Vorstellung vom Uralten, die später örtlich in anderer Weise als Zrvan (das oder der Alte) bzw. als Zeit im Sinne eines schöpferischen Urprinzips aufgetaucht ist und als solches wieder in den Spekulationen der alten Griechen mit vorindogermanischen Ursprüngen seine verwandten Parallelen hat, aber auch im Kâlacakrasystem der Inder und Tibeter seit dem 10./11. Jh. nachklingt (*Sinologica*, I. c., Anm. 2). Für die weitere Verbreitung des Weissen-Alten gibt es vielfältiges Material. Die Mongolen haben ihren Tsaghan-ebügen (= Weisser Alter) und fürchten von ihm, wenn er missachtet wird, Krankheit und Vernichtung des Viehbestandes, denn er ist Herr der Weidegründe und spendet die Früchte der menschlichen Arbeit. Ihm gild darum auch das Primitialopfer an

¹² S. Hummel, *Euras. Traditionen in der tib. Bon-Religion*, I. c., S. 180.

¹³ I. J. Schmidt, *Die Thaten Bogda Gesser Chan's* (St. Petersburg 1839), S. 148. — S. Hummel, *Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar-Sage*, I. c.

¹⁴ Zu rGan[sGam]-po-dkar-po ausführlich S. Hummel, *Der Weisse Alte: Sinologica* VI, 3, S. 193 ff.

Milch. In einem lamaistischen Kulttanz trägt er das Fläschlein mit dem begehrten Lebenselixier. Die mongolischen T'u-Jen des Küke-noor-Gebietes haben bei den fruchtbarkeitsmagischen Flurumzügen Fahnen mit dem Bilde des Weissen-Alten. Die Fahnen sind nach alten Vorstellungen Wohnung einer Gottheit, in Tibet darum mKhar-rdzong (= Festung; vgl. *Euras. Traditionen*, I. c., Anm. 89) genannt. Die Burjäten verehren den Weissen-Alten als Spender des Regens und die Na-khi betrachten ihn als Stammesgottheit, die das Volk sowie Himmel und Erde geschaffen hat. Sie nennen ihn Muan-llü-ddu-ndzi. Er bewohnt einen silberweissen, d. h. schneebedeckten Berg und weidet seine Herden auf Alpenwiesen. Ihm sind Riten zur Erhaltung und Verlängerung des Lebens gewidmet. Die entsprechenden Traditionen, die auf die alten Wohnsitze der Na-khi im Küke-noor-Gebiet und südlich des Na-Shan verweisen, lassen sich bis ins 2. vorchristl. Jahrtausend verfolgen. In der europäischen Kontaktzone verschmolz dann der Weisse Alte mit dem heiligen Nikolaus der Christen, dessen grosse Beliebtheit in der russischen Kirche ältere als christliche Ursprünge haben dürfte.

Was uns am tibetischen sGam[rGan]-po-dkar-po (auch: Mi-tshe-ring = Der Langlebige, Der Alte) besonders interessiert, ist seine Eigenschaft als Herr der Berge. In gleicher Weise ist er in Korea der Bergegeist (kor.: Sanson), der über die gesamte Natur bestimmt und dem die Ginseng-Wurzel (kor.: Sam) heilig ist, durch die er dem Menschen neue Lebenskraft spendet. In China sind Formen des Weissen-Alten in dem taoistischen Shou-Lao (= Mi-tshe-ring) und dem Shou-Hsing zu erkennen. Weitere Parallelen, Ausstrahlungen und Verquickungen (z. B. Lao-Tzû) mit verschiedenen ikonographischen Variationen des Themas sind an anderer Stelle besprochen worden (*Sinologica*, I. c.). Hier mag in der Fülle des Materials lediglich unterstrichen werden, dass alle diese Varianten der Gottheit, die tibetischen wie die koreanischen, chinesischen und japanischen, aber auch in Gestalt des heiligen Nikolaus, durch einen ausgeprägten Turmschädel auffallen, der als Hinweis auf das Wesen einer Berggottheit bekannt ist. In Korea wird der Sanson bei Steinhäufen verehrt, ähnlich den tibetischen Lartse.¹⁵ Es braucht uns auch nicht zu überraschen, wenn nach altem, europäischem Volksglauben St. Nikolaus, ganz wie der weissbärtige getreue Eckart, der Wilden Jagd vorangeht, da ja das wilde Heer die Schar der Toten ist, die zum Sippenberg zurückgekehrt sind und deren Umtrieb zum Neujahr für die Fruchtbarkeit der angebrochenen neuen Zeitperiode unerlässlich ist.¹⁶ Dem entspricht dann wieder eine mongolische Variante des Tsa-ghan-ebügen als Berggott im blauen Gewand, wie der dGra-lha begleitet von

¹⁵ S. Hummel, *Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters II: Pai-deuma* VII, 7, S. 355, Anm. 14.

¹⁶ Zu den diesbez. Neujahrsbräuchen usw. vgl. S. Hummel, *Der göttliche Schmied in Tibet: Folklore Studies* XIX, S. 251 ff.

zwei Wölfen (Hunden) und einer Krähe. Die Funktion dieser Tiere als Todesboten und Tod-Leben-Prinzip ist hinreichen bekannt.¹⁷

Die Vermutung, dass es sich beim Weissen-Alten vornehmlich um eine Berggottheit handelt, wird weiter durch eine mongolische Vorstellung gestützt, nach der Tsaghan-ebügen nicht, wie meist üblich, einen Hirsch reitet, sondern einen Löwen, den wir als Personifizierung des Gletschers und Spender eines Lebenselixiers bereits erwähnt haben. Darum müssen auch dem Weissen-Alten auf den Höhen die als Obô (= Obogha, tib.: La-rtse) bekannten und zum Stamm in funktioneller Beziehung stehenden Steinhäufen errichtet werden. Die gleiche Praxis ist uns auch von den T'u-Jen bekannt, bei denen die Lašdze (= La-rtse) die Burgen des Weissen-Alten sind, der Yifula (= Ri-bo-lha = Berggeist) genannt wird.¹⁸ Da bei den Lašdze Waffen niedergelegt und vergraben wurden und Yifula nicht nur ein Schutzgeist der sKu-rten ist, d. h. jener Orakel, die ursprünglich mit den kriegerischen Ahnen in Verbindung gestanden haben, sondern in der Trance auch von ihnen Besitz ergreifen kann, verdient es unsere ganze Aufmerksamkeit, in Tibet den kriegerischen und darum zu den rGyal-po gehörenden Pe-dkar (Der weisse Pe), die vorzüglichste der Orakelgottheiten, nach evtl. Zusammenhängen mit Ideen um den Weissen-Alten zu untersuchen.¹⁹

Eine dem rGan-po-dkar-po verwandte Gestalt unter den vorbuddhistischen Göttern der Tibeter ist der weissbärtige, auf einem Hunde reitende Pha-khen-rgan-po, dessen Diener gNam-lha[thel]-dkar-po von besonderem Interesse ist, zumal dieser aus nördlichen Gebieten stammen soll und offenbar einer zölären, patrilinearen Schicht angehört. Die Tradition besagt, dass dem gNam-lha-dkar-po die himmlischen Gefilde unterstehen, während die übrigen

¹⁷ S. Hummel, *Der Weisse Alte*, I. c., Anm. 24. — Id., *Der Hund in d. rel. Vorstellungswelt des Tibeters: Paideuma* VI, 8 u. VII, 7: *Der Hund als Totengeleiter u. als Tod-Leben-Prinzip*. — Zur ominösen Krähe (Rabe) als Götterbote und Totentier vgl. B. Laufer, *Bird Divination among the Tibetans: T'oung Pao* XV, S. 46. — S. Hummel, *Günstige u. ungünstige Zeiten u. Zeichen*, I. c., Anm. 88.

¹⁸ Vgl. D. Schröder, *Zur Religion der Tujen des Sininggebietes: Anthropos* 47, S. 66, u. 48, S. 288 ff.). — Id., *Zur Struktur des Schamanismus: Anthropos* 50, S. 873.

¹⁹ Zu den folgenden Realien vgl. S. Hummel, *Pe-Har: East and West* XIII, 4, S. 313 ff. — Als Schreibweisen für die Gottheit finden sich auch dPe, sPe, Be-har, dkar, kar, hara. Wir verwenden Pe-har. Wenn auch die Schreibung Pe-dkar (der weisse Pe) falsch sein kann, so haben wir sie angeführt, weil sich dahinter Reminiszenzen verbergen können, die unserer Deutung der Gottheit entsprechen. Hinter dem Namen Pe-har kann sich durchaus ein türkisches oder neupersisches Wort verstecken (vgl. F. W. Thomas, R. Bleichsteiner und früher auch G. Tucci; hierzu G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*, Rom 1950, S. 56), das der über weite Teile Zentralasiens verbreiteten archaischen Gottheit im türkisch-iranischen Raum gegeben wurde. Als diese Bezeichnung in der buddhistischen Umwelt bekannt wurde, ist sie möglicherweise mit dem ähnlich klingenden Vihâra gleichgesetzt worden (vgl. B. Laufer, *Die Bru-ža Sprache: T'oung Pao* 1908, S. 30; S. Hummel, *Pe-Har*, I. c., Anm. 18).

Bereiche des trichotomischen Weltbildes von Sa-the[rde'u]-nag-po und Bar-the[thel]-khra-bo regiert werden. Die offensichtlich ehemals grosse Bedeutung des gNam-lha-dkar-po wird durch eine Überlieferung noch unterstrichen, wonach die Gottheit mit Pha-khen-rgan-po identisch sein soll. Auffallend ist die wiederkehrende Bezeichnung als rGan-po; der Alte. gNam-lha-dkar-po ist der Anführer der The'u [thel, the, rde'u]-rang[brang], von denen die ersten tibetischen Könige der mythischen Zeit abstammen sollen. Diese The'u-rang sind Geister des himmlischen Raumes, z. T. Wetterdämonen, ganz wie sie ins Gefolge des Weissen-Alten, des dGra-lha und des himmlischen Schmiedes mGar-ba-nag-po gehören. Dieser Schmied aber ist ein Trabant des alten Gewittergottes Dam-can-rdo-rje-legs-pa. Das Reittier des Pha-khen-rgan-po, der Hund, ist ein treuer Begleiter des dGra-lha und folgt in Gestalt zweier Wölfe, wie wir sahen, dem Tsaghan-ebügen, findet sich als Totengeleiter demnach stets in der Umgebung von Gottheiten, die mit dem Sippenberg zusammenhängen. Alles das gehört in ein weitverzweigtes archaisches Stratum Eurasiens.²⁰

Was nun in diesem Zusammenhang die Schutzgottheit (tib.: 'Jig-rten-pa'i-srung-ma)Pe-har, die berühmte Orakelgottheit von gNas-chung in Zentraltibet, angeht, so behauptet die tibetische Überlieferung, dass sie in früh-tibetischer Zeit als [Pho-lha]-gnam-theb-dkar-po bzw. als gNam-lha[thel]-dkar-po oder als [lHa-chen]-gnam-the-dkar-po mit schneeweissem Körper und wie Tsaghan-ebügen im blauen Gewand Herr über die lJang- und Mi-nyag-Region Nordosttibets gewesen sei und die Chronik des 5. Dalai-Lama berichtet folgerichtig, dass Pe-har, bevor er seinen Einzug in Zentraltibet hielt, eine weisse Gottheit war, nach einer anderen Tradition als Regent der himmlischen Gefilde. Aber seine ehemalige Funktion als Berggeist lässt sich noch feststellen, wenn er der gYa'-spang-mtshams-kyi-skyes-gcig-po sein soll, d. h. der von der Steinplattenzone, der Schneelinie, stammt. Diese Gefilde sind als Ort der Rückkehr jener sechs mythischen tibetischen Könige bekannt, die das Epitheton Legs in ihrem Namen führen. Damit steht es durchaus im Einklang, wenn die mythischen Könige Tibets sowohl vom heiligen Berg als auch von den The'u-rang abstammen. Hier darf auch daran erinnert werden, dass Pe-har wie der mongolische Weisse-Alte, Tsaghan-ebügen, in einer Variante einen Löwen reitet, der in der tibetischen Mythologie, wie schon angedeutet, als Gletscherlöwe bekannt ist, während Pe-har sonst in der Gruppe der sogenannten sKu-lnga einen Elefanten bevorzugt, der, wie wir ebenfalls bereits sagten, ursprünglich ein Yak gewesen sein dürfte.²¹

²⁰ Vgl. S. Hummel, *Der Weisse Alte*, I. c. — Id., *Der Hund in der rel. Vorstellungswelt des Tibeters*, I. c. — Id., *Der göttliche Schmied in Tibet*, I. c. — Id., *Der Tigerbändiger*, I. c. — Id., *Das Motiv der Nabelschnur in Tibet: Antaios IV*, S. 582 ff. — Alles mit ausführlichen Literatur- und Quellennachweisen.

²¹ Es gibt Varianten in der Ikonographie der sKu-lnga mit brGya-byin auf dem Elefanten im Zentrum, während brGya-byin sonst den Norden bewohnt. Vielleicht ist

Die Beziehungen, die zwischen Pha-khen-rgan-po, gNam-thel[lha]-dkar-po, Pe-har²² und dem Weissen-Alten in allen Varianten noch durchscheinen, lassen vermuten, dass wir es stets mit dem gleichen Wesen zu tun haben, das bei den Fröhntibetern als oberste Gottheit, mitunter auch in Gestalt des Yakstieres, verehrt wurde. Nach M. Hermanns (*l. c.*, S. 137) begegnet der Weisse- Alte als Beschützer der Weidegründe dem Menschen manchmal als ein Yak-Darin erhält die Yakweihe in Verbindung mit dem Weissen-Gott bei den Sherpas ihre besondere Bedeutung. Es hat den Anschein, als sei eine archaische, in so mancherlei Manifestationen auftretende Gottheit frühzeitig in mehrere Gestalten zerfallen, indem sich gewisse Aspekte (z. B. Himmel, Berg, oder in China die Erde) abgespaltet und verselbständigt haben, die später mitunter in eine gewisse Rangordnung gebracht wurden, wobei die Nomaden dem Herrn des Himmels den Vorzug gaben, die Bewohner der Berggegenden aber dem Herrn der Berge. So taucht bald eine Himmelsgottheit und daneben ein Berggeist auf, ohne dass sich die ursprüngliche Einheit ganz verwischt hätte. Der Weisse- Alte braucht somit in seinen Ursprüngen nicht unbedingt primär eine Berggottheit gewesen zu sein.²³

Was nun den Khum-bu-yul-lha der nepälesischen Sherpas angeht, so dürfte sich in diesem vielleicht eine weitere Variante der ehemals in Eurasien, insbesondere aber bei den Fröhntibetern, verehrten, obersten Gottheit noch in ihrer alten Bedeutung lebendig erhalten haben.

diese Gottheit ursprünglich nicht dem Indra (tib.: brGya-byin) gleich, sondern wie Pe-har und mit diesem Hypostase einer beiden unterliegenden archaischen Gestalt (vgl. Linden-Museum, Stuttgart, Thang-ka Nr. 72254; R. de Nebesky-Wojkowitz, *Das tibetische Staatsorakel: Archiv f. Völkerkunde* III, Bildtafel; Raghu Vira u. Lokesh Chandra, *A New Tibeto-Mongol Pantheon*, Vol. III, Tafel 154).

²² Zur Erklärung des Namens vgl. S. Hummel, *Pe-Har*, I. c., S. 316 f.).

²³ Die künftige weitere Beschäftigung mit dem Weissen-Alten bzw. dem Alten als schöpferisches Prinzip sollte vor allem dessen Bedeutung in der Vorgeschichte des Kälacakra-Systems erforschen. — Wenn die Griechen zwischen einer ideellen und einer empirischen Zeit unterschieden haben, so entspricht die ideelle Zeit etwa dem iranischen Zrvan-akarana, einem göttlichen Urprinzip als ewige Zeit bzw. Das (Der) Alte. J. W. Hauer (*Der Yoga*, Stuttgart 1958, S. 38 f.; Rezension S. Hummel: *Tribus* 8, S. 122 ff.) hat darauf hingewiesen, dass Zrvan und das indische Jarat von der gleichen Wurzel stammen, dass Jarat (als Das Alte) Ursprung für alles Werden ist, in dem Kalenderablauf aber empirische Zeit wird. Ähnlich wird von Kāla (Die Zeit) als Agens des gesamten Welt- und Zeitgeschehens gesprochen. Wenn B. Laufer (*The Application of the Tibetan Sexagenary Cycle: T'oung Pao* XIV, S. 589) das Kälacakra-System einfach mit dem neuen, in Tibet im Jahre 1027 n. Chr. eingeführten Kalender (60-Jahr-Zyklus) gleichsetzt, so trifft das nur die eine, eben die in Hinsicht auf die Zeit empirische Seite, während das System darüber hinaus wie Jarat und Zrvan die Idee des kosmischen Urgrundes und der darin wurzelnden mikro-makrokosmischen, werdehaften Zusammenhänge zum Inhalt hat.

KÖPRÜLÜZADE MEHMET FUAT

1890—1966

Vor etwa 45 Jahren erhielt ich ein stattliches, auffallend schön ausgestattetes Buch aus Istanbul, betitelt *Türk edebiyatında ilk mutaşavvıflar* (Die ersten Mystiker in der türkischen Literatur) von Köprülüzade Mehmet Fuat (1918). Der Stil des Werkes war etwas altertümlich, aber flüssig und angenehm, seine Darstellungsweise etwas weit-schweifig, aber sehr klar. Die günstigen Eindrücke wuchsen beim Lesen des Werkes in gewaltigem Maße. Der Verfasser gab auf Grund der neuesten Forschungen ein ausführliches Bild von dem kulturhistorischen Hintergrund der alten türkischen Dichtkunst und stellte die Rolle der alten mystischen Dichtung — mit Ahmed Yesevi und Yunus Emre im Mittelpunkt — als einen organischen Faktor in der Entwicklung dar. Ich schrieb eine begeisterte Kritik (*KCSA* I, 330—332), in der ich bloß den Mangel an Sinn für die philologische Analyse der Texte beanstandete, — was Köprülü, wie ich es später von ihm erfahren habe, nicht besonders gefiel. (Ich habe ihn zum ersten Male im Jahre 1924 in Istanbul gesehen.)

Auf diese Weise habe ich Köprülü kennengelernt. Wenn ich in der Zeit des ersten Weltkrieges mehr Verbindung mit Istanbul gehabt hätte, so wäre sein erstes großes Werk keine Überraschung für mich gewesen. Die türkische Wissenschaft hatte — trotz der damals schon sehr starken westlichen kulturellen Einwirkung — bis zum Ende der Regierung Abdulhamids II. einen orientalischen Charakter. Die Naturwissenschaften fristeten ein kümmerliches Dasein. In Geschichte und Philologie gab es Gelehrte — wie der auch von Prof. Rypka hochgepriesene Ferit Kam —, gegen Ende des Jahrhunderts schrieb Nedžib Āşım über die alttürkischen Inschriften, Forscher im modernen Sinne jedoch gab es nicht. Nach dem Sturz der Herrschaft von Abdulhamid hatte sich die Lage rasch verändert. Man sprach viel von moderner Soziologie, das türkische Nationalgefühl erstarkte. Im Jahre 1915 (1914: das Jahr des Erscheinens des I. und II. Bandes des *Divān luğāt at-türk*) erschien in schön ausgestatteten, großen Heften die erste turkologische Fachzeitschrift, *Millî tettebbü'lar medžmū'ası* (Zeitschrift für nationale Forschungen), mit Köprülü als Herausgeber, der schon 1913 Professor für türkische Literaturgeschichte in Istanbul war.

Im Jahre 1924 wurde unter der Leitung von Köprülü das Turkologische Institut an der Universität Istanbul ins Leben gerufen, und 1925 begann hier — gleichfalls unter seiner Leitung — *Türkiyât Mecmū'ası* (Zeitschrift für Turkologie) zu erscheinen, der die türkische Philologie so viele, von den Turkologen der ganzen Welt geschätzte Beiträge zu verdanken hat. Im Turkologischen Institut ist eine Reihe von wertvollen wissenschaftlichen Arbeiten zustande gekommen. Es ist kein Zufall, daß auch die methodische Arbeit in der türkischen Geschichtswissenschaft in dieser Zeit beginnt.

Um das Jahr 1930, in der Zeit der Einführung der Lateinschrift, standen die türkischen Geisteswissenschaften schon auf westlichem Niveau.

In dieser Entwicklung hatte Köprülü den Löwenanteil.

Er hat ungemein fleißig gearbeitet, — in erster Linie Probleme der türkischen Literaturwissenschaft im weitesten Sinne behandelt, neues Material erschlossen, Werke der alten und neuen Literatur kritisch gewürdigt, prinzipielle Fragen der Geschichtsforschung beleuchtet, Fragen der türkischen Geschichte, der Kultur- und Religionsgeschichte, der Rechtswissenschaft, der Ethnogenese, der Sprachwissenschaft und auch noch anderer Gebiete angeschnitten. Er schrieb über fast alle aktuellen Probleme und Neuerscheinungen der Turkologie, sehr viel in Tageblättern.*

Er betrachtete sich als Geschichtsforscher. Im Jahre 1931 rief er eine Zeitschrift, betitelt *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası* (Zeitschrift für türkische Rechts- und Wirtschaftsgeschichte) ins Leben, — im Jahr 1946 wurde er in Ankara Professor für mittelalterliche Geschichte der Türken, — für ihn war das Geschichtsstudium ein unteilbares Ganzes.

Dabei hatte er eine neue Arbeitsmethode in der Türkei eingeführt. «C'est F. Köprülü, qui introduisit en Turquie les termes de *source*, *critique des sources*, *bibliographie* et *objectivité* dans leur sens occidental.» (Mecdut Mansuroğlu: *Orbis* III [1954], 336.) Das ist das höchste Lob, das ein Historiker erhalten kann. Das gilt aber nicht nur in einheimischer Beziehung. Die vielen Angaben über die türkische Literatur, die sich im Laufe der Jahrhunderte angesammelt haben, bedürfen in allen Einzelheiten einer strengen Kritik — viel mehr, als es in den europäischen Literaturen der Fall ist. Dies wurde in seiner ganzen Bedeutung zuerst von Köprülü erfaßt.

Wenn wir nun fragen, bei wem, in welcher Schule er sich die methodische Kritik angeeignet hat, dann müssen wir antworten, daß in dieser Hinsicht seine Genialität sein Lehrer war. Er studierte Rechtswissenschaft in Istanbul und hat nie eine westliche Hochschule besucht. Er hatte in höherem Sinne keinen Lehrer, er hatte nur ein Vorbild vor sich, — das war die französische Forschungsmethode und die französische Darstellungskunst. Und es war noch ein starker Ansporn da: er sah die methodischen Mängel bei den Wissenschaftlern seiner Heimat und hörte nicht auf, sie schonungslos zu kritisieren, — nicht aus persönlichem Haß, sondern in dem objektiven Bewußtsein seiner Überlegenheit; er sah auch den dilettantenhaften Zug in der wissenschaftlichen Tätigkeit vieler westlicher Orientalisten, über denen er an Kenntnis der Dinge und der Quellen — oft auch an kritischem Sinn — turmhoch stand, und diese Erkenntnisse gaben ihm eine absolute Selbstsicherheit. Über Veröffentlichungen hochverdienter Orientalisten gebrauchte er auf Schritt und Tritt Ausdrücke wie «oberflächlich und voll Fehler», und noch härter war er in Äußerungen in bezug auf seine Landsleute.

Das war natürlich übertrieben und schädlich.

Unter solchen Umständen kann man verstehen, daß er z. B. den Plan gefaßt hatte, in einigen Jahren eine großangelegte Geschichte der Türkei unter neuartiger Zugrundelegung der Kulturgeschichte zu publizieren. Unter der Führung eines westlichen Lehrers hätte er wohl ein Werk wie z. B. die Habilitationsschrift von Richard Hartmann, *Al-Kuşchairîs Darstellung des Şûfîtums* ausgearbeitet.

Glücklicherweise hatte er aber einen Wirklichkeitssinn, der es ihm möglich machte, Schüler zu erziehen, mit Schülern und Fachgenossen zusammenzuarbeiten, Kräfte zur gemeinsamen Arbeit um sich zu sammeln. Die beiden Zeitschriften, die er in seinen

* Die Bibliographie seiner Veröffentlichungen s. *Türk dili ve tarihi hakkında araştırmalar* I (1950) und *Fuad Köprülü Armağanı* (Ist. 1953). Vgl. auch die Köprülü-Nummer der Zeitschrift *Türk Kültürü*, Nr. 47 (1966) und F. A. Tansels Nekrolog in TTK — Belleten, Nr. 120.

Jugendjahren geleitet hatte, seine Arbeit im Türkiyat Enstitüsü sind berechte Zeugen dafür. Nicht weniger bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Zeitschrift *Ülkü* — Das Ideal —, die Zeitschrift des «Volkshauses» von Ankara, die er seit 1937 im Einvernehmen mit Atatürk leitete. Sie war jahrelang die «Revue» der Türken nach europäischem Muster. Dabei zeugen alle diese Unternehmungen davon, daß überall, wo Köprülü gewirkt hat, der Dilettantismus verschwand, und an seine Stelle die nüchterne Arbeit der methodisch denkenden Köpfe trat.

Wenn wir nun seine großen Unternehmungen überblicken, so bekommen wir eine eigenartige Ergänzung des Bildes seiner oben geschilderten Persönlichkeit.

Von den «Ersten Mystikern» habe ich schon gesprochen.

Seine bereits erwähnte Geschichte der Türkei (*Türkiye târihi*, I, 256 S., 1923) — ein auch von einem Köprülü gar kühnes Unternehmen — ist bis zur Zeit der Kreuzzüge gediehen.

In der Geschichte der Türkei, S. 219 spricht er von einem aus sechs großen Bänden bestehenden Werk, das er schon fertiggestellt hat, und das den Titel trägt: *Untersuchungen über die Religionsgeschichte Anatoliens*. Zu diesem Unternehmen hat ihn gewiß das reiche, der westlichen Forschung unbekanntes Quellenmaterial angeregt, das er in der Hand hatte und dessen großen Wert er mit seinem klaren Blick gesehen hatte. Von diesem Werke sind übrigens nur Teile erschienen.

In den zwanziger und dreißiger Jahren haben westliche, hauptsächlich deutsche Forscher die Frage nach der Gründung des osmanischen Staates mit großem Erfolg behandelt. Die alte These von dem nomadischen Charakter der Staatsgründung wurde aufgegeben und die Bedeutung mohammedanischer Institutionen betont. Auch Köprülü hat sich in der Diskussion mit einem Werke *Les origines de l'empire ottoman* (Paris 1935, Ist. 1959) beteiligt.

Sein schönster Traum war es, eine großangelegte, auf der breitesten Grundlage aufgebaute Geschichte der türkischen Literatur zu schaffen. Aus dem Jahre 1920 bzw. 1921 habe ich zwei 215 Seiten starke Hefte von ihm, betitelt *Türk edebiyâtı târihi* (Geschichte der türkischen Literatur; bis: Die ersten Dichtungen). Mehr habe ich von dem Werk nicht. Im Jahre 1930 bekam ich einen Band mit dem gleichen Titel («Erster Druck») datiert 1926, auf dem äußeren Titelblatte 1928, 386 Seiten, in dem das letzte (XIII.) Kapitel von der Entwicklung der tschagataischen Literatur im vierzehnten Jahrhundert handelt. Mehr habe ich auch davon nicht.

Im Jahre 1935 erschien: *Türk Halkedebiyâtı Ansiklopedisi* (Enzyklopädie der türkischen Volksdichtung — Geographisches, ethnographisches, ethnologisches, geschichtliches und literarisches Wörterbuch der Volkskultur der Türken des Mittelalters und der Neuzeit, 1. Nummer: *Aba—Abdal Musa*. Hrsg. von M. Fuad Köprülü. Veröffentlicht vom Turkologischen Institut, unter dem hohen Schutze K. Atatürks, des Präsidenten der Republik. 8°, 64 S.).

Torso blieb eigentlich auch sein grundlegendes Werk über die türkischen Volksdichter, *Türk Sazâirleri* (1940, 21962).

Eine großartige Leistung der türkischen Geschichtswissenschaft ist die türkische Übersetzung der Enzyklopädie des Islâm, die *Islâm Ansiklopedisi*. Die originale Ausgabe bildet nur die Grundlage der Übersetzung, welche sich in den turkologischen Artikeln zu einem selbständigen Werk ausgewachsen hat. Köprülü hat zu diesem Werk glänzende Beiträge geliefert (1941—), meisterhafte Erzeugnisse seiner reifen Zeit. Hier war er in seinem Element.

Aber die selbständigen Unternehmungen hat er — wie wir sahen — nicht zu Ende geführt. Die Verwirklichung dieser Pläne lag auch nicht in den Grenzen der Möglichkeit.

Haben wir es also mit einem Leben der großartigen, aber unverwirklichten Anregungen zu tun? Im Gegenteil. Es kann das Leben eines Gelehrten nicht inhaltsreicher sein, als Köprülü's Leben war. Seiner erzieherischen Wirkung, die nicht hoch genug eingeschätzt werden kann, haben wir schon Erwähnung getan. Und wenn seine großen Anregungen nicht da wären, sondern bloß die Hälfte seiner literaturwissenschaftlichen Tätigkeit, so wäre er dennoch der eigentliche Begründer der türkischen Literaturwissenschaft. Allgemein bekannt sind die Fehler des großen Hammer, die Mängel des bewunderungswürdigen Gibb, — Köprülü war es, der die türkische Literaturwissenschaft in ihrer ganzen Tiefe und Breite mit dem dazugehörigen künstlerischen und wissenschaftlichen Sinn umspannt und mit überlegener Kritik, mit meisterhaften zusammenfassenden Darstellungen, durch Lösung von zahlreichen Problemen den Weg der künftigen Forschung gezeigt hat.

Er hat nicht ein Werk geschaffen, das in die Weltsprachen übersetzt, ein geschätztes Handbuch oder Quellenwerk der Fachleute der ganzen Welt wäre, aber wenn seine «Gesammelten Werke» — wohl in absehbarer Zeit — in der entsprechenden Form erscheinen, wird die gelehrte Welt seiner Genialität Bewunderung zollen.

Die Tatkraft und Energie, die sich in seinen Unternehmungen offenbart, für die Köprülü in seiner Stube am Marmarameer eine ungeheure Menge von Notizen gesammelt hat, hat ihn auf ein Gebiet geführt, das seinem inneren Wesen — wie ich glaube — mehr entsprach, als die wissenschaftliche Arbeit, — auf das Gebiet der Politik. (Seine Laufbahn begann er mit der Dichtkunst.) 1924 war er Staatssekretär im Unterrichtsministerium. Schon bei unserer ersten Begegnung hat er mit großer Innigkeit von der geistigen und materiellen Armut seines Vaterlandes gesprochen. Es lebte in ihm gewiß der Traum, das Schicksal der Türkei — wie seine großen Vorfahren — zu lenken, eine moderne, demokratische Türkei zu schaffen, sein Vaterland wieder stark und reich zu machen.*

Dabei hatte ich den Eindruck, daß er in mancher Hinsicht konservativ gesinnt war. Die Werte der osmanischen Vergangenheit standen bei ihm hoch in Ehren. Ich weiß es z. B. nicht, ob er die schöne arabische Schrift dem praktischen Nutzen der in ihrer heutigen Form unschönen Lateinschrift aufgeopfert hätte. Es ist bekannt, daß er der Sprachneuerung feindlich gegenüberstand. Er selbst hat es erzählt, daß als er zum Minister des Äußern ernannt wurde, eine seiner ersten Sorgen war, seinen Beamten die Weisung zu erteilen, die Akten des Ministeriums im alten Stil zu redigieren.

Im Ausland wurden ihm zahlreiche hohe Ehrungen zuteil, er hatte hier viele Verehrer. In der Heimat gab es natürlich viele Leute, die ihn hochschätzten, er hatte aber auch zahlreiche erbitterte Feinde. Einmal hatte die Universität Istanbul die Entscheidung getroffen, ihm, dem Lehrer der Nation, das Gehalt zu kürzen, weil er kein Hochschulzeugnis besaß. Einmal hat ein Unterrichtsminister den Unterricht der türkischen Literaturgeschichte in der Mittelschule aufgehoben, — aus politischen Gründen und um Köprülü zu kränken. Im Alter wurde er herb kritisiert. Man sagt, er stand in dieser Zeit allein.

Nun ist er hin, — aber der Schatz seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit glänzt und wirkt.

J. Németh

* Seine politischen Artikel aus der Zeit 1945—50 wurden vor kurzem gesammelt und veröffentlicht in dem Buch: Köprülü Fuat, *Demokrati yolunda* — On the way to democracy. Toplyan T. Halasi-Kun. The Hague 1964 (= *Publications in Near and Middle East Studies*, Columbia University, Series A—III).

THE ORIENTAL COMMITTEE OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF
SCIENCES ON THE CO-OPERATION OF URALIC AND ALTAIC STUDIES
IN HUNGARY

On 14th December, 1966 the Oriental Committee of the HAS under the chairmanship of Professor L. Ligeti discussed the current problems of the co-operation between the Uralic and Altaic studies in Hungary.

Professor B. Kálmán in his report reviewed the history of Ural-Altaic studies. In the first period, beginning with Strahlenberg, the scholars had no doubts about the genetic relationship of the Uralic and Altaic languages. The Hungarian scholars of that time — Hunfalvy, Reguly, Budenz, Munkácsi and others — worked in this line. Although in the second period there were such eminent scholars as Sauvageot, Räsänen, Fokos-Fuchs and others, who believed in the genetic relationship the majority of the scholars were sceptical or even negative. The problem was made more complicated by the fact that while the affinity of the Uralic languages seemed beyond doubt, the affinity of the Altaic languages was strongly disputed. In consequence of the negative attitude towards the Ural-Altaic affinity and the growing specialization within the science itself the split between the Uralic and Altaic studies became almost total. Professor Kálmán emphasized that this split is harmful to both Uralic and Altaic studies. At the present stage of development of science it is impossible for one person to master all branches and this makes co-operation all the more unavoidable. The same trend of co-operation has been also observable abroad for some years past. In the United States and in the German Federal Republic, for instance Uralic and Altaic studies are combined in academic institutions, universities societies and publications. There can be no doubt that we are at the beginning of a third period which will be called the period of co-operation.

Concerning the possible fields of actual co-operation Professor Kálmán suggested the following areas of research:

1. Primitive historical correspondences between the two groups irrespective of the question of relationship;
2. typological similarities;
3. mutual influences between individual Uralic and Altaic languages;
4. geographical terminology and toponimics in the territory inhabited by both groups;
5. the Hungarian language in its historical contacts with Altaic languages;
6. co-operation in the research of pre-history, cultural and physical anthropology, folklore, folk-music and archeology. Professor Kálmán stressed in conclusion that the co-operation has to be realized both in organizatory activity and publications.

On behalf of Altaists A. Róna-Tas welcomed the idea of cooperation proposed by the Committee and by Professor Kálmán. In his report he underlined that from the fact that neither the views against nor those in favour of the Ural-Altaic affinity were convincing one should not conclude that the problem is insoluble. There was some kind

of interrelation among the two groups and we have to study it whatever it was. This is the common basic problem of both studies.

The objective conditions exist in Hungary for Ural-Altai research. The old traditions, the historical profile, the connections with the national studies, the relatively good access to the living material, and last but not least the favourable political and social conditions give Hungarian Uralic and Altaic studies a unique opportunity to contribute to the international scientific efforts to solve the problems of basic importance.

Wholly agreeing with the proposals of Professor Kálmán Róna-Tas mentioned some further possible fields where co-operation is needed:

1. The mutual discussion of methodological principles and their limits in establishing linguistic relationship;
2. the use of the facts of early contacts and later borrowings for chronology of linguistic developments;
3. sinoptic research of outside influence (Indo-European, Arabic, Paleo-Asiatic, Russian etc.) on both groups of languages;
4. the problems of substratum and language-change;
5. research on the causes of typological similarities;
6. problems of machine translation from Uralic to Altaic and vice versa.

After a thorough discussion of questions of principle and organization the Oriental Committee of the HAS adopted a unanimous resolution to make the proper recommendations to the Academy. The recommendations stress the need for further organisatory efforts in co-ordinating the Uralic and Altaic studies in Hungary and describe the views of the Committee on the short and long term tasks as well as the methods to be pursued for their realization.

A. Róna-Tas

CRITICA

Тюркологический сборник к шестидесятилетию Андрея Николаевича Кононова. Академия Наук СССР—Институт народов Азии. Moskva 1966. 276. p.

Le présent volume de mélanges constitue un hommage offert au professeur A. N. Kononov par ses élèves et amis à l'occasion de son 60^e anniversaire. Il s'ouvre sur une brève introduction passant en revue les œuvres scientifiques du maître et préconisant son activité pédagogique et organisatrice, elle est suivie d'une bibliographie détaillée de l'oeuvre immense de l'éminent turcologue.

Les articles parus dans le volume ont été divisés en deux groupes, dont l'un comprend la grammaire, le lexique et la dialectologie, tandis que l'autre contient les articles historiques et philologiques. A l'intérieur de chaque groupe les articles se succèdent dans l'ordre alphabétique du nom des auteurs. Si nous n'avons pas suivi ce schéma de façon rigoureuse, c'est parce que nous estimons qu'en divisant l'ensemble de la matière en de plus petits groupes de sujets, nous réussirons à donner une image plus fidèle de l'activité complexe des turcologues soviétiques.

Nous commencerons par présenter les articles consacrés aux monuments linguistiques turcs. Dans le volume leur nombre est assez élevé: dix articles traitent des monuments des anciennes langues turques. On y distingue sans peine les deux aspects des recherches soviétiques dans ce domaine: la découverte et la publication de

nouveaux monuments et les études ultérieures des monuments déjà connus.

Les inscriptions en écriture runique de la région de l'Altaï sont parmi les monuments les plus anciens des peuples turcs. Au cours de ces dernières années, les spécialistes soviétiques en ont mis au jour toute une série, de ces inscriptions et tout en étant peu nombreuses et souvent fragmentaires, elles n'en offrent pas moins un intérêt tout particulier. Elles s'échellent entre le VI^e et le VIII^e siècle. K. Sejdakmatov a présenté dernièrement une dizaine de ces inscriptions. (K. Сейдакматов, Древнетюркские надписи в Горном Алтае: Материалы по общей тюркологии и дунгановедению, Frunze 1964, pp. 95—101), dont sept sont étudiées dans le présent volume par E. R. Tenišev dans un article intitulé *Epigraphie vieux-turc de la région de l'Altaï*. Au point de vue de la forme ces inscriptions offrent une certaine ressemblance avec celles de la vallée du Talas, tandis qu'au point de vue de leur contenu, elles sont plus proches de la vie quotidienne que de l'histoire. — Un autre groupe intéressant et peu connu des monuments linguistiques turcs, le groupe des inscriptions funéraires en langue syrienne de Semirečeje et de Qara-Qoto, fait l'objet de l'article de N. V. Pigulevskaia, éditrice des fragments en écriture syrienne. Dans cette étude intitulée *Encore une fois à propos du turc syrien* elle s'occupe de manière approfondie d'un fragment de Qara-Qoto, qu'elle analyse surtout du point de vue de la notation phonétique et du lexique.

L'article intitulé *Le poème Husrav u Širîn de Quṭb et sa langue* par E. N. Nadžip, est consacré à l'analyse d'une des plus belles oeuvres de la littérature khvarezmienne du XIV^e siècle. Après avoir indiqué la littérature relative à la question et retracé le fond historique de la naissance de l'oeuvre, il traite en détail de la personne de Tini bek, en honneur de qui le poème fut écrit. Étudiant la langue surtout au point de vue du lexique, il constate que le poème *Husrav u Širîn* est un monument linguistique du type oghouz-kiptchak empreint de l'influence de la langue littéraire ouïghour. Sa langue diffère sensiblement de celle du *Muḥabbat-nāma* de Ḥwārizmī, du *Gulistān* de Sayf-i Sarāyī et se rapproche plutôt de celle de *Rabyūzī*, de *Nahju 'l-farādīs* et de *Tefsīr* d'Asie Centrale.

Les articles de T. A. Borovkova et de D. M. Nasilov analysent de certains phénomènes phonétiques et morphologiques figurant dans différents monuments linguistiques. Ainsi T. A. Borovkova étudie les consonnes labiales de Mahmūd Kāšyarī, et tout en exposant les difficultés découlant de l'écriture arabe, ainsi que les problèmes spéciaux de l'écriture ouïghour, elle cherche à déterminer le caractère phonologique des sons dans les différentes positions phonétiques. D. M. Nasilov, auteur de l'article intitulé *Le passé -yuq/-yük dans l'ouïghour et ses correspondants dans les langues d'aujourd'hui* examine, en partant des données des monuments littéraires ouïghour, la fonction du signe -yuq/-yük, ses nuances sémantiques, pour le comparer ensuite à ses deux correspondants modernes -čik et -čix, qui sont les signes du passé dans le touva et le khakasse.

G. F. Blagova expose l'histoire des recherches russes sur le *Bābur-nāma*, depuis la première transcription et traduction terminée en 1737 par G. Ja. Ker, jusqu'aux récents travaux de Taskend.

Les monuments de la langue osmanlie font l'objet de trois articles. Dans son étude intitulée *Tentative d'interprétation phonologique de quelques particularités graphiques présentées par le manuscrit de Léningrad du*

Dānišmendnāma, V. G. Guzev démontre que, quoique l'écriture arabe ne se prête nullement à rendre les phonèmes de la langue vieil-osmanli, les monuments linguistiques en écriture arabe permettent néanmoins de tirer quelques conclusions d'ordre phonétique. L'écriture variable de la finale ب et ب ou de l'initiale ب et ب traduit l'alternance des finales *b ~ p* ou des initiales *t ~ d*. Dans son étude *Le signe modal -a/-e dans les monuments linguistiques osmanlis* E. A. Grunina présente les trois paradigmes de l'optatif dans l'ancien osmanli, elle décrit le processus de leur désintégration, établit leur interdépendance et constate que le développement qui a finalement abouti à la forme littéraire moderne, remonte au XVI^e siècle. G. Hazai présente un document en écriture cyrillique du XIX^e siècle. Il s'agit d'un passage de l'Écriture Sainte noté par une personne qui sans avoir le turc pour langue maternelle possédait suffisamment cette langue. La langue du document correspond au turc de l'époque employé en Bulgarie avec, par endroits, des formes prises à la langue de tous les jours.

Un des domaines de travail importants des turcologues soviétiques comprend la mise au point des catalogues des manuscrits conservés dans les archives. Un échantillon de ce travail nous est offert par l'article de L. V. Dmitrieva qui fait connaître les matériaux du département des manuscrits de l'Institut des peuples asiatiques de l'Académie des Sciences de l'U. S. S. R. À côté des manuscrits anciens datant du XVII^e siècle, le département est très riche en manuscrits du XVIII^e et surtout du XIX^e siècle. En ce qui concerne leur caractère, il s'agit principalement de dictionnaires bi- ou trilingues des différentes langues turques (osmanli, tatar, uzbegh etc.), les mots correspondants sont en arabe et en persan, plus rarement en russe ou en français. Une moindre partie des manuscrits se constitue de grammaires dont la plus ancienne est une grammaire persane du début du XVIII^e siècle. On y trouve en outre des grammaires

tatare, osmanlie, katcha et sagaï (aujourd'hui khakasse), azerbaïdjanaise, yakoute, persane et arabe du XVIII^e et XIX^e siècles. Leur étude représente autant de nouvelles tâches pour la linguistique turque.

La phonétique comparative turque est représentée dans le volume par un article fort intéressant de la plume d'A. M. Ščerbak sur les voyelles longues en ture. L'auteur n'étudie que les voyelles des mots monosyllabiques. Après avoir éliminé les types de longueur secondaire (résultat de l'élosion d'une consonne, de l'accent dans les mots d'emprunts, de l'allongement métrique etc.) il examine les longueurs primaires (du préture ou ture commun) dans le turkmène et le yakoute, ainsi que celles apparaissant sporadiquement dans les autres langues turques, comme le sud-khvarezmien, certains dialectes uzbekh (cf. Budenz: *ŊyK* IV, 270), le karagass, et, parmi les langues anciennes, dans les monuments en écriture runique et dans les mots d'emprunt turcs de la langue hongroise. Une des parties les plus intéressantes de l'article traite des cas dans lesquels la longueur a causé un changement qualitatif. Par ex. dans le touva, les consonnes se trouvant près des voyelles longues primaires ne se sont pas pharyngalisées; dans l'osmanli le *t* final de la déclinaison se comporte de manière différente selon que le mot offre une voyelle longue ou une voyelle brève (*adim* «mon nom» < **āt* ~ *atim* «mon cheval» < **at*); l'équivalent de **δ* dans les mots à voyelle longue est un *r* dans le tchouvache (par ex. *tch. šur* «printemps» ~ turkm. *jāδ*, yakout *sās*); de même l'équivalent du *š* du ture commun dans les mots à voyelle longue du tchouvache est *š* (par ex. *tch. šil* «dent» ~ turkm. *diš*, yakout *tis*); dans l'azéri la voyelle brève **ā* a comme correspondant *ā*, la voyelle longue **ā* *ī* (par ex. *āl* «main» < **āl* ~ *īl* «pays» < **āl*).

Plusieurs articles contenus dans le volume sont consacrés à des problèmes morphologiques propres aux langues turques. I. V. Kormušin traite du caractère

grammatical et lexicologique, de la fonction et du contenu sémantique des verbes causatifs de la langue turque. M. Š. Širaliév présente les désinances vélaïres de la 1^{ère} et 2^e personne du pluriel à la base des dialectes azerbaïdjanaï. L'article d'A. J. Šukürov sur les adverbes de formation primaire emprunte également son sujet de l'azerbaïdjanaï, tandis que L. Ju. Tuguševa traitant de l'ordre des mots dans le ture tire surtout ses exemples de la langue tatare.

L'article de N. A. Baskakov intitulé *Sur quelques changements typologiques dans la syntaxe des langues littéraires turques de nos jours* expose les changements survenus dans la syntaxe des langues littéraires turques qui se sont développées ou modifiées à l'époque soviétique, et qui en quelque sorte complètent les changements intéressant le lexique et la phonétique. Tels sont par exemple le changement de l'ordre des combinaisons de mots, l'emploi de subordinées à la place des constructions à participe et à gérondif caractéristiques du ture, etc. Ces constructions existaient d'ailleurs déjà dans certaines langues turques (en couman, en arméno-kip-tchak, en karaïme, en gagaouz etc.), et leur fréquence est loin d'être la même dans les différentes langues littéraires modernes.

Les dictionnaires étymologiques turcs déjà mis au point ou en voie de préparation ont, au cours de ces dernières années attiré l'attention des turcologues de tous les pays sur les problèmes de la lexicologie. La turcologie soviétique a obtenu des résultats particulièrement importants dans ce domaine. Le volume en question offre un échantillon du *Dictionnaire étymologique des langues turques* d'E. V. Sevortjan, qui donne l'étymologie des mots suivants: *as* «hermine, martre», *askir* «éternuer, tousser», *ast* «partie inférieure de quelque chose», *aslam* «plus», *asī* «profit», *atalyī* «hache, couteau», *ataman* «atamane», *atan* «chameau châtré», *atki-* «sauter de quelque part» et *allik-* «sauter sur quelque chose, s'envoler», sous la forme connue des articles d'épreuve parus en 1965.

Traitant de l'étymologie du mot russe карандаш «crayon», J. Németh avance, en face de l'ancienne explication (russe карандаш < turc *kara taş* «pierre noire, schieste») une nouvelle étymologie dérivée du turc **qalam-daş* «plume-pierre», mot qui dans la langue de la Horde d'Or au XV^e siècle peut avoir eu la forme de **qaran-daş*, et c'est sous cette forme qu'il est ensuite passé dans le russe. Toujours dans le chapitre lexicologique, N. I. Letjagina consacre un article aux mots qui expriment les mesures dans la langue touva.

Une des grandes entreprises des turcologues soviétiques est la mise au point de l'Atlas des dialectes des langues turques sur le territoire de l'Union Soviétique. En 1966 on été terminé un «cahier d'échantillon» contenant 60 questions, qui servira de base à un atlas. Les travaux préparatoires n'ont pas été sans soulever quelques questions de principe, comme par exemple le rôle des isoglosses dans la détermination des dialectes, l'importance de l'usage individuel des mots, etc. qui sont analysées ici par V. M. Žirmunskij dans un article intitulé *Sur quelques problèmes de la géographie linguistique des dialectes turcs*. Ces constatations d'ordre général sont appuyées par de nombreuses données prises à l'uzbeg, au khazakh et à l'oghouz.

Les articles suivants traitent de différentes questions ethniques et historiques relatives aux anciens peuples turcs:

A. Zajączkowski auteur de l'article intitulé *Les plus anciens hadīs arabes sur les Turcs*, traite des *hadīs* arabes du VII^e au XI^e siècle dans lesquels il est fait mention les peuples turcs. Par ses recherches A. Zajączkowski marche dans le sillage de T. Kowalski qui s'est occupé de ce sujet dès 1927 (*Die ältesten Erwähnungen der Türken in der arabischen Literatur*).

L'histoire des anciens Turcs a inspiré deux articles. S. G. Kljaštornyj apporte des preuves onomastiques à l'appui de la thèse de F. Hirth fondée sur des données historiques, selon laquelle A-che-ta Yuan-tchen, allié et chef du Khagan Kutlug (Il-teriš) mentionné dans le T'ang-chou

est identique à Toñuquq. L. R. Kyzlasov s'occupe du terme *balbal* qui figure dans les inscriptions de l'Orkhon. Les trouvailles écrites et les vestiges archéologiques confirment l'hypothèse affirmant que *balbal* ne signifiait point une sculpture, mais une pierre symbolisant l'ennemi occis. Les sculptures représentant des hommes et les petites colonnes jouaient des rôles différents dans les cérémonies des anciens Turcs.

L'article de S. M. Abramzon, *De l'histoire ethniques des Kirghiz* est consacré à un des groupes ethniques les plus anciens des Kirghiz, à savoir le groupe *dōlōs* (*tōlōs*), qui, selon toute probabilité, a transmigré au milieu du XVIII^e siècle, de la partie sud de la province Sinkiang près de l'Issik-köl. Leurs traditions et leurs légendes conservent des souvenirs intéressants de leur ancienne religion, le chamanisme. L. P. Potapov dans son article intitulé *L'ethnonyme tele et les peuples altaïques* étudie l'histoire du groupe ethnique *tele*, l'élément le plus anciens des peuples altaïques (les sources chinoises les mentionnent dès le VI^e siècle). Les tribus dont le nom commence par *tele* comme *telengit*, *teleut*, *teles* constituaient autrefois la majorité des peuples altaïques, ce dont témoignent entre autres le dicton: *Ala kainman kop telengit* «Les télengite sont plus nombreux que les bouleaux bigarrés».

Dans leur article commun S. J. Vajnshtejn et M. V. Krykov rendent compte de leurs résultats basés sur les fouilles archéologiques (Touva, Altaï, Mongolie) les plus récentes et des données offertes par les sources chinoises en ce qui concerne la reconstruction de l'aspect extérieur, le type anthropologique et en premier lieu les traits de visage des anciens Turcs. — Dans la littérature archéologique, les limites de l'époque ancienne turque n'ont, jusqu'à présent, pas été établies. Dans son article intitulé *Les limites chronologiques et ethnico-culturelles de l'époque ancienne turque* A. D. Grač affirme qu'en archéologie l'époque ancienne turque dont les débuts remontent au VI^e siècle, a duré

jusqu'au premier quart du X^e siècle, époque à laquelle les grandes unités ethniques, dont sortiront plus tard les peuples touva, altaïques, khakasse, khazakh, kirghiz et autres ont achevé de se former.

Quatre articles du volume intéressent de plus près l'histoire turque osmanlie. Celui d'A. D. Novičev, *La préparation de la réforme de Selim III* et celui de Ju. A. Petrosjan, *Contribution à l'étude de l'idéologie du mouvement Jeune Turc* sont, tous les deux consacrés à deux époques importantes et progressistes de l'histoire turque osmanlie. Dans un article relevant des sources de l'histoire turque, A. S. Tveritina explique le terme arabe de *beraya* utilisé à souvent dans les sources historiques osmanlies. A la base d'une source osmanlie datant de 1850, N. Todorov procède à une étude démographique concernant la répartition des habitants de la ville de Varna selon leur âge et leur profession.

Les recherches d'histoire littéraire sont également représentées dans le volume. I. V. Stebleva étudie le rythme arabosansan dans la littérature turque, tandis que G. V. Sorokoumovskaja analyse les oeuvres de Refik Halid, l'éminent écrivain turc surnommé le «Tchékhov turc»; enfin M. S. Mihajlov établit des parallèles entre deux poètes modernes, le Turc Nazim Hikmet et le Russe Sergei Yessenin.

Le volume en hommage d'A. N. Kono-nov est à tous les égards digne du grand savant, et de plus, il offre un aperçu fort intéressant des travaux de turcologie poursuivis en Union Soviétique.

Suzanne Kakuk

Я. А. Шер. Каменные изваяния Семи-речья. Академия Наук СССР, Ленинград-ское Отделение Института Археологии, Издательство «Наука», Москва — Ленинград 1966. 139. стр.

In the examination of the history of the Eurasian steppes the study of written sources had looked back upon a centuries long past before the time was ripe at last

for a scrutiny of the most concrete, but at the same time least easily interpretable group of sources, the archeological material. This is quite natural because before arriving at those multifarious and prickly problems posed by the clear and unambiguous interpretation and evaluation of the evidence of the finds, at least the same trouble and energy — and above all financial sacrifice — are demanded by the sheer exploration and excavation of the archeological material. That is why the systematic and large scale archeological excavation in the Soviet Union, — with the participation of nation-wide complex expeditions, research teams composed of specialists in many fields and provincial museums — has such a great importance. All this research effort together with the previous sporadic, unorganized work has already brought forth such ramifying results and is still bringing them forth day by day that the situation is getting ripe for summing up single fields of research or for presenting their cross-sections according to a special point of view. Such an initiative can be welcome in Ya. A. Šer's summary about the Central Asian group of anthropomorphous stone-carvings discovered in the Soviet Union. These stone figures found in the Semirechye area and said to be of Turk origin, have aroused the curiosity of many scholars and still pose a great number of unsolved problems for the various branches of sciences investigating the role of the steppe-peoples.

According to the author, the anthropomorphous stone sculptures found in Mongolia, South-Siberia and in Turkestan form the last but one major group of similar monuments in chronological order. Their predecessors are the Bronze Age sculptures of the South Russian steppes and the Yenisey area; the South Russian carvings of the steppe-area from the Scythian age, the «deer-stones» of Mongolia and Siberia; and the finds of the South Siberian Taštyk-culture. Their later representatives can be discovered in the Kip-

chak-Polovets monuments of the South Russian steppe. After a cursory survey of the research work up till the present, Ya. A. Šer subjects the stone-figures found in Central Asia to a closer examination. He reports on the results of his own researches and that of other field workers, and reviews the materials of the different museums of the Soviet Union. Although not approaching the problem with the eyes of an art-historian, he is nevertheless interested in the connections between the art of the nomads and that of the agricultural peoples of Inner Asia and East Turkestan, and for the sake of searching this he sometimes goes further afield than the geographical limits indicated in the title of the work. His aim is to set forth and interpret by means of mathematical statistics (and — as it turns out from an appendix — also by the employment of mechanical control), the results of the researches to date in a form suitable for storing and processing by the punch card system. This is one of the foremost merits of his undertaking.

The first part of the book contains the theoretical problems concerning the anthropomorphous stone figures.

After the short characterization of the stone sculptures we get a map about the position of the series of stone carvings from the Southern part of the Ural to East-Mongolia (more correctly: about the position of the rest of the former sculptures). The author considers the previous classifications of the carvings unsatisfactory, based first of all on the method of elaboration of the figures or on the objects to be found on them etc. These sculptures being evidently of cultic function, his starting point is the content of the figural representations, and accordingly he classifies them on the basis of iconographical features. This practical systematization seems useful in elucidating certain homogeneous features of the stone figures, but the author himself recommends it only as a tentative solution, a temporary one until more dynamic classification is made re-

flecting the development of the sculpture-like representations (and let us add: the possible differences according to age, area and other factors).

As to the question of origin Šer takes no definite stand, regarding this as being outside his task. He agrees with those who suggest a principal difference between the material of the Minusinsk-basin and that of the Turks (although he does not detail these differences), and thus he cannot suppose connections between them. Rejecting the attempts of derivation based on sculptural technique, he suggests iconographical-semantic comparisons, and he refers the reader to the cultic grave-figures of similar (let us remark: at least seemingly similar) character in the Seythian-Sarmatian age.

Šer writes about the Turk burial on the basis of Liu Mau-tsai's Chinese text-edition and expresses his doubts regarding the possibility of direct borrowing of Turk burying customs (using burial vaults and sculpture-ornaments) from China, as some scholars seem to gather from the imperial letters dating from the time of *Bilgā qayan's* death. We may only agree with the author who — reserving the possibility of partial influences — rejects Chinese derivation of the Turk burial system and its sculpture-ornaments. The source of such hypotheses is that — often not even expressed — simplified view of the nomadic way of living which considers all components outside livestock-breeding as direct (and perhaps occasional) foreign influence. After the recent researches, not in the last instance, after the archeological excavations of the qayan-headquarters or the Uigur chain of fortifications it hardly needs stressing that there might have existed a knowledge of architecture in the nomadic empires, — though it is another question which elements of the empire should be taken into consideration here. To think of direct Chinese influence is unnecessary for the very reason that the Chinese description of the Turk burial system has not come down to us from

Bilgā qayan's time, from the age of the second independence of the Eastern Turk Empire, but from the period of its first flourishing, and we know of it on the basis of informations from the 6th century, written down some decades later, at the beginning of the T'ang age. We may take it for certain that our sources would have recorded the fact if China had had anything to do with so important a sphere of the Turk system of faith and customs as burying. Besides, in China this (aristocratic) type of burying is to be ascribed to a foreign — Buddhist — influence; and Buddhism was made known to many peoples exactly through Chinese mediation (according to the Chinese sources it reached the Turks through the Chinese in the years 570), but the Turks did not have to go from Central Asia to China to be able to get acquainted with Buddhism or with its architectural requisites.

Concerning the chronological problems of the Central Asian stone-carvings the author remarks that he does not speak about the «Turk» (древнетюркский) monuments in the ethnical sense of the word «Turk» (his necessarily formal method based on the marks of iconographical content could not reveal such a character of the monuments anyway), but, as he asserts, he uses the expression «old Turk culture» in the archeological sense of the term: he includes all the monuments originating subsequent to the first more numerous group of finds linkable to the appearance of the Turks, up till the transformation and disappearance of these monuments, *i. e.* till the expansion of Islam, between the 6th and 11th/12th centuries. Thus he does not endeavour to connect the examined monuments to any ethnic group or to any political unit or empire. He outlines the attempts concerning the relative chronology (with the help of dating the objects: weapons, pots, etc. represented on the sculptures), but he does not regard their results as satisfactory.

For some time the interpretation of the stone-carvings (sculptures and reliefs) asso-

ciated with the old Turkic peoples has been a matter at issue. One part of the researchers still sees in them exclusively the portraits of the defeated enemy. Šer argues convincingly when he accepts the other, more natural and logical view according to which the carvings aim at representing the buried persons (in a way recalling their real forms and faces or in a stylized manner), but some of them may occasionally represent also an enemy leader. It is much less convincing when with the help of the statistic enumeration of the external marks, the author tries to reach conclusions as to the meaning and function. Nevertheless it seems probable even on the basis of the far analogies selected at random that the representations might have had a cultic role in the cult of the ancestors. However, one must hold doubtful the conclusion that the sheer existence of representations of women — or more precisely, as the author states — that of girl-representations implies directly the existence of an ancient nomadic matriarchate.

And here we must allude to a minor point. The *Chou-shu* does not say that the corpse was erected by the Turks in the tent, — imitating its later statue, as the author believes, cf. p. 34, 53, — but that it was laid out in the tent till the burial ceremony. It is so interpreted by Bičurin too (cf. N. Ya. Bičurin [Yakin], *Sobranie svedenij o narodach, obitavšich v Srednej Azii v drevnie vremena*. Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moscow-Leningrad 1950, I, 230). Even the Liu Mau-tsai-passage quoted by Šer does not say more than that (cf. Liu Mau-tsai, *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe)*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1958, I, 9). The detail in question of the *Chou-shu*: 停屍於帳, cf. Ling-hu Tê-fên, *Chou-shu: So-yin po-na-pên êrh-shih-szü shih* IX (Shang-wu yin-shu-kuan, Peking 1958), chapter L, p. 426a, means: «(they) laid out the corpse in the tent». 停屍首: «to lay out a corpse — said of the interval before it is put into the coffin», cf. Math-

ews' *Chinese—English Dictionary* (Cambridge, Mass. 1952).

Finally the author calls attention to some stylistic characteristics of ancient Turk stone-carving, or rather to the necessity of taking into consideration the style of the ancient Turk carvings too (to the way of conventionalizing, *e. g.* in drawing the eyebrows, to the use of Buddhist or other artistic analogies).

The second part of the book is a comprehensive appendix containing the detailed descriptions and reproductions (photos, but more often illustrations) of the stone-carvings in question, taking the exterior features of representation as the basis of grouping. The finds are then arranged according to the place of discovery. One by one we get acquainted with the sculptures representing men, holding pots in their right hands and wearing weapons in their belts (provenance: West, Middle and East Kazakhstan; Semirechye and South Kazakhstan; T'ien-shan); the unarmed sculptures holding pots in their right hands (Middle and East Kazakhstan; Semirechye and South Kazakhstan; T'ien-shan); the sculptures representing human face or head (Kazakhstan and Semirechye; T'ien-shan); human figures holding birds in their hands; man and woman figures holding pots in both hands (Semirechye, Middle and South Kazakhstan, T'ien-shan); then we can see an attempt to «translate» the distinctive features of anthropomorphic stone-carvings into the language of mechanical processing of data. The book is supplemented by a list of references.

Naturally the written sources might still contain many pieces of evidence which will enable us to work out a typology for the precious archeological materials published here, on the basis of inner characteristics, to localize them more exactly in time and space, to clear up their functions and to find out more about their creators, etc. But till all this can be done, works like the one under review, summarizing and going also into details are to be wel-

come by everybody interested in the history of Central Asia and the neighbouring steppe district (or any other area). It would be a pity if the fear that such a summarizing work fails to contain all the results even at the moment of its publication (since research throws up newer and newer results), would discourage authors from writing similar works. Such evaluating and summarizing handbooks render a useful service not only because they make available the material, difficult of access, but because they assess the researches done so far, and may call attention to the gaps in our knowledge and so — indirectly — may point the way for further research to be carried out.

Hilda Ecsedy

ЯНЖАВЫН ХЭЛДЭГ ҮЛГЭРЭЭС: *Studia Folklorica*, Tomus III. Fasciculus 4 (Ulaanbaatar) 1964, 73 p.

En 1964 les éditions académiques d'Oulanbator ont fait paraître un nouveau petit livre destiné à donner une idée de la richesse du folklore mongol. Les matériaux que le volume contient ont été enregistrés par Janžav, tandis que le choix est dû à B. Dašžévэг, C. Ojdov et T. Dүгүр-сүрэн. Le conteur Janžav est né en 1916 à l'aimak Kobdo, dans une famille de pâtres pauvres. Il a reçu une instruction de base, sait lire et écrire et travaille actuellement à la station de chemin de fer de Sajnšand. Dès sa prime jeunesse il aimait écouter les contes et légendes racontés par son père. Natar, puis par d'autres conteurs, et ayant soigneusement enregistré dans sa mémoire ces histoires mongoles ou celles traduites en mongol de l'indien ou du chinois qu'il eut l'occasion de lire plus tard, il se mit à les réciter librement devant un auditoire. Le choix que nous avons sous la main offre la fine fleur de l'art de Janžav.

Le volume contient 7 histoires dont deux seulement sont des contes proprement dits; *Chaany cécэн* (Le sage du roi) et *Éрдэнijn гурван žims* (Les trois fruits

de pierre précieuse). *Chaany cécén* commence par une simple histoire de marâtre la femme d'un roi sot accuse d'un méfait le fils né du premier mariage de son mari si bien que le roi veut le faire tuer. Des ministres sages, afin d'empêcher le meurtre, racontent au roi des histoires sur les suites de différents jugements précipités. Finalement le quatrième, au lieu de dire une parabole tue la méchante reine. La variante littéraire du conte se retrouve dans le *Siditü kegür* dont il forme le 16^e conte. (Č. Damdinsürüng, *Töbed mongyol siditü kegür-ün üliger, nig-lüger debter*, pp. 102—116). Le conte, plus exactement quelques-uns de ses motifs sont d'origine indienne (Somadeva, *Kathāsaritsāgara*, vol. II, pp. 90—91, Calcutta 1884, transl. by C. H. Tawley.) En ce qui concerne la variante folklorique, elle est plus courte que la variante littéraire et n'en comprend pas tous les motifs. — Le deuxième morceau, *Ėrdėnijn gurvan žims* est un conte plaisant de caractère didactique. Un chasseur doit choisir entre trois fruits magiques dont l'un rend sage, l'autre riche et le troisième beau. Il choisit ce dernier, disant qu'un bel homme peut se procurer une femme sage et riche.

Par la suite, le volume présente cinq légendes. Celle intitulée *Oöldijn Šar baatar* (Le héros Jaune des Ūlotes) nous ramène aux temps des luttes entre les tribus mongoles. Les Ūlotes ravissent de la terre des Khalkhas une fille enceinte que le khan des Ūlotes épouse, croyant que l'enfant venu au monde est de lui. Lorsque le garçon a grandi, sa mère lui dit qu'il a en réalité un père khalkha, et tous les deux s'évadent de la Cour du khan Ūlöt. En les poursuivant les Ūlotes se noient dans le fleuve Orkhon qui est sorti de son lit. Janžav explique la crue de l'Orkhon par la pluie, mais il indique aussi l'interprétation donnée par les lamas selon lesquels l'Orkhon est en colère contre les Ūlotes, parce que — au cours de la campagne — les soldats Ūlotes ont évidé les yeux en pierre précieuses de la divinité éritée au bord du fleuve. La légende intitulée *Chalchyn gur-*

van sajchan (Les trois beautés des Khalkhas) qui explique le nom de la montagne, a un caractère géographique. Le livre s'achève par la légende *Churdan chėėrijn domog* (Légende du Bai Rapide), la légende *Gėrėl mėrgėn chaan* (Le khan Gėrėl mėrgėn) et enfin *Chjalar chatny domog* (La légende de la femme du khan *Chjalar*).

Le volume récemment publié fournit une belle preuve du progrès des enquêtes folkloriques en Mongolie, et illustre l'amour de la tradition des chercheurs mongols.

L. Lőrincz

A. RÓNA-TAS, *Tibeto-Mongolica. The Tibetan Loanwords of Monguor and the Development of the Archaic Tibetan Dialects*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1966, 232 p.

Ce beau livre nous offre une solide étude sur les mots d'origine tibétaine du monguor et, à ce propos, un essai de phonétique comparative des dialectes tibétains. Ses sources sont nombreuses: en premier lieu le *Dictionnaire monguor-français* de A. de Smedt et M. A. Mostaert, les textes folkloriques édités par M. D. Schroeder, études, notes et glossaires monguors par Mme B. Todaeva et autres, et d'autre part les matériaux sur les dialectes tibétains aujourd'hui vivants, renseignements fournis par des savants européens, chinois, indiens ou japonais, par des voyageurs, missionnaires ou diplomates. Bien entendu, cette matière consiste en données de valeurs différentes et en transcriptions diverses.

Comme on le sait, le mongour, parlé par cinquante mille hommes environ, descendants d'une garnison mongole du XIV^e siècle, est une des langues mongoles isolées et archaïques du Nord-Est de la frontière sino-tibétaine, et, en ce qui concerne son apparence phonétique, cette langue, développée sous l'influence des langues voisines, en particulier du tibétain, diffère foncièrement des langues mongoles non-archaïques. En même temps le mon-

guor a conservé certains traits caractéristiques du moyen mongol. Il est évident que la mise en lumière de la nature de l'influence tibétaine et de ses détails revêt une grande importance pour l'histoire des langues mongoles et pour la question altaïque. Ignorant les résultats de cette influence, on ne peut guère essayer d'établir les tendances du développement monguor qui remontent au moyen mongol. La meilleure méthode consiste à rechercher les éléments tibétains du lexique monguor, et c'est justement celle qu'a suivie l'auteur des *Tibeto-Mongolica*.

Le dictionnaire monguor édité par de Smedt et M. Mostaert contient un nombre considérable d'étymologies tibétaines des mots monguors, mais, n'étant pas tibétisants, ces auteurs devaient se contenter d'indiquer les équivalents tibétains littéraires. C'est que souvent la composition d'une étymologie tibéto-monguor se montre bien difficile même pour le tibétisant. La source des mots monguors en question est un des dialectes du Tibet oriental, archaïque comme le monguor, et il est peu étudié. Ainsi, on peut dire sans trop d'exagération que ce sont les emprunts du monguor qui constituent la source la plus importante aujourd'hui connue pour les dialectes archaïques du Tibet oriental.

L'introduction offre au lecteur une brève esquisse de l'histoire des recherches sur la langue et le peuple monguors, avec les problèmes généraux, tandis que dans le premier chapitre l'auteur donne une description détaillée et une évaluation des sources.

Mettre d'accord les divers systèmes de transcription et les diverses notations non-systématiques: voilà en quoi consiste le premier problème d'évaluation. Et ce problème est assez difficile à résoudre; il n'est pas facile non plus dans le cas des matériaux concernant le tibétain central ou son sous-dialecte de Lha-sa, qui sont incomparablement mieux étudiés que les autres dialectes. On peut comprendre que l'auteur se soit efforcé de conserver les données dans leurs formes originales, mais

ainsi, dans certains cas, c'est le lecteur qui doit interpréter ou confronter les différentes notations. En même temps la transcription simple et moins minutieuse des textes folkloriques de M. D. Schroeder est retranscrite ici selon le système de Setälä, système employé avec quelques légères modifications par A. de Smedt et M. A. Mostaert. En tout cas, le premier chapitre donne une ample revue des sources.

Le deuxième chapitre (pp. 38—105) représente la charpente du livre: il contient la liste alphabétique des emprunts, dans laquelle presque chacun des mots-souches est accompagné de données abondantes qui démontrent l'origine tibétaine. Les données dialectales sont arrangées dans un ordre logique qui suit la classification proposée aux pages 21—22 et qui facilite l'approche des étymologies.

La liste consiste en 790 mots-souches et contient 580 étymologies environ. Le reste des mots-souches traite de la seconde syllabe des emprunts disyllabiques. Celle-ci est un formans ou, plus fréquemment, le membre d'un composé tibétain qui, dans le tibétain, existe aussi comme monosyllabe indépendante. Leur énumération ici est discutable: dans la plupart des cas il n'y a pas de mots pour le monguor, et le tibétisant ne les cherchera pas sous leur forme monguore, d'autant plus qu'à la fin du livre il trouve un index des mots et des formans tibétains attestés dans les mots monguors traités. Il y a une autre raison pour discuter sur ce point, une raison qui est en outre soulignée aussi par l'auteur: c'est que l'apparence phonétique d'un binom tibétain n'est pas nécessairement identique à la somme des mots qui constituent le binom, autrement dit, l'évolution d'une monosyllabe comme mot indépendant et l'évolution de la même monosyllabe comme membre d'un binom peuvent s'écarter. Citons comme exemple le monguor *arami* (n° 14) ~ *rami* (n° 427) «consécration», dont la syllabe finale revient sous le n° 321, où il se trouve que la syllabe *mī* ~ *mi* correspondre non seule-

ment au second membre du binom tibétain *rab-gnas*, mais encore à la finale de la première syllabe, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un changement $-b + gn \rightarrow -b + n \rightarrow > -m + n \rightarrow -m$. Dans le tibétain le changement de ce type, le sandhi interne des binoms, n'est point rare en regard du chinois où généralement l'évolution des binoms ne diffère pas de l'évolution indépendante de leurs membres.

Voici quelques remarques sur les étymologies.

Au n° 26. Cette étymologie, monguor *bagba* «nom donné aux Tibétains» < tib. *'phags-pa* «sublime, excellent», est du petit nombre de celles qui se montrent contestables. Selon la note destinée à l'explication du monguor *b* qui rendrait le tib. *'ph* irrégulièrement, le mongol moderne ignore l'occlusive bilabiale aspirée à l'initiale. En effet, ce phonème n'est pas indigène dans les langues mongoles non-archaïques, mais il est bien attesté dans les mots d'origine tibétaine, chinoise, mandchoue ou russe, cf. par exemple les noms personnels, fréquents chez les Mongols influencés par le lamaïsme: *Pagba* ~ tib. *'Phags-pa*, mong. *Pürbū* ~ tib. *Phur-bu*, mong. *Pungcuγ* ~ tib. *Phun-chogs*, j'ai donné les formes mongoles écrites; en khalkha on entend *Pagaw* ~ *Pagwā*, *Pürew* ~ *Pürwē* (mais dans le kalmouk on a *Pürwā* dont l'initiale est prononcée avec une aspiration négligeable), *Puncag* ~ *Pünsüg* et *Ponsog* chez les Mongols du Sud-Est), cf. encore mes notes dans les *Acta Orient. Hung.* XIV, 150–151. Pour le moment, le point d'interrogation du *Dictionnaire monguor-français* semble être valide.

Au n° 29, monguor *bardnie* «fleur de lotus» < tib. *padma*. Ici le changement $(rd)n < (d)m$ demande une explication. En vérité, le mot monguor équivalait au tibétain *padme* ou plutôt à la forme *badmi* du (moyen) mongol et de l'ouïgour ancien, et c'est à quoi renvoie le fait que le mot se rencontre dans la formule de prière *om manie bardnie xon* ~ mong. *om* (ou *um*) *mani badmi* (ou *badme*) *qung*. Cf. encore

Széchenyi *mie, mnie* «homme» et les autres formes citées à la page 71, n° 390. Pour tib. *padma* ~ mongour *warma*, cf. n° 757.

Au n° 36: la forme mongole en écriture tibétaine (de Ye-šes rdo-rje) *cheñ-pe* correspond au khalkha *cembe* (~ mong. *čengme*).

Au n° 121: le changement sémantique («to spread, to grow» < «to establish, to fix, to found, to settle») ne va pas de soi.

Au n° 142: Ye-šes rdo-rje mong. *pu-cha-če ha-re* rend peut-être un *bučasi qara*.

Après le n° 235: monguor *kanag* «salive, crachat, bave» (k. *χūrān uguā nie kun mōrdu ī šžiguna* «cet homme ne peut plus expectorer les crachats, il ne guérira pas», de Smedt—Mostaert), peut-il être un dérivé d'un composé tibétain des mots *kha* «bouche» et *rnag* ~ *snag* «matter, pus, suppuration» (Jaeschke).

Au n° 242, monguor *kayaŋ* «souhait», *sēn k.* «bons souhaits», *mūk k.* («malédiction» ~ tib. **kha-yañ*, ou *kha* «bouche» et (*yañ* au lieu de) *yag* «bon», Rebkong-Amdowa *k'a-yay* «bons souhaits» (Roe-rieh). En ce qui concerne l'expression mongole (correctement *aman qurdun* ...) et son original tibétain *kha-yañ* «bavard», ils ne peuvent y être rattachés pour des raisons de sémantique. Desgodins donne *kha yag-po bšad* «bona verba dicere, commendere». Ceci dit, pour maintenir l'étymologie proposée on doit chercher des exemples d'un changement $g > ñ$. On en trouve des analogies dans le dialecte de Tao-fou (Migot; cf. Róna-Tas, p. 147, n. 307) ou chez Potanin: *serbu kserdun* ~ *ser-po gser-mdog* (Róna-Tas, n° 357). Ou cf. *kha* «good luck» et *g-yañ* «happiness» (Jaeschke)? Cependant cette hypothèse en renferme une autre, notamment la possibilité d'un changement sémantique «bons souhaits» > «souhaits».

Au n° 532: la forme *pē-paŋ* < *sbal-paŋ* n'est pas de Čam-do mais de Lha-sa (cf. Kin Peng, *Ts'ang-yu* etc., pp. 77, 79, 94).

Au n° 538: Voici le texte mongol correct: *üfögürken nayaduqu. öber-ün bey-e-*

ben ergün ködelgekü terigüten-iyer busud-tur gošong üiledkü bolai: qui traduit le tibétain *steg-pa ni rañ-gi lus 'degs-skyod sog-skyis gžan-la ku-re byed-pa'o* «*steg-pa* = plaisanter (ou réjouir?) les autres en levant son corps (en se vantant?) et par d'autres mouvements (ou gestes ou allures?)» (Sumatiratna, I, 882). Selon Kowalewski, le mot mongol *üfögürke* «marcher en haut, aller jusqu'au bout, achever, finir; entraîner, attirer; exciter; se vanter, hâbler» équivaut aux mots tibétains *'jo-sgeg byed-pa* et *sgeg-pa*, son nom déverbal, *üfögürkel* correspond aussi au tib. *yus kha-pa* (Kow. I, 551). Cf. encore Sumatiratna, I, 883: tib. *steg-pa žes bya-ba ni* (mong. *üfögürkekü kemegdekü inu*) = *dga'-bas lañs-par byed-pa* (mong. *bayasun nayaduqubar bosun üiledkü*), I, 882: tib. *steg-čün žes-pa ni* (mong. *yangquljan: yongqaljañu nayaduqu kemegsen inu*) = *rañ-gi lus-kyis-sam de-dañ 'brel-bas gžan-la bžad-gad byed-pa* (mong. *öber-ün bey-e-ber-iyen buyu: tegün-lüge barilduly-a-tan-iyar busud-ta nayadun iniyekü*:).

Au n° 545: lire *žögeyilig*.

Addenda après le n° 553: *semolöñ* «prière faite par vingt-quatre des principaux lamas aux jours de foire», s. *žuē* «foire aux lamaseries du six de la sixième lune» dont le second membre remonte au chin. *houei* «réunion» (de Smedt—Mostaert) et dont le premier semble être dérivé du tib. *smon-lam* «prière», mot qui est attesté dans le nom de plusieurs foires. Cf. *golok žmo-lam* (Roerich), mong. *molom, molon*. Pour la voyelle de la première syllabe cf. monguor *snog, sunog* < tib. *snags* (de Smedt—Mostaert), monguor *sēmukuo, sumukuo* < tib. *smug-po* (n° 552), pour la voyelle de la dernière syllabe cf. monguor *lolöñ* < tib. *lo-lañ* (no 289). Quant à la finale, on peut tenir compte de l'influence de la gutturale du mot suivant. Cf. encore monguor *tugun* < mong. *toqum* et monguor *tuguröñ* < mong. *toyriryn*.

Le chapitre III présente la phonétique comparative des éléments tibétains du monguor. Avant tout, l'auteur donne

une définition claire de la structure du mot tibétain, en délimitant les éléments phonétiques et morphologiques et leur apparence orthographique. (C'est sous cette dernière que la structure du mot tibétain a été généralement rendue dans les travaux grammaticaux ou linguistiques, où on lit des termes dits «phonétiques» ou «morphologiques» tels que «lettres suscrites» ou «lettres souscrites».) Par la suite on trouve une étude soignée sur les équivalents monguors des phonèmes de l'ancien tibétain. Les résumés analytiques donnés ici sont très utiles, mais, dans certains cas, ils ne s'accordent pas avec le texte. Par exemple, selon le résumé de la page 113, le monguor a des sourdes aspirées et des *mediae* non-aspirées qui équivalent au *kh* de l'ancien tibétain, tandis que le texte dit que dans le monguor les occlusives sourdes aspirées sont rendues régulièrement par des occlusives aspirées. Cette fois-ci, c'est le résumé qui est dans la vérité. Plus loin l'auteur dit que les anciennes occlusives aspirées sont attestées sous la forme des occlusives aspirées dans tous dialectes vivants et, pareillement que les occlusives non-aspirées restent invariables. Rappelons cependant que plus haut il avait traité de la spirantisation des bilabiales (cf. encore le chapitre V; occlusive bilabiale > fricative dans le monguor et dans le dialecte tibétain des Reb-kong-Amdowa).

Quant à la gutturale vélaire *ḡ*, p. 114, cf. RA *γoñ* «prix» ~ tib *goñ* (Roerich).

En ce qui concerne son origine, le *ɥ* semivocale du mongol (p. 115) n'est pas le même que celui attesté dans les dialectes tibétains et dans le monguor. La semivoyelle *ɥ* du mongol se rencontre dans les positions suivantes: (1) après une gutturale, par exemple ord. *gabxuā* ~ mong. *gabqa* «chausse-trape»; (2) induite par un *u* ou «métathèse» de l'*u*, par exemple khalkha *žuān* ~ *užān* «à vrai dire» ~ mong. *uqayan* «raison», *quēi* ~ *üqūi* «non» ~ mong. *ügei* id.; (3) développée régulièrement d'un *u* par assimilation illabiale dans la première syllabe des mots

dahours, kharatchins etc., par exemple khar. *pas* «eau» ~ mong. *usun* (> *usan* > *uasan*. etc.)

Le *y* semivocale du monguor est traité comme partie des consonnes. Par exemple, le mot monguor *sguor* < tib. *skor* «cerce» est constitué, selon l'auteur, des unités suivates: *s|gu|or*. Toutefois le fait que les diphtongues *uo* etc. peuvent suivre plusieurs consonnes (non-palatalisées) nous permet de considérer le mot cité comme une série *s|g|uo|r*. Ces deux possibilités ont lieu dans les mots avec la diphtongue *ie* < **e*; si la semi-voyelle *y* peut être une partie de la consonne qui la précède, pourquoi la semi-voyelle *i* ne le pourrait-elle pas. (Cf. p. 166.)

Pour l'ancien tibétain *ŋ* ~ monguor zéro ou *n*, cf. les noms propres personnels des Mongols autrefois lamaïstes: *Agwan(g)* ~ tib. *Ŋag-dban* et *Oidow* (ord. *Noirob*) ~ tib. *Dnos-grub*. (P. 123.)

Le quatrième chapitre est consacré aux morphèmes liés des emprunts tibétains, le cinquième, comme nous l'avons déjà dit, offre le premier essai moderne d'une phonétique comparative des dialectes tibétains. Les chapitres VI et VII expliquent la source immédiate (vraisemblablement Dpari ou Panaka) des emprunts et leur fond historique et social.

Pour le tibétisant, c'est le chapitre V qui est la partie la plus intéressante et la plus importante du livre, en particulier les pages où le développement des radicales bilabiales est traité en détail. Le chapitre donne une vue générale des changements et de la disparition des préradicales et c'est ici que nous trouvons une interprétation historique des tons musicaux des dialectes tibétains et une étude approfondie sur les postradicales. A titre de supplément au résumé de la page 195, on peut ajouter les possibilités *KY* > *K* voire *K* > *KY* > *Č* et *SR* > *S* (> *SR* > *SBR*). Comme une des particularités importantes des dialectes archaïques du Nord-Est, particularité qui les distingue du tibétain central, l'on sait qu'à côté du changement *KR*, *PR* > *TR* ~ *Č* le changement *KR*,

PR > *Č* est aussi permis (tandis que dans le tibétain central les changements *KY*, *PY* > *Č* et *KR*, *PR* > *TR* ~ *Č* sont rigoureusement distingués).

Les détails du développement des phonèmes vocaliques tibétains et des consonnes finales ont été démontrés à propos de la comparaison monguore-tibétaine, ainsi, aux pages 195—197, l'auteur ne donne que la récapitulation de ses résultats. Le texte de la page 195 et le résumé analytique de la page 196 ne sont pas exempts de certaines contradictions: dans le texte on lit que parfois le *-g* final disparaît dans le tibétain central, mais en réalité, c'est le résumé qui nous donne le renseignement exact, selon lequel la disparition de cette finale est générale dans le dialecte en question. (En outre, le *-g* final disparaît non sans trace: une occlusives glottale en peut rester). A l'intérieur du tibétain central, ces événements sont rattachés avec les différents styles de prononciation (élevé, livresque, de la conversation ou vulgaire).

Le *-r* final peut disparaître non seulement dans le tibétain central, mais encore dans le dialecte des Rebkong-Amdowa, en même temps que le *-l* final peut survivre aussi dans le tibétain central (cf. p. 101, n° 739) et, au témoignage des données de la note 332 de la page 149, la palatalisation des voyelles vélaïres par le *-l* final, aussi bien que par les finales *-n*, *-d*, *-s*, est régulière.

En fin de compte, on ne peut que souhaiter la naissance de nouveaux travaux pareils aux *Tibeto-Mongolica* dont l'importance est incontestable pour les recherches sur la linguistique comparative des dialectes tibétains, terre presque inculte auparavant. Il n'est pas douteux, le livre est un nouveau poteau indicateur à la frontière tibéto-mongole.

Pour les autres comptes-rendus voir *Narody Azii i Afriki* 1966, n° 5, pp. 189—192 (par Mme M. I. Vorobjeva—Desjatovskaja) et *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XXX (1967), pp. 216—217 (par M. R. K. Sprigg).

G. Kara

D. S. RUEGG, *The Life of Bu ston Rin po che*. With the Tibetan Text of the Bu ston rNam thar: *Serie Orientale Roma XXXIV*. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1966, xviii + 192 pp., [28] pls.

1. The Tibetan «lives of saints», the *rnam-thars*, despite their legendary features, are first-rate, but unfortunately till now all too little exploited sources of Tibetan political, religious and literary history after the 11th century. In their bulk they are autobiographies of the saints in question or works of their closest disciples, so, as contemporary informations, they are superior to the *chos-'byuñs* and *rgyal-rabses* which often abstract the *rnam-thars*. As some of the *rnam-thars* give relatively considerable space to the circumstances of life and secular activities of their subjects they contain unique data about the contemporary social conditions and everyday life (cf. e. g. R. A. Stein's and T. Wylie's analyses on some passages of the *Mi-la ras-pa'i rnam-thar* and of 'Brugpa Kun-legs' autobiography; Stein, *La civilisation tibétaine: Collection «Sigma»* 1, Paris 1962, pp. 77, 80, 88—89, 94—96, 121; Wylie, *Mar-pa's Tower, Notes on Local Hegemons in Tibet: History of Religions* III, 1964, pp. 282—291). Yet they are only seldom quoted in historical studies, and only two or three of them have a text edition (G. Roerich, *The Life of Čhag lo-tśā-ba*, Patna 1960; Sogpo tñ-bla-ma Rnam-rgyal-rdo-rje, *Biography of Eva lotsava*, [New Delhi, s. d.] or translation (J. Bacot, *Le poète tibétain Milarépa*, Paris 1925; W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa*, Oxford 1928 and London 1951; J. Bacot *La vie de Marpa le «traducteur»*, Paris 1937). Only one of them has a critical edition (J. W. de Jong, *Mi la ras pa'i rnam thar*, 's-Gravenhage 1959). Similarly, till now only one translation with commentaries has been available of the *rnam-thars*, but in this only the philosophical teachings of the saint are presented in systematical way, and the historical

and philological problems remain without annotations (H. V. Guenther, *The Life and Teaching of Nāropa*, Oxford 1963).

Naturally this situation has its causes in the history of science: on the one hand, before clearing up the general historical, chronological and geographical frames the sporadic data of *rnam-thars* could not be put so easily into their places and evaluated, on the other hand, the analysis of *rnam-thars* demands such a many-sided and detailed knowledge of the various branches of Buddhist dogmatics, philosophy and mysticism which only few historians of religion command. We must welcome therefore D. S. Ruegg's recently published, annotated *rnam-thar* translation and edition of a high standard, all the more, because the biography in point is about one of the most significant figures of the history of Tibetan Buddhism and literature, the author of the oldest surviving *chos-'byuñ*, *Bu-ston Rin-chen-grub* (alias *Bu-ston Rin-po-čhe*, *Bu-ston Kha-čhe*; 1290—1365).

2. Owing to the pioneering character of Ruegg's work it seems justifiable to deal with the aims, structure and the way of presentation of the data more extensively than usual.

The complete title of the *rnam-thar* is: *Čhos-rje thams-čad mkhyen-pa Bu-ston lo-cā-ba'i rnam-par thar-pa Śñim-pa'i me-tog*, its short title is: *Bu-ston-rnam-thar*. It was written by Bu-ston's disciple and immediate successor, *Sgra-čhad-pa Rin-čhen-rnam-rgyal* (1318—1388), partly in his master's lifetime, in 1355, partly not long after his master's death, in 1366. The text variant translated and edited by Ruegg can be found in the 28-volume Lhasa-edition of 1921 of *Bu-ston's* and *Sgra-čhad-pa's* complete works (vol. 8a, text 1, 42 fols.; cf. *A Catalogue of the Tohoku University Collection of Tibetan Works on Buddhism*, Sendai 1953, p. 79, nr. 5207).

As he puts it in the Preface, Ruegg «seeks in the first place to make more

accessible this *rNam-thar*, . . . , and to elucidate it by means of the best known parallel texts». To set a greater task than this and to attempt a comprehensive critical-historical evaluation of *Bu-ston's* work would be unreal now, because this would entail not only the analysis of *Bu-ston's* voluminous and wide-ranging work but several branches of Buddhist literature should also be examined in their entirety, and the relation of *Bu-ston's* teachings to the earlier and later trends would have to be cleared up (pp. xi—xiii).

In the Introduction, which reads as a self-contained treatise, Ruegg gives a coherent and systematic picture of *Bu-ston's* activity on the basis of a rich material of sources. He outlines the political situation of the age and *Bu-ston's* relations to the contemporary potentates (pp. 1—10). He tells us how *Bu-ston's* work was judged by the Tibetan ecclesiastic writers, and describes the relation of his followers, the *Ža-lu-pas*, or called differently, the *Bu-lugs-pas*, to the other trends (pp. 11—15). He mentions *Bu-ston's* activity in the building of temples and *stūpas* (p. 15—18). He presents in detail, and quotes the loci of sources elucidating *Bu-ston's* role in compiling, arranging and sifting as well as supplementing the *Bka'-gyur* and *Bstan-gyur* (pp. 18—35). He then briefly reviews the subject-matter of his collected works (pp. 35—37). Finally he indicates *Bu-ston's* place in the history of Tibetan Buddhism (pp. 37—40). — In a separate concluding paragraph we get a short characterization of the *Bu-ston-rnam-thar* (pp. 41—46).

We must highly appreciate this Introduction as being the first detailed account of *Bu-ston's* many-sided activity. It is based on the author's own researches and abounds in facts, even if it could not exceed the scope of a descriptive sketch of the age, the life and work for lack of preparatory works. Perhaps only the presentation of *Bu-ston's* literary activity, the *gsuñ-'bum* may seem too summary in character, especially if we compare the

passage devoted to the *gsuñ-'bum* with those dealing with *Bu-ston's* temple buildings or his role in compiling the canon.

The greater part of the book, almost three fifths of it is naturally taken up by the English rendering of the *Bu-ston-rnam-thar* and the notes to it (pp. 47—178). As the Preface puts it, «the rendering is a condensed and abridged one, though a number of important sections have of course been translated in their entirety» (p. xv). This rendering method was accepted in Tibetan studies not long ago and the only objection that can be made is that the author did not state exactly which sections were abridged and which parts translated in their entirety. The notes explain the religious and philosophical terms or inform about the persons, pictures, legends etc. mentioned in the text. Owing to the great number of loci in need of elucidation, the author was compelled to limit the bulk of notes to summary explanations and to source and bibliographical references. He gives detailed explanations only about a few fundamental terms and problematical expressions, and provides the definitions of Tibetan works *in extenso*. Thus the author — though at the expense of some disproportions — has succeeded in supplying the information necessary for the understanding of the *rnam-thars*, and only the localization of the geographical data and the conversion of the months and days into the European chronology may be felt as a want. At any rate a source of error should be mentioned which is referred to also by Ruegg, namely that the Tibetan standard treatises and encyclopaedias at hand were written by *Dge-lugs-pa* authors whose views in some questions may differed from those of *Bu-ston* and the contemporary schools (cf. Preface, p. xiii—xiv). In principle the correct method would be of course if the annotations referred to *Bu-ston's* works not only occasionally but were based on them in the first place. But at present this requirement could not yet be met.

The translation is followed by some shorter appendix-like sections: «Addenda» (pp. 179–180), «Corrigenda» (p. 180), «List of Translations and Revisions made by Bu ston Rin po che and contained in the bKa'gyur and bsTan'gyur (Peking edition)» (with the data of renderings and revisions not contained in the canon, but mentioned in the *Bu-ston-rnam-thar*, in appendix; pp. 181–185), «Index of Names of Persons and Places» (pp. 187–192); the book ends with the facsimiles of the *Bu-ston-rnam-thar* (on 28 unnumbered plates). Unfortunately the index covers only the proper name material of the *Rnam-thar*, and gives the reader no help to find his way to the rich material contained in the Preface and the notes, and especially to the very useful explanations of terms and concepts.

When all is said and done I think the author set himself the right task, and apart from a few minor shortcomings he endeavoured to do everything which could really be done at the present stage of research, and found the correct method of treating his matter. So his work — *mutatis mutandis* — can be a model for future *rnam-thar* editions.

3. As for judging the details, I think it is a task mainly for the specialists of Buddhism and Buddhist literature. Being a historian and philologist I should only like to make a few remarks.

P.9, n.2: The author seems to equate the titles *žaň*, *žaň-blon*, and *sku-žaň*, and thinks that the datum of *Bu-ston's Bstan'gyur-dkar-čhag*, according to which the members of the *Lće* clan were the *žaň-blons* of the old kings (*Bu-ston-gsuň'bum*, vol. 1a:4a.5), contradicts Tucci's statement that in the *Lće* family of *Ža-lu* the title *sku-žaň* superceded the title *a-mes* only after *Lće a-mes čhen-po Saň-rgyas-ye-šes's* two daughters had married *Sa-skya 'Gro-mgon-phyag-na* and *Dharma-pālarakṣita* (*Indo-Tibetica* IV 1, Roma 1941, p. 71). In fact we have to do with three titles different in age and meaning.

The *žaň* «maternal uncle» was a title in the age of the old kingdom, and was due only to the four clans 'Bro, *Sna-nam*, *Mčhims* and *Čes-poň* from which the mothers of the kings after *Sroň-bcan sgam-po* originated. The expression *žaň-blon* «uncles and councillors» is also from the age of the old kingdom, and it was the collective designation of officials of higher rank to whom besides the *žaňs* — even the *blon-pos* «councillors» belonged who were not necessarily the king's relatives. The *Lčes* could be ranged among the *žaň-blons* only as *blon-pos*. The *sku-žaň* «His Majesty's maternal uncle» is a title of the 13th century, semantically it is the equivalent of the old *žaň*, but no continuity can be pointed out between the old title *žaň* (or *žaň-blon*) and the newer *sku-žaň*, either in the *Lće* clan or on others clans (about the *Lčes* see the *Genealogies of Ža-lu*, trans. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* II, Roma 1949, pp. 656–659; — it is quite another thing when the title *žaň* is interpreted by the *sku-žaň* in a later chronicle, see *Dp. ja X* [= *Dpa'-bo Gcug-lag-phren-ba's Mkhas-pa'i dga'-ston*, vol. ja, xylograph] :20b.4 ~ *R* [= Richardson Ms.]:28b.2 ~ trans. G. Tucci, *Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal* : *SOR X 1*, Roma 1956, p. 87). So the *sku-žaň*, even if it is a conscious resuscitation of the old *žaň*, essentially it is a new rank adapted to the *Sa-skyapa* state apparatus, and so we can look for the origin and legal ground of the title *sku-žaň* of the *Ža-lu* princes of the *Lće* clan only in their avuncular relation with the *Sa-skyapa* abbots.

Pp. 36–37: Ruegg only mentions the three early extant *rgyal-rabses*, i.e. the *Sba-bžed* and *Grags-pa-rgyal-mchan's* and 'Phags-pa's works as the predecessors of *Bu-ston's Čhos'byuň*. But we are led to infer the existence of a rather rich historical literature in the 11th–13th centuries from the filiational relations of the historical and apocryphal works in the 14th–18th centuries. Moreover, the titles and smaller fragments of a few works have come down to us. So we know, — according to

author and title as well as from quotations —, *Khu-ston Brcon-'grus-g-yuñ-druñ's* (1011—1075) chronicle entitled *Lo-rgyus čhen-mo* or *Log-non/gnon čhen-mo* (*Dp. ʃa X:3a.2—5, :104a.4—5, 140a.3—b.6, 154b.7 ~ R:3b.3—4a.2, :140b.1—2, :185b.5—186b.4, :205a.3*; cf. H. E. Richardson, *A Tibetan Inscription from Rgyal Lhakhañ; and a Note on Tibetan Chronology from A. D. 841 to A. D. 1042*: *JRAS* 1957, p. 73; G. Tucci, *Minor Buddhist Texts II*: *SOR* IX 2, Roma 1958, p. 19 and n. 2.; A. I. Vostrikov, *Тибетская историческая литература*, Moscow 1962, pp. 89—90; cf. also R. A. Stein, *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, Paris 1959, p. 8 and n.21, with the mistaken identification of *Lo-rgyus čhen-mo*). It is of special interest that in the list of sources in the chapter about the age of the old kingdom *Dpa'-bo* mentions a certain *Lde-ston-gyi čhos-byuñ* between *Khu-ston's* work and the *Kun-mkhyen Bu'i čhos-byuñ* (i. e. *Bu-ston's čhos-byuñ*) (*Dp. ʃa X:155a.1 ~ R:205a-3*). This shows that the name and genre of *čhos-byuñ* had already come into existence before *Bu-ston*.

Pp.41: Among the data of *Sgra-čhad-pa's Bu-ston-rnam-thar* the earlier *Bla-brañ* edition is not mentioned. Its title and length differs a little from the Lhasa-edition: *Mkhan-čhen thams-čad mkhyen-pa Bu-ston lo-cā-ba'i rnam-par thar-pa brjod-pa'i gnam Sñim-pa'i me-tog*, 55 fols. (Vostrikov, *op. cit.*, p. 257, n. 404). It may be mentioned *Blo-bzan-'phrin-las'* (in another name *Ja-ya pañḍi-ta khu-thug-thu*, 1642—1715) *Bu-ston*-biography which can be found in the *Šākya'i bcun-pa Blo-bzan-'phrin-las-kyi zab-pa-dañ rgya čhe-ba'i dam-pa'i čhos-kyi thob-yig gsal-ba'i me-loñ* compiled in 1698—1702 (Peking ed., vol. III:1—13b.5; Vostrikov, *loc. cit.*; cf. also *ibid.* pp. 118 and 312, n. 578; Š. Bira, *Монгольская тибетоязычная историческая литература (XVIII—XIX)*: *Studia Hist.* III:1 [Ulanbator 1960], pp. 9—13).

4. At the end of my review I cannot refrain from expressing a desire that Ruegg's

pioneering initiative may find followers and within a reasonable time similar annotated translations of a high quality of other *rnam-thar's* may be at the researchers' disposal.

G. Uray

Twentieth Century Chinese Poetry. An Anthology Translated and Edited by KAY-YU HSU. Doubleday and Company, New York 1963, XLIV + 434 p.

Old Chinese poetry is regarded with reason as the representative genre of classical Chinese literature. Its scope, richness and refined art put it into the highest rank of Chinese literature for centuries. In our days it is known to almost every significant national literature and its finest pieces have become part and parcel of world literature.

The same cannot be said with regard to 20th century Chinese poetry. Up to the present its voice has hardly been heard abroad and it occupies rather a modest place even with in the literature of sinology. It has begun to draw attention only in the past few years. One of the reasons of its passing unnoticed must certainly be attributed to the fact that as a revived modern poetry it only appeared at the end of the second decade of our century, thus it looks back on hardly more than fifty years. Besides it is no organic continuation of the classical heritage but has opened a new path: its birth was assisted by world literature. This, however, is true of the whole modern Chinese literature. But while the other genres soon found their own voice, the creation of the new poetry took a much longer time. Its struggle for artistic expression and for a new harmony of means and contents worthy of the old poetry has in fact still not ended. This is why it is not yet truly significant and representative in the same sense as the poetry of the classical periods was a quintessence of the best artistic efforts of the old lite-

ature. This synthesis has so far been achieved in modern Chinese literature only by genres of prose (chiefly short) fiction.

20th century Chinese poetry, however, did make beginnings in which the potentialities of a significant modern poetry were present. These potentialities materialized in individual works and even in all but complete oeuvres. Therefore we have reason to expect that the development of modern Chinese poetry and its creations will be appreciated beyond the borders of China and its best part will become common property for all humanity. Obviously this expectation is being realized by the increasingly intensive translating work of the last few years as a result of which several foreign (Soviet, Hungarian, Czech, etc.) anthologies of modern Chinese poetry have been produced. One and certainly the largest in extent of these is the English-language anthology of Kay-yu Hsu containing about four hundred poems translated from close on fifty 20th century Chinese poets. Although the author-editor-translator in his introduction refers to the limitations imposed upon him by the size of the volume and by his personal tastes the breadth of the selection implies the claim for completeness.

The anthology as a whole virtually (and regarding certain parts also actually) bears out this claim. Kay-yu Hsu illustrates the development of modern Chinese poetry from its beginnings to almost the present day with a wide selection. He gives samples from the «experimental» poems of Hu Shih dating from the end of the 1910s as well as from the «new folk-songs» of 1958—59, and tries to represent the varying tastes of the intermediate period in their original poliphony. In the author's extensive Introduction we are given the literary historical outlines of 20th century Chinese poetry and the features of the individual groups and poetic schools. Furthermore the author sketches the portrait of each of the poets represented in the volume providing also the most important biographical and bibliographical data.

Since selection means also evaluation the question who is given a place in the anthology is not without importance. Neither is it indifferent that those who are included should be represented properly in accordance with their significance. As for the first question: the leading figures of 20th century Chinese poetry (Kuo Mo-jo, Wen Yi-to, Hsu Chih-mo, Feng Chih, Tai Wang-shu, Ai Ch'ing, T'ien Chien, Tsang K'o-chia) are all represented, none of them is missing. The portraits of the poets, however, are not without errors, mainly of one-sidedness and prejudice. For example we get detailed pictures — though we cannot agree with every statement of them — of the careers of Wen I-to and especially of Hsu Chih-mo richly illustrated with biographical data, whereas Ai Ch'ing and his poetry are characterized only in brief generalities. Similar prejudices are met with in the presentation of minor poets and even of certain schools and groups. From among the poets of the twenties the poetry of Liu Pan-nung, Yin Fu (Pai Mang), Chiang Kuang-ts'e, from the thirties Ko Chung-p'ing and Pu Feng, and from the forties Li Chi and Yuan Chang-ching are simply missing and so are the representatives of the new poetry appearing after 1949 (Sha Ou, Wen Chieh, etc.). Their names are not even mentioned in the literary historical Introduction. Their omission is due to something deeper than the justifiable limitations of the author's personal tastes.

We believe that the reasons of the bias shown in choosing, or rather not choosing, certain poets have their roots in Kay-yu Hsu's view of literature and poetry, which served for the basic aesthetic principle of the selection. According to this — though this is not stated explicitly by the author — true poetry is not a complex and specific reflection of man's social world and of the contents of social consciousness, but an abstract and immanent world of the poetic ego, the individual, with laws of its own. To approach its esoteric spheres of beauty is the actual task

of a real poet. This is why we feel that the author is attracted toward self-contained art and the representatives of abstract inwardness so much that he allots a place in the anthology to each member of the Crescent group, whether significant or insignificant. At the same time others, such as the representatives of the poetry of the proletarian revolution, for example the gifted Yin Fu or Chiang Kuang-ts'e mentioned above, are not even referred to. This obvious prejudice contradicting the claim of the selection for completeness does not only result in a distortion in the valuation of the individual periods but it might mislead and misinform the reader as to the main tendencies of the entire development of modern Chinese poetry. Indeed, it is well known that from the two main literary trends of 20th century Chinese poetry based on two opposite attitudes and worldviews — one which undertook the task of its social mission and the other which refused it — the first mentioned won its final victory as early as the thirties. From that time the entire new Chinese poetry stepped on the way of approaching reality, the great historical reality of the Chinese revolution, becoming finally one with it. Kay-yu Hsu himself admits that in modern Chinese literature «the main literary current . . . was drifting toward social and political literature». (P. 45.) This concerns poetry too and its artistic consequences, the generally characteristics intensive efforts of the Chi-

nese poetry of the past twenty-five years to utilize the forms of folk-songs and folk poetry, are noted by the author. Thus it is obvious that modern Chinese poetry is striving to create its own aesthetic norms and independent art, therefore the view indicated by the partialities of Kay-yu Hsu which would have us believe that the criteria of real art are to be found only in the poetry of the Chinese followers of the western-European bourgeois poetry of the end of the 19th and of the 20th century seems to be illusoric.

This of course does not mean the negation of the real values produced by the Chinese bourgeois poets of the twenties and thirties. In fact we should like to emphasize as one of the distinguished features of Kay-yu Hsu's anthology his increased attention to the questions of diction, art forms and prosody for the solution of which much was done exactly by the Crescent poets though these still remain unsolved problems of 20th century Chinese poetry.

As for the translations a few test-comparisons with the original poems show that Kay-yu Hsu does his best to find solutions true to the contents of them and tries to make the differences of poetical tone, school and style palpable. It seems, however, that the efforts to reproduce the perfection of the great masters of Chinese poetic forms (especially that of Wen Yi-to) were not successful in every case.

E. Galla

BIBLIOGRAPHIA

- *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. XXXV (1964). Wiesbaden.
- *Acta Asiatica*. Bulletin of the Institute of Eastern Culture. X (1966), XI (1966). Tokyo.
- *Acta Orientalia*. Ed. Societates Orientales Danica Norvegica Svecica. XXIX (1965—66), XXX (1966). Havniae.
- *Afghanistan*. XIX (1964). Kabul.
- *African Studies*. XXV (1966). Johannesburg.
- *Al-Machriq*. LX (1966). Beyrouth.
- *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. XLVI (1965). Poona.
- *Annual Bibliography of Oriental Studies*. 1963 (1966). Kyoto.
- *Annual Report of Comparative Studies of Culture*. Kiyō hikaku bunka kenkyū. VI (1965). Tokyo.
- *Annual Report of National Language Research Institute*. XVI (1965). Tokyo.
- *Archiv Orientální*. XXXIV (1966). Praha.
- *Arts Asiatiques*. XII (1965), XIII (1965). Paris.
- *Asian and African Studies*. II (1966). Bratislava.
- *Asian and African Studies*. Annual of the Israel Oriental Society. Vol. 2, 1966 (Jerusalem).
- *Azija i Afrika segodnja*. 1966. Moskva.
- *Bellethen*. XXX (1966), sayı 117—118. Ankara.
- *Bibliographie Ethnographique de l'Afrique Sud-Saharienne*. 1964 (1966). Tervuren.
- *Bijutsu Kenkyū*. The—. The Journal of Art Studies. No. 238 (1965). Tokyo.
- *Black Orpheus*. A Journal of African and Afro-American Literature. XIX (1966). Ibadan.
- *BNMAU Šinžlěch Uchaany Akademijn Médělė*. 1965, fasc. 1—4, 1966, fasc. 1. Ulaanbaatar.
- *Books and Articles on Oriental Subjects*. XI, 1964 (1966). Tokyo—Kyoto.
- *Bukkyō Daigaku Kenkyū-kiyō*. The—. The Memorial of Records, Bukkyō University. XLIX (1966). Kyoto.
- *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire. Série B*. XXVIII (1966). Dakar.
- *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. No. 180 (1965), No. 181 (1966). Jerusalem—Baghdad.
- *Bulletin of the Deccan College Research Institute*. XXV (1966). Poona.
- *Bulletin of the Faculty of Education, University of Tokyo*. — Tōkyō Daigaku Kyōikugakubu kiyō. VIII (1965). Tokyo.
- *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*. The—. XXXVIII (1966). Stockholm.
- *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. University of London. XXIX (1966). London.

- *Cahiers de Tunisie. Les*—. XII (1964), XIII (1965). Tunis.
- *Calendar*. The University College. 1966—67 (1966). Ibadan.
- *Chinese Literature*. 1966, 1—10. Peking.
- *Chōsen Gakuhō*. Journal of the Academic Association of Koreanology in Japan.
- No. 37—41 (1966). Tambaichi.
- *East and West*. XVI (1966), 1—2. Roma.
- *Ėpigrafika Vostoka*. XVII (1966). Moskva—Leningrad.
- *Fan va Turmus*. 1966, 1—10. Taškent.
- *Folia Orientalia*. VII, 1965 (1966). Kraków.
- *General Studies*. Kyōyō Shōgaku Kenkyū. XX (1965), XXI (1965). Tokyo.
- *Hamizrah Hehadash*. The New East. XV (1965), XVI (1966), 1—2. Tel-Aviv.
- *Historical Science Reports of Kagoshima University*. Shigaku Kahōgō. XIV (1965). Kagoshima.
- *Ibadan*. A Journal published at University College. No. 22 (1966), 23 (1966).
- Ibadan.
- *Ibla*. XXVIII (1965). XXIX (1966), No. 113—115 (1—3). Tunis.
- *Indo-Iranica*. XVIII (1965), XIX (1966), 1—3. Calcutta.
- *Israel Exploration Journal*. XV (1965), XVI (1966), 1—2. Jerusalem.
- *Izvestija Akademii Nauk Armjanskoj SSR*. 1954—1965. Erevan.
- *Izvestija Akademii Nauk Kazachskoj SSR. Serija Obščestvennyh Nauk*. 1966, 1—5. Alma-Ata.
- *Jinbun Gakuhō. The*—. Journal of Humanistic Studies. XXI (1965), XXII (1966). Kyoto.
- *Journal Asiatique*. CCLIII (1965), 1—2. Paris.
- *Journal of African History. The*—. VII (1966). London.
- *Journal of Ethiopian Studies*. III (1965), IV (1966), 1. Addis Ababa.
- *Journal of Philosophical Studies. The*—. The Tetsugaku Kenkyū. XLIII (1965), 1—5. Kyoto.
- *Journal of Semitic Studies*. XI (1966), 1—2. Manchester.
- *Journal of Social Science. The*—. Shakai-kagaku Kenkyū. XVII (1965—66).
- Tokyo.
- *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*. X (1965). Dacca.
- *Journal of the Burma Research Society*. XLVII (1964). Rangoon.
- *Journal of the Oriental Institute M. S. University of Baroda*. XV (1965—66).
- Baroda.
- *Journal of West African Languages. The*—. III (1966). Ibadan.
- *Kabul*. Journal of the Pashto Academy. 1963, 1964—55. Kabul.
- *Kaogu Xuebao*. 1963, 1964, 1965. Shanghai.
- *Keleti Szemle*. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vols. 66/2, 66/3. Bloomington 1966. Vol. II \$ 10,—; Vol. III \$ 8,—; Vol. IV \$ 8,—.
- *Kinki-Minzoku. The*—. Bulletin of the Folklore Society of Kinki. No. 39—41 (1966). Osaka.
- *Kirjath Sepher*. XLI (1965—66). Jerusalem.
- *Kodai*. The Journal of the Archaeological Society of Waseda University. XLVII (1966). Tokyo.
- *Kōkogaku Zasshi*. Journal of the Archaeological Society of Nippon. LI (1965—66). Tokyo.
- *Kokubungaku Kenkyū XXXII* (1965). Tokyo.
- *Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézetének Közleménye. A*—. *Új folyam.* I. 1961 (1963), II. 1962 (1965). Budapest.

- *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University*. X (1966). Kyoto.
- *Memoirs of the Faculty of Letters, Osaka University*. XII (1966), XIII (1966).
- Osaka.
- *Memoirs of the Institute for Oriental Culture. The*. Sōritsu nijū shunen kinen ronshū. No. 38 (1965)—40 (1966). Tokyo.
- *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library)*, No. 22 (1963), No. 24 (1965). Tokyo.
- *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*. XI (1965). Berlin.
- *Monumenta Serica*. Journal of Oriental Studies. XXII (1963). Tokyo.
- *Narody Azii i Afriki*. 1966. Moskva.
- *New Orient*. V (1966). Praha.
- *Nigerian Journal of Economic and Social Studies. The—*. VII (1965). Ibadan.
- *Nihon Bijutsu Nen-kan*. Yearbook of Japanese Art. XL (1964). Tokyo.
- *Nihonbunka-Kenkyūjo-Kiyō*. Transactions of the Institute for Japanese Culture and Classics. XVIII (1966). Tokyo.
- *Nový Orient*. XXI (1966). Praha.
- *Obščestvennye Nauki v Uzbekistane*. 1964, 1965. Taškent.
- *Oriental Culture*. Tōyō Bunka. XL (1966), XLI (1966). Tokyo.
- *Orientalia Christiana Periodica*. XXXI (1965), XXXII (1966). Roma.
- *Orientalistische Literaturzeitung*. LX (1965). Berlin.
- *Oriente Moderno*. XLV (1965). Roma.
- *Our Heritage*. XII (1964). Calcutta.
- *Palestinskij Sbornik*. XV (1966), XVI (1966). Moskva—Leningrad.
- *Patma-Banasirakan Handes*. 1965. Erevan.
- *Proceedings of the Department of Social Sciences. The—* Shakai-kagaku Kiyō.
1965. Tokyo.
- *Proceedings of the Egyptian Academy of Sciences*. XVIII, 1964 (1965). Cairo.
- *Przegląd Orientalistyczny*. 1966. Warszawa.
- *Revue de l'Académie Arabe de Damas*. XLI (1966). Damas.
- *Sangūt*. 1966. Hathras.
- *Scientific Researches. The—*. Gakujutsu Kenkyū. XIV (1965). Tokyo.
- *Semítica*. XV (1965). Paris.
- *Shakai Kagaku Tōkyū*. XXX (1966), XXXI (1966). Tokyo.
- *Shigaku Zasshi*. Historical Journal of Japan. LXXIV (1965). Tokyo.
- *Shikan*. The Historical Review. LXXIII (1966). Tokyo.
- *Shirin or the Journal of History. The—*. XLVIII (1965). Kyoto.
- *Socio-Economic History. The—*. Shakai-Keizai Shigaku. XXXI (1966). Tokyo.
- *South African Archaeological Bulletin. The—*. XX (1965). Cape Town.
- *Strany i narody Vostoka*. IV (1965). Moskva.
- *Studia Orientalia*. XXXII (1966). Helsinki.
- *Studies in Islam*. III (1966). New Delhi.
- *Studies in the Japanese Language*. Kokugogaku. No. 60—63 (1965), 64—65 (1966). Tokyo.
- *Tarbiz*. Hebrew University. XXXV (1965—66). Jerusalem.
- *Textus*. Annual of the Hebrew University. V (1966). Jerusalem.
- *Tōhōgaku*. Eastern Studies. XXXII (1966). Tokyo.
- *Tōkyō Shinagaku-hō. The—*. Bulletin of the Tokyo Sinological Society. XII (1966). Tokyo.
- *Tōyō Gakuhō. The—*. Reports of the Oriental Society. XLVIII (1965—66). Tokyo.

- *Türk Dili*. Aylık Dil ve Edebiyat Dergisi. XV (1965—66). Ankara.
- *Türk Folklor Araştırmaları*. XVII. (1965—66). İstanbul.
- *Vishveshvaranand*. Indological Journal. IV (1966). Hoshiarpur.
- *Waseda Journal of Political Science and Economics*. The—. 1965. Tokyo.
- *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie*. X (1966). Wien.
- *Zasshi Kishi Sakuin*. Japanese Periodicals Index, Humanities and Social Science. XVIII (1965). Tokyo.
- *Zeitschrift des Deutschen Palestina-Vereins*. LXXXII (1966), Wiesbaden.
- *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. XCII (1965). Berlin.
- *Zinbun*. Memoire of the Research Institute for Humanistic Studies. VIII (1966), IX (1966). Kyoto.
- *Žuldyz*. 1966. Alma-Ata.
- *Zvezda Vostoka*. 1965. Taškent.
- AALTO, Pentti, G. J. *Ramstedt's archäologische Aufzeichnungen und Itinerarkarten aus der Mongolei vom Jahre 1912*. Extrait du JSFOu LXVII (1966), 2: 1—19 pp.
- AALTO, Pentti, *Le «lait noir» chez Pline l'ancien*. Tirage à part du *Reşid Rahmeti Arat için*, pp. 1—4.
- AALTO, Pentti, *Torgutische Lieder, aufgezeichnet von G. J. Ramstedt*. Bearbeitet und herausgegeben von —. Extrait du JSFOu. LXVII, 3: pp. 1—14.
- AALTO, Pentti, *Von M. A. Castrén aufgezeichnete mongolische Inschriften*. Tirage à part des *Asiatische Forschungen*, vol. XVII, pp. 1—7.
- ACHMEDOV, B. A., *Gosudarstvo kočevych uzbekov*. 196 pages. Moskva 1965. R. 0,80.
- ARANY, A. László, *The Phonological System of a Hungarian Dialect. An Introduction to Structural Dialectology*. 185 pages. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 85. \$ 6,—.
- *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca*. 300 pages. 153 planches. Napoli 1965.
- AVRORIN, V. A., *Jazyki i folklor narodov sibirskogo severa*. Otvetsvennyj redaktor —. 220 pages. Moskva—Leningrad 1966. R. 0,91.
- *Az Iparművészeti Múzeum és a Hopp Ferenc Keletázsiai Művészeti Múzeum Évkönyve*. *Annuaire du Musée des Arts Décoratifs et du Musée d'Art d'Extrême-Orient Ferenc Hopp*. 178 pp. VIII (1965). Budapest 1966.
- BACON, Elizabeth E., *Central Asians under Russian Rule. A study in Culture Change*. XVIII, 273 pages. Ithaca, New York 1966.
- BASKAKOV, N. A., *Dialekt černych tatar (tuba-kiži)*. 174 pages. Severnye dialekty altajskogo (ojrotskogo) jazyka. Grammatičeskij očerk i slovarj. Moskva 1966. R. 0,88.
- *Bibliography of Bibliographies of East Asian Studies in Japan: Bibliography No. 3, Compiled and published by the Centre for East Asian Cultural Studies*, 1 + IV + 190 + XVI p., Tokyo 1964.
- *Bijutsu kenkyū sō-mokuroku* (1—230 gō), 3 + 246 p., Bijutsu Kenkyūjo, Tokyo 1965.
- BISCHOFF, Friedrich A., *L'empereur de Chine, essai sur sa situation juridique selon le point de vue de la dynastie des T'ang*. Tirage à part des *Asiatische Forschungen*, vol. XVII, pp. 21—28.
- BISCHOFF, F. A., *Une incantation lamaique anti-chinoise*. Reimprimé du *Central Asiatic Journal*, vol. X (1965), pp. 128—135.
- BODROGI, Tibor, *Tanulmányúton Indonéziában* [En voyage d'études en Indo-

- nésie]. Tirage à part de la série *A Néprajzi Múzeum Füzetei* [Cahiers du Musée Ethnographique], No 17 (Budapest 1966), pp. 129—166.
- BOMBACI, Alessio, *The Kūfic Inscription in Persian Verses in the Court of the Royal Palace of Mas'ūd III at Ghazni*. 15, 68 pages avec XLI planches. Rome 1966.
- BOYLE, John Andrew, *A Form of Horse Sacrifice amongst the 13th and 14th-Century Mongols*. Réimprimé du *Central Asiatic Journal*, vol. X (1965), pp. 145—150.
- BUDENZ, József, *A Comparative Dictionary of the Finno-Ugric Elements in the Hungarian Vocabulary*. With an Introduction by Gyula DÉCSY. 987 pages. *Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series*, vol. 78. Bloomington 1966. \$ 22,—.
- CASTIGLIONE, László, *Egy ismeretlen egyiptomi kultusz-szokás* [Sur une pratique de culte égyptienne inconnue]. Tirage à part des *Antik Tanulmányok*, 1966, pp. 9—26.
- CASTRÉN, M. Alexander, *Grammatik der samojedischen Sprache*. With a Foreword by Péter HAJDU. 609 pages. *Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series*, vol. 53. Bloomington 1966. \$ 12,—.
- CHASANOV, Ch., *Geografija terminlari luyati*. 112 pages. Toškent 1964. R. 0,39.
- CHASANOV, Ch., *Machmud Koşyarij*. Hajoti va geografik merosi. 84 pages. Toškent 1963. R. 0,16.
- CHASANOV, Ch., *Ūrtaosijolik geograf va sajochlar*. 252 pages. Toškent 1964. R. 0,66.
- CHORLOO, P., *Mongol ardyn cécén züjr ügüüd ba noišoguud*. *Mongoljskie narodnye poslovicy, pogovorki i zagadki*. 119 pages. Ulaanbaatar 1965. T. 3,75.
- CINCIUS, V. I., *Manchu-Tunguz Data on the Word «Horse»*. Réimprimé du *Central Asiatic Journal*, vol. X (1965), pp. 151—156.
- CLAUSON, Sir Gerard, *Three Mongolian Notes*. Tirage à part des *Asiatische Forschungen*, vol. XVII, pp. 29—34.
- CLAUSON, Sir Gerard, *Turkish and Mongolian Horses, an Etymological Study*. Réimprimé du *Central Asiatic Journal*, vol. X (1965), pp. 161—166.
- *Collectanea Mongolica*. Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag. 247 pages. *Asiatische Forschungen*, Vol. 17. Wiesbaden 1966. Otto Harrassowitz.
- *Concordance du Pao-p'ou-tseu nei-p'ien*. XXVIII, 755 pages. Travaux d'index, de bibliographie et de documentation sinologiques publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises de l'Université de Paris. Paris 1965.
- DAWSON, Raymond, *The Chinese Chameleon. An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilisation*. XVI, 236 pages. London 1967. Oxford University Press. 42/— net.
- DÉCSY, Gyula, *Yurak Chrestomathy*. 107 pages. *Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series*, vol. 50. Bloomington 1966. \$ 3,—.
- *Derleme Sözlüğü II*. B. VIII et 445—835 pp. Ankara 1965. L 35,—.
- DOBSON, W. A. C. H., *Mencius*. A New Translation Arranged and Annotated for the General Reader. 215 pages. Toronto 5, Ontario, Canada 1966. \$ 2,25.
- DOERFER, Gerhard, *Das Passiv in der Geheimen Geschichte der Mongolen*. Tirage à part des *Asiatische Studien*, vol. XVII, pp. 41—48.
- DOERFER, Gerhard, *Zur «kiptschakischen» Schicht des Gagausischen*. Réimprimé du *Central Asiatic Journal* X (1965), pp. 121—127.
- DOERFER, Gerhard, *Zur Schreibung des auslautenden oder mongolischen Schriftsprache*. Réimprimé du *Central Asiatic Journal*, vol. X (1965), pp. 55—60.
- DOERFER, Gerhard, *Zur Verwandtschaft der altaischen Sprachen*. Tirage à part du *Indogermanische Forschungen*, vol. LXXI (1966), pp. 81—123.
- ECKMANN, János, *Chagatay Manual*. XII, 340 pp. *Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series*, vol. 60. Bloomington 1966. \$ 8,50.

- EDSMAN, Carl-Martin, *Studies in Shamanism*. Based on Papers read at the Symposium on Shamanism held at Abo on the 6th—8th of September, 1962. Edited by—. 185 pages. Scripta Instituti Donneriani Aboensis I. Stockholm 1967. \$ 6,—.
- ELWELL-SUTTON, L. P., *Key to Elementary Persian Grammar*. 19 pp. Cambridge 1966. At the University Press. 6s.6d. net.
- Fan Wen-lan 范文瀾, *T'chong-kouo t'ong-che kien-pien* 通史簡編. *Sieou ting pen. Ti 3 pien*, 1—2 ts'ö, 4 + 2 + 803 p., Jen-min tch'ou-pan-chö, Peking 1965. Y 2 + 2,10.
- Fan Ye 范曄, *Heou Han chou. (T'ang) Li Hien* 李賢 *teng tchou*. 1—18 ts'ö. *Tchong houa chou kiu*, Peking 1965. Y 38,00.
- *Fischer Weltgeschichte. Zentralasien*. 365 pp. Frankfurt am Main 1966.
- FISHMAN, Joshua A., *Hungarian Language Maintenance in the United States*. 58 pages. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 62. Bloomington 1966. \$ 4,—.
- FRANKE, Herbert, *Eine unveröffentlichte P'ags-pa-Inschrift aus T'ai-yüan*. Tirage à part des *Asiatische Forschungen*, vol. XVII, pp. 49—57.
- GERMANUS, Dr. A. K. Julius, *Abū'l-^cAlā al-Ma'arri in the Light of New Investigations*. Tirage à part du *Arshi Presentation Volume* (New Delhi 1966), pp. 61—72.
- GHILAIN, A., *Essai sur la langue parthe*. Son système verbal d'après les textes manichéens du Turkestan oriental. VIII et 155 pages. Louvain 1966.
- GINSBURG, Christian D., *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*. With Prolegomenon by Harry M. ORLINSKY, The Masoretic Text: a Critical Evaluation. LI et 1028 pages. New York 1966. \$ 22,50.
- GIUNAŠVILI, L. S., *Chudožestvennaja proza Saida Nafisi*. 194 pp. Tbilisi 1966.
- GRUNEBaum, G. E. von—CAILLOIS, Roger, *The Dream and Human Societies*. XIII, 457 pages. Berkeley and Los Angeles 1966. \$ 10,—.
- GÜRAY, Sevim, *Ahmet Vefik Paşa*. 164 pages. Ankara 1966. TL. 4,—.
- HAENISCH, Erich, *Qad-un ündüsün-ü erdeni-yin tobčiya*. «Eine Pekinger Palasthandschrift». 596 pages. Asiatische Forschungen, vol. 14. Wiesbaden 1966. Otto Harrassowitz. DM. 44,—.
- HAENISCH, Erich, *Mongolische Miscellen*. Tirage à part des *Asiatische Forschungen*, vol. XVII, pp. 65—69.
- *Han-fei-tseu siuan* 韓非子選 (*Wang Houm-piao* 王煥鏢 *siuan tchou*), 19 + 3 + 272 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 1,00.
- HENNING, W. B., *The Choresmian Documents*. Réimprimé de la revue *Asia Major*, vol. XI (1965), pp. 166—179.
- *Houang-ti nei-king sou-wen* 黃帝內經素問, 12 + 592 p., Jen-min wei-cheng tch'ou-pan-chö, Peking 1963. Y 1,70.
- IKE, Nobutaka, *Japan's Decision for War*. XXX et 306 pages. Stanford, California 1967. \$ 8,50.
- IKEGAMI, Jirō, *Tongki Fuqa Akū Hergen i Bithe and the Ulan Bator Edition*. Réimprimé du *Gengo Kenkyu*, No. 48 (1965), pp. 46—52.
- ISRAEL, John, *Student Nationalism in China, 1927—1937*. IX et 253 pages. Stanford, California 1966. \$ 7,50.
- *Issledovanija po jazyku i foljkloru*. Vyp. 1. 268 pp. Novosibirsk 1965.
- JACHONTOV, S. E., *Klassifikacija dialektov kitajskogo jazyka*. Tirage à part du *Sbornik statej: Issledovanija po filologii stran Azii i Afriki* (Leningrad 1966), pp. 121—128.
- *Jazyki narodov SSSR. Indoevropskie jazyki*. 660 pages. Moskva 1966. R. 3,65.
- JÓZSA, Sándor, *Kína és az Osztrák—magyar monarchia* [Chine et la Monarchie

- austro—hongroise.] 208 pages. *Kőrösi Csoma Kiskönyvtár*, No. 2. Budapest 1966. Akadémiai Kiadó. Ft. 21,—.
- KAKUK, Zsuzsa, *Kossuth kéziratai a török nyelvről* [Les manuscrits de Kossuth sur la langue turque]. 134 pages, 8 planches. *Kőrösi Csoma Kiskönyvtár*, No. 3. Budapest 1967. Akadémiai Kiadó. Ft. 14,—.
- KARA, G., *Chants de chasseurs oïrates dans le recueil de Vladimircov*. Tirage à part des *Asiatische Forschungen*, vol. XVII, pp. 101—107.
- KARA, György, *Egy mongol regős énekei és nyelve*. [Chansons d'un barde mongol et leur langue]. 12 pages. Budapest 1966.
- KASSEL, Rodolphe, *La pénétration des mots grecs dans la langue copte*. Tirage à part du *Wiss. Zeitschr. Univ. Halle*, vol. XV (1966), pp. 419—425.
- *Ki You-kong 計有功, T'ang che ki che 唐詩紀事* I—II, 5 + 3 + 22 + 1154 + 13 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 5,10.
- *Kia kou wen pien 甲骨文編: K'ao-kou-hiue tchouan-k'an yi tchong*, 14, 3 + 976 + 44 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 16,00.
- KIEKBAEV, Ž. Γ., *Chäzerge bašqort teleneŋ leksikahy häm frazeologijahy. Ukyu kullannmahy*. 276 pages. Ufa 1966. R. 0,54.
- *Kien-ming ngo-han ts'eu-tien. Kratkij russko-kitajskij slovarj*, x + 1156 p., Chang-wou yin-chou-kouan, Peking 1965. Y 4,60.
- *K'ing-chan K'iu-kia-ling 京山屈家嶺: Tchong-kouo t'ien-ye k'ao-kou pao-kao tsi, K'ao-kou-hiue tchouan-k'an ting tchong* 17, X + 82 p. + 29 pl., Peking 1965. K'o-hiue teh'ou-pan-chö, Y 3,60.
- *Kitabi Dädä Gorgud*. 176 pages. Baku 1962. R. 1,—.
- *Kitajskaja klassika v tangutskom perevode*. (Lunj juj, Mên czy, Sjao czin.) Faksimile tekstov. Predislovie, slovarj i ukazateli V. S. KOLOKOLOVA i E. I. KYČANOVA. 148 et 212 pages. Pamjatniki pisjmennosti Vostoka IV. Moskva 1966. R. 2,09.
- *K'iu yi hi k'iu siuan 曲藝戲劇選. Ts'iuan-kouo chao-chou-min-tsou k'iu-tchong ye-yu yi-chou kouan-mo yen-tch'ou* —, 2 + 2 + 164 p., Tchong-kouo hi-k'iu teh'ou-pan-chö, Peking 1965. Y 0,56.
- KOBIDZE, D. I., *Persidskaja Chrestomatija*. Vol. I, 022, 464 pages; Tbilisi 1963. Vol. II, 022, 554 pages; Tbilisi 1967.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, *Demokrasi yolunda. On the Way to Democracy*. Edited by Tibor HALASI-KUN. XXXII et 928 pages. The Hague 1964. Mouton. Dutch Guilders 72,—.
- KRUEGER, John R., *The Mongolian Society*, Occasional Papers. Edited by —. 86 pages. Bloomington, Indiana 1967. \$ 3,—.
- LALOU, Marcelle, *Catalogue des principautés du Tibet ancien*. Extrait du *Journal Asiatique*, année 1965, pp. 189—215.
- LALOU, Marcelle, *Préliminaires d'une étude des Gaṇacakra*. Extrait du *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism* (Koyasan University, 1965), pp. 41—46.
- LAMBTON, Ann K. S., *Persian Grammar: Key*. 64 pp. Cambridge 1967. At the University Press. los 6d. net.
- LATTIMORE, Owen, *Religion and Revolution in Mongolia. A Review Article*. Tirage à part du *Modern Asian Studies* I, 1 (1967), pp. 81—94.
- LEHISTE, Ilse, *Consonant Quantity and Phonological Units in Estonian*. 73 pages. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 65. Bloomington 1966. \$ 4,50.
- LI Fang-kuei, *Notes on the T'en (Yanghuang) Language. Part I: Introduction and Phonology*. Réimprimé du *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*, vol. XXXVI (Tapeipei 1966), pp. 419—426.

- LI Fang-kuei, *The Tai and the Kam-sui Languages*. Tirage à part du *Lingua*, vol. XIV (1965), pp. 148—179.
- LI, Fang-kuei, *The Zero Initial and the Zero Syllabic*. Réimprimé du *Language*, vol. XLII (1966), pp. 300—302.
- *Li tai tche kouan piao* 歷代職官表, (*Ts'ing*) Houang Pen-ki 黃本驥 *pien*, 6 + 6 + 366 + 210 + 160 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 4,00.
- *Lieou K'ouei-ling houa tsi* 劉奎齡畫集, 6 p. + 69 pl., T'ien-tsin mei-chou tch'ou-pan-chö, T'ien-tsin 1965. Y 120,00.
- Lieou Ta-nien 劉大年, *Tchong-kouo kin-tai che* 史 tchou wen-t'i, 1 + 262 p., Jen-min tch'ou-pan-chö, Peking 1965. Y 0,90.
- LIGETI, L., *Čhos-kyi 'od-zer, Buddha tizenkét cselekedete. Šes-rab seň-ge fordítása* [Les douze actes de Bouddha de Čhos-kyi 'od-zer. Traduction de Šes-rab seň-ge]. 145 pages. *Mongol Nyelvelméltár IX* [Recueil des monuments de la langue mongole]. Vol. IX. Budapest 1966.
- LIGETI, L., *Le Kanjur mongol imprimé de la Bibliothèque Nationale*. Extrait du *Journal Asiatique*, année 1965, pp. 329—339.
- LIGETI, L., *Noms turcs pour 'fers; bracelet; bague' dans les langues slaves et dans le hongrois*. Tirage à part du *Studia Slavica*, tome XII (1966), pp. 249—258.
- LIGETI, L., *Šántideva, A megvilágosodás útja. Bodhicaryāvatāra. Čhos-kyi 'od-zer fordítása*. [La marche à la lumière. Bodhicaryāvatāra de Šántideva. Traduction de Čhos-kyi 'od-zer.] 209 pages. *Mongol Nyelvelméltár VIII* [Recueil des monuments de la langue mongole] Budapest. 1966.
- LIGETI, Louis, *Transcriptions chinoises de trois noms propres dans l'Histoire secrète des Mongols*. Tirage à part des *Asiatische Forschungen*, vol. XVII, pp. 123—136.
- *Long tsang sseu pei* 龍藏寺碑: *Chang-hai t'ou-chou-kouan tsang chan pen pei t'ie tche yi* 善本碑帖之一, 56 p., Wen-wou tch'ou-pan-chö, Peking 1964. Y 10,00.
- LÓRINCZ, László, Dr., *Egy indiai mesegyűjtemény útja Belső-Ázsiában*. [La transmission d'un recueil de conte indien en Haute Asie.] *A Vetalapañcavimsatika tibeti és mongol változatai*. [Variantes tibétaines et mongoles du Vetalapañcavimsatika.] 13 pages. Budapest 1966.
- LÓRINCZ, L., *Molon szerzetes pokoljárása. Maudgalyāyanamatihṛdaya-sūtra. Ismeretlen szerző munkája*. [La descente aux enfers du moine Molon. Maudgalyāyanamatihṛdaya-sūtra. Oeuvre d'un traducteur inconnu.] 131 pages. *Mongol Nyelvelméltár X* [Recueil des monuments de la langue mongole]. Budapest 1966.
- LUVSZANDZSAV, Csojdzsavin, *A mongol szólások* [Les locutions mongoles]. 14 pages. Budapest 1966.
- LUVSANVANDAN, S.—SUMĪJABAATAR, *Mongol chělnij ojrolcoo ügijn tovč toli*. 192 pp. Ulaanbaatar 1966. T 2,75.
- LUVSANVANDAN, S., *Mongolyn utga zochiolyn gol baatar*. 248 pages. Ulaanbaatar 1965. T 8,45.
- *Mao tchou-si che ts'eu* 毛主席詩詞 *san-che-ts'i cheou*. Kouo Mo-jo chou, 64 p., Jen-min mei-chou tch'ou-pan-chö, Peking 1965. Y 12,00.
- MATUZ, Joseph, *Notes relatives à l'édition de la chronique de Seyfi Tchelebi*. Extrait du *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 1967, janvier, pp. 379—385.
- McCULLOUGH, Helen Craig, *Yoshitsune, a Fifteenth-Century Japanese Chronicle*. Translated and with an Introduction by —. 367 pages. Stanford, California 1966. \$ 6,50.
- *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville*. I, 300 pages. *Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises*, vol. XX. Paris 1966. Presses Universitaires de France.

- MEZEI, István, *Kelet magyar vándorai*. [Voyageurs hongrois en Orient]. 196 pages. Budapest 1963. Ft. 13,50.
- *Modern Chinese Woodcuts*, 5 p. + 41 pl., Foreign Languages Press, Peking 1965.
- MOLLOV, Riza—MOLLOVA, Mefküre, *Parlers turcs des Rhodopes de l'ouest au point de vue slavistique*. Tirage à part de la revue *Linguistique Balkanique*, vol. XI, 1 (Sofia 1966), pp. 121—136.
- MOLLOVA, M., *K istorii tjurkского vokalizma*. Tirage à part du *Voprosy Jazykoznanija*, 1966, No. 2, pp. 56—65.
- MOLLOVA, Mefküre, *Quelques lexèmes turcs septentrionaux en bulgare*. Tirage à part de la revue *Linguistique Balkanique*, vol. XI, 2 (Sofia 1967), pp. 79—86.
- *Mongol suudal*. 123 pages. *Studia Mongolica*, tome V, fasc. 8—18. Ulaanbaatar 1966. T 6,10.
- *Mongolyn sudlal*. 170 pages. Tome V, fasc. 2—7. Ulaanbaatar 1965. T. 5,70.
- NAKAMURA, Mitsuo, *Japanese Fiction in the Meiji Era*. IX et 119 pages, avec XX planches. Tokyo 1966.
- Ngeou-yang Siun 歐陽詢, *Yi wen lei tsiu* 藝文類聚 I—II (Wang Chao-ying 汪紹楹 *kiao*), 27 + 15 + 1733 p. + 3 pl., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 8,30.
- NÉMETH, J., *Ungarische Stammesnamen bei den Baschkiren*. Tirage à part des *Acta Linguistica ASH XVI* (1966), pp. 1—21.
- NISHIDA, Tatsuo, *A Study of the Hsi-hsia Language*. Reconstruction of the Hsi-hsia language and decipherment of the Hsi-hsia script. Volume I; XII, 223 pages, avec 8 planches. 1964. Volume II; 224—600 pages. 1966.
- NISHIDA, Tatsuo, *The Numerals of the Hsi-hsia Language. Their Reconstructions and Comparative Studies*. Réimprimé du *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, No. 19 (Tokyo 1960), pp. 123—166.
- NOVIČEV, A. D., *Turcija. Kratkaja istorija*. 270 pages. Moskva 1965. R. 1,13.
- OINAS, Felix, *Basic Course in Estonian*. 398 pages. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, Bloomington 1966. \$ 11,50. Vol. 54.
- OMAN, Giovanni, *L'ittionimia nei Paesi Arabi del Mediterraneo*. XLVIII et 295 pages. *Quaderni dell'Archivio Linguistico Veneto* 3. Firenze 1966.
- ÖNDER, Ali Riza, *Yasa dili sözlüğü*. 255 pages. Türk Dil Kurumu Yayınlarından Sayı 252. Ankara 1966. L. 10,—.
- PAO Kuo-yi, *Studies on the Secret History of the Mongols*. VII et 163 pages. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 58. Bloomington 1965. \$ 4,—.
- P'eng Sin-wei 彭信威, *Tchong-kouo hou pi che* 貨幣史, 20 + 14 + 996 p. + 96 pl., Chang-hai jen-min tch'ou-pan-chö, Changhai 1965. Y 8,95.
- PETECH, Luciano, *Notes on Tibetan History of the 18th Century*. Tirage à part du *T'oung Pao*, vol. LII (1966), pp. 261—292.
- PETECH, Luciano, *Tibet. Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten. Fünfter Band: Altaistik. Fünfter Abschnitt: Geschichte Mittelasiens*, pp. 311—371. Leiden—Köln 1966.
- POLÓNYI, Péter, «Keng chih t'ou» *Ink Cake Sat* («Illustration of Husbandry and Weaving») from the *Chien-lung Period*. Réimprimé de l'*Annuaire du Musée des Arts Décoratifs et du Musée d'Art d'Extrême-Orient Ferenc Hopp*, vol. VIII (Budapest 1966), pp. 151—162.
- POLÓNYI, P., *Some Inside Painted Chinese Snuff Bottles*. Tirage à part de l'*Annuaire du Musée des Arts Décoratifs et du Musée d'Art d'Extrême Orient Ferenc Hopp*, vol. IX (Budapest 1967), pp. 187—199.

- POPOV, A. A., *The Nganasan. The Material Culture of the Tavgi Samoyeds*. Translated by Elaine K. RISTINEN. 168 pages. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 56. Bloomington 1966. \$ 6,—.
- POPPE, N. N., *Novye izdanija po kalmykovedeniju*. Tirage à part du *Kalmuck Symposium*, pp. 213—222.
- POPPE, N. N., *Ob otnošenii ojratskoj pisjmnosti k kalmyckomu jazyku*. Tirage à part du *Kalmuck Symposium* (Philadelphia 1966), pp. 191—210.
- POPPE, N. N., *Zur Šono Bătar-Sage bei den Burjäten*. Tirage à part des *Asiatische Forschungen*, vol. XVII, pp. 157—162.
- PULLEYBLANK, E. G., *Chinese and Indo-European*. Réimprimé du *JRAS*, 1966, April, pp. 9—39.
- RÄSÄNEN, Martti, *Versuch eines etymologischen Wörterbuches der türkischen Dialekte*. Probeartikel. 5 pages non numérotées. Helsinki 1966.
- RÁSONYI, L., *Macarca «gyermek» kelimesi ve «Ermyak» adı*. Tirage à part du *Reşid Rahmeti Arat için* (Ankara 1966), pp. 332—387.
- RATCHNEVSKY, Paul, *Les Che-wei étaient-ils des Mongols?* Extrait des *Mélanges de sinologie offerts à M. P. Demiéville*, I, pp. 225—251.
- RATCHNEVSKY, Paul, *Šigi-qutuqu, ein mongolischer Gefolgsmann im 12—13. Jahrhundert*. Réimprimé du *Central Asiatic Journal*, vol. X (1965), pp. 87—120.
- RATCHNEVSKY, Paul, *Zum Ausdruck «T'ouhsia» in der Mongolenzeit*. Tirage à part des *Asiatische Forschungen*, vol. XVII, pp. 173—191.
- *Reşid Rahmeti Arat için*. L et 454 pages. Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 19. Ankara 1966. TL. 30,—.
- REYCHMAN, J., *Finnougristik an der Universität Warschau*. Tirage à part de la revue *Ural-Altäische Jahrbücher*, vol. XXXVII (1966), pp. 135—138.
- REYCHMAN, Jan, *Influences turques sur l'art polonais de l'époque rococo*. Extrait des *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca* (Napoli 1965), pp. 213—219.
- REYCHMAN, Jan, *Polonya'nın bir güney lehçesinde kullanılan bir sözcüğün menşei hakkında*, Tirage à part du *Reşid Rahmeti Arat için*, pp. 388—389.
- RICKETT, W. Allyn, *Kuan-tzu. A Repository of Early Chinese Thought*. XVIII et 269 pages. Hongkong 1965. Oxford University Press. 67/net.
- RINGGREN, Helmer, *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*. Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Abo on the 7th—9th of September, 1964. Edited by —. 186 pages. Scripta Instituti Donneriani Aboensis II. Stockholm 1967. \$ 6,—.
- RINČEN, B., *Mongol bičgijn chélnij zúj*. Déd dévtér. Avian zúj. 405 pages. Ulaanbaatar 1966. T. 23,75.
- RINČEN, *Ojratskie perevody s kitajskogo*. Tirage à part du *Rocznik Orientalistyczny*, vol. XXX (1966), pp. 59—73.
- RINTCHEN, *The Tsagan Gol Petroglyphs*. Extrait du *JSFOu* LXVII, 4: 1—5.
- RÓNA-TAS, A., *Beszámoló csuvas tanulmányutamról* [Rapport sur mon voyage d'étude chez les Tchouvaches]. Extrait de la revue *MTA Osztályközleményei*, vol. XXIII (1966), pp. 325—334.
- ROTH, R.—WHITNEY, W. D., *Atharva Veda Sanhita*. Dritte Auflage. XX et 390 pages. Bonn 1966. DM 39,80. Ferd. Dümmers Verlag.
- *Sborník statej po voprosam jazykoznanija i metodike prepodavanija innostrannyh jazykov*. 184 pages. Tomsk 1964. R. 0,80.
- ŠČERBAK, A. M., *O karaktere leksičeskich vzaimosvjazje tjurkskich, mongoljskich i tunguso-manjčžurskich jazykov*. Tirage à part du *Voprosy Jazykoznanija*, 1966, No. 3, pp. 21—35.

- ŠČERBAK, A. M., *O fonologičeskoj oppozicii glasnych po priznaku rastvora v tjurkskich jazykach*. Tirage à part du *Narody Azii i Afriki*, 1966, No. 1, pp. 121—128.
- SCHEIBER, A., *Alte Geschichten im neuen Gewande*. Tirage à part du *Fabula*, vol. VIII, pp. 246—249.
- SCHEIBER, A., *Der normannische Proselyt Obadja, der Aufzeichner der ersten hebräischen Melodie*. Tirage à part du *Studia Musicologica*, tome VIII (1966), pp. 173—187.
- SCHEIBER, A., *Die Anfänge der jüdischen Kunst in Burgenland*. Tirage à part de l'ouvrage *Wissenschaftliche Arbeiten aus dem Burgenland*, Heft 35 (Eisenstadt 1966), pp. 515—521.
- SCHEIBER, A., *Hungary*, Réimprimé du *world History of the Jewish People*. Second Series: Medieval Period. Volume Two: The Dark Ages, pp. 313—318, 441—442.
- SCHEIBER, S. [= A.], *Neue Bemerkungen zu den antiken Zusammenhängen der Aggada*. Tirage à part des *Acta Antiqua ASH*, tome XIV (1966), pp. 225—229.
- SCHEIBER, A., *Magyar-zsidó oklevéltár*. [Recueil de chartes hongro-juive]. IX. kötet. 1282—1739. 531 pages, avec VIII planches. Budapest 1966. Ft. 150,—.
- SCHEIBER, A., *Prières rabbiniques chez les auteurs karaïtes*. Tirage à part de la *Revue des Études Juives, Historia Judaica*, tome CXXV (1966), pp. 213—219.
- SCHUBERT, Johannes, *Das Ostasiatische Institut der Karl-Marx-Universität Leipzig. Tradition und Perspektive*. Tirage à part de l'ouvrage *Nationaler Befreiungskampf und Neokolonialismus* (Berlin 1962), pp. 409—414.
- SCHUBERT, Johannes, *Der erste Internationale Mongolisten-Kongress in der Mongolischen Volksrepublik*. Tirage à part de la revue *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig*, IX. Jahrg. (1959—60), pp. 421—423.
- SCHUBERT, Johannes, *Ein Ritual für die Berggottheit des K'engtei Xagan*. Tirage à part des *Asiatische Forschungen*, vol. XVII, pp. 235—247.
- SCHUBERT, Johannes, *Hrusso-Vokabular*. Tirage à part du *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, vol. X (1964), pp. 295—350.
- SCHUBERT, Johannes, *Tibetische Sprachprobleme im Lichte der einheimischen Grammatik*. Tirage à part du *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, vol. VIII (1963), pp. 425—434.
- SEN, S. N., *A Bibliography of Sanskrit Works on Astronomy and Mathematics*. Part I. Manuscripts, Texts, Translations and Studies. XXIII, 258 pp. New Delhi 1966. National Institut of Sciences of India. \$ 5,—.
- SEVORTJAN, È. V., *Grammatičeskie i semantičeskie priznaki analitičeskich konstrukcij v otličie ot svobodnych slovosocetanj v tjurkskich jazykach*. Tirage à part de l'ouvrage *Analitičeskie konstrukcii v jazykach različnych tipov* (Moskva—Leningrad 1965), pp. 233—239.
- SEVORTJAN, È. V., *Krimsko-tatarskij jazyk*. Tirage à part du *Jazyki narodov SSSR*, tome II, *Tjurkskie jazyki* (Moskva 1966), pp. 234—259.
- SEVORTJAN, È. V., *Probnje statji k «Étimologičeskomu slovarju tjurkskich jazykov»*. 105 pp. Moskva 1966.
- SHERIDAN, James E., *Chinese Warlord. The Career of Feng Yü-hsiang*. X, 386 pp. Stanford, California 1966. \$ 10,—.
- SIMON, RÓBERT, *Az iszlám keletkezése*. [Les origines de l'Islam.] 152 pages. Budapest 1967. Gondolat Kiadó. Ft. 15,—.
- SIMON, Walter, *Arthur Waley*. Réimprimé du *BSOAS*, vol. XXX (1967), 268—271.
- SIMON, W., *The Tibetan Particle re*. Réimprimé du *BSOAS*, vol. XXX (1967), pp. 117—126.
- SIMON, Walter, *Tibetan nyin-rañs and t'o-rañs*. Réimprimé de la revue *Asia Major*, vol. XII (1966), pp. 179—184.

- SODNOM, B., *Dašdoržijn Nacagdoržijn namtar zochiol.* 292 pages. Ulaanbaatar 1966. T. 7,50.
- Souen K'ai-ti 孫楷第, *Ts'ang-tcheou tsi* 滄州集 I—II, 4 + 3 + 639 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 2,80.
- STEIN, Rolf A., *Leçon inaugurale faite le Jeudi 17 Novembre 1966*, par. M.—. Collège de France, Chaire d'étude du monde chinois: institutions et concepts. 30 pp.
- *Studia ethnographica.* Tome II, fasc. 12—20. 76 pages. Ulaanbaatar 1965. T. 4,10.
- *Studied Śāstra of Udānavarga and Dharmapāda.* Collected and Translated by GAVJU T. DANZAN-ODSER, GEVŠE S. LAMAJAB, GEVŠE S. ESE-TABKHAI and GEVŠE Š. DASIĀDAMBA. Edited by KHAMBU LAMA S. GOMBOJAV, Ulaanbaatar 1966.
- TAULI, Walter, *Structural Tendencies in Uralic Languages.* 308 pages. Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 17. The Hague 1966. \$ 10,—.
- *Tchong-kouo tchō-hiue-che* 哲學史 louen-wen tsi II, 2 + 206 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 0,95.
- Teng Tche-tch'eng 鄧之誠, *Ts'ing che ki che tch'ou pien* 清詩紀事初編 I—II, 7 + 14 + 994 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 4,30.
- TENIŠEV, Ė. R.—TODAEVA, B. Ch., *Jazyk želtych ujugurov. Jazyki narodov Azii i Afriki.* 84 pages. Moskva 1966. R. 0,30.
- *The Seven Sisters. Selected Chinese Folk Stories*, 1 + 121 p., Foreign Languages Press, Peking 1965.
- TICHONOV, D. I., *Chozjajstvo i obščestvennyj stroj ujugurskogo gosudarstva X—XIV vv.* 288 pp. Moskva—Leningrad 1966. R. 1,40.
- TIETZE, Andreas, *The Kuman Riddles and Turkic Folklore.* XIV et 160 pages. University of California Publications. Near Eastern Studies 8. Berkeley and Los Angeles 1966.
- *Tjurkologičeskij sbornik k šestidesjatiletiju Andreja Nikolajeviča Kononova.* 276 pp. Moskva 1966. R. 1,16.
- TÖKEI, Ferenc, *Műfajelmélet Kínában a III—VI. században* [Théorie sur les genres littéraires en Chine, du III^e au VI^e siècles]. 325 pages. Budapest 1967. Ft. 47,—.
- TÖKEI, F., *Naissance de l'élegie chinoise.* Transduit du hongrois par l'auteur, préface de P. DEMÉVILLE. 220 pages. Paris 1967. Gallimard. F. 16,—.
- TÖKEI, Ferenc, *Kínai filozófia III. Ókor. Szöveggyűjtemény.* [Philosophie chinoise. Vol. III. Antiquité. Choix de textes.] Válogatta, fordította, a bevezetéseket és jegyzeteket írta [Choix, traductions, introductions, notes par —]. 392 pages. Budapest 1967. Akadémiai Kiadó. Ft. 54,—.
- TÖKEI, F., *Sur le mode de production asiatique.* 88 pages. *Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, No. 58. Budapest 1966. Akadémiai Kiadó.
- TOKUNAGA, Yasumoto, *A japán nyelv hovatarozásának a kérdéséről* [Sur la provenance de la langue japonaise]. Tirage à part de la revue *MTA I Osztályának Közleményei*, vol. XXIII (1966), pp. 41—47.
- TOMICHE, Nada, *L'Égypte moderne.* 128 apges. «Que sais-je?» Le point des connaissances actuelles. No 459. Paris 1966. F. 3,—.
- TRÖGER, Ralf, *Menoza, die fiktive Europareise eines Inders.* Tirage à part du *Wiss. Zeitschr. Univ. Halle*, vol. XV (1966), pp. 219—260.
- *Ts'üan Song ts'eu* 全宋詞 I—V. *T'ang Kouei-tchang* 唐圭璋 pien, 228 + 3941 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 20,00.
- *Učenyje Zapiski.* Tom XIX, vyp. 240 pages. Tomsk 1961. R. 0,80.
- VÁMBÉRY, Ármin, *Dervisruhában Közép-Ázsián át* [En costume de derviche à travers l'Asie Centrale]. 437 pages. Budapest 1966. Gondolat. Ft. 40,—.

- VASILEVIČ, G. M., *Istoričeskij folklor évenkov*. Skazanija i predanija. Zapisj tekstov, perevod i komentarii —. 400 pages. Moskva—Leningrad 1966. R. 2,—.
- *Voprosy dialektologii tjurkskich jazykov*, tom IV. 235 pages. Baku 1966. R. 1,50.
- *Voprosy jazyka i literatury*. Tematičeskij sbornik. Vypusk I, častj II. 174 pages. Novosibirsk 1966. R. 0,74.
- *Voprosy tjurkologii*. Pod obščej redakciej prof. V. V. REŠETOVA. K 75-letiju čl.-korr. UzSSR K. K. JUDACHINA. 135 pages. Taskent 1965. R. 0,53.
- WAGNER, Max, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaïsmen im alt-testamentlichen Hebräisch*. X, 176 pages. Berlin 1966. DM 46,—.
- Wang Tch'ouan-chan hiue chou t'ao-louen tsi 王船山學術討論集 I—II, 4+594 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 2,60.
- Wang Yu-ts'iuan 王毓銓, *Ming-tai ti kiun-t'ouen* 明代的軍屯, 2+2+342 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 1,50.
- WEIERS, Michael, *Untersuchungen zu einer historischen Grammatik des präklassischen Mongolisch*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. 251 pages. Bonn 1966.
- *Wen che* 文史 IV, 1 + 248 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 1,80.
- Yang K'ouan 楊寬, *Kou che sin t'an* 古史新探, 6 + 3 + 70 p., Tchong-houa chou-kiu, Peking 1965. Y 1,60.
- Yang Ts'iuan hien-cheng kiuan hien wen wou t'ou lou 楊銓先生捐獻文物圖錄, 1 + 5 p. + 49 pl., Wen-wou teh'ou-pan-chö, Peking 1965. Y 20,00.
- ZAJĄCZKOWSKI, Ananiasz, *La Chronique des steppes kiptchak*. Tevārih-i Dešt-i Qifčaq du XVII^e siècle. Édition critique. 180 pages. Warszawa 1966. Zl. 30,—.
- ŽIRMUNSKIJ, V. M.—KONONOV, A. N., *Kniga moego deda Korkuta. Oguzskij geroičeskij épos*. Perevod V. V. Bartoljda. 300 pages. Moskva—Leningrad 1962. R. 1,42.

INDEX

L. LIGETI, Documents sino-ouigours du Bureau des Traducteurs	253
E. SCHÜTZ, The Turkish Loanwords in Simeon Lehaci's Travel Accounts	307
R. SIMON, L'inscription Ry 506 et la préhistoire de la Mecque	325
J. VEKERDI, Gypsy Folk Songs	339
S. HUMMEL (Plohn), Khum-bu-yul-lha der weisse Gott der Sherpa	353
J. NÉMETH, Köprülüzade Mehmet Fuat (1890—1966)	363
A. RÓNA-TAS, The Oriental Committee of the Hungarian Academy of Sciences on the Co-operation of Uralic and Altaic Studies	367

Critica:

Тюркологический сборник к шестидесятилетию А. Н. Кононова (Suzanne Kakuk) — <i>Ja. A. Šer</i> , Каменные изваяния Семиречья (Hilda Ecsedy) — <i>Janžavyn</i> <i>chêldêg ülgêrêês</i> (L. Lőrincz) — <i>A. Róna-Tas</i> , Tibeto-Mongolica (G. Kara) — <i>D. S. Ruegg</i> , The Life of Bu ston Rin po che (G. Uray) — <i>Kay-yu Hsu</i> , Twentieth Century Chinese Poetry (E. Galla)	369
---	-----

<i>Bibliographia</i>	389
----------------------------	-----

Printed in Hungary

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója.

Műszaki szerkesztő: Farkas Sándor

A kézirat a nyomdába érkezett: 1967. V. 9. — Terjedelem: 13,25 (A/5) ív. I ábra

67.63841 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

SUPPLEMENTUM

ACTA
ORIENTALIA
ACADEMIAE SCIENTIARUM
HUNGARICAE
(ACTA ORIENT. HUNG.)

РЕЗЮМЕ

TOMUS XX



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST
1967

СОДЕРЖАНИЕ

Й. Харматта: Древнейшая в Центральной Азии надпись в письменности брахми	3
Ф. Тёкеи: Следы и зачатки народной баллады в древнекитайской поэзии	3
Л. Лигети: О монгольском переводе «Двенадцати деяний Будды»	3
Г. Кара: Восемь чахарских песен	4
М. Моллова (София): Названия дней недели у балканских турок	4
М. К. Палло: О древнейших тюркских, глагольных заимствованиях венгерского языка	4
А. Шейбер: Параллели к вопросам старинного полемиического произведения	5
Л. Рашони: Половецкие антропонимы в Венгрии	5
Т. Текин (Бэркли): Установление среднетюркских долгих гласных с помощью 'arūd	5
В. Диосеги: Происхождение «шаманской маски» забайкальских эвенков	5
Л. Лёринц: Сказки веталы в монгольском фольклоре и литературе	5
Л. Кастильное: Обетованные плиты с изображением следа или ступни в Египте	6
Л. Лигети: Сино-уйгурские документы Учреждения письменного перевода в минской династии	6
Э. Шютц: Турецкие слова в дневнике Симеона Лехаци	7
Р. Шимон: К толкованию южноаравийской надписи Ry 506	7
Й. Векерди: Цыганские народные песни	8
С. Гуммель (Плон): Культ божества Кхум-бу юл-лха в Непале	8

Й. Харматта: Древнейшая в Центральной Азии надпись в письменности брахми, стр. 1—32.

Автор опубликует подробный палеографический, лингвистический и исторический анализ надписи в письменности брахми, найденной у XV заставы на дуньхуанской границе. На основе анализа он дает начало китайско-индийской торговли шёлка новое освещение.

Ф. Тёкеи: Следы и зачатки народной баллады в древнекитайской поэзии, стр. 33—57.

По венгерскому литературоведу, И. Херманн, баллада является продуктом родового общества, которое под влиянием более развитого классового общества, сравнительно быстро распадается.

По мнению автора не в скорости процесса суть, а в конфликте между старым родовым строем и кажущимся морально низкопробным, но все же неизбежным новым.

Так как азиатские цивилизации построены именно на базе родового общества, искать в их поэзии баллады кажется бесплодным, но ввиду того, что эти цивилизации уничтожили некоторые институты родового общества, например такие, которые обеспечивали свободу крестьянам, создался ряд трагических положений, по их следам, и в древнем Китае можно найти зачатки народной баллады.

После теоретического введения, автор приводит перевод и анализирует ряд старинных народных песен и стихотворений типа баллады из «Книги песен», из сборника «Юе-фу» и из записей различных китайских авторов.

Л. Лигети: О монгольском переводе «Двенадцати деяний Будды», стр. 59—73.

Транскрипцию этого известного произведения, которое носит монгольское название *Burqan bayši-yin arban qoyar jokiyanquui*, автор опубликовал в серии *Mongol Nyelvemléktár* (Памятники монгольской письменности, том IX, Будапешт 1966).

Настоящая статья представляет собой французский перевод предшествующих изданию текста венгерских примечаний.

Рукопись, как известно, хранится в Ленинграде, в библиотеке Восточного Факультета под шифром Е 13. Оригинал произведения на тибетском языке, автор Чойджи-Одсер, который стоял на службе у ханов Ульджейту (1294—1307) и Кюлюг (1307—1311), и с именем которого связаны монгольские переводы многих буддийских произведений.

Тибетский текст не сохранился. Настоящий перевод сделан Шираб-Сенге, который во времена династии Юань, в XIV веке много переводил с тибетского на монгольский. Самый известный из его переводов буддийское сочинение Панчаракша. По колофону «Двенадцать деяний Будды» перевод сделан по поручению Эсен темур девата, титул которого по колофону *gonggi* ~ кит. *хуан-хоу* «императрица».

В «Двенадцать деяний Будды» описывается 12 периодов из жизни Будды, каждое «деяние» является отдельной главой. Наша рукопись содержит только главы VI—IX, это означает, что у произведения недостает не только I том, как раньше казалось, а должен был быть III том, который так же не сохранился. Имеется несколько тибетских вариантов, некоторые из них включены в Ганждур. Шираб-Сенге перевел тибетские стихи оригинала не всегда в прозе, но и в монгольских аллитеративных стихах.

Заслуживают особого внимания иллюстрации к монгольской рукописи.

Статья, в конце коротко знакомит читателей с содержанием «Двенадцати деяний Будды».

Г. Кара: Восемь чахарских песен, стр. 75—100.

Текст и перевод восьми чахарских песен, собранных в 1959 г. в Кукухото.

1. «Сирота, белый верблюжонок», 2. «Маленький резвый соловый», свадебная песня, 3. «Булган тохой», элегическая песня женщины, вышедшей замуж несчастливо и далеко от своих родителей, 4. «Булган Хангай», ода о горе, 5. «Мышастый, похожий на козленка газелль», элегическая песня о любви уже не разделенной, 6. «Гнедой беломордый», песня о ревности, 7. «Суйлин», вариант широко известной лирико-эпической песни с персонажами красавицы, выданной замуж против своей воли, ее возлюбленного бедняка и других парней, 8. «Дуйнхер, настоятель монастыря», сатирическая песня гетеры о своей «любви» с настоятелем монастыря.

В комментарии обсуждаются вопросы структуры, формы, символы песен и их известные варианты.

Мефкюре Моллова (София): Названия дней недели у балканских турок, стр. 101—109

Тюркские народы сравнительно недавно используют названия дней недели. У мусульманских турок эти названия распространились после принятия Ислама и в большинстве случаев они являются словами арабского и персидского происхождения. У балканских турок они смешались и с греческими элементами.

Статья рассматривает различные названия, их этимологию и распространение. Устанавливает, что язык турок Восточных Родоп и в этой области отличается от других турецких наречий Балкана.

Маргит К. Палло: О древнейших глаголах, заимствованных венгерским из тюркского, стр. 111—118.

После обзора и критики различных мнений, автор делает попытку доказать, что венгерские глаголы *arat* «жать» и *irt* «вырубать», «выполоть» соответствуют одному и тому же тюркскому слову — *ora-* «жать». Свое мнение автор основывает и на материалах истории культуры.

- А. Шейбер: Параллели к вопросам старинного полемического произведения, стр. 119—134.

Статья является продолжением статьи опубликованной в XIX томе настоящего журнала на стр. 25—44, в которой автор занимается изучением вопросов литературной параллели старинного полемического произведения.

В конце статьи прилагаются фотокопии новых фрагментов произведения.

- Л. Рашонни: Половецкие антропонимы из Венгрии, стр. 135—149.

Тесные исторические связи венгров и команов (половцев) не остались бесследно в письменных источниках Венгрии и в самом венгерском языке.

Кроме заимствованных слов кипчакского типа, память об этих связях хранят оставшиеся в различных источниках и опонимах личные имена.

Автор перечисляет их и, используя предыдущие свои ономастические исследования, ищет этимологию команских антропонимов, а в заключении статьи он занимается типологией этих имен.

- Т. Текин (Бэркли): Установление среднетюркских долгих гласных с помощью 'arūd' стр. 151—170.

Изложив достижения исследований Бётлингга, Грёнбека и Лигети, для установления среднетюркских долгих гласных автор использует свидетельство арабо-персидской метрической формы 'arūd' известного дидактического произведения «Кутадгу Билик» Юсуф Хасс Хаджиб.

На основе орхонских надписей, дивана Махмуда Кашгарского и прочих исторических материалов, а также туркменских, якутских и других современных тюркских языков, даются параллели долгих гласных, установленных в первых и непервых слогах с помощью нового метода.

- В. Диосеги: Происхождение «шаманской маски» забайкальских эвенков, стр. 171—201.

Культовый предмет эвенков, названный «шаманской маской», давно известен в научной литературе и в российских музеях, но что касается его функции, оно не нашло правильного объяснения. Перечень известных экземпляров указывает на то, что территория распространения «маски» — Забайкалье, а у эвенков других областей она не употребляется.

Благодаря трудам Хангалова, предмет и его функция хорошо известны в шаманском культе забайкальских бурят: у них эта «маска» представляет идол, изображение шаманского божества Абагалдай, имя которого встречается и у эвенков, как название маски.

На основе бурятских материалов и известных связей эвенков-скотоводов с бурятами, автор статьи устанавливает, что «шаманская маска», т. е. идол Абагалдай и его культ — заимствованы эвенками у бурят.

- Л. Лёринц: Сказки ветапы в монгольском фольклоре и литературе, стр. 203—238.

Статья занимается классификацией различных сборников сказок «Волшебного мертвеца». По количеству их сказок, литературные сборники можно разделить на две

большие группы: сборники, содержащие 13 и сборники, содержащие 26 сказок.

Из сборников содержащих 13 сказок автор подробно исследует известный ойратский сборник Б. Юлга и устанавливает, что этот сборник переписан со старописьменного монгольского оригинала. Обсудив сборники, содержащие 26 сказок, он сопоставляет сказки литературных сборников обеих групп с их фольклорными вариантами, и изучает расхождения фольклорных и литературных вариантов. Наряду с категориями литературного и фольклорного вариантов, употребляет категорию полу-литературных сборников и стремится установить их особенности. В конце автор определяет по системе Аарне сказки из сборников, которые до сих пор не были определены.

Л. Кастильоне: Обетованные плиты с изображением следа или ступни в Египте, стр. 239—252.

В храмах Египта эллинистического периода не редко встречаются обетованные плиты с изображением человеческого следа или ступни. По свидетельству надписей и аналогий устанавливается, что эти изображения, изогнутые или вогнутые, и часто больше чем человеческая ступня, не являются подобиями следов давших обет лиц, а представляют «следы» божеств, т. е. символы их присутствия.

Л. Лигети: Сино-уйгурские документы Учреждения письменного перевода в минской династии, стр. 253—310.

В настоящей статье автор продолжает издание своих исследований относящихся к уйгурским переводам Учреждения письменного перевода минской династии, первая часть которых под названием «Гао-чан-гуань-и-шу, уйгурско-китайский словарь эпохи Мин» вышла в нашем журнале (том XIX, стр. 117—199, 257—316; русское резюме на стр. 6—7). Здесь обсуждаются вопросы сино-уйгурских документов.

Автор знакомит читателей с двумя сборниками документов (варианты А и Б). Первый из них состоит из 15 документов, и этот сборник является доступными со времени французского ученого Амио. Этот сборник имеется в большинстве восточных отделов крупных европейских библиотек. Другой сборник (вариант Б) содержит 40 документов. Так как в варианте Б имеются 14 документов варианта А, общий состав двух сборников представляет собой китайский и уйгурский текст всего 41 документа.

Вариант А известен нам в копиях, сделанных во время маньчжурской династии, тогда как 40 текстов варианта Б сохранились несомненно в оригинальной копии минской эпохи.

Автор изучал последний вариант по рукописи Гирта (Тюбинген).

На основе текстов варианта А уже давно известно, что эти тексты представляют собой переводы китайских переводчиков, владевших только начальными знаниями уйгурского языка.

То же самое можно сказать обо всех документах варианта Б, т. е. и о тех, которые раньше были недоступны.

По праву ставится вопрос: имеем ли мы дело с подлинными документами или только простыми школьными упражнениями?

Кажется, мы должны отставить эту последнюю гипотезу, хотя несомненно, что подлинность документов является только относительной. Это ясно из китайских текстов данной эпохи, в которых говорится о том, что посланники и посольства приносившие

подати должны были передать кроме податей (за которые они получали дары) грамоту, написанную на языке страны, откуда они прибыли. Целью этого должно было воспрепятствовать иностранным купцам и авантюристам являться в роли посланников в китайской столице. Однако не было трудно обойти это мероприятие, так как заинтересованные лица скоро нашли китайских писарей, которые могли изготовить необходимую грамоту на китайском языке и «перевести» ее на нужный иностранный язык и в том числе на уйгурский.

Сино-уйгурские документы содержат некоторые интересные данные: названия тех стран или городов, которые платили дань и откуда прибыло посольство, иногда дается имя главы посольства и наконец, перечень товаров привезенных в подать, а кроме того желаемые ими подарки.

Из этих данных можно установить прежде всего, что сино-уйгурские документы происходят из области Центральной Азии, названной в мусульманских источниках Моголистаном и Уйгуристаном. (Этот последний является восточной частью Моголистана).

Упомянуты следующие окрестности: Или-Балык (позднее название г. Беш-Балык), Кочо, Турфан, Куча или Кюшен, Лукчин, а так же Камул, который в конце концов подпал под господство Турфана. Среди этнонимов и топонимов встречаются такие, как Кара-Кой (эта народность жила в Камуле), трудно отождествляющийся Юм (поздний вариант старинного китайского этнонима *чжун*), Асу, Удан и Баданша.

Хотя грамоты не содержат дату, имеющиеся в них имена позволяют определить релятивную хронологию: вторая половина XV и первая половина XVI веков.

Автор дает перечень привезенных в подать товаров и подарков, которые желали получить посланники. Часть документов приводит нас к выводу, что большинство посольств прибывало с двумя грамотами, одна из них содержала перечень товаров привезенных в подать, а другая просьбу подарков.

Документы достойны внимания и по языку. Китайские тексты отражают разговорный язык начала минской эпохи и они дают интересные данные для истории китайского разговорного языка.

Уйгурские тексты в такой мере насыщены варваризмами, что в большинстве случаев они не понятны без китайского оригинала.

Дается транскрипция, перевод и необходимые комментарии.

Э. Шютц: Турецкие слова в дневнике Симеона Лехаци, стр.

Первая часть работы знакомит читателей с до сих пор изданными и еще не изданными материалами турецкой литературы в армянской письменности.

Во второй части обсуждаются фонетические особенности более чем 800 турецких слов, встречающихся в дневнике Симеона Лехаци, писавшего на армянском языке. Устанавливается, что они представляют обиходный, стандартный истамбульский язык начала XVII-го века, а в некоторых случаях отражают анатолийское произношение.

Р. Шимон: К толкованию южноаравийской надписи Ry 506, стр.

На основе южноаравийской надписи Ry 506, византийских и других источников подтверждается историчность «похода с боевым слоном», причем указывается на то что исторический факт похода превращался легендой в мусульманской традиции Мекки. Противоречие между традицией Мекки и Южной Аравии вызывало сомнение у некоторых ученых в историчность похода, а другие говорили о двух походах.

Надпись Ру 506 дает решающий аргумент историчности единственного «похода с боевым слоном» и бросает новый свет на исторические и торговые связи Мекки, Йемена, Эфиопии, Византии и Ирана в VI веке и на предисторию святого города Ислама.

И. Векерди: Цыганские народные песни, стр.

В устном народном творчестве цыган в Венгрии вполне отсутствуют — за исключением одной баллады о «ядовитой змее», см. № 1, два варианта текста — эпические песни. Существует весьма ограниченное число полуэпических песен — см. № 2—5 — которые, в отличие от подавляющего большинства цыганских песен в Венгрии, характеризуются тем, что они имеют более или менее установленный, постоянный текст, в то время как текст остальных песен импровизируется при каждом исполнении. Кроме того, в них соблюдается логическая связь мыслей от первого стиха до последнего, в то время как обыкновенные цыганские песни логически несвязные: они, по смыслу, распадаются на отдельные стихи, связанные лишь рифмой или повторением некоторых стилистических оборотов. Тексты не восходят к глубокой древности: они находятся в постоянном росте и складываются из постоянных оборотов, выхваченных из венгерских народных песен и потерявших первоначальную поэтическую функцию, измененных в цыганской манере. Композиционно, все цыганские песни характеризуются отсутствием строф (четверостиший) и двухэтапного развития лирического действия. Ритм текстов воспроизводит ритмику венгерской народной поэзии и целиком оторван от ритма мелодии.

С. Гуммель (Плон): Культ божества Кхум-бу-юл-лха в Непале, стр.

В статье дается анализ культа божества Кхум-бу-юл-лха у тибетоязычных шерпа в Восточном Непале и обсуждаются связи данного культа с ламаистическими и шаманскими верованиями тибето-бирманских народностей.

The *Acta Orientalia* publish papers on oriental philology and culture in English, German, French and Russian.

The *Acta Orientalia* appear in parts of varying size, making up volumes. Manuscripts should be addressed to:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

Correspondence with the editors or publishers should be sent to the same address.

The rate of subscription to the *Acta Orientalia*, is 165 forints a volume. Orders may be placed with "Kultúra" Foreign Trade Company for Books and Newspapers (Budapest I., Fő utca 32. Account No. 43-790-057-181) or with representatives abroad.

Les *Acta Orientalia* paraissent en français, anglais, allemand et russe et publient des travaux du domaine des recherches orientales.

Les *Acta Orientalia* sont publiés sous forme de fascicules et seront réunis en volumes.

On est prié d'envoyer les manuscrits destinés à la rédaction à l'adresse suivante:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

Toute correspondance doit être envoyée à cette même adresse.

Le prix de l'abonnement est de 165 forints par volume.

On peut s'abonner à l'Entreprise pour le Commerce Extérieur de Livres et Journaux «Kultúra» (Budapest I., Fő utca 32. Compte-courant No 43-790-057-181) ou à l'étranger chez tous les représentants ou dépositaires.

«*Acta Orientalia*» публикуют трактаты из области востоковедения на русском, немецком, английском и французском языках.

«*Acta Orientalia*» выходят отдельными выпусками разного объема. Несколько выпусков составляют один том.

Предназначенные для публикации рукописи следует направлять по адресу:

Acta Orientalia, Budapest 502, Postafiók 32.

По этому же адресу направлять всякую корреспонденцию для редакции и администрации.

Подписная цена «*Acta Orientalia*» — 165 форинтов за том. Заказы принимает предприятие по внешней торговле книг и газет «Kultúra» (Budapest I., Fő utca 32. Текущий счет № 43-790-057-181) или его заграничные представительства и уполномоченные.

Reviews of the Hungarian Academy of Sciences are obtainable
at the following addresses:

ALBANIA

Ndermarja Shtetnore e Botimeve
Tirana

AUSTRALIA

A. Keesing
Box 4886, GPO
Sydney

AUSTRIA

Globus Buchvertrieb
Salzgries 16
Wien I

BELGIUM

Office International de Libraire
30, Avenue Marnix
Bruxelles 5
Du Monde Entier
5, Place St. Jean
Bruxelles

BULGARIA

Raznoiznos
1, Tzar Assen
Sofia

CANADA

Pannonia Books
2, Spadina Road
Toronto 4, Ont.

CHINA

Waiwen Shudian
Peking
P. O. B. Nr. 88

CZECHOSLOVAKIA

Artia
Ve Smečkách 30
Praha 2
Poštova Novinova Služba
Dovoz Tisku
Vinohradská 46
Praha 2
Maďarská Kultura
Václavské nám. 2
Praha I
Poštova Novinova Služba
Dovoz Tlacc
Leningradská 14
Bratislava

DENMARK

Ejnar Munksgaard
Nørregade 6
Copenhagen

FINLAND

Akateeminen Kirjakauppa
Keskuskatu 2
Helsinki

FRANCE

Office International de Documentation
et Librairie
48, rue Gay Lussac
Paris 5

GERMAN DEMOCRATIC REPUBLIC

Deutscher Buch-Export und Import
Leninstraße 16
Leipzig 701
Zeitungsvertriebsamt
Clara Zetkin Straße 62
Berlin N. W.

GERMAN FEDERAL REPUBLIC

Kunst und Wissen
Erich Bieber
Postfach 46
7 Stuttgart 5.

GREAT BRITAIN

Collet's Holdings Ltd.
Dennington Estate
London Rd.
Wellingborough, Northamps.
Robert Maxwell and Co. Ltd.
Waynflete Bldg. The Plain
Oxford

HOLLAND

Swetz and Zeitlinger
Keizersgracht 471—487
Amsterdam C
Martinus Nijhof
Lange Voorhout 9
The Hague

INDIA

Current Technical Literature
Co. Private Ltd.
India House OPP.
GPO Post Box 1374
Bombay I

ITALY

Santo Vanasia
Via M. Macchi 71
Milano
Libreria Commissionaria Sansoni
Via La Marmora 45
Firenze

JAPAN

Nauka Ltd.
92, Ikebukuro O-Higashi 1-chome
Toshima-ku
Tokyo
Maruzen and Co. Ltd.
P. O. Box 605
Tokyo-Central
Far Eastern Booksellers
Kanda P. O. Box 72
Tokyo

KOREA

Chulpanmul
Phenjan

NORWAY

Johan Grundt Tanum
Karl Johansgatan 43
Oslo

POLAND

RUCH
ul. Wronia 23
Warszawa

ROUMANIA

Cartimex
Str. Aristide Briand 14—18
Bucuresti

SOVIET UNION

Mezhdunarodnaja Kniga
Moscow G—200

SWEDEN

Almqvist and Wiksell
Gamla Brogatan 26
Stockholm

USA

Stechert Hafner Inc.
31, East 10th Street
New York, N. Y. 10003
Walter J. Johnson
111, Fifth Avenue
New York, N. Y. 10003

VIETNAM

Xunhasaba
19, Tran Quoc Toan
Hanoi

YUGOSLAVIA

Forum
Vojvode Mišića broj 1
Novi Sad
Jugoslovenska Knjiga
Terazije 27
Beograd