

ROCZNIK ORJENTALISTYCZNY

WYDAJE

POLSKIE TOWARZYSTWO ORJENTALISTYCZNE

Z ZASIŁKIEM

MINISTERSTWA W. R. i O. P.

TOM VII

(1929—1930)

LWÓW — 1931

ROCZNIK ORJENTALISTYCZNY

WYDAJE

POLSKIE TOWARZYSTWO ORJENTALISTYCZNE

Z ZASIŁKIEM

MINISTERSTWA W. R. i O. P.

TOM VII

(1929—1930)

Biblioteka Jagiellońska



1002211615

LWÓW — 1931

415533

II-7 (1929/1930)



Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem J. Filipowskiego

Akc. Nr. 4007/31

A.

Spis rzeczy. — Table des matières.

Artykuły. — Articles.

1. PRZYLUŚKI J. <i>Un dieu iranien dans l'Inde</i>	1—9
2. WILLMAN-GRABOWSKA H. <i>L'idée de l'Ātmān du Rig-veda aux Brāhmaṇa</i>	10—25
3. SCHAYER S. <i>Feuer und Brennstoff. Ein Kapitel aus dem Mādhyaṃika-Sāstra des Nāgārjuna mit der Vṛtti des Candrakīrti</i>	26—52
4. JAWORSKI J. <i>La Section de la Nourriture dans le Vinaya des Mahāsāka</i>	53—124
Remarques préliminaires	53— 57
Traduction	57— 94
Appendice (Notes I—V et Index)	95—124
5. PRZYLUŚKI J. <i>Le nom du blé</i>	125—129
6. KOTWICZ W. <i>Contributions aux études altaïques</i>	130—234
I. Notice préliminaire	130—152
II. Les noms de nombres	152—221
III. Les noms de couleurs	222—234
7. SHIROKOGOROFF S. M. <i>Notes on the bilabialization and aspiration of the vowels in the Tungus languages</i>	235—263
8. KOWALSKI T. <i>Einige Probleme der osmanisch-türkischen Dialektforschung</i>	264—280
9. KÜNSTLINGER D. <i>Christliche Herkunft der kuranischen Lōt-Legende</i>	281—295
10. SZACHNO-ROMANOWICZ S. <i>Pierścień-amulet z Bliskiego Wschodu</i>	296—304
Résumé français: <i>Un anneau-amulette provenant du Levant</i>	303—304

Sprawozdania. — Comptes rendus.

1. KOTWICZ W. <i>Jana hr. Potockiego Podróż do Turcji i Egiptu</i>	305—307
2. KOWALSKI T. <i>J. S. Bystron, Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147—1914</i>	308—312
3. KOWALSKI T. <i>Myśl Karaimska, I—VII</i>	312—313
4. MIESES J. <i>Encyclopaedia Judaica, I</i>	313—321

Kronika. — Chronique.

1. Wycieczka dialektologiczna do północno-wschodniej Bułgarii. —
Une excursion dialectologique en Bulgarie du Nord-Est
(T. KOWALSKI) 322—323
2. Szósty Kongres orientalistów niemieckich w Wiedniu 1930. —
Le sixième Congrès des orientalistes allemands à Vienne
1930 (T. KOWALSKI i S. SCHAYER) 323—325
3. Wykłady obcych orientalistów w Polsce. — Les conférences
des orientalistes étrangers en Pologne 325—326
I. B. Hrozný w Krakowie (T. KOWALSKI)
II. E. Pavolini w Warszawie (S. SCHAYER).
4. Komisja Orientalistyczna Polskiej Akademji Umiejętności. — La
Commission orientale de l'Académie polonaise des sciences
et des lettres à Kraków 326
5. Polskie Towarzystwo Orientalistyczne. — Société Polonaise
d'Études Orientales (Lwów) 327
6. Lista członków Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego
(31 marca 1931). — Une liste des membres de la Société
Polonaise d'Études Orientales 327—330

Corrigenda.

- Ad t. VII 331
-

JEAN PRZYLUSKI

Un dieu iranien dans l'Inde.

Dans une énumération destinée à faire sentir la majesté du Buddha en l'égalant aux meilleurs des êtres, le *Divyāvadāna*, après l'avoir comparé à la lune et au soleil, ajoute:

Virūdhaka iva kumbhāṇḍagaṇaparivṛto Virūpākṣa iva nāgagaṇaparivṛto Dhanada iva yakṣagaṇaparivṛto Dhṛtarāṣṭra iva gandharvagaṇaparivṛto Vemacitra ivāsuraṇaparivṛtaḥ Śakra iva tridaśagaṇaparivṛto Brahmeva brahmakāyikagaṇaparivṛtaḥ...

» ... semblable à Virūdhaka entouré de la troupe des *kumbhāṇḍa*, semblable à Virūpākṣa entouré de la troupe des *nāga*, semblable à Dhanada entouré de la troupe des *yakṣa*, semblable à Dhṛtarāṣṭra entouré de la troupe des *gandharva*, semblable à Vemacitra entouré de la troupe des *asura*, semblable à Śakra entouré de la troupe des Trente, semblable à Brahma entouré de la troupe des *brahmakāyika*... «¹⁾.

Dans cette série évidemment ascendante, Vemacitra, chef des *asura*, se place entre les Rois qui gardent les quatre orientes et les dieux suprêmes: Śakra et Brahma.

Un cliché analogue revient aux pages 126 et 267 du *Divyāvadāna*; le nom du chef des *asura* y est donné successivement sous les formes Vemacitri et Vemacitrī²⁾. La seconde variante suppose un thème Vemacitrin.

Ce dernier nom reparait dans le *Lalita vistara*³⁾: *tathāpi ca*

¹⁾ *Divyāvadāna*, p. 148.

²⁾ P. 126: *Vemacitrir iva*; p. 267: *Vemacitrīva*...

³⁾ Ed. LEFMANN, p. 241, l. 3.

Rāhu Baliśca Vemacitrī. Ici, le personnage est nommé avec d'autres chefs des *asura*.

Le *Mahāsamaya suttanta* (*Dīghan.* II, p. 259) le cite également parmi les *asura*, mais la forme pali Vepacitti ne recouvre pas exactement le sanskrit Vemacitrī.

Tandis que, dans le *Mahāsamaya suttanta*, Vepacitti n'est qu'un chef des *asura* parmi d'autres, sa primauté est reconnue dans le *Sagāthavagga* du *Samyutta-nikāya*: plusieurs récits du *Samyutta* (XI, 1, 4, 5, 7, 9) font de lui l'adversaire principal de Sakka et lui décernent en conséquence le titre d'*asurinda* ⁴).

Vasubandhu, dans sa *Viṃśatikā*, rappelle la défaite de Vemacitra.

Le *Suparṇādhya*, XV, 5, nomme Vipracitti à côté d'autres démons: Pipru, Namuci et Śambara ⁵). Dans l'épopée, l'*asura* Vipracitti est le fils aîné de Danu et le père de Rāhu ou de Namuci et l'on oppose parfois les *dānava* fils de Danu, aux autres *asura*, fils de Diti ⁶).

Au total, le nom de cet *asura* se présente sous des formes très diverses et qui ne se laissent pas rattacher les unes aux autres: en sanskrit, Vemacitra, Vemacitrī, Vemacitrin, Vipracitti; en pali Vepacitti. Ces flottements sont généralement le signe d'une origine étrangère. L'indication mérite d'autant plus d'être retenue que les mots Vemacitra et Vepacitti n'ont aucun sens en indo-aryen. Il semble que Vipracitti soit l'aboutissement d'un procès de sanskritisation dont Vemacitrī, Vepacitti marquent les stades intermédiaires.

En iranien (*Gāthās* et *Avesta* récent), *čiθra* a, entre autres sens, ceux d'«origine, provenance, race». A la fin d'un composé, il signifie: «qui a pour origine..., qui est né de...» D'autre part, on a dans l'*Avesta* récent, *vaēma* «rocher» auquel BARTHOLOMAE compare pehlvi *vēm* et arménien *vēm* «rocher». L'indo-aryen Vemacitra paraît donc avoir été calqué sur un composé iranien *vaēmačiθra* qui signifie «né du rocher». Ceci rappelle inévitable-

⁴) Pour une étude de ces récits comparés aux traductions chinoises du *Samyukta-āgama*, cf. Sylvain LÉVI, *JA*, 1925, p. 17—26.

⁵) Cf. J. CHARPENTIER, *Die Suparṇasage*, p. 271.

⁶) Cf. *Mahābhārata*, index SØRENSEN et HOPKINS, *Epic Mythology*, p. 48, 50, 132, 199.

ment le mythe de Mithra »né de la pierre«. Le dieu iranien Mithra aurait donc été connu dans l'Inde sous un nom rappelant le prodige de sa naissance.

Le composé Vemacitra étant inintelligible en indo-aryen, son caractère étranger explique suffisamment les déformations qu'il a subies en sanskrit et en pali. D'autre part, Mithra était l'un des principaux dieux des anciens Perses; on comprend qu'il soit devenu dans l'Inde le chef des *asura*. A l'armée des dieux indiens s'oppose la foule des *asura*, c'est-à-dire des dieux étrangers. Mithra-Vemacitra est le chef des seconds comme Śakra est le roi des premiers. La véritable origine du roi des *asura* était d'ailleurs connue de certains auteurs indiens, comme le prouve le vers 96 du Catalogue des Yakṣa dans la *Mahāmāyūrī*: ce vers situe chez les Parthes le *yakṣa* c'est-à-dire le génie Vemacitra, *Vemacitraś ca Pahlave* 7).

*

* *

Est-il possible de suivre la carrière du Mithra iranien dans l'Inde? *A priori* l'entreprise semble désespérée. Le nom du Mithra parthe et celui du Mitra védique se confondant nécessairement en indo-aryen, comment distinguer sous le même mot s'il s'agit du dieu étranger ou d'un souvenir de l'ancien dieu védique? Des recherches récentes m'ont permis de déceler dans l'ancien Penjab les traces profondes de l'influence iranienne 8). C'est de ce côté qu'il faut d'abord orienter notre recherche.

Les monnaies des Udumbara nous font connaître une série de rois parmi lesquels Aja-Mitra. Le premier élément de ce nom signifie »bouc«; le second désigne sans doute le dieu iranien, car

7) Ed. Sylvain Lévi, *JA*, 1915, I, p. 56. On pourrait objecter que Mithra n'est pas le seul dieu »né de la pierre« et qu'en Phrygie, par exemple, Agdistis est également né du rocher (cf. HUBERT, *Grande Encyclopédie* sv. Mithra). Mais il est clair que Vemacitra est une forme iranienne et non asianique; d'autre part, la *Mahāmāyūrī* situe en Parthie Vemacitra. Celui-ci ne peut donc être que la forme iranienne du dieu né de la pierre, c'est-à-dire Mithra.

8) *Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara*, *JA*, 1926, I, p. 9 et suiv.; *Un ancien peuple du Penjab: les Salva*, *JA*, 1929, I, p. 311 et suiv.

les chefs anaryens des Udumbara furent de bonne heure iranisés et l'on s'expliquerait mal chez ces barbares des réminiscences védiques, vers le début de l'ère chrétienne. Si Mitra dans Aja-Mitra désigne le dieu iranien, il doit en être de même dans Viśpa-Mitra, nom d'un autre roi des Udumbara. Viśpa-mitra qui correspond, en prākrit des monnaies, au sanskrit Viśvā-Mitra désigne l'ancêtre mythique des Udumbara ⁹⁾ et le chef des dix tribus alliées contre les Bharata ¹⁰⁾.

Viśpa-Mitra/Viśvāmitra n'est pas sans analogie avec Mithra-Vemacitra. Le premier est, dans la légende, l'ancêtre et le champion des Barbares étrangers à l'orthodoxie brahmanique. Le second est, dans la mythologie, le chef des cohortes démoniaques opposées aux *deva* aryens. L'un est donc, dans le plan humain, ce qu'est l'autre dans le plan divin.

La rivalité des Barbares et des Bharata, si semblable à la lutte des *asura* et des *deva*, est d'ailleurs en corrélation avec la légende de Viśvāmitra le *kṣatriya* et de Vasiṣṭha le brahmane. Les résultats de l'enquête que j'ai poussée de ce côté seront publiés à part. Il me suffit pour le moment d'examiner si l'élément *viśpa*, dans Viśpa-mitra, peut être un titre ou un nom du dieu Mithra.

L'interprétation traditionnelle de Viśvāmitra est »ami de tous«. Si l'on détache Mitra qui paraît être le nom d'un dieu, qu'allons-nous faire de *Viśvā*? La forme *viśpa* inscrite sur une monnaie des Udumbara est instructive. *Viśpa* semble être un composé en *pā* formé comme tant d'autres en indo-iranien. On peut même isoler dans Vaiśāmpāyana un patronymique Viśāmpa analogue à Viśpa. Les deux noms contiennent l'élément *viś* réduit à la racine dans Viśpa et fléchi sous la forme d'un génitif pluriel dans Viśāmpa. Viśpa serait donc comparable à l'avestique *vispatay* »seigneur«. On a parallèlement en sanskrit épique *viśāmpati* »prince« (*Mahābhārata*, I, 6119 etc.) et, dans la langue plus ancienne, *viśpati* »chef de groupe, chef de village« (*Athar.-Veda-Prātiś.* 4, 60). On pourrait hésiter pour le sens de *viśpa* entre »protecteur du foyer« ou »maître du peuple«. Le caractère uni-

⁹⁾ PARJIT-B, *Mārkaṇḍeya Purāna*, 355.

¹⁰⁾ Pour une monnaie à l'effigie de ce personnage, cf. *Cambridge History of India*, pl. V, 14; et cf. *ibid.* p. 529.

versel du dieu iranien tend à faire choisir la seconde interprétation qui trouve d'ailleurs dans l'épopée un appui inattendu.

Dans *Mahābhārata*, IX, 40, après la naissance du Viśvāmitra humanisé, Gādhi, le père du héros, déclare :

viśvasya jagato goptā bhaviṣyati suto mama

»mon fils sera le protecteur du monde entier«.

Viśvasya jagato goptā glose exactement un original *viśpa*. Notre *Mahābhārata* brahmanique ne conserve-t-il pas ici un trait de la vieille épopée chantée par des aèdes pour qui l'adversaire du brahmane Vasistha était encore Viśpa-Mitra?

Il apparaît dès lors que le héros épique est en quelque sorte l'*avatar* d'un dieu puissant. HOPKINS avait déjà bien vu que Viṣṇu n'est pas le seul dieu qui puisse descendre sur la terre et naître sous une forme humaine. »Kuśika, dit-il, is permeated with Indra, and Gādhi, son of Kuśika, is in reality son of Indra;... Gādhi is Indra on earth.«¹¹⁾ Nous pouvons maintenant aller plus loin et dire: Viśvāmitra est Mithra sur terre¹²⁾.

*

* *

Au chapitre I du *Saddharmapuṇḍarīka*, le Buddha Śākya-muni s'adresse à plusieurs reprises en ces termes au Bodhisattva Maitreya: «Ô toi qui es invincible (Ajita)«! KERN, en traduisant ce texte, fit observer qu'Ajita, qui est un des noms de Maitreya, est l'équivalent exact d'*invictus*, épithète constante de Mithra; mais il ne tira aucun parti de cette judicieuse observation.

Récemment, en rendant compte du livre de M. ABEGG, *Der*

¹¹⁾ Cf. HOPKINS, *Epic Mythology*, p. 3. Sur les *avatara* en général, bibliographie dans ABEGG, *Messiasglaube in Indien und Iran*, p. 40, n. 1. Le même auteur, *ibid.* n. 2, rapproche, après B. GEIGER, les dix avatars de Viṣṇu et les dix métamorphoses de Verəθrayna dans l'*Avesta*; mais il n'est pas disposé à admettre un lien historique entre les deux séries.

¹²⁾ *Sacred Books of the East*, XXI, p. 18. Il est vrai qu'en Occident, l'épithète *invictus* a été attribuée à d'autres dieux que Mithra. Ajita pourrait donc désigner également dans l'Inde un personnage différent de Mithra. Mais cette possibilité sera exclue si l'on admet, comme il semble, que Maitreya n'est qu'une variante de Mitra.

*Messiasglaube in Indien und Iran*¹³), j'ai cru pouvoir suggérer que Mithra *invictus* était le prototype de Maitreya-Ajita. Mithra paraît, en effet, avoir joué dans une partie du monde iranien le même rôle que le Sauveur Saoshyant dans le Zoroastrisme¹⁴). La croyance au Messie a pu se propager dans l'Inde après la conquête du Penjab par Darius, c'est-à-dire à l'époque de la fondation du Bouddhisme. Elle a surtout affecté la conscience populaire et, après avoir subi une éclipse dans les sectes du Petit Véhicule, s'est de nouveau manifestée avec éclat dans l'Ecole du Grand Véhicule.

Mithra aurait donc été connu dans certains milieux indiens sous le nom de Maitreya. Un argument en faveur de cette thèse est fourni par le *Mahābhārata*. La 3^e section du *Vanaparva* contient deux hymnes au Soleil qui présentent des différences très marquées. Le premier est une sorte de litanie où l'on trouve les cent huit noms du Soleil suivis d'une courte invocation. Le second, d'une inspiration plus haute, est une longue prière à laquelle sont mêlés divers noms du Soleil. Le premier hymne, comme certaines sections des *Upaniṣad*, a été révélé par Brahma; l'auteur du second n'est point mentionné. Le premier doit être récité au lever du soleil; le second prescrit d'adorer le Soleil au sixième ou au septième jour du mois lunaire. Le premier agit comme un charme pour protéger celui qui le récite du naufrage et de l'incendie; dans le second, le Soleil est invoqué comme le soutien des Yogin et le refuge de ceux qui sont versés dans la philosophie Sāṃkhya. Il apparaît que ces deux hymnes appartenaient à des milieux très différents: le premier est plus populaire; le second est l'oeuvre d'un philosophe et d'un lettré. Comme ils ne peuvent être l'un et l'autre la prière qu'aurait prononcée Yudhiṣṭhira, il est présumable

¹³) *La croyance au Messie dans l'Inde et dans l'Iran, à propos d'un livre récent (Revue de l'Histoire des Religions)*.

¹⁴) Cf. de CUMONT, *Textes et Monuments relat. aux mystères de Mithra*, p. 188, n. 6. « On peut se demander si, au lieu d'une substitution de Mithra à Saoshyant dans les mystères, ce n'est pas en réalité une substitution de Saoshyant à Mithra qui s'est produite dans le système avestique. Il est à noter que *saoshyant* « le bienfaiteur (der Heiler) » est un nom commun qui désigne encore dans l'*Avesta* plusieurs héros (cf. WINDISCHMANN, *Mithra*, p. 85; DARME-TETER, *Zend-Avesta*, t. III, p. 225, col. 1). La transformation de cet adjectif en nom divin pourrait bien être une innovation du Zoroastrisme ».

que le premier figurait seul dans l'ancien *Mahābhārata* et que le second est une addition tardive.

Dès lors, le fait suivant prend une importance singulière: dans le second hymne, le Soleil est appelé successivement Mihira et Mitra (*Mahābh.* III, 191); dans le premier, qui contient pourtant cent huit noms, ces deux appellations manquent et sont remplacées par Maitreya. Dans le second morceau, la présence de Mihira qui est le nom de Mithra en moyen-iranien, accuse le caractère tardif de cet hymne. Il se confirme en outre que Maitreya était un équivalent de Mithra.

Les deux hymnes du *Mahābhārata* sont précieux pour l'histoire du culte de Mithra identifié au Soleil. Or «le Soleil a été de tout temps le dieu en quelque sorte professionnel et familial des astronomes et des astrologues qui manquent rarement de l'invoquer au début de leurs écrits»¹⁵⁾. Astronomie et astrologie sont deux aspects, l'un scientifique, l'autre populaire, d'une même technique que l'Inde emprunta, au moins en partie, à ses voisins occidentaux. Elles ont largement contribué à véhiculer d'Ouest en Est des éléments de civilisation dont le culte de Mithra-Soleil est l'un des plus importants.

Il n'est guère possible de fixer des dates précises dans la période ancienne. Pour le culte du Soleil sous le nom de Mihira, nous avons du moins quelques données certaines. L'astronome Varāha-Mihira, dont le nom est un indice sûr, vivait environ l'an 500. Dans le même temps, le roi Mihirakula qui persécuta les Bouddhistes, fonda une ville: Mihirapura, et éleva un sanctuaire en l'honneur de Mihira¹⁶⁾. Mais les débuts de l'astrologie se perdent dans un passé obscur. Un texte du *Dīgha-nikāya*¹⁷⁾ raille les *samaṇa-brāhmaṇa* qui cherchent un profit dans de basses pratiques consistant à prédire les éclipses de lune et de soleil, à calculer la position des planètes. Quand on codifia le Canon pali, vers le début de l'ère chrétienne, il y avait donc des moines astronomes et astrologues. STRABON qui écrit à la même époque, mais qui utilise des documents pouvant remonter beaucoup plus haut, dit

¹⁵⁾ BARTH, *Oeuvres*, I, p. 223.

¹⁶⁾ *Rajataranginī*, I, 306.

¹⁷⁾ *Tevijja-sutta*, Mahāsilam, 4.

que les Pramnai¹⁸⁾ » se moquent des brahmanes comme de charlatans et de fous qui s'occupent de physiologie et d'astronomie«¹⁹⁾.

Certains indices donnent à penser qu'il ne faut pas séparer, dans l'Inde, le culte de Mitra-Soleil et l'arithmologie astrologique. La mythologie iranienne, telle que l'a résumée Plutarque, plaçait Mithra au centre d'un groupe dont les autres membres étaient Ormazd et Ahriman. On reconnaît ici une triade divine comparable à celles qui jouent un si grand rôle dans les mythologies sémitiques. Dans l'Inde également, le culte de Mitra-Soleil s'associe à des spéculations sur la triade divine et la valeur mystique du nombre trois.

Dans le *Mahābhārata* III, v. 155, le Soleil est dit: *ādidevo 'diteḥ suto*. Ailleurs, cette divinité unique et créatrice comprend trois hypostases: Mitra, Arka, Sūrya, qui forment une trinité groupée sous le concept: *adhidaivatam*²⁰⁾.

Il faut sans doute expliquer de la même manière le retour fréquent du nombre cent huit dans les textes magiques et astrologiques. Dans l'hymne du *Mahābh.* III, 3, on attribue cent huit noms au Soleil. De même, dans la littérature tantrique, la Grande déesse a cent huit noms²¹⁾. Le rosaire bouddhique a cent huit perles. Or 108 est formé de $99 + 9$.

D'après le *Mahābh.* VII, 82, 16, on comptait dans le camp de Pāṇḍu, mille huit guerriers qui étaient Saura, c'est-à-dire adorateurs du Soleil. Le nombre 1008 est formé de $999 + 9$; comme 108, il est un multiple de 9 qui est lui-même le carré de trois.

Les spéculations relatives aux *nakṣatra* attestent d'ailleurs, chez les astrologues, l'importance et l'antiquité de la croyance à la valeur du nombre 3. La durée de la révolution sidérale qui ramène la lune en conjonction avec une même étoile est de 27 jours 7 h. 43' 11'', donc un peu plus de 27 et moins de 28 jours.

¹⁸⁾ L'initiale est probablement altérée; STRABON avait sans doute en vue les Śramaṇa.

¹⁹⁾ *Geog.* lib. XV, cap. 1, 70.

²⁰⁾ *Mahābhār.* XII, 314, 2; XIV, 42, 26; XIV, 43, 7; dans XIV, 21, 4, Mitram est au neutre.

²¹⁾ SCHEFTELOWITZ, *Die Zeit als Schicksalgottheit in der indischen und iranischen Religion*, p. 14, note; et HAUER, *Die Dhāraṇī im nördlichen Buddhismus und ihre Parallelen in der sogenannten Mithrasliturgie*.

Devait-on partager le zodiaque lunaire en 27 ou 28 cases? Les Arabes ont 28 *manazil* et les Chinois 28 *sieou*; mais les Indiens ont 27 ou 28 *nakṣatra*. On a prétendu expliquer de diverses manières la double série indienne. Pour WEBER, la plus ancienne est celle de 27; on y aurait ajouté tardivement un 28^e *nakṣatra*. Pour GUÉRIN, suivi par BOUCHÉ-LECLERC et plus récemment par MACDONNELL et KEITH, la série de 28 serait la plus ancienne et »les 28 *nakṣatra* du cycle indou ont été réduits à 27 *juxta cubicum numerum* $3 \times 3 \times 3 = 27$ «. Nous n'avons pas à choisir ici entre ces deux thèses. Observons simplement que les deux séries se sont maintenues en concurrence pendant des siècles. Quel que soit son âge relatif, la série de 27 était donc jugée préférable dans certaines écoles et cette préférence devait tenir, au moins en partie, à la valeur astrologique du nombre 27. Comme l'avait noté WEBER, les *Brāhmaṇa* contiennent déjà des allusions au produit $3 \times 3 \times 3$.

*

* *

En somme, le culte du dieu iranien Mithra paraît s'être introduit dans l'Inde à des époques et dans des milieux très différents. Vemacitra est la forme mythique et Viśvāmitra la forme légendaire qu'ont revêtues le même personnage en passant dans le panthéon bouddhique et dans l'épopée. Maitreya est le Messie iranien transposé dans l'eschatologie bouddhique. L'influence persistante de l'astronomie et de l'astrologie occidentales sur la culture indienne peut encore expliquer certaines particularités du culte du Soleil identifié à Mitra ou à Mihira dans l'épopée, les *Purāṇa* et jusque dans le tantrisme tardif. Il faut donc distinguer plusieurs courants qui ont entraîné Viśvāmitra, Maitreya et Vemacitra de l'Iran chez les Anaryens du Penjab, dans le Bouddhisme et dans l'épopée indienne. Mihira est le dernier terme d'une longue série qui s'échelonne depuis la fin des temps védiques jusqu'au Moyen-Age.

HELENA WILLMAN-GRABOWSKA.

L'idée de l'*ātman* du *Rig-Veda* aux *Brāhmaṇa* ¹⁾.

La valeur sémasiologique, ou »le sens« du mot, consiste dans le jeu des associations qui finissent par se rattacher à un ensemble donné de phonèmes. Les associations variant et se déplaçant sous l'action des facteurs psychologiques, tant individuels que sociaux, le sens du mot varie et se déplace sur la ligne qui en joint les points extrêmes, les nuances les plus opposées. Selon la richesse des associations qu'un complexe phonétique éveille, ces axes de mouvement sont plus ou moins nombreux. La valeur du mot oscille autour d'un foyer qu'on peut croire le sens tant soit peu primitif, sens le plus simple et ordinairement le plus concret. Il arrive quelquefois qu'un nouveau centre d'attraction se crée sur le passage des oscillations et le mouvement se poursuivant toujours, la valeur du mot quitte son ancienne orbite, pour graviter autour d'une nouvelle association-noyau, autour d'une représentation auparavant secondaire ou supplémentaire, ou bien même accidentelle, devenue principale à un certain moment et dès lors fixée comme telle. C'est l'histoire ordinairement constatée pour les termes techniques et savants, l'histoire beaucoup moins fréquente pour les noms d'objets dont l'usage ne varie pas ou peu.

Plus un terme est éloigné de sa valeur concrète, plus il est maniable et mieux sert-il comme signe de convention. Pour bien se servir des mots, il ne faut pas les comprendre à fond. Il faut les employer avec leur valeur de l'époque, du jour, du moment même. Si l'on cherche à établir des relations de continuité entre

¹⁾ Une partie de cet article a été communiquée en conférence au Vème Congrès de l'Histoire des Religions à Lund, en août 1929.

les usages sémantiques des différentes époques, on se heurte aux discordances. Le sens ancien de la plupart des mots de nos langues actuelles est oublié; on ne se le rappelle que lorsqu'il s'agit de renouveler le style par des efforts individuels et savants. Ce rappel de la valeur oubliée économise la création d'un nouveau signe. Le procédé le plus fréquemment adopté, pour enrichir le langage, est la spécialisation ou l'affectation d'un terme à un emploi plus particulier par rapport à son usage général, en un mot, la réduction de son contenu. Dans ce cas-là, un des traits distinctifs de la sémantique du mot donné est souligné, de façon à reléguer tous les autres dans la pénombre. Cela se passe surtout pour les noms concrets. Mais, pour les mots abstraits, le procédé peut aussi être contraire. L'élargissement du sens au dépens de sa netteté s'y prête très bien. Quand on dit *buddhi*, on n'a que le vague sentiment d'un éveil, d'un esprit »éveillé« que rappelle la racine *budh*; l'idée générale est celle de »la raison«. Au contraire, quand on dit *netra* »l'oeil«, textuellement: »ce qui conduit«, on relève un seul des attributs de l'oeil et on le met en relief. De cette façon les éléments de vocabulaire subissent des renouvellements et se multiplient par des créations secondaires.

L'intervalle entre la fixation définitive de la nouvelle valeur d'un mot et le point de départ de son évolution peut être assez long. Il présente ordinairement une période de flottement, c'est-à-d. le même signe est capable de susciter des groupes d'associations qui, sans être nettement dissemblables, ne se recouvrent plus entièrement, leurs bases n'étant pas les mêmes ni les mêmes les considérations qui les provoquent. Toute langue vivante en fournit beaucoup d'exemples; les langues mortes ne semblent présenter que des aboutissements sémantiques achevés, mais lorsqu'on fouille les textes, on se retrouve en présence des mêmes phénomènes d'évolution et de discordance des faits, entre les valeurs acquises et les valeurs à acquérir.

Des observations de ce genre s'imposent à propos de n'importe quel mot dont le sens peut être analysé: elles s'imposent tout particulièrement en présence des termes qui caractérisent et — on peut le dire — contiennent, à eux seuls, une théorie ou un programme.

Tel est, entre autres, le mot *ātman*, représentatif des Upani-

śad et du Vedānta. Il n'a pas toujours eu autant d'importance, ni il n'a eu le même sens dans les écrits qui ont précédé la rédaction des traités philosophiques de l'Inde.

Traduire exactement le terme *ātmán* est chose difficile. Dit-on «âme», dit-on «soi-même», ou bien «brahman», ou enfin «l'absolu», on sera toujours dans l'à peu près. Si l'on maintient la notion «âme» comme principale, on pèchera contre l'exactitude, mais grâce à son élasticité même, cette notion a eu le plus de chances de subsister, elle est la plus maniable.

L'emploi du mot *ātmán* est assez restreint dans les Védas. Le principe de vie qui se trouve à l'intérieur du corps humain ou animal est nommé *asu*. La mort est le départ de *asu*. On connaît aussi *prāṇa* ou le souffle qui est la condition et même le principe de la vie. L'*Atharva-Veda* fait une différence entre *asu* et *prāṇa*, mais tous les deux se rapportent à la vie physique. Quand il s'agit d'un principe spirituel, on parle du *manas* qui vit dans le coeur ou qui est en connexion avec cet organe. *Manas* est un des termes les plus fréquents dans le *Rig-Veda*; le Dictionnaire de GRASSMANN le cite environ 150 fois; il est le nom préféré pour dire «l'âme», tandis que *asu* ne se rencontre qu'une dizaine de fois (RV. I, II et X). *Atmán* est positivement rare.

Rare au point de vue statistique, *ātmán* est peu net au point de vue du sens. Comme «la respiration» ou «le souffle», il fait l'emploi de *prāṇa*, cf. RV. VII, 87, 2 *ātṁā te vāto rāja navīuot paśūr nā bhūrñīr yāvase sasavān* «als dein hauch hat der wind im raume gesungen, (gebrüllt) wie ein wildes tier, das speise auf der weide findet»²⁾ LUDWIG; ou bien I, 34, 7: *tisró nāsatyā rāthyā parāvāta ātméva vātaḥ svāsarāṇi gachatam* «drei fernen, o Nāsatyā, wagenfarer, wie der windhauch, der geistige, sucht (ihr) als eure wonungen auf». LUDWIG traduit ici *ātmán* par «geistige». Cela nous semble inutile; «der Hauch», comme apposition du «Wind», satisferrait bien au sens.

D'autres passages sont aussi plus ou moins clairs, sans être décisifs. Comme toujours, dès qu'on veut enserrer le sens d'une phrase du *Rig-Veda*, des doutes apparaissent quant à l'intention de l'auteur. Ainsi p. ex. X, 168, 4: *ātṁā devānām bhūvanasya*

²⁾ Je respecte la graphie de LUDWIG.

gárbho yathāvasám carati devá eṣaḥ »der geist der götter, der keim der welt, nach wunsch wandelt dieser got«, dans un hymne consacré à l'éloge du vent. — Appeler le vent esprit des dieux ou leur essence intérieure, c'est exagérer la fonction ordinaire de *vāta* (ou *vāyú*) qui n'a jamais été considéré comme une substance au-dessus des divinités. Il est plutôt le souffle des dieux et c'est ainsi qu'il faut comprendre le mot *ātmán*, dans la phrase citée dessus.

Cette notion de souffle se situe cependant presque toujours à la limite de l'autre, plus abstraite et plus étendue, mais, comme il est de raison dans des cas pareils, beaucoup moins nette: notion de »principe vital, source de vie« etc. Tel est l'ātman dans I, 115, 1: *āprā dyāvapṛthivī antárikṣam sūrya ātmā iágatas tasthúṣasca* »(sūrya) le soleil, l'âme de tout ce qui est mobile et immobile, a rempli le ciel, la terre et l'espace«; dans VII, 101, 6, où la même expression *ātmā iágatas tasthúṣas ca* définit Parjanya, la pluie, principe vivifiant des plantes.

Ātmán »vie« a produit le dérivé *ātmanvát*. Il se rapporte deux fois au navire de Tugra glissant sur les eaux I, 116, 3 et 182, 5, et une fois aux nuages qui accordent la pluie, comparable au lait et au ghr̥ta: *ātmanván nábhoduhyate ghr̥tám páyaḥ* IX, 74, 4. La métaphore est très claire et une fois de plus, *ātmán* est compris comme ce qui confère la vie et le mouvement. Il est apparenté au »souffle«, mais il est quelque chose de plus. Même sens, celui de principe vital, se trouve dans *ātma-dā*, épithète de Prajāpati, employée une seule fois. Comme la plupart des passages qui peuvent nous intéresser pour cette question, elle appartient au X^e maṇḍala (119, 2).

Des phrases: *yó na ātmā*... X, 107, 7 »qui est notre vie«, *ātmā yajñasya* IX, 2, 10 et 6, 8, *ātméndrasya* (= le soma) IX, 85, 3 et même *ātmā yáksmasya* X, 97, 11 etc. sont autant d'exemples de la valeur de *ātmā*, principe essentiel et intérieur qui fait que l'objet donné est ce qu'il est, qui est la cause, son existence et sa condition. Mais ces tournures-là ne sont pas nombreuses. On n'en trouve guère en dehors de celles que nous venons de citer, on n'en voit pas en dehors des maṇḍalas I, VII, IX et X. Doit-on en tirer quelque conclusion pour ces livres? Ce serait risqué: »les maṇḍalas — dit M. Sylvain LÉVI — sont

longtemps restés ouverts»; on ne peut donc que constater la présence, dans certains chants, des notions qui précèdent et qui annoncent l'épanouissement de l'idée de l'âtman des Upaniṣad.

C'est aussi dans les derniers livres du *RV.*, qu'on rencontre *âtman* avec le sens concret de »corps« qui ne nous paraît pourtant pas originaire. *bálaṃ dādāhāna âtmani* IX, 113, 1 pourrait à la rigueur se rapporter à l'âme ou à la notion de l'être entier, car c'est un fragment du chant où Indra, devant combattre le démon, *kariṣyān vīryām*, boit du Soma afin d'accroître ses forces et de prendre courage. LUDWIG traduit le passage: »kraft in sich (seinen geist) nehmend«; GRASSMANN met ici le mot »corps«. — Un peu plus claire, sans être tout à fait nette, est la valeur de *âtman* X, 163, 5 et 6. Cet hymne n'est qu'une série de formules qui ont pour but d'éloigner la maladie (*yákṣma*), de la chasser successivement de tous les organes. La formule finale est: *yákṣmaṃ sárvasmād âtmānas tām idam vi vṛhāmi te*. Les incantations des strophes précédentes énuméraient les parties du corps; il est naturel qu'on conclue par un mot qui résume tout; ce mot d'ensemble est *âtman-as*, nom du corps entier, par opposition aux *aṅgāni*. La traduction de LUDWIG »von deinem ganzen selbst...« paraît dépasser le niveau intellectuel de l'hymne X, 163.

Ainsi le terme assez peu fréquent — à peine une vingtaine de références — de *âtman* a dans le *Rig-Veda* pour valeur principale »le souffle«. Les autres valeurs n'en semblent que l'extension. En effet, le souffle est en même temps le principe de vie et, puisqu'il anime le corps, il en est »l'âme«; d'autre part, par une transposition propre à la mentalité des demi-civilisés, l'objet qui est présumé contenir une propriété, une force ou un esprit, s'identifie avec eux ou forme au moins avec son contenu un tout indivisible. Ce fait a pu trouver son expression dans la langue, par le passage de l'appellation *âtman*, sur le corps dans lequel cet *âtman* se trouvait. Alors non seulement »l'âme«, mais le corps humain pris dans son ensemble, pouvait être nommé *âtman*.

Le problème est plus délicat, quand on pense que *âtman* déjà dans le *Rig-Veda* pouvait dire »moi-même«, »soi-même« etc. Ce n'était pas »mon corps«, »son corps« etc., mais la notion abstraite de l'individu, ce qu'on appelle »self« en anglais.

Pour cette notion, le *Rig-Veda* employait ordinairement le

très singulier mot *tmán*, terme qui passe généralement pour le doublet de *ātmán*. Telle était sans doute la tradition, car le commentateur du *Śatapatha-Brāhmaṇa* glose *Vāj. S. VI, 11 asyá havīṣas tmánā yajéti*, par *vácām évaitád ahánārtasyāsyá havīṣa ātmánā yajéti*. On expliquerait alors la forme *tmán* par la perte de *ā* de *ātmán*, chose peu probable, si *ā* est l'élément essentiel, la racine de ce mot (*an* > *ā* cf. WACKERNAGEL, *Ind. Gram. I, p. 14* ³⁾). La question est encore à résoudre.

Contrairement à *ātmán* assez rare, *tmán* est souvent employé dans le *Rig-Veda*, et une fois il désignerait »le souffle« selon GRASSMANN. Mais le passage prête au doute:

yáyā (sc. *iṣā*) *śura prāty asmábhyam yáṃsi tmánam ūrjám* RV. I, 63, 8 »par quel breuvage, ô héros, tu nous accordes le souffle (ainsi GRASSMANN) et la vigueur« ...

Le soma n'est pas invoqué pour donner la vie; il donne la vigueur, le courage etc. Et du reste si *tmán*, comme cela paraît découler des autres exemples, n'est fléchi qu'au singulier sans distinction du genre, *tmánam* peut être l'attribut de *ūrjam*, même moins qu'un attribut — un simple déterminatif indéfini qui souligne le sens du mot avec lequel il se groupe: »la vigueur même«. Ce serait une espèce d'enclitique sémasiologique, et en effet LUDWIG traduit ici *tmánam* par »selber«.

Alors tous les *tmán* du *RV.*, et il y en a plus de 60, indiquent: »même (adj.), soi-même, soi, par soi-même« etc. C'est un pronom, et souvent il est employé adverbialement.

Le dictionnaire de B. et R. en cite une forme au féminin d'après le *Wörterb.* de GRASSMANN, mais les deux *tmányā*, I, 188, 10 et X, 110, 10, dans les passages presque identiques (*úpa tmányā... pátho devébhyaḥ sṛja* I, 188, 10; *úpavasṛja tmányā... devānām páthaḥ... X, 110, 10) des hymnes à Āprī, où GRASSMANN (Wörterbuch s. v.) voit des instrumentaux féminins, pourraient n'être que *tmáni-ā*, le locatif suivi de la préposition *ā*. L'emploi de *upa* dans la même phrase ne s'oppose pas à cette hypothèse.*

tmán fléchi, est quelquefois mot autonome. Ainsi *tánayāya tmāne ca* »à ses enfants et à lui-même« I, 183, 3; I, 184, 5; VI,

³⁾ Autrement UHLENBECK, *Etym. Wört. s. v.* et BISSACQ, *Diction. de la langue grecque.*

49, 5 et dans quelques autres phrases analogues. Cependant dans la plupart de ses emplois, c'est une enclitique; elle sert à mettre en relief la valeur du mot qu'elle accompagne. Elle se rencontre surtout à l'instrumental: 45 fois, c'est-à-d. plus de moitié des exemples connus; 14 de ce nombre figurent dans le I maṇḍala.

à *gha tvāvān tmānāptā stotṛbhyo dhṛṣṇav iyānāḥ* I, 30, 14, traduit par LUDWIG: »so wie du bist, besonders geeignet für die preissänger, o künner, wenn angegangen«.

tvām... tmānā I, 54, 4, »par toi-même (tu as fait...)«

tmānā vāhanto... I, 69, 10 (ou 5) »eux-mêmes portant...« etc.

La valeur adverbiale »tout à fait«, de *tmān* se voit dans les tournures comme celles-ci:

tvām hy āgne divyāsya rājasi tvām pāṛthivasya paśupā iva tmānā I, 144, 6. »tu règues, ô Agni! sur le ciel, tu règues sur la terre, tout à fait comme un berger (règne sur le bétail)«

On rencontre huit fois *tmān* | -ā groupé avec *iva*, cinq fois avec *utā*, ex. *sā rātnam māṛtyo vāsu viśvam tokām utā tmānā | āchā gachaty āstṛtaḥ* I, 41, 6 »cet homme-là arrive sans empêchement aux trésors, aux biens et surtout à (toute?) la postérité«. — Quatre fois on le trouve avec *ādḥā* ou *nū*, ex... *tvām pūṣā vidhatāḥ pāsi nū tmaṇā* II, 1, 6 »étant Pusan, tu protèges surtout (ou sûrement) ceux qui te servent«.

Dans d'autres textes védiques *tmānā* est rare: on le trouve une seule fois à l'*Atharva-Veda*, deux fois dans la *Vājasaneyi-Saṁhitā* et une seule fois, paraît-il, dans l'*Aśvalāyana-Śrauta-Sūtra* ⁴⁾.

Ainsi *tmān* est le plus souvent une espèce d'adverbe ou bien une expression toute faite. La notion dominante en est »soi-même«, »même«, »justement«, mais elle est si peu précise que ce terme semble parfois vide de sens; il est à la limite entre ce qu'on comprend par le »mot« et ce qu'on appelle l'élément grammatical. Terminé par *ā*, il a sa place fixe, à la fin du *pāda*; cependant cette règle n'est pas strictement observée.

Pour arriver à cet état d'expression toute faite, il faut qu'il ait eu un long passé derrière lui. Il ne saurait être une déformation du mot *ātman*, (comme le dit le scholiaste à propos du *ŚB.* III, 8, 1, 13 ⁵⁾), par conséquent une création secondaire et relati-

⁴⁾ BÖHTLINGK et ROTH.

⁵⁾ Voir BÖHTLINGK et ROTH pour d'autres références.

vement récente. C'est le contraire qu'il faut supposer. Il se pourrait bien que *ātmán* fût homonyme de deux termes différents, l'un, dérivé de la racine *an* »souffler, respirer«, et l'autre, composé de *á* préposition + *tmán* dont l'étymologie est inconnue, mais où l'on voit l'élément *t* et *m* qui interviennent dans les pronoms. La forme *tmán* précédé de *á* serait un locatif en *an*, dit sans désinence. Une des valeurs du mot *ātmán*, à savoir la valeur de pronom réfléchi »soi«, »soi-même«, pourrait être due à la contamination de *tmán* ⁶⁾. Et dès que *ātmán* a définitivement ajouté cette valeur à celles qu'il possédait déjà, *tmán* disparut de l'usage comme désormais inutile.

Occupons-nous seulement de *ātmán* et regardons sa fonction dans d'autres textes anciens. L'*Atharva-Veda* ne se servit pas beaucoup de ce terme et, parmi ces rares emplois, la notion de »principe vital«, »âme«, notion tantôt philosophique, tantôt mystique, est la plus fréquente. Ainsi *sūryo me cākṣur vātaḥ prāṇo' ntāri-kṣam ātmā pṛthivī śarīram* V. 9. 7 »mon oeil est le soleil, ma respiration le vent, mon *ātman* (l'être? l'âme?) est l'atmosphère (ou l'espace), mon corps est la terre«, *Atman* s'oppose ici à *śarīra* »le corps«. Il est autre chose que *prāṇá*, comme le prouve aussi l'exemple suivant:

pūnaḥ prāṇāḥ pūnar ātmā na etu pūnaś cākṣuḥ pūnar ásur na etu VI, 53, 2 »que le souffle nous revienne, que notre âme nous revienne, que la vue et la vie nous reviennent«. Dans cette prière qui demande pour le croyant la protection divine, il est intéressant de noter encore l'opposition de *ātmán* et de *ásu*. Ce dernier, Whitney et Lanman ⁷⁾ le traduisent par »spirit«, un peu plus que »l'esprit«, qlq. ch. comme »la vie« et *ātmán*, placé entre *prāṇá* et *cākṣuḥ*, semble être ici de moindre importance que *ásu*.

Mais AV. XI, 8, 31 nous rencontrons *ātmán* représentant l'être humain en total:

sūryaś cākṣur vātaḥ prāṇān pūruśasya vi bhejire | áthāsýé-taram ātmánam devāḥ prāyachann agnáye ||

»le soleil participa à l'oeil de l'homme, le vent à son souffle;

⁶⁾ Ce n'est qu'après avoir écrit cet article que je me suis vue être d'accord avec P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 1, p. 285 sur l'action que *tmán* a pu exercer sur *ātmán*.

⁷⁾ HOS. VII, *Atharva-Veda Samhitā*, p. 320.

quant à son autre *ātman* (sans doute il faut comprendre »le reste de son être« ou »les autres sens«), les dieux l'offrirent au feu«.

Et AV. X, 8, 44, dans le fameux passage où Deussen voyait la proclamation de *ātman* comme principe absolu, l'*ātman* des Upaniṣad, nous lisons en effet:

tām evā vidvān nā bibhāya mṛtyór ātmānam dhīram ajāram yivānam || »celui qui connaît cet *ātman* sage, inaccessible à la vieillesse, (toujours) jeune, celui-là, qu'il ne craigne point la mort«.

Seulement AV. contient des parties très jeunes et l'on ne peut pas conclure pour une date quelconque quand il s'agit des idées d'apparence philosophique qu'on y rencontre. L'impression générale à la lecture du texte est toutefois que la notion de *ātman* = l'âme, le principe intérieur ou bien *ātman* — »moi (ou lui) -même« est beaucoup plus fréquente qu'*ātman*-souffle.

evā me aśvinā vārca ātmāni dhriyatām AV, IX, 1, 11^b, »so, O Ashvins, let splendor be maintained in my self« (trad de WHITNEY et LANMANN. HOS. 1905), »pour lui-même« *ātmané* AV. IV, 18, 6, »par lui-même« ou »avec lui-même« *ātmanā* VIII, 2, 8, »de lui-même« V, 29, 5^a, etc. etc. AV. présente ainsi l'emploi du terme *ātman* avec le sens abstrait ou avec une valeur pronominale.

Le *Yajur-Veda* est plus proche du *Rig* sur lequel il s'appuie du reste. Dans *ātmanam aṅgaiḥ samadhāt sarasvatī*, Vāj. S. XIX, 93^b, *ātman* est le corps ou le tronc, par opposition aux *aṅgāni*, membres; mais Vāj, S. XVIII, 3 *ātmā ca me tānūs ca me* c'est *ātman* -l'âme qui s'oppose à son enveloppe, le corps; tandis que d'autre part *ātmanātmanam abhi sanviveśa* Vāj. S. XXXII, 11^a semble avoir en vue l'esprit, la pensée, enfin le pur élément spirituel.

Les Brāhmaṇa offrent des passages qui sont déjà de vraies Upaniṣad et même leurs parties techniques traitent de la liturgie en y mettant du mysticisme. On devrait s'attendre à trouver le mot *ātman* fixé dans son emploi savant et philosophique. Il n'en est rien.

Prenons le Brāhmaṇa du *Rig-Veda*. Tous les deux, *Aitareya* et *Kauṣītaki*, sont anciens, car cités déjà dans Nirukta de Yāska. Cependant *Kauṣītaki*, plus récent, plus savant, est tellement condensé qu'il se borne à enseigner la tradition établie du sacrifice, en évitant toute sorte de développement inutile. Plus riche en renseignements, bien que confus, est *Aitareya Br.* C'est justement

grâce à cette confusion qu'on peut glaner quelques observations sur l'emploi de *ātmán*.

Ait. Br. II, 30 *ātmán* semble être »le corps«: *prānā vai dividevatyā ātma hotrcamaso*. »les bols des deux divinités sont les souffles, la coupe du hotar est (= figure) le corps (sc. du sacrificiant)«.

Lorsqu'au sacrifice Pravargya, on chante d'après l'usage ancien, et sans doute sans plus de raison, un hymne composé de 21 vers, l'auteur cherche à expliquer ce nombre, en rappelant le parallélisme qui doit exister entre le sacrifice entier ou ses parties et la personne du sacrificiant:

ekaviṁśo 'yaṁ puruṣo daśa hastyā aṅgulyo daśa pādyā ātmā ikaviṁśas tam imam ātmānam ekaviṁśaṁ saṁskurute, *Ait. Br.* I, 19 (cf. *Kauṣṭaki Br.* XVII, 1), »cet homme là (= l'homme, tout homme) est composé de 21 parties: dix sont les doigts, dix, les orteils, le tronc est vingt et unième; il (= le prêtre) réalise ce corps (du sacrifice) comme fait de 21 parties«.

ātmán est ici le tronc du corps humain en tant qu'opposé à ses extrémités, et immédiatement après, il est le corps tout court, pris en entier, symbolisant l'ensemble du sacrifice, symbolisé par lui à son tour. Cet *ātmán* est presque autant que »l'individu«. En effet *Ait. Br.* I, 24, les dieux qui veulent déposer leurs corps pour un temps disent: »ces corps-là à nous qui nous sont très chers«... *yā eva na imāḥ priyatamās tanvas* (cf. aussi *ŚB.* III, 4, 2, 5). Nous avons ici *tanú* et non *ātmán*. On peut quitter *tanú* ou *śarīra* (*Ait. Br.* II, 2), la partie corporelle de son être; on ne se sépare pas de son *ātmán*. D'autre part, le souffle comparé au jeune homme (*Ait. Br.* II, 2) est entouré de corps, *śarīraiḥ parivṛtaḥ prāṇnaḥ*.

Les dieux mangent l'offrande. L'ayant absorbée, ils sont *śantatanavo*, *Ait. Br.* VIII, 24, »au corps satisfait«. Le corps qui se nourrit est *tanu*, corps physique. *Ait. Br.* VIII, 27 *tanvam me pāhi* »protège mon corps«, prie-t-on la divinité, en précisant qu'il faut le garder contre les blessures et les maladies. On dirait que le texte observe une opposition entre *tanú* et *ātmán*. Cependant *Ait. Br.* VI, 35 nous replace dans l'incertitude. Le soleil, ayant assumé l'apparence du cheval blanc, alla au-devant des sages qui sacrifiaient. Il portait le licou. Le texte: dit: *aśvābhidhanyānihitenātmanā* »pourvu de licou«. *ātmán* est-il ici le synonyme de

tanú, kāya, deha etc.? ou bien est-ce pour rappeler que le cheval portait vraiment un licou, qu'on se sert de ce groupe à l'instrumental, où le terme *ātmanā* peut dire »lui-même...«, mais reste vague et paraît n'être qu'un moyen stylistique de dire plus et de produire plus d'effet qu'une expression complètement précise?

Dans la plupart des cas où l'on rencontre le terme *ātman*, on hésiterait à en donner la traduction exacte. Ainsi *Ait. Br.* VI, 4, les dieux sont attaqués par les Asuras au moment du pressurage de Soma. Pour se défendre, ils prennent pour leur *ātman* la divinité Tous-les-dieux (*viśvān devān ātmānam...*) et repoussent les Asuras: *te viśvair eva devair ātmabhiḥ... asurarakṣāmsy apāghnata. Ātmán* semble être ici »la nature, les propriétés particulières« ou bien même »la puissance (magique)«.

Mais quand le hotar verse le Soma dans la coupe qui figure le sacrifiant et lui confère ainsi la vie, on dit (*Ait. Br.* III, 8 et II, 30) *ātmany eva tad dhotā prānān dadhāti* »c'est à lui (= à l'homme) etc.« *Ātmán* est »lui«, l'individu ou l'objet.

De même *Ait. Br.* IV, 6: *ati vai prajātmānam ati paśavas tad yat stotram ati śāmsati yad evāsya atyātmanānam tad evāsyai tenāvarundhe.*

C'est l'extrait d'un brāhmaṇa sur le rite d'Atirātra. Le nombre des chants est limité, celui des récitations doit le dépasser à volonté. Au moyen de ces récitations, on fait gagner au sacrifiant ce qui le dépasse (*ati*), c'est-à-dire ce qui est en dehors de lui, qui lui est extérieur. Les enfants, les troupeaux sont ce qui s'ajoute à l'homme: *ati vai prajātmānam ati paśavas... Ātmán* désigne ici le père de famille, le gṛhapati, enfin l'homme pris individuellement. Pareillement *Kauṣītaki-Brāhmaṇa* XV, 4 et XVII, 1.

Rares sont dans *Ait. Br.* les passages où *ātman* indique la notion de l'essence intérieure, le principe élémentaire, l'âme. Je n'en ai relevé qu'un seul qui, avec peu de variantes, est commun aux autres Brāhmaṇa. Indra après avoir tué Vṛtra devient Viśvakarman, Prajāpati devient Viśvakarman après avoir fait les créatures, Viśvakarman est l'année (pendant laquelle tout évolue), ainsi tous sont le même. Par le sacrifice, on entre en possession de ces dieux qui ne font qu'un. Le texte dit: *indram eva tadātmanānam prajāpatim samvatsaram viśvakarmaṇam apnuvanti.* Prajāpati, l'année etc. sont l'essence même d'Indra. *Ātmán* est ici ce qui est essentiel et

le plus existant dans un être. On pense à *sāra*. Ce mot n'a pas eu la fortune d'*ātmán*, mais il en approchait comme notion. Plus précis, il fut surtout employé pour dire »l'essence = le jus = la moëlle«. *Ātmán* était un vague ensemble qui pouvait bien signifier »soi-même«, sans plus définir ce »soi«. Aussi faisait-il double usage de *sva* »sien«, et quand on veut rappeler que Prajāpati vit (créa) le rite de Dvādaśāha dans ses propres membres etc., on met la tournure: *apaśyad ātmana evāngeṣu ca prāṇeṣu ca*, *Ait. Br.* IV, 23. Et des phrases comme celles-ci: *sarvābhyo vā eṣa devatābhya ātmānam alabhate yo dīkṣate... sarvābhya eva tad devatābhya yajamāna ātmānam niṣkrīṇite*, *Ait. Br.* II, 3 »celui qui prend l'initiation s'offre en victime à tous les dieux... il se rachète à tous les dieux« — sont encore une preuve de plus, de la valeur pronominale réfléchie de *ātmán*.

La légende de Śunaḥśepa, *Ait. Br.* VII emploie assez souvent *ātmán* dans le sens abstrait de »sa propre individualité«, mais elle s'arrête là et on ne voit pas encore dans *Ait. Br.* de notion: *ātman* = l'absolu.

Le *Kauṣītaki-Br.* parle de l'*ātman* du sacrifice et se sert fréquemment de l'expression à peu près équivalente à »être l'*ātman* de qlq. ch. ou de qlq'un«. Là de même »l'*ātman*« s'oppose au »corps«; on y retrouve aussi des tournures analogues à *Ait. Br.* I, 19 et VI, 4, là aussi, et le plus souvent, presque de façon caractéristique, *ātmán* est pronom réfléchi. Ce qui est un peu étonnant, c'est le retour à *ātmán* = souffle dans *Kauṣītaki* XVIII, 7, mais ce souffle s'appelle aussi *prāṇa* et seulement comme *prāṇa*, principe de vie, il est un avec l'*ātmán*.

Le *Yajur-Veda*, en reprenant les idées du *Rig*, appelle — comme nous l'avons déjà dit — du nom d'*ātmán* le corps de la victime ou de l'homme, et surtout le tronc, par opposition aux membres *TS.* VII, 5, 12, aux *prāṇāḥ* *TS.* VII, 3, 7; rarement c'est »l'âme« et normalement déjà »soi (ou lui) -même«.

Le *Śatapatha-Brahmaṇa* offre à cet égard un intérêt particulier. Le plus récent des *Brahmaṇa*, contenant la grande *Upaṇiṣad* d'Āraṇyaka et les livres mystiques de Śāṇḍilya, il semble devoir présenter à côté d'une doctrine élaborée des termes bien définis. Il n'en est rien et on y remarque la même diversité que dans les œuvres antérieures.

Ainsi *ŚB.* IV, 11, 25 le sacrifice est dit être façonné à la manière d'un oiseau: les grahas (coupes) *Upāmsu* et *Antaryāma* sont ses ailes et la pierre de pressurage, *Upāmsusavana*, est son corps:

vāya-iva ha vāi yajño vidhīyate tāsyoṣmāsvantaryāmāv evā pakṣāv ātmopāmsūsavanah.

ŚB. IV, 1, 3, 1: *vāg dha vā asyaindravāyavāḥ | etān nv adhyātmām* »Aindravāyava graha en vérité est sa voix et alors cela appartient à son ātman (ou bien: se rapporte à son ātman)«. La note d'EGGELLING (*SBE.* XXVI, p. 265) ajoute à la traduction la glose de Sāyaṇa qui dit: *ātmā madhyadeha iti*, c'était donc le tronc, le milieu du corps, objet concret.

Un peu plus loin, IV, 1. 4. 1, *Mitra* et *Varuṇa* sont l'intelligence et la volonté du sacrificiant. Cela appartient à son ātman: *etān nv adhyātmām*. Le thème *ātmān-* dans *adhyātmām* désigne la personnalité, c'est un terme abstrait.

IV, 2, 2, 1: *ātmā ha vā'asyāgrayaṇāḥ | so'syaiṣa sārvaṃ eva sārvaṃ hy ayām ātmā* »la coupe *Agrayaṇa* en vérité est son ātmān, elle est alors son tout, car cet ātmān est tout«. Le premier ātmān est ici »le tronc du corps«. Nous le voyons de la phrase 5 où il est dit: *ātmā vā'āgrayaṇā ātmano vā'imāni sārvaṇy āṅgāni prabhavanty...* »car *Āgrayaṇa* est le tronc et c'est du tronc que naissent tous les membres«. Cf. *Ait. Br.* III, 3 *sarvair evainam tad āṅgaiḥ sarveṇātmana samardhayati sarvair āṅgaiḥ sarvenātmanā samṛdhyate ya evam veda.* — L'idée est commune à la plupart des *Brāhmaṇa* et partout la même opposition de *ātmān* »le milieu du corps humain, le tronc« (objet concret) aux *āṅgāni* »membres«. Cf. aussi VI, 6, 2. 15 etc. etc.

ŚB. VI, 6, 2, 12 la baguette pour allumer le feu doit être longue d'un empan, car c'était la grandeur de *Viṣṇu* quand il était à l'état d'embryon, et la baguette doit être égale à son corps. Le texte se sert ici du composé *ātmāsammita* »dont la mesure est ātmān«. De même VII, 1, 1, 37, VII, 5, 1, 14 etc. etc. — *ŚB.* IX, 2, 2, 2 on lit: *ātmāsammitenāvainam etad ānnaṇa priṇāti*», il le satisfait ainsi avec la nourriture proportionnée à son corps«. Il est question du bois dont on régale le feu, alors le mot »nature« pourrait bien être mis à la place du »corps«.

Mais *ŚB.* VI, 6, 2, 13 on est en présence d'un emploi plus

curieux. La baguette est trempée dans le beurre fondu. Le beurre fondu était aussi la matrice d'où est sorti Agni, alors la baguette trempée dans le beurre est (= figure) le corps d'Agni, *ātmā hy-asyaiṣa*. Jusqu'ici tout va bien. Cependant immédiatement après on dit d'Agni qui brûle la baguette: *ātmaiva tād ātmānam apy eti*. EGGEILING traduit cette phrase: »(Agni) himself now enters into his own self«. En effet, on ne peut comprendre ici *ātmán* autrement que »ce qui est lui-même«; ce serait donc qu'une ligne plus bas, après la notion concrète du »corps«, on attribue au même mot la notion abstraite correspondant à notre »âme« ou »être«.

Les livres de Śāṇḍilya (VI—X) ne diffèrent pas des livres de Yājñavalkya (I—V; XI—XIV) en employant de préférence le terme *ātmán* dans son sens concret de »corps«, »le tronc«. Toutefois il y a entre ces deux recueils une légère différence. Là où Śāṇḍilya dit: *ātmāsammito bhavati* ou: *ātmānam karoti* (VIII, 1, 4, 4), l'école de Yājñavalkya (I, 2, 5, 14) dira: *puruṣasammitā hi (védiḥ)*. Ce qu'est *puruṣa* — nom spécifique — pour les uns, est *ātmán*, nom le plus général, pour les autres. Et du reste, les livres I—III ne se servent guère du mot *ātmán*. Il est trop vague et trop savant pour leur exposé, technique et minutieux, il est vrai, cependant maintenu à un niveau populaire.

L'ancien *ātmán* -souffle a été remplacé dans *ŚB.* par *prāṇa* connu depuis longtemps, mais arrivé à l'importance seulement dans les écrits brahmaniques tardifs. Une fois, lorsqu'on cite Vāj. S. XIX, 48, la vieille notion reparait: *idam haviḥ prajānanam me 'astu... ātmasanīty ŚB.* XII, 8, 1, 22 »que cette oblation me soit productive... qu'elle (me) gagne le souffle«. La glose qui reprend le plus souvent les termes du yajus, fidèle à son habitude, explique: *ātmānam evā sanoti*. Mais qui sait ce que disait déjà le mot *ātmán* pour les exégètes de cette époque tardive?

Dès qu'on entre dans les Upaniṣad qui se mêlent au *ŚB.* la valeur de *ātmán* = ce qui fait l'individualité, le moteur ou l'essence intérieure, le sentiment — bien vague — de sa personne, enfin le »moi« tout court et jamais définissable, le »moi« existant dans tout et partout est le seul objet des spéculations. On compare un *ātmayājīn* (XI, 2, 6, 13) avec un *devayājīn* et le premier est supérieur au second, car il offre — chose étonnante! on s'attendrait à lire: soi-même — on lit: son corps.

Sá ha vá'ātmayājin yo védedám me'neāṅgam saṁskriyáta | 'iti sa yathāhis tvacó nirmucyétaivám asmān mártýāc chārīrāt pāpmāno nirmucyate... 8)

»*ātmayājin* est celui qui sait (ce que voici): »par ce (corps) du sacrifice on me fait un (nouveau) corps...« Et comme le serpent qui jetterait sa peau, il se libère de son corps mortel, du péché«. Alors un *śarīrayājin* correspondrait à *ātmayājin!*

Rappelons-nous encore les passages du IV^e *kāṇḍa* — c'est celui qui, parmi les livres du premier recueil de Yājñavalkya, dit le plus souvent *ātman* là où les autres mettent *prāṇā* — où sans aucune raison ni explication on nous apprend que la coupe *Āgrayaṇa* et *Prajāpati* sont *ātman* (*ātmā vá'āgrayāṇā ātmā vái prajāpatis... 5, 9, 2*), mais où il est dit, une ligne plus loin, que les coupes (*grahāḥ*) sont des *prāṇāḥ* (*ātmā vá'āgrayaṇaḥ śarvaṁ vá'idám ātmā jāgat... 5, 9, 8*), où le monde entier ou plutôt *jāgat*, le monde vivant, est *ātman*, — on est en plein chaos. Au moins dans un chaos apparent, car pour le sujet parlant ou écrivant, tout mot dont il se sert a une valeur nette, mais c'est la valeur qu'il lui donne au moment où il parle ou écrit. Il existe évidemment une norme sémantique pour chaque mot, mais elle comporte des fléchissements que le contexte seul détermine. C'est pourquoi on rencontre des passages si caractéristiques:

tredhāvihito vá'ayaṁ púruṣasyātmātmānam évāsyā tái sprṇoti yaś ávān nābhes tát āśvinéna yád ūrdhvaṁ nābher avācīnam śiṛṣṇas tát sārāsvatena śira aindrēṇa yathārūpām evá yathādevatám ātmānam mṛtyó spṛtvāmṛtaṁ kurute ŚB. XII, 9, 1, 7.

»... car ce corps humain se compose de trois parties: par ces (offrandes) il gagne un corps (sc. dans l'autre monde) pour lui. Ce qui est au-dessous du nombril (il le gagne) par (la coupe) d'Ásvins, ce qui est au-dessus du nombril et au-dessous de la tête, (il le gagne) par (la coupe) de Sarasvatī, et la tête par (l'offrande) d'Indra. (Tout en lui), quant à sa forme extérieure et quant à (son élément?) divin, s'étant délivré de la mort, il le rend immortel«. *ātman* »le corps« et *ātman* »soi-même« se trouvent à côté.

Même dans la *Bṛhad - Āraṇyaka - Upaniṣad*, où l'on expose la théorie de *ātman* — *púruṣa* — *brāhman* et l'extension du »soi« jusqu'à l'absolu, on lit des phrases où *ātman* peut être bien compris de manière concrète.

Pour conclure, résumons ce qui a été dit plus haut et les observations qui ont pu être recueillies à la lecture des principaux Brāhmaṇa.

Le rig-védique *ātmán*-souffle (*an, ániti*) cède sa place à *prāṇá*. *Ātmán* venant de *tmán* ou bien seulement contaminé par lui a remplacé le mot *tmán*. Du pronom devenant substantif dans *ātmán* — corps ou ce qui est le plus »moi«, avec le sens secondaire de »corps intérieur«, »la nature«, »le principe essentiel d'une chose«, est partiellement resté dans son emploi comme substantif, partiellement est redevenu pronom, disant »soi-même«. L'élargissement du »soi« jusqu'au principe unique va en ligne directe depuis le *Rig-Veda*.

Kraków, 28. VI. 1930.

⁸⁾ Cf. Kauṣītaki-Brāhmaṇa XVIII, 7.

STANISŁAW SCHAYER.

Feuer und Brennstoff.

Ein Kapitel aus dem Mādhyamika-Śāstra des Nāgārjuna mit der Vṛtti des Candrakīrti.

seyyathāpi Vaccha aggi sa-upādāno jalati no anupādāno, evam eva kkhāham Vaccha sa-upādānassa upapattim paññāpemi no anupādānassā ti. [Samy. Nik. IV. 399].

Der Vergleich des Lebens mit dem Verbrennungsprozeß und der Erlösung mit dem Erlöschen des Feuers gehört zum Ideenkreis der allgemein indischen Asketenweisheit. Er ist aber auch insofern spezifisch buddhistisch, als er in den Sūtras und in der Abhidharma-Literatur die Rolle eines *dr̥ṣṭānta* spielt und der scholastisch-dialektischen Diskussion über das Verhältnis des *ātman* zu den psychophysischen Elementen zugrunde liegt. Entscheidend für den Parallelismus *puḍgala:skandha = agni:indhana* ist der hīnayānistische Begriff der Substanzlosigkeit und die Lehre von dem *saṃtāna*. Der falsche Personalismus glaubt an das identische, in der Zeit beharrende Subjekt, welches die Gefühle fühlt, die Gedanken denkt usw. In Wirklichkeit findet ein solches aktives Begreifen und Erfassen gar nicht statt. Das unmittelbar Erlebte ist vielmehr nur ein punkthaftes Haben von Inhalten ¹⁾, ein

¹⁾ Der buddhistische *saṃtāna* ist also strenggenommen kein Bewußtseinsstrom und kein Kontinuum, denn das würde die ketzerische Lehre von der *saṃkrānti* (= *sāsvata*) implizieren. Jedes Moment ist eine in sich abgeschlossene und isolierte Struktur mit dem Element des *viññāna* im Zentrum. Um die Möglichkeit der Kooperation zwischen den einzelnen Momenten zu begründen, wird der Begriff der *prāpti* eingeführt.

kinematographisches Nacheinander von aufblitzenden und erlöschenden Bewußtseinsmomenten. Ähnlich ist auch das Feuer keine Substanz, sondern lediglich eine Serie von Entzündungsmomenten. Die Vorstellung, daß das Feuer eine unabhängige, für sich existierende Wesenheit ist und tätig den Brennstoff »verzehrt«, beruht auf der Fiktion der naiven, unphilosophischen Erfahrung des Alltags. In jedem Moment des Verbrennungsprozesses stützt sich das aktuell gegebene Entzündungsmoment auf das eben vergangene Moment und dieses Verhältnis entspricht durchaus dem *ālambana-pratyaya* der Bewußtseinsvorgänge. Die Pseudo-Realität (*praiñapti*) des Feuers manifestiert sich in Korrelation (*upādāya*) zum brennenden Brennstoff und ebenso manifestiert sich auch die Fiktion des Subjekts in Korrelation zu den psychophysischen Elementen. In beiden Fällen ist nur das *upādāna* — das Substrat, das was der Fiktion zugrunde liegt — wirklich gegeben. Einen *upādātar* gibt es aber nicht.

Im Gegensatz zu dieser radikalen Ablehnung des Begriffs einer substanzialen Seele durch die Sarvāstivādins und die Theravādins (= Vibhajyavādins), glauben die Vātsīputriyas (die Sāmmitīyas) im gewissen Sinne die Realität des Feuers und mutatis mutandis auch des *ātman* doch annehmen zu können. Ob das Ich (= Feuer) in seinem An-sich-Sein mit den *skandhas* (= *indhana*) identisch oder nicht identisch sei, läßt sich nicht sagen, jedenfalls steht es fest, daß das Ich nur in Korrelation zu den psychophysischen Elementen in Erscheinung tritt, daß es als gesonderte, unabhängige Realität (*prthag-dharma*) nicht existiert, trotzdem aber keine bloße Fiktion ist. Mit anderen Worten: das *upādāna* und der *upādātar* sind zwar aufeinander korrelativ bezogen, sind aber trotzdem wirkliche Realitäten, eben als Glieder einer Korrelation.

Die Mādhyamikas bekämpfen sowohl die Lehre von den *prthag-dharmas* als auch den *pudgala-vāda*. Eben weil Feuer und Brennstoff Korrelate sind, deshalb können sie nicht *svabhāvatas* existieren. Sie sind unreal und völlig leer. Die Hīnayānisten haben wohl recht, wenn sie den *upādātar* leugnen; wenn es aber den *upādātar* nicht gibt, dann kann es auch kein *upādāna* geben. Ohne Feuer gibt es keinen Brennstoff, so wie es ohne den *ātman* auch keine *skandhas* gibt.

Eine ausführliche Kritik des *dyṣtānta* vom Feuer und Brennstoff hat NĀGĀRJUNA im zehnten Kapitel (16 *kārikās*) seines Śāstra gegeben. Die Wichtigkeit gerade dieses Kapitels für das Verständnis der buddhistischen Philosophie liegt auf der Hand: man darf nur nicht vergessen, daß das Feuer dem *ātman* und der Brennstoff den *skandhas* entspricht und daß die ganze Diskussion in erster Linie gegen die Pudgalavādins gerichtet ist.

Untersuchung über Feuer und Brennstoff.

[Candrakīrtis Prasannapadā Kap. X].

I. Einleitung.

Der Pudgalavādin wendet ein: Du hast gesagt, daß in gleicher Weise wie das *karman* und der *kāraka* auch das *upādāna* und der *upādātar* ohne *svabhāva* sind. [Du leugnest also die Realität des *ātman* und des *upādāna* nur deshalb, weil diese Begriffe korrelativ²⁾ aufeinander bezogen sind]. Das ist aber nicht richtig, weil es wohl Gegenstände gibt, welche aufeinander korrelativ bezogen sind (*sāpekṣika*) und trotzdem den *svabhāva* besitzen³⁾. So z. B. steht das Feuer in Korrelation zum Brennstoff und ist deshalb nicht ohne *svabhāva*. Denn die Hitze, die Fähigkeit zu verbrennen und andere Wirkungen (*kārya*), die zu seinem *svabhāva* gehören, können wohl wahrgenommen werden. In Korrelation zum Feuer steht der Brennstoff, und auch er ist nicht ohne *svabhāva*. Denn die vier materiellen Grundelemente (*bāhya-mahābhūta*), [aus denen sich der Brennstoff zusammensetzt], haben wohl

²⁾ Über die prinzipielle Unmöglichkeit der Korrelation handelt das XIV Kapitel des Śāstra (*samsarga-parikṣā*).

³⁾ Der Ausdruck *svabhāva* ist vieldeutig. Für das Verständnis der buddhistischen Texte ist es wichtig vier folgende Implikationen zu unterscheiden: a) *svabhāva* = *sva-lakṣaṇa* = *prthag-dharma*; b) *svabhāva* = *sva bhāvaḥ* = *nījam ātmīyaṃ sva-rūpam* (Wesenseigenschaft im Gegensatz zu Accidens); c) *svabhāva* = *dharmasvabhāva* = *upādāna* (das ewige, transcendente Substrat) und d) *svabhāva* = *svato bhāvaḥ* (das nicht relative, absolute Sein an sich im Gegensatz zu *parabhāva*). »Die Hitze« ist der *svabhāva* des Feuers im Sinne der »nie fehlenden Wesenseigenschaft«: *yo dharmo yaṃ padārtham na vyabhicarati, sa tasya svabhāvaḥ* (vgl. Pr. 241^r, 260^v).

ihren *svabhāva* ⁴). [Mutatis mutandis dürfen wir] dasgleiche [von dem Begriffspaar *upādāna* und *upādātar* sagen]: der *upādātar* ist korrelativ auf das *upādāna* bezogen, besitzt aber trotzdem den *svabhāva*, und auch das *upādāna* ist seinerseits ein Korrelat des *upādātar* [ohne dadurch den *svabhāva* zu verlieren]. [Mit einem Wort]: das *upādāna* und der *upādātar* (= die fünf *skandhas* und der *ātman*) sind in demselben Sinne real wie der Brennstoff und das Feuer ⁵).

II. Feuer und Brennstoff sind weder identisch noch verschieden.

Der Mādhyamika erwidert: Gewiß würde es sich so verhalten, wenn Feuer und Brennstoff wirkliche [unabhängige und an sich seiende Realitäten] wären. Das ist aber nicht der Fall. Warum? — Wenn Feuer und Brennstoff wirklich sind, dann müssen sie vom Standpunkt der realistischen Logik (= *iha*) notwendigerweise entweder identisch (*ekatvena*) oder verschieden (*anyatvena*) sein. Um zu zeigen, daß beide [Möglichkeiten] falsch sind, sagt der Lehrer (1):

»Wenn des Feuer mit dem Brennstoff identisch ist, So folgt daraus die Identität des Agens und des Objekts. Und wäre das Feuer von dem Brennstoff verschieden, Dann würde es auch ohne den Brennstoff entstehen«.

Der Brennstoff ist das, was verbrannt wird (*idhyate yat tad indhanam*) ⁶), das zu verbrennende Holz usw. Der Agens (*kartar*),

⁴) Zum *svabhāva* des Elements *prthivi* als dessen *nījam atmīyaṃ svarūpam* gehört die Festigkeit (*kharatva*); die Flüssigkeit (*sneha, dravatva*) ist der *svabhāva* des *ap*; *tejas* ist gekennzeichnet durch die Hitze (*uṣṇatva*) und *vāyu* durch die Bewegung (*īraṇa*). Vgl. *Abh. Kośa* I S. 22; ROSENBERG, *Problemy*, S. 159; STICHERBATSKY, *The Central Conception*, S. 99.

⁵) Auch der Pudgalavādin (= Vātsīputrīya) in dem IX Buch des *Abh. Kośa* beruft sich auf die Analogie *skandha: ātman = upādāna: upādātar = indhana: agni*. Vgl. STICHERBATSKY, *The Soul Theory of the Buddhists*, *Bull. de l'Acad. des Sciences de Russie*, 1919, S. 830 und DE LA VALLÉE POUSSIN, *L'Abhidharmakośa*, 7—9, S. 234.

⁶) Damit wird das *indhana* als das unmittelbare Objekt (*karman*) definiert, auf das die Aktion des Agens gerichtet ist. Vgl. die *Kāśika* zu PĀṆINI I, 49: *kartuḥ kriyayā yad āptum iṣṭatamaṃ tat kārakaṃ karma-samjñam bhavati*.

welcher den [Brennstoff] verbrennt, ist das Feuer. Macht man die Annahme (*parikalpyate*), daß der Brennstoff und das Feuer miteinander identisch sind, so folgt daraus die Identität des Agens und des Objekts (*karṭṛ-karmaṇor ekatvaṃ syāt*). So ist es aber nicht, weil sich sonst die absurde Konsequenz (*prasaṅga*) ergeben würde, daß Topf und Töpfer, Holzhauer und Holz miteinander identisch sind. Und das ist doch wohl unannehmbar ^{6a)}.

Die Verschiedenheit [läßt sich ebensowenig behaupten]. Ist [nämlich] das Feuer von dem Brennstoff verschieden, dann muß die Realität des Feuers als eines [Gegenstandes,] welcher unabhängig von dem Brennstoff existiert, postuliert werden (= *tad indhana-nirapekṣasyāgner upalabdhiḥ syāt*). Denn ein Tuch, welches von dem Topf verschieden und [zugleich] von ihm nicht unabhängig wäre, gibt es nicht ⁷⁾. Nun ist aber das Feuer nicht unabhängig vom Brennstoff. Daher ist es auch falsch, daß es vom Brennstoff verschieden ist.

Und ferner (2):

»Ewig brennend würde es sein,
Nicht verursacht durch den Brennstoff,
[Alles] Bemühen würde gänzlich umsonst sein ⁸⁾,
Und wenn es so wäre, würde es untätig sein«.

^{6a)} Vgl. *Sāṃkhya-Sūtra* VI, 49.

⁷⁾ Anders gesagt: das *anyatva* impliziert das *nirapekṣatva*. Vgl. weiter unten 203¹⁶⁾: *yo hi yasmād anyah, sa tan-nirapekṣo dṛṣṭaḥ* = wenn x gegenüber y ein »anderes« ist, dann ist x nicht in Korrelation zu y. So nach der hmayānistischen Ontologie, welche eine Vielheit individueller Substanzen postuliert. Die *prthag-dharmas* sind »absolut anders«, existieren jeder »für sich« im »isolierten Eigensein« (*svabhāvena*) und in »absoluter Gesondertheit« (*prthaktva*). Die *Mādhyamikas* bestreiten mit Recht die Möglichkeit des »Andersseins an sich«. Kein Gegenstand ist »an sich anders«, sondern stets in Korrelation zu einem zweiten anderen Gegenstand. *NĀGĀRJUNA MādhyŚ XIV, 5* stellt ausdrücklich fest: »Das andere ist ein anderes, sofern es abhängig ist von dem anderen. Ohne ein anderes als das andere gibt es kein anderes. Wovon etwas abhängig ist, dem gegenüber ist es [an sich] nicht anders«.

⁸⁾ *ārambha*, tibetisch: *rcom* kann bedeuten sowohl Bemühen, Aktivität als auch Beginn, Anfang. WALLESER, *Mittl. Lehre. Tib. Vers.* übersetzt »Sein Anfang wäre zwecklos«, *Chin. Vers.* »dann gibt es keine Wirksamkeit (*kung*) des brennenden Feuers«. Aus der Erklärung *CANDRAKĪRTIS 204³⁾: agner aparinirvāṇārtham cāsyopādāna-saṃdhuḥṣanādikam vyartham eva*

Nimmt man an, daß das Feuer eine isolierte Existenz für sich (*prthag-bhūta*) gegenüber dem Brennstoff besitzt, dann ergeben sich daraus [folgende Konsequenzen]: 1) daß es ewig brennen würde, 2) daß es durch den Brennstoff nicht verursacht sei, 3) daß alles Bemühen umsonst sei und 4) daß es untätig (= *akar-maka* = ein *kartar* ohne *karman*) sei.

Um den Sinn [dieses Argumentes] klarzumachen sagt der Lehrer (3):

»Weil auf das andere nicht bezogen,
Deshalb ist es durch den Zündstoff nicht verursacht;
[Alles] Bemühen würde gänzlich umsonst sein,
Wenn es ewig entflammt ist«.

»Zündstoff« (*pradīpana*) ist das, was angezündet wird = der Brennstoff. *pradīpana-hetuka* = dessen Ursache der Zündstoff ist. *a-pradīpana-hetuka* = nicht verursacht durch den Zündstoff. Wenn das Feuer gegenüber dem Zündstoff ein »anderes« ist, dann ist es »auf den Zündstoff nicht korrelativ bezogen«. Wenn nämlich ein Gegenstand x gegenüber dem Gegenstand y »anders« ist, dann ist auch der Gegenstand x nicht in Korrelation zum Gegenstand y. Wie Tuch und Topf. Deshalb [sagt der Lehrer]: »Weil auf das andere nicht bezogen, deshalb ist es nicht verursacht⁹⁾ durch den Zündstoff«. [Nur] das zum Zündstoff in Korrelation stehende Feuer erlischt: wenn nämlich die Korrelation aufgehoben wird. Steht aber das Feuer in keiner Korrelation zum Zündstoff, dann infolge der Abwesenheit der nötigen Voraussetzungen für [das Eintreten des] Erlöschens muß es ewig entflammt sein¹⁰⁾. Und wenn es ewig entflammt ist, dann sind auch [alle

syāt geht hervor, daß es sich um das Bemühen der Menschen handelt, das erlöschende Feuer wieder zu entfachen, das brennende zu erhalten usw.

⁹⁾ Das Verursachtsein ist nur ein besonderer Fall der Korrelativität. Ein Gegenstand, welcher in seinem An-und-für-sich-Sein verharret, welcher *prthag* ist und *svabhāvena* existiert, kann weder Ursache noch Folge sein. Daher lehnen die Mādhyamikas den hīmayānistischen Begriff des *dharma* und der *pratīyatā* ab.

¹⁰⁾ Man vergesse nicht, daß das Feuer dem *pudgala*, der Verbrennungsprozeß dem *samsāra*, der Brennstoff den fünf *upādāna-skandhas* entspricht. Die Konsequenzen des Ewig-entbrannt-seins würden die Möglichkeit der Erlösung ausschließen.

Bemühungen], daß es nicht ganz erlösche, daß der Zunder entfacht werde usw. völlig zwecklos. Ist es so, dann ist das Feuer untätig (= ein Agens ohne Aktionsobjekt = *akarmaka*). Ein untätiger Agens ist aber [irreal] wie der Sohn einer unfruchtbaren Mutter [und daher] überhaupt kein Agens. Die These, daß das Feuer von dem Brennstoff verschieden ist, erweist sich somit als falsch.

III. Weitere Kritik des *anyatva*. Unmöglichkeit der *prāpti*.

[Der *Pudgalavādin* präzisiert seinen Standpunkt. Er] sagt: Das Argument »Und wäre das Feuer von dem Brennstoff verschieden, dann würde es auch ohne den Brennstoff entstehen« (1 b.) ist falsch. Feuer und Brennstoff sind wohl voneinander verschieden, trotzdem aber existiert kein Feuer ohne den Brennstoff. Denn unter Brennstoff verstehen wir [einem Stoff], der verbrennbar und [auch tatsächlich in dem gegebenen Moment] von der Flamme ergriffen ist (*javālā-parigato 'rtho dāhya-lakṣaṇa indhanam*). [Nur] auf dem Substrat (*āśraya*) eines solchen [eben brennenden Brennstoffs] wird [von uns] das Feuer postuliert, nicht aber als eine unabhängige Existenz für sich (*prthak*). Weil nun der Begriff Brennstoff ex definitione den Zusammenhang mit dem Feuer voraussetzt (= weil der Brennstoff als Brennstoff nur mit Rücksicht auf diesen Zusammenhang mit Feuer bezeichnet wird), deshalb eben wird auch das Feuer nur auf dem Substrat des Brennstoffes und nicht als unabhängige Existenz für sich postuliert. Die *deductio ad absurdum* »Und wäre das Feuer von dem Brennstoff verschieden, dann würde es auch ohne den Brennstoff entstehen« ist daher durchaus nicht am Platz¹¹⁾.

Um zu zeigen, daß auch diese Theorie falsch ist, sagt der Lehrer (4):

»Was eben brennt, das ist der Brennstoff —
Sagt man so, [dann ist zu fragen:]

¹¹⁾ Also: das Feuer besitzt im bestimmten Sinne die Realität, es manifestiert sich aber stets in Korrelation zu dem eben (= im gegebenen Moment) brennenden Brennstoff. Das entspricht der These des *Vātsīputriya* in *Abh. K. IX: pratyutpannādhyatmikopāttā-skandhān upādāya pudgalah prajñapyate*. Vgl. *Stcherbatsky, The Soul Theory*, S. 953, und *de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa*, 7—9, S. 233^a.

Wodurch wird der Brennstoff verbrannt,
Da doch nur er allein gegeben ist?«

Wenn du der Ansicht bist, 1) daß der Brennstoff der Stoff ist, welcher verbrannt werden kann und [auch tatsächlich in dem gegebenen Moment] von der Flamme ergriffen ist und 2) daß nur auf dem Substrat des [brennenden Brennstoffs] das Feuer erscheint, dann, [diese zwei Thesen] annehmend, darfst du nicht sagen, daß das Feuer [als Agens] den Brennstoff [als sein Objekt] verbrennt. Denn wodurch wird der Brennstoff verbrannt, da doch nur er allein gegeben ist (*tat-tāvan-mātram idam*)?

Du nimmst an, daß das Feuer den Brennstoff verbrennt; zugleich definierst du den Brennstoff als einen Stoff, der verbrennbar und [auch tatsächlich] von der Flamme ergriffen ist. Wir aber sehen kein Feuer, das den Brennstoff verbrännte als ein besonderer, von dem [brennenden Brennstoff] verschiedener [Agens]. Denn wir postulieren »nur dieses«: den verbrennbaren und [tatsächlich] von der Flamme ergriffenen [Stoff]. Und wenn das davon verschiedene Feuer unreal ist, wodurch soll dann der Brennstoff verbrannt werden, da er doch allein, da doch nur der Brennstoff gegeben ist? — Das ist der Sinn. Weil es außerhalb des [brennenden Brennstoffs] kein Feuer gibt, deshalb kann man nicht sagen, daß das Feuer (als Agens) den Brennstoff verbrennt. Und wenn es so ist, wie kann dann vom 'Ergreifen' irgendeines beliebigen Stoffes durch die Flamme die Rede sein? Der Widerspruch wird nicht beseitigt (*na vepate*)¹²).

Und ferner: gibt man zu, daß das Feuer und der Brennstoff verschieden sind, dann ist der Begriff des [eben] Brennenden unmöglich. Weil das »Brennende« unreal ist, wie kann der Brennstoff als das [eben] Brennende definiert werden? Und wie kann das Feuer [als Agens] den Brennstoff verbrennen? Um [auf diese Konsequenzen] hinzuweisen sagt der Lehrer (5):

»Ist es verschieden, so wird es nicht erreichen,
Nicht erreicht habend, wird es nicht brennen,

¹²) *vepate* = *nivartati* (tib. *bzlog-pa*). Es handelt sich um die Wurzel *vep kṣepe*, nicht *vep kampane*.

Nicht brennend, wird es nicht erlöschen,
Nicht erlöschend, wird es in seinem Wesen verharren«¹³).

Wenn das Feuer gegenüber dem Brennstoff ein »anderes« ist, dann, eben infolge des Andersseins, wird es den Brennstoff nie »erreichen« (*na prāpnuyāt*), so wie es die Finsteris nie »erreicht«. Infolge des Nicht-Erreichens¹⁴) wird es auch nicht brennen können, gleichsam wie wenn es sich in einer zu großen Entfernung befände. Das ist der Sinn. Und wenn es so ist, dann ist auch die Definition des Brennstoffs als dessen, was eben brennt, nicht richtig.

Ferner: auch das Erlöschen des Feuers würde nicht möglich sein. Nicht erloschen, würde das Feuer in seinem Charakter als entflammt [ewig] verharren. [Im Text der *Kārikā* steht vor *liṅgavān* ein *vā*]. *vā* kann zweierlei bedeuten: 1) eine Alternative (*vikalpa*), 2) eine Konjunktion (*samuccaya*). Im Sinne der Alternative ist folgendes gemeint: Entweder verharrt das Feuer ewig in seinem Wesen [als brennendes], oder auch kommt es nie mit dem Brennstoff in Berührung (= erreicht es nie den Brennstoff). Im Sinne der Konjunktion bedeutet aber der Satz: Wenn das Feuer [gegenüber dem Brennstoff] ein anderes (*anya = pṛthak*) ist, dann wird es [den Brennstoff] nicht erreichen, und es wird nicht brennen, und es wird nicht erlöschen, und es wird in seinem Wesen verharren. [In beiden Fällen haben wir dasselbe Ergebnis: daß] die These des Andersseins [zu unannehmbaren Konsequenzen führt und] daher falsch ist.

Unser Opponent wendet ein: Du argumentierst: »Wenn Feuer und Brennstoff verschiedenen sind, dann erreicht das Feuer den Brennstoff nicht, nicht erreicht habend, brennt es nicht, nicht

¹³) *śvaliṅgavān*. WALLESER, *Tib. Vers.*: »mit seinem eigenen Merkmal behaftet«; *Chin Vers.*: »ewig seiend«. *śvaliṅga* = *svabhāva*.

¹⁴) Das »Erreichen« (*prāpti*) und das »Nicht-Erreichen« (*aprāpti*) sind nach der Lehre der Vaibhāṣikas besondere, unabhängige Elemente (*dravya, dharmā*). Sie gehören in die Rubrik der *rūpa-citta-viprayukta-samskāras* und sind in jedem Moment des *saṃtāna* anwesend als integrierende, komplexbildende Kräfte. — Die *dharmas* sind isolierte, für sich seiende Elemente und können aus ihrem Selbst (i) (*svabhāva*) nicht heraustreten. Ohne das Element der *prāpti* würde somit ihre Kooperation, gegenseitiges Sich-Verbinden und In-Korrelation-Stehen nicht denkbar sein. Vgl. ROSENBERG, *Problemy*, S., 196. VASUBANDHU behandelt das Problem der *prāpti* im II Buche des *Abh. Kośa*.

brennend, erlischt es nicht usw.« Dieses Argument ist falsch. Denn Mann und Frau verbinden sich miteinander, obwohl sie verschieden sind (= es gibt die *prāpti* von Mann und Frau trotz des *anyatva*). Genau so mag es sich mit dem Feuer und mit dem Brennstoff verhalten.

Darauf erwidert der Lehrer (6):

»Obwohl ein anderes gegenüber dem Brennstoff, Würde das Feuer wohl den Brennstoff erreichen, Wenn es sich so verhielte, wie mit Mann und Frau, Daß die Frauen Mann und der Mann die Frau erreicht.«

Wenn die Realität von Feuer und Brennstoff als zweier zueinander in keiner Korrelation stehender [Substanzen], so wie es Frau und Mann sind, bewiesen wäre, dann würde freilich das Argument richtig sein. [Eine Analogie] liegt aber nicht vor. Deshalb sagt der Lehrer (7):

»Gewiß würde das Feuer den Brennstoff erreichen, Obwohl es gegenüber dem Brennstoff ein anderes ist, Wenn Feuer und Brennstoff existieren könnten In Isoliertheit das eine ohne das andere.«

Es ist eben nicht möglich, daß das Feuer nicht in Korrelation zum Brennstoff und der Brennstoff nicht in Korrelation zum Feuer stände. Das Beispiel ist daher nicht beweiskräftig. Passend ist [in unserem Fall] die Berufung auf das Beispiel nur solcher [Substanzen], welche bei der Voraussetzung ihres Andersseins (*anyatva*) in Korrelation zu einander entstehen (*anyonyāpekṣādhājanman*) und bei welchen [trotzdem] das [gegenseitige] Sich-Erreichen (*prāpti*) wirklich stattfindet (*siddhā*). Solche [Substanzen] sind aber überhaupt nicht möglich. Deshalb ist es nicht richtig zu sagen, daß das [gegenseitige] Sich-Erreichen trotz des Andersseins wirklich ist ¹⁵).

¹⁵ Die Theorie der *prthag-dharmas* schließt die Möglichkeit der *prāpti* aus. Das ist in der Tat ein wichtiges und wohl nicht widerlegbares Argument gegen die *hmayānistische* Philosophie. Die Einführung durch die *Vaiḥāṣikas* einer besonderen, die Elemente im *saṃtāna* vereinigenden Kraft (*prāpti* als besonderer *dharma*) ist nur eine Verlegenheitshypothese. Sie wurde bereits von den *Sautrāntikas* abgelehnt, die auch in dieser Hinsicht Vorläufer des *Mahāyāna* sind.

IV. Widerlegung der *parasparāpekṣā*.

[Der *Pudgalavādin*] wendet ein: [Damit ist unsere These nicht widerlegt]. Denn zugegeben, daß der Vergleich mit Frau und Mann falsch ist und daß Feuer und Brennstoff als [unabhängige], zueinander in keiner Korrelation stehende [Substanzen] irreal sind (*paraspara-nirapekṣā siddhir nāsti*), so darf doch behauptet werden, daß sie in Korrelation zueinander wirklich existieren. Wenn sie aber in Korrelation zueinander wirklich sind, dann sind sie auch in ihrem An-sich-Sein (*svarūpa*) wirklich. Denn die Korrelation zwischen zwei Gegenständen, welche irreal sind wie der Sohn und die Tochter einer unfruchtbaren Mutter, kann es nicht geben.

Auf diesen Einwand erwidert der Lehrer (8):

»Der Brennstoff ist ein Korrelat des Feuers, Das Feuer ist ein Korrelat des Brennstoffs. Welches von diesen ist das früher Gegebene, Worauf Feuer und Brennstoff bezogen sind?«

Das Feuer ist der Verbrenner des Brennstoffs, es ist also der Agens (*kartar*) und wird somit als Korrelat des Brennstoffs postuliert. Der von dem Feuer verbrannte Brennstoff ist das Objekt (*karman*) und somit ein Korrelat des Feuers. Es fragt sich: welches von diesen zwei Korrelaten setzt das andere voraus (= *tat katarād anayoḥ pūrva-niṣpannam* = welches ist früher wirklich, hat den Vorrang vor dem anderen zu sein)? Ist der Brennstoff ein Korrelat des Feuers, oder ist das Feuer ein Korrelat des Brennstoffs?

1) Nimmt man an, daß der Brennstoff »früher« gegeben ist, so ist das falsch. Denn etwas, was in keiner Korrelation zum Feuer steht und [daher noch] nicht brennt, ist kein Brennstoff, da sich sonst die absurde Konsequenz ergeben würde, daß überhaupt alles: Gras usw. auch »Brennstoff« sei.

2) Nun ist aber auch [die Gegenthese falsch], daß [nämlich] das Feuer »früher« und der Brennstoff »nachher« gegeben sei. Denn [der Begriff des] Feuers, welches vor dem Brennstoff real existiert (*siddha*), impliziert die absurde Konsequenz des Nichtverursachtseins (*nirhetukatva*) und ist somit logisch unmöglich (*asambhavāt*). [Wollte aber jemand behaupten, daß das Feuer zu-

nächst an sich existiert] und »nachher« in Korrelation [zum Brennstoff entsteht], so [ist das ebenfalls falsch], weil [die Entstehung einer bereits existierenden Substanz] überflüssig ist¹⁶⁾ (*nihprajojanatvāt*). Es gibt somit nichts »früher existierendes«, mit Rücksicht worauf etwas anderes wirklich existierend wäre (*tasmān nāsty atra kimcit pūrva-siddham yađ apekṣyetarasya siddhiḥ syāt*).

Gegen die These (1), daß »der Brennstoff früher und das Feuer später sei« ist ferner folgendes einzuwenden (9 a—b):

»Wenn in Korrelation zum Brennstoff das Feuer entsteht, So ist das die Realisierung des bereits realen Feuers«.

Nimmt man an, daß das Feuer in Korrelation zum Brennstoff entsteht, so bedeutet das eine wiederholte Realisierung des bereits realisierten (= realen) Feuers (= *siddhasya sato'gneḥ punar api sādhanam syāt*). Denn nur ein wirklicher und an sich seiender (*siddha-rūpa*) Gegenstand kann zum Glied einer Korrelation werden: Devadatta, welcher überhaupt nicht existiert, kann sich in seinem Hause nach nichts umsehen¹⁷⁾. Wenn also das Feuer [unabhängig vom Brennstoff] nicht existiert, dann kann es nicht in Korrelation zum Brennstoff stehen. Daher muß die Realität des Feuers [als einer vom Brennstoff unabhängiger Substanz] vorausgesetzt werden. Dann aber wozu das nachträgliche Bezogenwerden auf den Brennstoff? Das bereits real-existierende Feuer braucht nicht abermals durch den Brennstoff hervorgebracht zu werden. Die Korrelation zum Brennstoff ist deswegen überflüssig (*asāphalya*), [und so gelangen wir nochmals zu demselben Ergebnis, daß nämlich die These:] »das Feuer entsteht in Korrelation zum Brennstoff« logisch unmöglich ist.

¹⁶⁾ Dieses Argument richtet sich sowohl gegen den *sat-kārya-vāda* des Sāṃkhya, als auch gegen den *sarvāsti-vāda* der Vaibhāṣikas. Beide Systeme nehmen an, daß alles empirisch-gewordene, bevor es im Gegenwartsmoment in Erscheinung tritt, *svabhāvena* in der Sphäre des ewigen, transcendenten Seins präexistiert. Vgl. *Yoga-Sūtra* III, 14 und IV, 19; BUDDHAPĀLITA, *M. Vytti* S. 12 und vorallem die Diskussion im I Kapitel der *Pr.* S. 13⁶—14⁴ und 19⁸—22⁹. Über die Verwandtschaft des *sarvāsti-vāda* und des *sat-kārya-vāda* vgl. STCHERBATSKY, *The Central Conception*, S. 43—47 und H. JACOBI, *Über das ursprüngliche Yogasystem*, S. 43 ff.

¹⁷⁾ *apekṣate* = sich nach etwas umsehen = in Korrelation stehen. Auch das polnische *względny* bedeutet wörtlich »hinblickend«.

Und ferner: nimmt man an, daß das Feuer in Korrelation zum Brennstoff entsteht (9 c—d):

»Wenn es so wäre, dann auch ohne das Feuer Würde der Brennstoff ein Brennstoff sein«.

[Man kann nicht annehmen, daß der Brennstoff zuerst unreal ist]. Wäre der Brennstoff unreal, dann würde das Feuer in Korrelation zum Brennstoff nicht stehen können. Denn die Korrelation zum Nichtseienden ist nicht denkbar. Also muß angenommen werden, daß der Brennstoff [unabhängig vor dem Feuer und somit auch] ohne das Feuer (*niragnika*) existiert. Das ist aber auch nicht möglich: [der Brennstoff ohne das Feuer, also ein nicht brennender Brennstoff, ist überhaupt kein Brennstoff].

Der Gegner wendet ein: Wir lehren, daß die Realität des Brennstoffs durch die Realität des Feuers und die Realität des Feuers durch die Realität des Brennstoffs gleichzeitig bedingt ist. Weil wir keinem [von diesen Korrelaten] die Priorität in wirklicher Existenz zuschreiben, deshalb hat es keinen Sinn zu fragen: »Welches von diesen ist das früher Gegebene, worauf Feuer und Brennstoff bezogen sind«.

Der *Mādhyamika* erwidert: Stellt man sich auf den Standpunkt dieser [Gleichzeitigkeitstheorie], dann ist beides: Feuer und Brennstoff unreal. Denn [also sagt der Lehrer (10)]:

»Wenn ^{17a)} auf den Gegenstand A, welcher selbst In Korrelation zum Gegenstand B die Realität erwirbt,
[wirbt,
Eben dieser Gegenstand B bezogen werden muß,

^{17a)} Diese Strophe ist etwas verwickelt. Die wörtliche Übersetzung müßte lauten: Wenn [welcher Gegenstand (A) die Realität erwirbt (= *śidhyati*) in Korrelation (= *apekṣya*) zu eben diesem (Gegenstand B), welcher (seinerseits auch) in Korrelation zu (dem Gegenstand A) die Realität erwirbt, dieser (Gegenstand A) ist (zugleich) das, worauf (der Gegenstand B) bezogen werden muß (= *apekṣitavya*) (um die Realität zu erwerben)], dann [was in Korrelation wozu erwirbt die Realität?].

Die Übersetzung WALLESENS, *Akutobhaya, Tib. Vers.* 63 ist unverständlich. *apekṣitavya* = tib. *btos-bya* bedeutet nicht »das, was abhängig zu machen ist« sondern »das, wovon (etwas) abhängig gemacht werden muß«; eigentlich: »das, worauf hingeblickt werden muß«.

[Um seinerseits die Realität zu erwerben],
Was in Korrelation wozu erwirbt dann die Realität?«

[Erstes Schema: A = Brennstoff; B = Feuer]. Der Gegenstand »Feuer« erwirbt die Realität (*śidhyati*) in Korrelation zum Gegenstand »Brennstoff« und eben dieser Gegenstand »Brennstoff«, worauf das Feuer notwendig bezogen werden muß, um die Realität in seinem Eigensein (*ātma-siddhi*) zu erwerben, erwirbt seinerseits die Realität in Korrelation zum Gegenstand »Feuer«. [Wenn man die Richtigkeit dieser Sätze zugleich behauptet], so soll man doch sagen: was in Korrelation wozu erwirbt die Realität?

Die These: »der Brennstoff existiert wirklich auch dann, wenn das Feuer [noch] nicht wirklich ist« wurde als falsch nachgewiesen. Wenn aber diese These falsch ist, wie kann das Feuer die Realität [in Korrelation zum Brennstoff] erwerben, da es doch die Ursache (*hetu*) des [Brennstoffs] ist und der Brennstoff ohne seine Ursache (*kāraṇa*) gar nicht existiert?

[Zweites Schema: B = Brennstoff; A = Feuer] Der Gegenstand »Brennstoff« erwirbt die Realität in Korrelation zum Gegenstand »Feuer« und eben dieser Gegenstand »Feuer«, worauf das Feuer notwendig bezogen werden muß, um die Realität in seinem Eigensein zu erwerben, erwirbt seinerseits die Realität in Korrelation zum Gegenstand »Brennstoff«. [Wenn man die Richtigkeit dieser Sätze zugleich behauptet], so soll man doch sagen: was in Korrelation wozu erwirbt die Realität?

[Die Argumentation wie oben]: Die These »das Feuer existiert wirklich auch dann, wenn der Brennstoff [noch] nicht wirklich ist« wurde als falsch nachgewiesen. Wenn aber diese These falsch ist, wie kann der Brennstoff die Realität [in Korrelation zu] Feuer erwerben¹⁸⁾, da er doch die Ursache des Feuers ist und das Feuer ohne seine Ursache gar nicht existiert?

Die Behauptung, daß Feuer und Brennstoff in gegenseitiger Korrelation (*parasparāpekṣayā*) die Realität erwerben, ist aber auch deshalb falsch, weil weder der [bereits] realisierte (*siddha*) noch der [noch] nicht realisierte (*asiddha*) [Gegenstand] in Korrelation stehen können. Um das festzustellen, sagt der Lehrer (11):

¹⁸⁾ *prasetsyati* fehlt im Text, muß aber ergänzt werden wie oben 208¹²⁾.

»Wenn ein Gegenstand in Korrelation Realität erwirbt,
Wie kann er als nicht realisierter Gegenstand in Korre-
lation stehen?

Wenn er aber als realisierter Gegenstand in Korrelation
[steht,

So ist die Korrelation ebenfalls logisch unmöglich«.

Wenn es wahr ist, daß der Gegenstand »Feuer« [erst] in Korrelation zum Gegenstand »Brennstoff« die Realität erwirbt, dann muß gefragt werden: Wie ist jenes Feuer, das in Korrelation zum Brennstoff tritt? Ist es ein realisierter oder ein nicht realisierter [Gegenstand]? Wenn es ein nicht realisierter [Gegenstand] ist, dann, infolge seiner Nicht-Realisierung (*asiddhatva*), weil es unreal ist wie das Horn des Esels, kann es nicht in Korrelation zum Brennstoff treten. Wenn es aber ein realisierter [Gegenstand] ist, dann ist seine Korrelation zum Brennstoff völlig umsonst. Was realiter existiert, braucht nicht abermals seine Realität zu erwerben. Denn eine solche [nachträgliche Realisierung des bereits Realisierten] würde völlig zwecklos sein (*vaiyarthyāt*).

Die gleiche Argumentation über die These: der Gegenstand »Brennstoff« erwirbt die Realität in Korrelation zum Gegenstand »Feuer«. Feuer und Brennstoff existieren somit weder »in gegenseitiger Korrelation« noch »gleichzeitig«.

Und wenn es so ist, dann ergibt sich daraus auch diese Konsequenz (12 a):

»Das Feuer existiert nicht in Korrelation zum Brennstoff«.

Meint aber jemand, daß [diese Negation der korrelativen Existenz die Wahrheit der Gegenthese impliziert, daß nämlich] das Feuer unabhängig vom Brennstoff wirklich ist, so ist das falsch ¹⁹⁾. Der Lehrer sagt ausdrücklich (12 b):

¹⁹⁾ Weil alle *padārthas*, alle Gegenstände möglicher Prädizierung vom Standpunkt der Mādhyamika-Philosophie unreal, illusorisch und leer sind, deshalb ist auch jede kategorische Aussage (*niścaya*) schlechthin unmöglich. Zulässig sind nur bloße Annahmen, rein hypothetische Sätze (*prasajya-vakyāni*). Aus der Negation der These A folgt nicht die Richtigkeit der These non A. Wenn es falsch ist, daß das Horn des Esels kurz ist, so folgt daraus nicht, daß das Horn des Esels in Wirklichkeit lang ist. Über die

»Es gibt kein Feuer unabhängig vom Brennstoff«. Und zwar [aus zwei Gründen]: 1) weil die Theorie des Andersseins (*anyatva = nirapekṣatva*) als falsch widerlegt wurde und 2) weil sich sonst die absurde Konsequenz des Nichtverursachtseins (*ahetukatva*) ergeben würde. Und so wie das Feuer weder »in Korrelation« noch »unabhängig« existiert, genau so [existiert] auch der Brennstoff [weder »in Korrelation« noch »unabhängig«]. Deshalb sagt der Lehrer (12 c—d):

»Der Brennstoff existiert nicht in Korrelation zum
[Feuer,
Es gibt keinen Brennstoff unabhängig vom Feuer«.

Die Erklärung ist dieselbe wie oben und wird daher nicht wiederholt. [Alle Möglichkeiten des Problems sind erschöpft worden. Es steht somit endgültig fest, daß die Begriffe Feuer und Brennstoff unreal sind].

V. Das Feuer ist nicht im Brennstoff enthalten. Kritik der abhivyakti-Theorie.

[Der Gegner]: Wozu diese Subtilitäten (*sukṣmikā*) gegenüber unserer Lehre? Wir sagen doch nur dieses: weil mit Evidenz (*pratyakṣatas*) wahrgenommen wird, daß das Feuer den Brennstoff verbrennt, deshalb ist beides: Feuer und Brennstoff wirklich.

Der Mādhyamika erwidert: Gewiß würde das der Fall sein, wenn [man sagen könnte, daß] das Feuer den Brennstoff verbrennt. Aber das Feuer verbrennt nicht. Und ferner: wenn es möglich wäre [zu sagen], daß das Feuer im Brennstoff enthalten ist, so würde gewiß [die Behauptung zulässig sein, daß] das Feuer den Brennstoff verbrennt. Indessen auch das ist unmöglich.

[Der Lehrer] sagt (13 a—b):

»Das Feuer kommt nicht von anderwärts,
Im Brennstoff ist das Feuer nicht zu finden«.

[Wir untersuchen eine folgende Alternative: Entweder existiert das Feuer als unabhängige Substanz außerhalb des Brennstoffs, es kommt von anderwärts und dringt in den Brennstoff

Theorie der *prasajya-vakyāni* vgl. Pr. 16¹, 55¹¹ — 58⁸, STCHERBATSKY, *Nirvāṇa*, S. 49.

hinein, oder ist das Feuer stets im Brennstoff enthalten ²⁰). Beides ist falsch]. 1) Von anderwärts, aus irgendeinem außerhalb des Brennstoffs [gelegenen Orte] kommt das Feuer nicht. Denn ein solches Kommen [müßte gesehen werden], wird [aber] nicht gesehen. [Ferner auch deshalb, weil weder das »Kommen« eines von dem Brennstoff unabhängigen (*nirindhana*) noch eines mit dem Brennstoff in Verbindung stehenden (*sendhana*) Feuers möglich ist]. Nimmt man an, daß das Feuer [außerhalb des Brennstoffs] ohne Brennstoff [existiert und erst nachträglich in den Brennstoff eindringt], dann ist ein solches Feuer nicht verursacht (*ahetuka*) und daher unreal. Nimmt man an, daß ein mit dem Brennstoff in Verbindung stehendes Feuer [in den Brennstoff von anderwärts] kommend eindringt, dann ist dieses [Eindringen] ohne Zweck (*prayojanābhavāt*). 2) Und auch in dem Brennstoff ist das Feuer nicht enthalten. Denn auch hier können dieselben Einwände (*paryanuyoga*) gestellt werden ²¹). Und [außerdem] ergibt sich der Fehler eines regressus in infinitum ²²). [Es steht also fest:] das Feuer kommt nicht von anderwärts und auch

²⁰) Die erste These, welche im Feuer eine unsichtbare, frei in der Welt umherfliegende Substanz erblickt, steht im Einklang mit der magischen Weltanschauung, die wir im *Atharva-Veda* und in den *Brāhmaṇas* studieren können. Die zweite These vom Enthaltensein des Feuers im Brennstoff (in unsichtbarer Gestalt) ist eine populäre Antizipation der Lehre von der *abhi-vyakti*. Beide Thesen implizieren die Vorstellung, daß die Flamme nicht etwa ein Erzeugnis der Reibhölzer ist, sondern daß sie unabhängig und an sich existiert und nur gelegentlich des Reibens der Reibhölzer in Erscheinung tritt. Dementsprechend ist auch das Erlöschen keine Vernichtung, sondern lediglich ein Unsichtbarwerden und eine Rückkehr zu dem ursprünglichen Zustand. Auf die Wichtigkeit dieser populären Auffassung für das Problem des *nirvāna* hat bereits F. O. SCHRADER, *Journal of the Pali Text Society*, 1904—1905, S. 167 hingewiesen. Vgl. ferner O. STRAUSS, *Indische Philosophie*, S. 98; A. B. KEITH, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, S. 65 und DE LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvāna*, S. 146.

²¹) Auch hier kann nach demselben *prasaṅga*-Schema argumentiert werden: wie ist das Feuer, welches im *indhana* erhalten ist? Ist es *sa-indhana*, oder *nir-indhana*? Beides ist falsch: wegen des *ahetukatva* (1) und wegen des *nihprayojanatva* (2).

²²) Dieses Argument verstehe ich nicht. *Akutobhaya Tib. Vers.* (WALLESER, S. 64) hat »weil sein Anfang zwecklos wäre«. Möglicherweise muß auch in unserem Text anstatt *anavasthā-prasaṅga ārambha-vaiyarthya-prasaṅga* gelesen werden.

in dem Brennholz ist das Feuer nicht enthalten, [weil es dort gar nicht wahrgenommen wird ²³].

[Der *Sāṃkhya* ergreift das Wort. Er sagt]: Das Feuer, welches [im Brennstoff als in seiner *causa materialis*] wirklich enthalten ist, wird »zunächst« nicht wahrgenommen, weil die entfaltenden Ursachen (*abhivyañjaka-pratyaya*) fehlen. So wie das Grundwasser (*mūlodakavat*) ²⁴). Wenn sich aber infolge des Reibens der Hölzer die entfaltenden Ursachen eingestellt haben, dann wird es »nachher« wahrgenommen. In dieser Fassung verdient wohl die [Theorie von dem Enthaltensein des Feuers im Brennstoff] eine nähere Erwägung.

[Der *Mādhyaṃika* erwidert]: Was wird durch [die Kooperation der entfaltenden Ursachen in dem Beispiel des Grundwassers und in ähnlichen Fällen [neu] geschaffen? Die Substanz (das Wasser) wird nicht geschaffen, weil sie [bereits] realiter existiert. Sagt man aber, daß das [Neue], welches geschaffen wird, eben die Entfaltung (*abhivyakti*) ist, dann erhebt sich die Frage: was versteht man unter »Entfaltung«? Versteht man unter Entfaltung die »Manifestation« (*prakaśatā*) [des Unsichtbaren], dann ist eben diese [Manifestation] das [Neue], welches geschaffen wurde. Denn sie war vorher nicht gegeben. Auf diese Weise wird aber der [Standpunkt des] *sat-kārya-vāda*, [auf dem du stehst, prinzipiell] verlassen. Denn [du gibst zu, daß] etwas zunächst unreal war und nachher wirklich wurde. [Und ferner]: weil die Substanz (*svarūpa*) von den entfaltenden Ursachen unabhängig ist, so sind diese entfaltenden Ursachen wie Luftblumen auf nichts korrelativ bezogen (= die *sāpekṣatā* der *abhivyañjaka-pratyayas* ist *khapuṣpavat*) und somit völlig unreal.

[Die Unmöglichkeit der Entfaltungstheorie kann auch wie folgt nachgewiesen werden]. Wir stellen die Frage: wie ist der Gegenstand, dessen Entfaltung stattfinden soll? Ist er entfaltet

²³) *Akutobhaya*, *Chin. Vers.* (WALLESER S. 71): Weil beim Spalten von Brennholz, (obwohl) gesucht, das Brennen nicht erreichbar ist.

²⁴) Diese Erklärung des *mūlodaka* verdanke ich Herrn Prof. ST. STASIAK aus Lwów. Das Gleichnis vom Grundwasser ist mir aus der Lektüre der *Sāṃkhya*-Texte nicht erinnerlich. ANIRUDDHA zu *Sāṃkhya-Sūtra* I, 120 führt diesen *nyāya* nicht an, auch in G. A. JACOBS *Laukika-nyāyāñjali* ist er nicht verzeichnet.

oder nicht entfaltet? Der entfaltete Gegenstand entfaltet sich nicht, weil dessen Entfaltung zwecklos wäre und weil sich [auch sonst] widersinnige Konsequenzen (*aniṣṭa-doṣa-prasaṅga*) ergeben würden²⁵). Der nichtentfaltete Gegenstand entfaltet sich ebenfalls nicht, weil er als nicht entfaltet unreal wie die Luftblume ist. Somit ist die Entfaltung überhaupt nicht möglich.

Der Sāṃkhya. [Wir verstehen die Entfaltung nicht als Neuschöpfung]. Ein wirklicher Gegenstand, [welcher zu fein ist, um wahrgenommen zu werden], wird durch die entfaltenden Ursachen »vergrößert« (*sthaulam kriyate*).

[Der Mādhyamika lehnt auch diese Sāṃkhya Lehre ab].
1) Denn auch [hier wird der Boden des *sat-kārya-vāda* verlassen, indem nämlich] der »vergrößerte Gegenstand« zunächst nicht vorhanden ist, dann aber doch geschaffen wird. Wie kann also die Entfaltung im Sinne des Vergrößerungsprozesses (*sthaulyā-pādāna*) möglich sein? 2) Der »feine Gegenstand« (*sukṣma*), [welcher seit Ewigkeit in der unentfalteten *prakṛti* präexistiert], ist nicht verursacht (*ahetuka*) und mithin unreal. Wessen Entfaltung und wessen Vergrößerung findet also statt?

Auf diese Weise, allseitig untersucht, erweist sich [die latente Existenz] des Feuers im Brennstoff als grundsätzlich unmöglich. Im Brennstoff ist das Feuer nicht vorhanden, und daher kann auch das Verbrennen des Brennstoffs durch das nicht vorhandene Feuer nicht stattfinden. Die [evidente] Wahrnehmung, [auf die du dich berufst], ist illusorisch.

[Nun lassen sich noch andere Argumente beibringen]. Weil sie [aber] schon früher in der Kritik der Bewegung (im 2. Abschnitt²⁶) unseres Traktats) behandelt wurden, [deshalb sagt der Lehrer]: (13 a—b)

»Hierbei ist alles übrige über den Brennstoff bereits
[gesagt worden

²⁵) Das *ārambha-vaiyarthya*, das *ahetukatva*, das *siddha-sādhana* usw.

²⁶) *gatāgata-parīkṣā*. Ein Résumé dieses Kapitels gibt S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy* I, 648. Es muß aber hervorgehoben werden, daß die Kritik der *gati* in keiner direkten Beziehung zum Problem der Bewegung steht. Das »Gehen« ist nur ein Beispiel, an dem die prinzipielle Unmöglichkeit der »Aktion« (*kriyā*) demonstriert werden soll. Vgl. die Widerlegung des »Sehens« Pr. 114³—116².

In der Kritik des Gehenden, des schon Gegangenen
[und des noch nicht Gegangenen«.

»Hierbei« meint »im Zusammenhang mit dieser These«, daß nämlich das Verbrennen des Brennstoffs durch das Feuer wahrgenommen wird. Der [Begriff des] Brennstoffs ist das zu erörternde Thema (*prastāva*). Die übrige, auf ihn bezügliche Kritik ist dieselbe, wie die Kritik der Begriffe des Gehenden, des schon Gegangenen und des noch nicht Gegangenen. So ist [der Sinn] zu verstehen. Den Text [der *karikās*, die im 2. Abschnitt] gelehrt [wurden], [dürfen wir mithin wie folgt] verändern:

»Das schon Verbrannte wird nicht verbrannt,
Das noch nicht Verbrannte wird nicht verbrannt,
Das eben Verbrennende, welches weder verbrannt
Noch unverbrannt ist, wird auch nicht verbrannt«.

Und so weiter, [indem überall anstatt des »Gegangenen« das »Verbrannte«, anstatt des »Gehenden« das »Verbrennende«, anstatt des »Gehens« das »Verbrennen« zu setzen ist]. Deshalb findet kein Verbrennen des Brennstoffs durch das Feuer statt.

VI. Das fünfgliedrige Schema.

Jetzt, die gewonnenen Ergebnisse zusammenfassend, sagt [der Lehrer] (14):

«Das Feuer ist mit dem Brennstoff nicht identisch,
Außerhalb des Brennstoffs gibt es kein Feuer,
Das Feuer hat nicht den Brennstoff,
Im Feuer ist kein Brennstoff und im Brennstoff kein
[Feuer«.

Es wurde gesagt (1 a): »Wenn das Feuer mit dem Brennstoff identisch ist, so folgt daraus die Identität des Agens und des Objekts«. Dadurch wurde die These des *ekatva* widerlegt. Also ist das Feuer mit dem Brennstoff nicht identisch. [Ferner:] »Wenn das Feuer von dem Brennstoff verschieden ist, dann würde es auch ohne den Brennstoff entstehen (1 b)«. Dadurch wurde die These des *anyatva* widerlegt. Also ist das Feuer nicht von dem

Brennstoff verschieden. [Und endlich]: dadurch, daß sowohl die These des *ekatva* (= *tattva*) als auch die Gegenthese des *anyatva* widerlegt wurden, sind auch die Thesen *tadvat*, *ādhāra* und *ādheya* implicite (*arthatas*) widerlegt. Um das festzustellen sagt der Lehrer: »Das Feuer hat nicht den Brennstoff (= ist nicht *indhanavān*), im Feuer ist kein Brennstoff und im Brennstoff kein Feuer«.

a) [Wir erklären zunächst die These *tadvat*] »das Feuer ist nicht *indhanavān*«. In dieser These bedeutet *indhanavān* 1) entweder *indhanam asya* (Genetivus possessivus) oder 2) *indhanam asmin* (Locativus). Die erste Bedeutung setzt voraus die gesonderte Existenz (*vyatireka*) [von Feuer und Brennstoff], so wie wenn man sagt, daß 'Devadatta *gomān* (Kühe besitzend) ist'. Die zweite Bedeutung setzt nicht die gesonderte Existenz voraus; gemeint ist vielmehr [eine bloße Taddhita-] Bildung (*vyutpāda*), [welche das Inhärenzverhältnis zwischen dem Eigenschaftsträger und der Eigenschaft ausdrückt], so wie in den Beispielen: Devadatta ist *buddhimān* (= mit Intelligenz begabt) usw. Weil die beiden Thesen [über die Identität und die Nicht-Identität] von Feuer und Brennstoff widerlegt wurden, deshalb ist auch die These »das Feuer ist *indhanavān*« [implicite] widerlegt.

b) [Die These *adhāra* faßt das Verhältnis zwischen Feuer und Brennstoff als das zwischen Behälter und Inhalt auf. So wie in dem Beispiel]: der Topf ist der Behälter der sauren Milch. [Sie setzt also stillschweigend die Nicht-Identität voraus. Indessen, wie bereits bewiesen wurde], das Feuer ist nicht von dem Brennstoff verschieden. Die Behauptung, daß der Brennstoff im Feuer enthalten ist, erweist sich somit als logisch unmöglich.

c) [Die These *ādheya* läßt das Feuer im Brennstoff als dessen »Inhalt« enthalten sein] [Auch hier wird die Nicht-Identität vorausgesetzt]. Weil aber die Nicht-Identität widerlegt wurde, deshalb ist das Feuer im Brennstoff nicht enthalten. Auf diese Weise sind implicite auch die Thesen *ādhāra* und *ādheya* zurückgewiesen.

In diesen fünf Thesen untersucht, erweist sich der Begriff des Feuers als unmöglich. Um zu zeigen, daß in der gleichen Weise auch der Begriff des *ātman* zu untersuchen ist, sagt der Lehrer (15):

»In der Untersuchung über Feuer und Brennstoff Ist dargelegt worden ganz und vollständig Die Methode für das Problem des *ātman* und des *upādāna* Und zugleich für Topf und Tuch und so weiter«.

Das *upādāna* ist »das, was [dem Individuum] zugrunde liegt« (*upādīyata ity upāānam*), [nämlich] die fünf *skandhas*. [Der Pseudo-Gegenstand], welcher sich in Korrelation zu den *upādāna-skandhas* manifestiert, ist [das Subjekt]: der *upādātar* (= der Agens der Aktion des *upādāna*), der »Ergreifer« (*grahītar*), der »Vollbringer« (*niṣpādaka*), der *ātman*. Dadurch, daß das Ichgefühl vergegenständlicht²⁷⁾ wird (*ahaṃkāra-viṣayatvād*), erwächst und entsteht auf dem [Substrat des *upādāna*] der Wahn des Personalismus (*ahaṃmāta*). Man muß wissen: der Gang der Argumentation (*siddhi-krama*) [um die Irrealität] eben dieses *ātman* und des *upādāna* [nachzuweisen] ist ganz und vollständig dargelegt in [der Analyse des Begriffspaars] Feuer und Brennstoff.

Was ist nun der Unterschied zwischen »ganz« und »vollständig«? Durch das Wort »ganz« (*sarvagrahaṇa*) sind die fünf Thesen der Reihe nach zu verstehen. Alle diese fünf Thesen, so wie sie bei der Diskussion über Feuer und Brennstoff erörtert wurden, müssen auch bei [der Analyse des] *ātman* und des *upādāna* unverkürzt berücksichtigt werden. [Das Wort »vollständig« bezieht sich auf die Argumente]. 'Vollständig derselbe Gang der Argumentation' (*upapatti-krama*) wie der, den wir vorher beschrieben haben, soll auch die Begriffe des *ātman* und des *upādāna* widerlegen. Das ist gemeint. Die Widerlegung des *ātman* und des *upādāna* ist in jeder Hinsicht (*sarvātmanā*) dieselbe, wie die Widerlegung des Begriffspaars Feuer und Brennstoff. Um auf diese [Analogie] ausdrücklich hinzuweisen, deshalb sagt [der Lehrer in der Strophe]: »ganz und vollständig«.

[Demnach lautet das fünfgliedrige Schema für das Problem des *ātman* wie folgt]:

- 1) Die These des *ekatva*. 'Der *ātman* ist mit den *skandhas* identisch'. Diese These ist unhaltbar, weil sie die absurde

²⁷⁾ Der Begriff der Seele ist der intentionale Gegenstand des Ich-gefühls. Erst die Hypostasierung eines solchen Gegenstands ergibt die *sat-kāya-dṛṣṭi*.

Konsequenz der Identität zwischen Agens und Objekt impliziert.

- 2) Die These des *anyatva*. 'Der *upādātar* (= *ātman*) ist von dem *upādāna* verschieden'. Auch das ist falsch. Denn es würde sich daraus die absurde Konsequenz ergeben, daß der *ātman* in Isolierung von den *skandhas* existiert (= postuliert werden muß), daß er zu nichts in Korrelation steht usw.
- 3) Die These des *tadvat*: 'Der *ātman* ist *skandhavān*'. Diese These ist falsch, weil sowohl die Identität als auch die Verschiedenheit [des *ātman* und der *skandhas*] widerlegt wurden.
- 4) Die These des *ādihāra*: 'Die *skandhas* sind im *ātman*' und
- 5) die These des *ādheya*: 'Der *ātman* ist in den *skandhas*' sind beide falsch, weil Nicht-Identität unmöglich ist ²⁸⁾.

Weil in keiner von diesen fünf Formulierungen die absolute Wirklichkeit (*sattvam*) des *ātman* nachweisbar ist, deshalb stellen wir fest, daß der *ātman* und das *upādāna*, genau so wie der *kartar* und das *karman*, nur eine relative Realität (*parasparāpekṣikī siddhiḥ*) besitzen, [an sich aber leer und unreal sind].

Die besprochene Methode [der fünf Thesen] gilt indessen nicht nur für das Begriffspaar *ātman* und *upādāna*, sondern [wie der Lehrer betont] (15 d):

»Zugleich für Topf und Tuch und so weiter«.

Das heißt: [so wie sie] dargelegt [wurde], [gilt diese Methode zugleich] für alle Kategorien des Gegenständlich-Seienden überhaupt. [Die natur-wirklichen Gegenstände wie] Topf. Tuch usw. [können unter dem Gesichtspunkt folgender Kategorien betrachtet werden]: 1) die Wirkung und die Ursache (*kārya-kāraṇa*), 2) die Teile und das Ganze (*avayava-avayavin*), 3) das Merkmal und der Merkmalsträger (*lakṣaṇa-lakṣya*) und 4) das Attribut und die Substanz (*guṇa-guṇin*). [Zum Beispiel]: der Ton, der Stock, das Rad, die Schnur, das Wasser, die Kraft der Hände des Töpfers usw. sind

²⁸⁾ Auf dieses fünfgliedrige Schema beruft sich CANDRAKĪRTI wiederholt: im XVI Kap. »Über Gebundensein und Erlösung« (S. 284²⁻¹³), im XVIII Kap. »Über den *ātman*« (S. 341⁵) und vorallem im XXII Kap. »Über den Tathāgata« (S. 432¹²⁻⁴³⁵⁸).

die Ursachen des Topfes, der Topf ist die Wirkung; die Scherben usw. die Indigo-Tinktur usw. sind die Teile, der Topf ist das Ganze; mit einem breiten Boden, mit herabhängenden Lippen, mit einem langen Hals usw. das sind die Merkmale, der Topf ist der Merkmalsträger; die blaue Farbe usw. das sind die Attribute, der Topf ist die Substanz. Hat man in diesem Sinne die Bedeutung [jener Hauptkategorien] festgelegt, so ist dann dieselbe Methode der Widerlegung, wie in der Untersuchung über Feuer und Brennstoff in Anwendung zu bringen. Die [ausführlichere] Erklärung [dieses Parallelismus in der Behandlung] des Gegenständlichen überhaupt und des Begriffspaares *ātman upādāna* ist aus unserem Traktat »Die Einführung in das System der *Mādhyamikas*« zu entnehmen.

VII. Die *Mādhyamikas* lehren weder das *satattva* noch das *pr̥thaktva*.

Es steht also fest, daß so wie das *karman* und der *kāraka* auch der *ātman* und das *upādāna* und ferner überhaupt alles Gegenständliche (= Topf usw.) nur eine relative [nicht absolute] Wirklichkeit besitzt (= *parasparāpekṣikyām siddhau vyavasthitāyām*). Nun gibt es aber Individuen, die sich aus Hochmut einbilden, den richtigen Sinn der Lehre des Tathāgata verstanden zu haben. Weil sie [in den ketzerischen Thesen] die [authentische] Lehre des Sugata zu sehen glauben, gelangen sie in ihrer Hyperignoranz zu der Überzeugung, daß die von den ketzerischen Systemen willkürlich aufgestellten (*upakalpita*) Kategorien [wirklich existieren]. [Über solche Individuen sagt der Lehrer (16):

»Diejenigen, welche sei es die Koexistenz,
Sei es das Gesondertsein
Des *ātman* und der *bhāvas* lehren,
Halte ich nicht für Kenner des Sinnes der Lehre«

Erklärung des Wortes »Koexistenz« (*satattva*): Wenn x zusammen mit irgendeinem y existiert, dann ist es »koexistent« (*satat*). Die Abstraktbildung zu dem Adjektiv *satat* ist das *satattva* — die Koexistenz. Gemeint ist damit das Nicht-Gesondertsein (*ap̥r̥thaktva*), das Nicht-Anderssein (*an-anyatva*), die Einheit (*ekatva*). Diejeni-

gen, die in diesem Sinne die Koexistenz [der Elemente] lehren, hält der Meister [NĀGĀRJUNA] nicht für Kenner des wahren Sinnes der Lehre. So z. B. [gibt es manche ²⁹⁾, die behaupten:] 'weil sich der *ātman* durch das *upādāna* manifestiert, deshalb koexistiert er mit dem *upādāna*, d. h. er existiert nicht als gesondertes, für sich seiendes Element' (= *ātma upādānena praiṇapyate yena sahaiva tenopādānena sambhavati* = *sa na pṛthag avyatiṛekeṇaiva bhavaty arthaḥ*). Und ähnlich: 'weil sich der Topf [als empirischer Gegenstand] zugleich mit seinen Ursachen: dem Ton usw. manifestiert, deshalb existiert er nicht in Isolierung von [seinen Ursachen] als ein unabhängiges Sein für sich'. Diejenigen, die so die »Koexistenz« sei es des *ātman* [und des *upādāna*], sei es überhaupt aller *bhāvas* lehren, schauen nicht die wahre Beschaffenheit der Lehre von dem *pratītya-samutpāda*, welche mit der Lehre von der *upādāya-prajñapti* ³⁰⁾ identisch und von den beiden Ketzereien des *śāsvata-vāda* und des *uccheda-vāda* frei ist.

Nun gibt es aber auch [solche Autoren], welche das [absolute] Gesondertsein (*pṛthaktva*) [der Substanzen] lehren. Sie glauben (= schauen) an das Anderssein (*anyatva*) und behaupten, daß [alles], der *ātman* und das *upādāna*, die Wirkung und die Ursache »für sich« [als isoliertes Sein] existiert ³¹⁾. Auch sie hält der Meister nicht für Kenner des wahren Sinnes der Lehre. Denn es heißt ja [in dem *Nirupumastava*]:

²⁹⁾ Gemeint sind die Vātsīputrīyas, worauf in dem *Akutobhaya*, *Chin. Vers.* ausdrücklich hingewiesen wird. Die »Einheit« des *ātman* und des *upādāna* bedeutet in diesem Zusammenhang nur die Negation des *anyatva* und des *pṛthaktva*. Daß der *ātman* ein *pṛthag-dharma* ist, haben auch die Vātsīputrīyas bestritten: sie waren wohl *pudgala-vādin*, aber keine *ātma-vādin*. Der Unterschied zwischen dem *pudgala-vāda* und dem *ātma-vāda* darf nicht übersehen werden; der *ātman*, so wie ihn die Sāṃkhyas und zumal die Vaiśeṣikas und die Naiyāyikas auffassen, ist eine unitas simplex, der *pudgala* der Vātsīputrīyas — eine unitas multiplex, eine Ganzheit, welche zwar aus Teilen zusammengesetzt ist, trotzdem aber (im Gegensatz zu der *skandha*-Lehre der Sarvāstivādins?) keine bloße Summe gleichwertiger Elemente, sondern eine »Struktureinheit« ist.

³⁰⁾ Über die Identität der Begriffe *pratītya-samutpāda* und *upādāya-prajñapti* vgl. STCHERBATSKY, *Nirvāṇa*, S. 81¹.

³¹⁾ Die Anhänger der Lehre von dem *pṛthaktva* sind nicht nur die Sarvāstivādins, sondern überhaupt alle Pluralisten.

»Ohne Einheit und ohne Anderssein,
Dem Echo gleich —
Ohne Dauer und ohne Aufhören:
Also erkennend die Welt
Bist du frei von dem Tadel« ³²).

Und wenn so der mahāyānistische Heilige (*yogin*) ³³) die höchste Wahrheit (*dharmatattva*) auf Grund dieser Analyse des Feuers und des Brennstoffs erkannt hat, dann wird sein Leib weder durch die Flammen des Weltbrandes noch durch die Flammen [der Leidenschaft]: der Begierde, des Hasses und der Unwissenheit verbrannt. Denn also hat der Erhabene gesagt:

»In unzähligen Aeonen vom Weltbrand ergriffen,
Noch nie bis jetzt wurde der Himmel verbrannt.
Dem Himmel gleich sind alle *dharmas* ³⁴) — wer dieses weiß,
Niemals verbrennt er auch inmitten des Feuers«.

»Wenn das ganze Universum ³⁵) in Flammen steht,
In Versenkung verharrend spricht er den Wunsch aus:
Mögen doch die Welten restlos erlöschen,
Und geht dabei die Erde zugrunde, nicht soll es anders werden«.

Und also heißt es [in dem *Lalitavistara*]:

»Wenn diese drei zusammenkommen:
Das untere und das obere Reibholz und die Hände,

³²) So nach der Korrektur von DE LA VALLÉE POUSSIN S. 215²: *saṃkrānti-vyaya-vigatam* (= tib. *hpho-dañ-hjig-pa-dañ-bral-bar*) anstatt: *saṃkrāntim āsādyā gatam*. Die Thesen des *ekatva* und des *anyatva*, der *saṃkrānti* (= *śāsvata*) und des *vyaya* (= *uccheda*) sind die *anta-dvayas*, die *dr̥ṣṭis*, von denen der Mādhyamika frei ist. Er ist daher *anindita*, d. h. prinzipiell gegen alle Argumente der rationalistischen Logik geschützt. Weil er keine *pratijñā* besitzt, kann er nicht widerlegt werden.

³³) Über die Rolle des *yoga* im Buddhismus vgl. STCHERBATSKY, *Nirvāṇa*, S. 2 ff.

³⁴) Das tertium comparationis ist die illusorische Bläue des Himmels. Vgl. *Viṣṇupurāṇa*, II, 16, 22.

³⁵) *buddha-kṣetra* — das Buddha-Gefilde ist ein Synonym des Universums.

In Abhängigkeit von Bedingungen entsteht das Feuer
Und hat es seine Arbeit getan, so erlischt es rasch.

Und dann untersucht der weise Mann,
Wohin es gegangen, woher es gekommen,
Er sucht überall in allen Richtungen,
Doch sieht er nirgends weder das Kommen noch das Gehen.

Leer sind die *skandhas*, die *āyatanas* und die *dhātus*,
Die Elemente der inneren und der äußeren Erfahrung:
Alles ist ohne *ātman* und ohne *ālaya*,
Mit dem leeren Raume vergleichbar sind die *dharmas*.

Die so beschaffenen Merkmale der *dharmas*
Hast Du erkannt durch die Weisheit des Erleuchteten ³⁶⁾,
Und wie Du selbst diese Merkmale richtig erkannt hast,
Also belehre Menschen und Götter.

Auf dem Irrtum beruhende, durch Einbildung erzeugte
Leidenschaften verbrennen die Welt;
Kühles Wasser der Beruhigung aus der Wolke des Mitleids,
Regenströme des Nektars ergieße, o Führer!«

Zakopane, Januar 1930.

³⁶⁾ *dipaṅkara* ist hier vielleicht ein Epithet des Ādibuddha. Vgl. SARAT
CHANDRA DAS *Tib. Engl. Dict.* s. v. *mar-me-mzad-pa*.

JAN JAWORSKI.

La Section de la Nourriture dans le Vinaya des Mahīśāsaka ¹⁾).

Remarques préliminaires.

Dans un court article publié, il y a deux ans, dans *RO*, j'ai déjà confronté le premier bhāṇavāra du Vinaya pali, avec la section des remèdes du Vinaya des Mahīśāsaka, et je crois avoir démontré combien les deux textes sont apparentés ²⁾. Aujourd'hui, en donnant la traduction de la section de la nourriture du même Vinaya chinois, je suis amené à élargir le champ de mes comparaisons et à introduire également dans mon étude les autres Vinaya chinois, et même quelques textes indiens qui offrent occasionnellement, comme c'est le cas de *Majjhimanikāya*, des variantes du plus haut intérêt.

Etant donné que la division en bhāṇavāra représente un trait incontestablement ancien, il est important de voir si le texte chinois ne nous a rien conservé de cette division primitive. La chose est parfaitement claire pour le premier bhāṇavāra, dit le bhāṇavāra des remèdes du Vinaya des Mahīśāsaka, mais les délimitations deviennent beaucoup moins aisées dans les autres parties du texte chinois, qui est continu et ne fournit que de rares indices pouvant servir de points de repère dans notre recherche. Le plus précieux parmi ces indices est, sans aucun doute, un itinéraire du Buddha, que nous trouvons dans la dernière partie de

¹⁾ T. Tak., vol. XXII, pp. 147—153.

²⁾ *La section des Remèdes dans le Vinaya des Mahīśāsaka et dans le Vinaya pali*, *RO*, V, pp. 92—101.

notre texte et qui, sauf quelques détails dont je m'occuperai dans une note à la fin du présent article, est identique à l'itinéraire du voyage du Buddha qui forme le cadre des événements dont se compose le dernier bhāṇavāra du Vinaya pali ³⁾.

Avant d'indiquer, avec plus de précision, les limites du quatrième bhāṇavāra dans le Vinaya des Mahīśāsaka, je vais m'occuper des deux bhāṇavāra centraux, pour lesquels le problème est particulièrement délicat. Ce qui nous frappe le plus en lisant le second bhāṇavāra, dit le bhāṇavāra des Licchavi, c'est son extrême longueur, qui nous fait songer à des apports tardifs dont aurait été grossie démesurément cette partie du texte pali. En effet, quatre chapitres, à savoir le 20^e: voyage de Maudgalyāyana au lac Mandākinī ⁴⁾, le 28^e: établissement de Pāṭaliputra, le 29^e: la compréhension des Quatre Vérités, et le 30^e: la courtisane Āmrāpālī, nous paraissent quelque peu suspects.

L'épisode du voyage au lac Mandākinī, que nous rencontrons si souvent chez les auteurs tardifs, n'appartient certainement pas au stock primitif de la Discipline et j'aurai l'occasion de montrer, en analysant l'histoire de Keniya ⁵⁾, qu'on l'introduisait, parfois même d'une manière assez maladroite, pour embellir un récit qui paraissait trop sobre au goût de l'époque. Quant aux chap. 28, 29, 30 qui, d'ailleurs, n'ont aucun rapport ni avec les remèdes ni avec la nourriture, je suis tenté également de les consi-

³⁾ Cf. J. PRZYLUŚKI, *Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara*, JA, 1926, I. p. 14.

⁴⁾ Nous retrouvons ce récit dans une autre partie du Vinaya des Mahīśāsaka. (T. Tak., vol. XXII, p. 53 m., col. 11-16). Voici la traduction: »En ce temps-là, Śāriputra avait la maladie du vent. Maudgalyāyana vint et lui demanda: »Souffriez-vous de cette maladie lorsque vous étiez encore dans le monde?« [Śāriputra] répondit: »Oui.« »Comment l'avez-vous guérie?« [Śāriputra] répondit: »En mangeant des racines de lotus«. Sur quoi, Maudgalyāyana se rendit au lac Anavatapta, prit les racines de lotus et les donna à Śāriputra. Śāriputra demanda: »Où les avez-vous obtenues? [Maudgalyāyana] répondit: »Au lac Anavatapta«. De nouveau, Śāriputra demanda: »De qui les avez-vous obtenues?« Maudgalyāyana répondit: »D'un nāga«. Alors Śāriputra, n'osant pas manger, exposa la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de manger ce qu'on a reçu d'un nāga«.

Pour une autre version de cet épisode cf. *Sseu-fen-liu* (T. Tak., vol. XXII, p. 867 m., col. 29-b., col. 28).

⁵⁾ Voir dans l'Appendice, infra, note V.

dérer comme une interpolation: ils ne sont qu'une reproduction fidèle d'un passage du *Mahāparinibbāna Sutta* ⁶⁾. Cette hypothèse se voit fortement étayée par le fait que ces fragments manquent dans la plupart des sections des remèdes des Vinaya chinois. (A l'exception toutefois de la section des Remèdes du Vinaya des Mūlasarvāstivādin (T. Tak., XXIV, p. 26, b. c. 27—29, m. c. 10) où se retrouve l'histoire de la courtisane Āmrāpālī).

Si, comme je le crois, on a le droit d'éliminer ces quatre chapitres en question, on obtient pour tous les bhāṇavāra, sauf pour le troisième particulièrement court, une longueur à peu près égale, et on peut établir d'une manière très satisfaisante les concordances avec le texte chinois.

Voici un tableau sommaire des concordances:

<p>Mahāvagga. Premier bhāṇavāra. deuxième troisième quatrième</p>	<p>Section de la Nourriture</p>	<p>Le Vinaya des Mahīśāsaka Section des remèdes</p>	<p>du début à p. 149 m. c. 27, de 149 m. c. 27 à 150 m. c. 25, de 150 m. c. 25 jusqu'à la fin du chapitre.</p>
---	-------------------------------------	---	--

Il va sans dire que, dans chacun de ces textes, on trouve des passages qui manquent dans l'autre, mais toutes ces lacunes, si on laisse de côté les quatre chapitres dont nous avons parlé plus haut, n'ont pas une bien grande importance ⁷⁾. Les concor-

⁶⁾ Cf. *M. V.* VI, p. 97, n. 1.

⁷⁾ Un passage, toutefois, mérite notre attention, c'est le dernier chapitre du bhāṇavāra des remèdes, où il est question de Pilindavatsa (Pilindavaccha). Dans ce passage nous pouvons, à mon avis, distinguer deux parties: l'une, primitive (9—10), sur l'interdiction de garder les remèdes au delà de sept jours, et une autre, qui a été ensuite soudée à la première pour glorifier l'établissement d'un village (1—8). Ici encore, les textes chinois sont pour nous éminemment instructifs, car le fragment qui soulève nos doutes (1—8) ne se retrouve point dans les chapitres sur les remèdes; au contraire, le morceau (9—10) se rencontre dans le *Sseu-fen-liu*, (T. Tak., XXII, p. 870 m. c. 3—24) et dans le *Che-song-liu*, (T. Tak., XXIII, p. 185, h. c. 16, m. c. 10).

Dans le Vinaya des Mahīśāsaka, nous ne retrouvons que les traces de la dernière phrase palie; sèche interdiction de garder certains remèdes au delà de sept jours, et c'est cette phrase qui doit appartenir au noyau primitif du texte, tandis que la longue histoire sur Pilindavatsa, que nous ren-

dances détaillées pour chaque passage seront données au bas des pages de la traduction; toutefois, dès maintenant, je voudrais insister sur certains faits. Les concordances se laissent établir de la manière la plus satisfaisante entre le quatrième bhāṇavāra et le dernier morceau de la section de la nourriture dans le Vinaya des Mahīśāsaka. Les deux textes débutent avec l'histoire de Meṇḍhaka (pali: Meṇḍaka) et finissent par des instructions générales. Or, je crois qu'il n'est pas sans intérêt de constater que le parallélisme entre les deux textes, qui va parfois jusqu'à l'identité, s'arrête avec l'itinéraire du Buddha ⁸⁾: les derniers paragraphes ne peuvent plus être mis en regard, bien qu'il renferment des idées analogues. Cet itinéraire mérite d'autant plus notre attention, que nous le retrouvons tel quel dans le *Sseu-fen-liu* et dans le *Che-song-liu*.

Une concordance presque tout aussi satisfaisante peut être établie entre le Vinaya chinois et le troisième bhāṇavāra, car le chap. 32, qui manque dans le Vinaya des Mahīśāsaka, n'est qu'une répétition des règles énoncées dans les chap. 17—19. Le moins aisé à confronter avec le texte chinois, même après l'élimination des chap. 20, 28, 29, 30, reste toujours le bhāṇavāra des Licchavi. Le fait qu'il débute, dans le Vinaya pali, par l'épisode de Kaṅkhārevata, lequel en chinois se retrouve à la fin de la section des remèdes, semble indiquer que, pour les auteurs des Vinaya, la limite entre »remèdes« et »nourriture« était très vague, et que c'est précisément à cette confusion que nous devons un certain désordre qui règne dans les chapitres consacrés à cette matière.

Les références au texte chinois sont données d'après la dernière édition du Tripitaka, le *Taisho Issai-kyo* de M. M. TAKAKUSU et WATANABE. Les titres des ouvrages cités dans ce mémoire seront abrégés de la manière suivante:

S. — Section des remèdes dans le Vinaya des Sarvāstivādin, *Che-song-liu* (T. Tak., XXIII, pp. 184—194).

D. — la même section dans le Vinaya des Dharmagupta, *Sseu-fen-liu* (T. Tak., XXII, pp. 866—877).

controns dans *Mahāvagga*, ne peut être qu'une interpolation tardive. Les transcriptions chinoises suggèrent la forme sanskrite *Pilīṅgavatsa*. Cf. PRZYLUCKI, *Légende d'Açoka*, p. 230.

⁸⁾ Voir dans l'Appendice, infra, note V.

- M.* — la même section dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, *Ken-pen-chouo-yi-ts'ie-yeou-pou-p'i-na-ye* (T. Tak., XXIV, pp. 1—97).
- M. H. S.* — le Vinaya des Mahāsāṃghika, *Mo-ho-seng-k'i-liu* (qui n'a pas de section spéciale pour les remèdes, ni pour la nourriture) — T. Tak., vol. XXII.
- M. S.* — le Vinaya des Mahīśāsaka.
- M. V.* — *Mahāvagga* trad. R. DAVIDS & OLDENBERG.

*

* *

En publiant ce mémoire, je tiens à remercier mon maître, M. Jean Przyluski, pour les conseils qu'il a bien voulu me donner au cours de mes recherches et qui m'ont grandement facilité le travail. Je remercie également M^{lle} Marcelle Lalou qui a eu la bonté de revoir mon manuscrit et d'y faire de nombreuses corrections.

Traduction.

(Page 147 b. c. 29). Le Buddha était à Po-lo-nai (Vārāṇasī). En ce temps-là, les cinq bhikṣu⁹⁾ vinrent à l'endroit où se trouvait le Buddha et, ayant salué ses pieds avec la tête, ils lui parlèrent en ces termes: »O Bhagavat! Que devons-nous manger?« Le Buddha dit: »Il vous est permis de manger ce que vous obtenez en quêtant«. De nouveau ils parlèrent au Buddha en ces termes: »Quel vase doit-on employer?« Le Buddha dit: »Il est permis d'employer le pātra«. »Or, les bhikṣu obtinrent en quêtant du riz cuit peu glutineux (*keng-mi* = *taṇḍula*) et, n'osant pas l'accepter, ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »A volonté, il est permis d'en accepter et d'en manger«. Or, les bhikṣu obtinrent, en quêtant, toute sorte de riz cuit (*fan*), des galettes (*ping* = *maṇḍa*), de la farine grillée (*tch'ao*), du blé et des pois cuits (*chou-mai-teou*), du blé grillé (*chao-mai*) et du riz glutineux (*no-mi*), des bouillons gras (*keng*), des vins amers (*k'ou-tsieou*), des saumures (*tsiang*), du sel (*yen*), des viandes (*jeou* = *māmsa*), des

⁹⁾ Les cinq premiers disciples du Buddha. La liste de leurs noms varie suivant les sources.

poissons (*yu = matsya*), du lait caillé (*jou-lo = dadhi*)¹⁰), des légumes (*ts'ai = vyañjana*), des racines comme celles du lotus (*ngeou = bisa*), des tiges (*heng*) comme celles de la canne à sucre (*kantchö = ikṣu*) et autres, des fruits comme *ngan-lo (āmra)* et autres et, n'osant pas les accepter, ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Ils est permis d'accepter et de manger tout cela«¹¹).

(148 h. c. 12) Le Buddha était à P'i-chö-tch'eng (Vaiśālī)¹². Il y eut alors une disette (*ki-kin*) et il était difficile d'obtenir la nourriture en quêtant. Les aliments que les bhikṣu conservaient hors de leurs habitations (*yu-tch'ou*) étaient volés. [Les bhikṣu] firent cette réflexion: »Si le Bhagavat nous permettait de garder la nourriture dans le même endroit où nous dormons, ce malheur ne pourrait pas arriver«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de garder la nourriture dans le même endroit où on passe la nuit«. Les aliments que les bhikṣu préparaient hors de leurs habitations étaient volés. De nouveau [les bhikṣu] firent cette réflexion: »Si le Bhagavat nous permettait de faire la cuisine dans l'habitation, ce malheur ne pourrait pas arriver. «Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de faire la cuisine dans l'habitation«. Les bhikṣu engageaient des gens pour faire la cuisine, mais bien qu'ils leur donnassent de l'argent et de la nourriture, ces gens les volaient encore.

¹⁰) Cf. J. PRZYLUŚKI, *Le Parinirvāna et les funérailles du Buddha*, JA, 1918—1920, p. 85 tir. à part. »le lait caillé-lo«. Dans le passage ci-dessus, l'expression *jou-lo*, qu'on peut traduire »le lait et le caillé«, me semble ne désigner qu'une seule chose — »le caillé«, de même que plus bas, l'expression *ngan-lo-ye-tseu* désigne non le fruit d'*āmra* et la noix de coco, mais simplement le fruit d'*āmra*. Dans les textes chinois, la confusion entre la transcription d'*āmra* et d'*āmalaka* est constante. Cf. *Hōbōgirin*, p. 27, *amaroku* et, p. 30, *ammora*.

¹¹) Ce passage d'introduction manque dans M. V.; nous le retrouvons, avec des variantes sans importance, au début de *D.* p. 866, b. c. 1—16. Dans *S.* p. 184, m. c. 1—b. c. 11 le début est très proche de *M. V.* VI. 1, et de la section des remèdes dans le Vinaya des Mahīśāsaka, p. 147, m. c. 1—8 (ce dernier est très abrégé). *M.* débute avec la description de la maladie d'autisme; cependant, nous y trouvons mêlés des passages analogues à celui que nous venons de traduire.

¹²) Pour tout le passage qui suit, jusqu'à l'histoire de Supriyā, voir infra, p. 61, n. 21.

[Les bhikṣu] firent cette réflexion: »Si le Buddha permettait de faire la cuisine soi-même, il n'y aurait pas ces dépenses inutiles«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de faire soi-même la cuisine«. Les bhikṣu, préparant eux-mêmes les aliments, sollicitaient ensuite les gens de les leur donner (*cheou*)¹³ et ces gens-là, aussi, exigeaient un salaire. [Les bhikṣu] firent cette réflexion: »Si le Bhagavat nous permettait de prendre la nourriture que nous préparons, sans louer des gens pour qu'ils nous la donnent, il n'y aurait pas ces dépenses inutiles«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de prendre la nourriture qu'on prépare soi-même, sans louer des gens pour se la faire donner«¹⁴. Les bhikṣu trouvèrent des fruits (*kouo* = *phala*), mais il n'y avait personne pour les leur donner. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis, selon le caractère propre de l'arbre (?) (*jou-mou-siang*)¹⁵, de prendre et de manger«¹⁶. Les bhikṣu trouvèrent des fruits des étangs (*tch'e-kouo*), mais il n'y avait personne pour les leur donner. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis d'entrer dans l'eau et de les prendre«¹⁷. Les bhikṣu eurent envie de manger les fruits, mais il n'y avait pas un homme pur (*tsing-jen* = **kalpya-kārāka* = *kappiya-kāraka*) pour les purifier. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de manger après avoir enlevé le noyau«¹⁸.

148 h. c. 28). Le Buddha était à P'i-chö-li (Vaiśālī). En ce temps-là, le Bhagavat souffrait du rhumatisme (*houan-fong*). Ānanda fit cuire lui-même une bouillie médicinale (*yo-tcheou*). Le Buddha interrogea Ānanda: »Qui a cuit ce remède?« [Ānanda] répondit: »C'est moi qui l'ai cuit«. Le Buddha dit à Ānanda: »Autrefois, j'ai permis aux bhikṣu de manger dans le même endroit où on

¹³) Les bhikṣu, n'ayant le droit de manger que ce qu'ils obtenaient en quêtant, préparaient la nourriture, mais se la faisaient donner par des gens.

¹⁴) Cf. *M. V. VI*, 17, 7; *D.* 876 h. c. 10—20.

¹⁵) Je substitue au caractère *siang* = pensée, l'homophone *siang* = *lakṣaṇa*.

¹⁶) Cf. *M. V. VI*, 17, 8, 9,

¹⁷) Cf. *M. V. VI*, 20, 4.

¹⁸) Cf. *M. V. VI*, 21; voir aussi *D.*, p. 875. c. 14—26, où la règle sur la purification des fruits est la plus développée et dont les termes s'accordent avec ceux de *C. V.* 5, 2.

passé la nuit, d'y faire la cuisine, de la faire soi-même et de garder en réserve soi-même ce qu'on a reçu des gens. Est-ce que vous suivez encore cette règle à présent?« [Ānanda] répondit: »On la suit encore«. Le Buddha dit: »Ce que vous faites est contraire à la Loi. J'ai donné autrefois la permission, au moment d'une disette (*ki-kin*), mais comment peut-on suivre encore cette règle aujourd'hui? Dorénavant, celui qui s'en rendra coupable commettra un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«¹⁹. Le Buddha étant à Chō-wei-tch'eng (Śrāvastī) interrogea Ānanda: »Autrefois, j'ai permis aux bhikṣu de prendre les fruits (*kouo* = *phala*) selon le caractère propre de l'arbre (*jou-mou-siang*), d'entrer dans l'eau pour cueillir les fruits des étangs (*tch'e-kouo*) et s'il n'y a pas de gens purs (*tsing-jen* = **kalpya-kāraka* = *kappiya-kāraka*) pour pu-

¹⁹ Cf. *M. V. VI*, 17, 1—5, et 32, 1. *D.*, p. 871 h. c. 20—24, et *S.*, p. 187 h. c. 4—14 dont nous donnons la traduction: »Le Buddha était à Śrāvastī. A ce moment, un malaise surgit dans le corps du Buddha. Le médecin dit: Il faut prendre de la bouillie aux trois [choses] âcres (*san-sin-tcheou*)«. Le Buddha dit à Ānanda: »Préparez la bouillie aux trois [choses] âcres«. Ānanda reçut l'ordre, rentra à Śrāvastī et y quēta des [graines de] lin (*hou-ma* = *ataṣī*), du riz peu glutineux (*keng-mi* = *taṇḍula*), des gros pois (cf. *ODa*, p. 207, 1, 6; *mo-cha* est une erreur pour *mo-ho* »grand«; *mo-ho-teou* = *caṇa*) et des petits pois (*siao-teou* = *masūra*). Il en fit un mélange, le cuisit, et, après avoir ajouté les trois choses âcres (cf. *M. V. VI*, 17, note 2), offrit la bouillie au Buddha. Le Buddha connaissant la cause, interrogea Ānanda: »Qui a cuit cette bouillie?« [Ānanda] répondit: »C'est moi«. Le Buddha dit à Ānanda: »Prends cette bouillie et jette — la dans un endroit sans herbe, [ou bien] dans l'eau sans insectes. Pour quelle raison [faut-il faire ainsi]? Si les brahmacārin hérétiques voyaient une chose pareille, certainement ils diraient: »Les Śramaṇa fils de Śākya se soustraient à la Loi, encore que leur maître soit vivant«. Ānanda reçut l'ordre et jeta la bouillie qu'il avait cuite dans un endroit sans herbe [et] dans l'eau sans insectes. Le Buddha, ayant réuni le saṅgha à cette occasion, instruisit les bhikṣu: »Dorénavant, les grands (*ta*) bhikṣu ne doivent pas manger les aliments qu'ils ont cuits. S'ils mangent, c'est le péché *duṣkṛta*. Ce qui est gardé à l'intérieur et cuit à l'intérieur, ce qui est gardé à l'intérieur et cuit dehors, ce qui est gardé dehors et cuit à l'intérieur, ainsi que ce qui a été cuit par soi-même, ne doit pas être mangé. Si on mange, c'est le péché *duṣkṛta*«. Ce récit est plus près du Vinaya pali que les autres versions renfermées dans les Vinaya chinois. C'est également dans *S.*, col. 15—27, que nous trouvons un équivalent de *M. V. VI*, 17, 6, sur la permission de cuire les aliments deux fois. Cf. aussi *M.*, p. 7 h. c. 9—29, où le remède préparé par Ānanda est appelé *sou-tsien-san-tchong-sō-yao*.

rifier les fruits, de les manger après avoir enlevé le noyau (*ho*). Est-ce que vous suivez encore cette règle à présent? ²⁰⁾ [Ānanda] répondit: »On la suit encore«. Le Buddha dit: »Ce que vous faites est contraire à la loi. Autrefois, j'ai donné la permission au moment d'une disette (*ki-kin*), mais comment peut-on suivre encore cette règle aujourd'hui? Dorénavant, celui qui s'en rendra coupable commettra un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)« ²¹⁾.

(148 m. c. 9.) Il y avait alors à Chō-wei-tch'eng (Śrāvastī) une upāsikā nommée Siu-pei (Supriyā) ²²⁾ qui, ayant de la foi et de l'amour pour le Buddha et la Loi, obtint le Fruit en ce monde (*kien-fa*) ²³⁾ et prit refuge dans les Trois Joyaux. Souvent, elle invitait le saṃgha et lui fournissait des remèdes (*t'ou-hia-yao*). Un jour, elle pénétra dans le vihāra et, voyant un bhikṣu absorber un vomitif (*t'ou-hia-yao*), elle l'interrogea en disant: »O Révérend! de quoi avez-vous besoin à présent?« [Le bhikṣu] répondit: »Ayant vomi, j'ai [l'estomac] creux et j'ai envie de manger de la viande (*jeou = māṃsa*)«. Elle lui dit: »O Révérend! demain je vous en enverrai et je vous prie de l'accepter«. Puis elle rentra à la maison. Le [lendemain] matin, elle envoya un homme avec de l'argent pour qu'il achetât de la viande.

²⁰⁾ M. V. VI, 32.

²¹⁾ Tout ce passage, très voisin du Vinaya pali, montre néanmoins des différences frappantes dans la rédaction. Si, dans le *Mahāvagga*, l'incohérence saute aux yeux, toutes les règles étant dispersées dans trois chapitres qui n'ont aucun rapport entre eux, au contraire, la version chinoise, bien plus condensée, est en même temps plus suivie; tout d'abord, nous avons la suspension de certaines règles de la discipline, pendant une disette; ensuite, à l'occasion d'une indisposition du Buddha, celui-ci réimpose les règles préalablement suspendues. Dans le Vinaya pali, cet épisode débute avec la maladie du Buddha; celui-ci reproche à Ānanda d'avoir préparé un remède de ses propres mains; il énonce ensuite les mêmes règles, qu'il suspend dans la première partie de la version chinoise, et ce n'est qu'après que vient le passage sur la suspension des règles en question pendant la famine. Le chap. 21 (purification des fruits) est inséré entre le chap. 20 (épisode de Śāriputra et Maudgalyāyana) et le chap. 22 (opérations chirurgicales). Enfin vient le chap. 32, où le Buddha réimpose toutes les règles suspendues pendant la disette.

²²⁾ Voir dans l'Appendice, infra, note I.

²³⁾ *Kien-fa* correspond à l'expression pali: *ditṭhe va dhamme* — »en ce monde«.

Or, ce jour-là, il y avait un décret du roi Po-sseu-ni, (Prasenajit) [qui disait]: »Quiconque tuera [les animaux de boucherie] doit être puni sévèrement«, et l'acheteur n'ayant pu rien obtenir rentra et raconta la chose. Ayant donné encore de l'argent, [Supriyā] ordonna de chercher partout et dit: »Ne faites pas attention au prix. Il faut acheter, même si pour une pièce on n'obtenait qu'un morceau grand comme cette pièce«.

Mais, comme de nouveau l'homme n'avait pu rien obtenir, l'upāsikā fit cette réflexion: »Hier j'ai fait une promesse [à ce moine], si je ne la tiens pas, il pourrait mourir«. Aussitôt, saisissant un couteau tranchant, elle entra à la maison et ayant coupé [un morceau] de la chair de sa cuisse, elle le donna à la servante pour que celle-ci le cuisît et l'envoyât au bhikṣu.

Dès que le bhikṣu eut mangé [cette viande], sa maladie fut guérie. Juste en ce moment le mari rentra et, ne voyant pas sa femme, se mit d'abord à la chercher partout, puis demanda: »Où est Siu-pei (Supriyā)?« On lui répondit: »Malade, elle reste dans les appartements intérieurs«. Aussitôt il y pénétra et l'interrogea, en disant: »De quoi souffres-tu?« Lorsque la femme eut raconté la chose en détail, le mari dit: »Il est à craindre que tu ne guérisses pas de cette maladie; il serait donc bon d'inviter le Buddha et le saṃgha, et de leur préparer demain un repas matinal«. La femme dit: »Très bien«, et aussitôt elle chargea son mari d'inviter le Buddha et le saṃgha. Ayant salué les pieds du Buddha avec le sommet de la tête, [le mari] lui dit: «Je sollicite que demain le Buddha et le saṃgha me fassent l'honneur d'accepter mon repas«. Le Buddha ayant accepté sans rien dire, il retourna à la maison où, pendant toute la nuit, on prépara de nombreux mets exquis. Au point du jour, ayant disposé les sièges, le mari fit dire [au Buddha] que le moment [du repas] était venu. Le Buddha, accompagné par l'Assemblée des bhikṣu qui le précédait, le suivait, l'entourait, arriva à la maison et prit place sur un siège. Le mari fit lui-même circuler l'eau. Le Buddha, avant de l'accepter, dit: »Appelez l'upāsikā Siu-pei (Supriyā) et faites-la venir«. Aussitôt on envoya un homme qui dit: »Le Bhagavat vous appelle«. Elle répondit: »Qu'on salue en mon nom le Bhagavat; malade, je ne puis y aller«. Aussitôt, on rapporta cela au Buddha. De nouveau, le Buddha l'appela. Et ainsi trois fois de suite. Finale-

ment, on la porta dans un palanquin à l'endroit où se trouvait le Buddha. Aussitôt qu'elle aperçut le Buddha, sa plaie se cicatrissa et la chair reprit son aspect primitif. Elle conçut alors cette pensée excellente: »J'ai maintenant un si grand Maître et tant de compagnons dans la vie religieuse (*fan-hing* = *brahmacarya*)«. Transportée de joie, elle servit la nourriture de ses propres mains. Le repas terminé, elle fit circuler l'eau, prit un petit tabouret et s'assit en face du Buddha. Le Buddha prononça pour elle une gāthā de louange (*souei-hi* = *anumodana*), comme il fit pour P'i-lan-jo (Verañja) ²⁴), lui exposa toute sorte de préceptes excellents, l'instruisit [et lui procura] avantage et joie, après quoi il rentra chez lui. Le Buddha, ayant réuni pour cette affaire le saṃgha des bhikṣu, interrogea le bhikṣu en question (c. à d. le bhikṣu qui avait mangé de la viande): »Qu'as-tu mangé hier?« [Le bhikṣu] répondit: »J'ai mangé de la viande«. Le Buddha demanda encore: »La viande était-elle bonne ou non?« Le bhikṣu répondit: »Elle était bonne«. Le Buddha dit: »Homme stupide! Comment as-tu pu ne pas t'informer et finir par manger de la chair humaine? Dorénavant, celui qui mangera de la viande sans s'informer commettra un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*). S'il mange de la chair humaine, ce sera une faute grave *t'eou-lo-tchō* (*sthūlātaya*)«.

(148 b. c. 11). Il y avait des bhikṣu qui mangeaient de la chair d'éléphant (*siang-jeou*). Chaque fois qu'un éléphant du roi Po-sseu-ni (Prasenajit) mourait, on l'offrait aux génies ²⁵). Or, comme les śramaṇa mangeaient de la chair d'éléphant, on tuait les éléphants exprès pour que les bhikṣu pussent charger un homme pur (*tsing-jen* = **kalpya-kāraka* = *kappiya-kāraka*) de prendre cette viande et de leur en apporter. Les maîtres de maison, ayant vu cela, dirent en raillant: »Il n'y a pas de viande que ne mangent ces śramaṇa fils de Śākya. Ils sont pires que les oiseaux de proie. Comment viendraient-ils dans nos maisons, eux qui mangent des impuretés puantes? Ce n'est point la conduite d'un śramaṇa (*cha-men-hing*); ils violent les règles des śramaṇa (*cha-men-fa*). Les *āyuṣmat* bhikṣu, ayant entendu cela, en parlèrent au Buddha. Le Buddha, ayant réuni pour cette affaire le saṃgha des

²⁴) Voir dans l'Appendice, infra, note II.

²⁵) Phrase obscure.

bhikṣu, interrogea les bhikṣu: »Est-ce exact?« On lui répondit: »C'est exact, ô Bhagavat«. Le Buddha, ayant adressé toute sorte de reproches aux bhikṣu, dit: »Dorénavant, manger la chair d'éléphant sera un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«²⁶).

(148 b. c. 19). Il en est de même pour la viande de cheval (*ma* = *aśva*)²⁷). Des bhikṣu mangeaient de la chair de lion (*che-tseu* = *siṃha*), de tigre (*hou* = *sārdūla*), de panthère (*pao* = *vy-āghra*) et d'ours (*hiong* = *ṛkṣa*)²⁸) et ces animaux, flairant l'odeur,

²⁶) Nous retrouvons le même récit dans *M. V. VI*, 23, 10; dans le *Vinaya* des *Mahāsāṃghika*, *T. Tak.*, XXII, p. 486, b. c. 27 — p. 487, h. c. 7; dans le *D.*, p. 868 m. c. 9—14; *S.*, p. 186 m. c. 2; *M.*, p. 4 b. c. 12. Tous ces textes relatent l'épisode en question d'une manière très rapprochée; toutefois, quelques variantes méritent d'être relevées. *M.* situe l'événement à *Śrāvastī*, sous le règne du roi *Prasenajit*. *D.* et *S.* à *Vārāṇasī*, et le second texte mentionne encore le roi régnant, *Brahmadatta*, tandis que d'après *M. V.* et le *Vinaya* des *Mahāsāṃghika*, cet événement eut lieu à *Rājagṛha* où, d'après le dernier texte, régnait le roi *Bimbisāra*. Quant à la raison pour laquelle le Buddha interdit de manger la chair d'éléphant, nous avons deux versions: 1) celle des *Mahīsāsaka* et des *Mahāsāṃghika* (dans ce texte intervient *Jivaka*), où la chair d'éléphant est traitée comme une impureté; 2) celle des autres textes cités ci-dessus, dans lesquels l'interdiction est prononcée pour éviter la colère du roi, qui pourrait s'indigner en apprenant que les bhikṣu mangent un animal particulièrement lié à la dignité royale.

Le texte de *S.* représente cependant un mélange de ces deux versions, car, dans sa première partie, nous trouvons que les gens de basse caste mangeaient la chair d'éléphant. Dans *M.*, ce ne sont plus les bhikṣu en général qui mangent de la chair d'éléphant, mais seulement les fameux Six.

²⁷) *M. H. S.*, p. 487 h. c. 7 et *M.*, p. 4 b. c. 29. se contentent de dire que, pour la chair de cheval, il en est de même que pour celle d'éléphant; cependant le premier ajoute (c. 7—10): »Si on souffre de la dartre (*sienkiai* = *śvitra*) et qu'on ait besoin d'un onguent de sang de cheval, on peut le faire sans péché; seulement, après l'onction, on ne doit pas rester parmi les gens, mais il faut vivre dans une petite cabane, dans un lieu écarté«. Voir dans l'Appendice, infra, note I. *M. V. VI*, 23, 11; *D.*, p. 869 m. c. 14—18 et *S.*, p. 186 m. c. 17 b. c. 2, répètent la même histoire que pour l'éléphant. Cf. aussi *Mūla-sarvāstivāda-nikāya-māṭṛkā*. (*T. Tak.*, XXIV, p. 439 b. c. 28 — p. 440 h. c. 11). Les brigands tuent un coursier du roi *Prasenajit*, prennent la chair et abandonnent la queue, la tête et les sabots. Les Six bhikṣu s'en emparent. On les soupçonne d'avoir tué le cheval. Ils sont morigénés par le Buddha.

²⁸) Le caractère *hiong*, que nous avons dans le texte chinois, a le sens »ours« mais dans les textes bouddhiques (cf. *Mahāvīyūtpatti*, éd. de l'Univ. Imp. de Kioto, p. 319, N. 4782), il sert plutôt à traduire le mot sanskrit

suivaient et tuaient les bhikṣu. Les maîtres de maison, ayant vu cela, en demandèrent la raison. Il y eut un homme qui dit: »C'est parce que [les bhikṣu] mangent la chair de ces espèces«. Depuis »raillèrent« jusqu'à »dit aux bhikṣu«, comme ci-dessus: »Dorénavant, manger la chair de ces quatre espèces [d'animaux] (*sseut-chong-jeou*) est un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«²⁹).

(148 b. c. 22). Les bhikṣu mangeaient de la chair de chien (*keou = śvan*) et tous les chiens, flairant l'odeur, les suivaient et les mordaient. Les maîtres de maison, ayant vu cela, demandèrent: »Pourquoi les chiens mordent-ils toujours les bhikṣu?« Il y eut un homme qui dit: »C'est parce que [les bhikṣu] mangent du chien«. Depuis »raillèrent« jusqu'à »dit aux bhikṣu«, comme ci-dessus: »Dorénavant, manger du chien est un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«³⁰. Les bhikṣu mangeaient de la chair des serpents (*chö = sarpa*). Les maîtres de maison les raillèrent. Chan-tseu-tsai (Bon-souverain), le roi des nāga (*long-wang = nāgarāja*), prenant la forme³¹) d'un homme, apparut à l'endroit où se trouvait le Buddha et, l'ayant salué en inclinant la tête jusqu'à terre, lui dit: »Nous autres nāga, nous avons une grande puissance magique et, prenant des

tarakṣu »hyène«, tandis que pour rendre le mot *ṛkṣa*, on employait le caractère *p'i* »ours de grande taille«. Cette confusion explique peut-être le fait que, dans notre texte, nous n'avons que le mot *hioung* et qu'au contraire *M. V.* mentionne aussi bien l'ours que l'hyène.

²⁹) Les autres Vinaya, sauf *M. V. VI*, 23: 14, 15, ne renferment pas ce passage. Nous trouvons seulement dans *M. H. S.*, p. 487, h. c. 23—25, la liste de dix êtres dont la chair ne doit pas être mangée. Voici la liste: homme (*jen*), nāga (*long*), éléphant (*siang*), cheval (*ma = aśva*), chien (*keou = śvan*), corbeau (*wou*), vautour (*tsieou-niao = grdhra*), cochon (*tchou = sūkara*), singe (*mi-heou = markata*) et lion (*che-tseu = siṃha*)«. Il est intéressant de noter que cette liste se termine par l'interdiction de manger de l'ail (*souan = laśuna*), et que toute la règle s'appelle *jeou-souan-fa* »section de la viande et de l'ail«.

³⁰) Cf. *M. V. VI*, 23, 12. *M. H. S.*, p. 487 h. c. 10—14 ajoute que si on a été mordu par un chien, on peut carboniser des poils de cet animal et les appliquer sur la plaie. *D.*, p. 868 b. c. 1—5; *S.*, p. 186 b. c. 3—17; *Mūla-sarvāstivāda-nikāya-māṛka* (T. Tak., XXIV, p. 437 b. c. 1—14), ne diffèrent que dans la manière de raconter la chose. Le dernier texte se termine par l'interdiction de manger tous les oiseaux et les quadrupèdes qui dévorent les cadavres.

³¹) Ce nom manque dans le dictionnaire d'ОДА et dans la liste des nāga que nous avons dans *Mahāvīyūtpatti*.

formes diverses, nous parcourons le monde. Maintenant que les bhikṣu mangent la chair des serpents, il peut arriver que les nāga leur fassent du mal. Je demande que le Buddha ordonne aux bhikṣu de ne pas manger de la chair des serpents». Le Buddha exposa pour lui toute sorte de préceptes excellents, l'instruisit et lui procura avantage et joie et, ayant terminé, il le renvoya au lieu de son séjour. Le Buddha réunit pour cette affaire les bhikṣu et, après avoir répété les paroles de Chan-tseu-tsai roi des nāga, il dit aux bhikṣu: »Dorénavant, manger la chair des serpents est un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«³²).

(149 h. c. 3). Le Buddha était à Wang-chō-tch'eng (Rājagṛha). En ce temps-là, il y eut un maître de maison qui invita le Buddha et le saṃgha. Les *āyusmat* bhikṣu interrogèrent le Buddha en ces termes: »O Bhagavat! Si quelqu'un invite le saṃgha (*ts'ing-seng*), qui [précisément] invite-t-il?« Le Buddha dit: »Ceux dont les destinations (*gati*) et les intentions sont excellentes (*tcheng-ts'iu tcheng-hiang*)³³ acceptent tous l'invitation«. Les bhikṣu firent cette réflexion: »Puisque, aussi bien dans les quatre régions

³²) Cf. *M. V. VI*, 23, 13. Le nom pali du nāgarāja est Supassa. L'histoire est racontée d'une manière très voisine dans *S.*, p. 186 b. c. 16—18, p. 187 h. c. 3, où, à la fin, nous trouvons l'autorisation d'employer des os d'hommes, d'éléphants et de serpents, et dans *D.*, p. 868 m. c. 17—29 (le nom du nāgarāja qui intervient est Chan-hien). Une autre version de cette histoire se trouve dans *M.*, p. 35 c. 2 jusqu'à la fin du chapitre. En voici le résumé: »Le Buddha est à Campā, au bord de l'étang Hie-k'ia. Il y eut alors un pieux nāgarāja, dont le nom était Tchan-pi-ye qui, sous la forme d'un homme, venait assister à l'uposatha. Or une fois, pendant la famine, il fut capturé et les gens coupaient de sa chair, la mangeaient et en donnaient aux bhikṣu. La femelle de ce nāga vient auprès du Buddha et l'implore de libérer son mari. Le Buddha exauce sa prière et interdit aux bhikṣu de manger de la chair de nāga. »Ce texte doit être rapproché d'un autre: Cf. *M. H. S.*, p. 488 b. c. 7—489 h. c. 22. »Des Licchavi capturent une nāgī qui a reçu les règles d'uposatha, et veulent la tuer et manger sa chair. Elle est rachetée et libérée au prix de huit bœufs par un marchand, originaire de la ville de Ta-lin, en route pour le pays de Kiu-tch'e (le dernier mot peut aussi se prononcer *to*), qui va ensuite au palais des nāga et y reçoit la récompense«. Cf. aussi le même texte, p. 489 b. c. 16—26, où le Buddha, sur la demande d'une nāgī, interdit aux bhikṣu de manger la chair des nāga.

³³) Phrase obscure. Il se peut que le caractère *ts'iu* ait ici un sens différent de celui qu'il possède d'habitude dans les textes bouddhiques, à savoir, de *gati*.

que dans le ciel, il n'y a pas un seul endroit où ne se trouvent de ces gens-là, ne nous rendons pas coupables d'un repas particulier (*pie-tchong-che*)³⁴, et, n'osant pas aller, ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Si, dans le monde (*yu-kiai-nei*), on invite séparément plus de quatre personnes, cela s'appelle un repas particulier. Si l'invitation est faite par l'intermédiaire de la Communauté (*ts'eu-ts'ing*), il n'y a pas de péché«. Il y eut des bhikṣu invités qui firent la réflexion suivante: »Les bhikṣuṇī, les śikṣamāṇa, les śrāmaṇera, les śrāmaṇerikā, les upāsaka et les upāsikā sont aussi dans le monde, ne nous rendons-nous pas [par conséquent] coupables d'un repas particulier?« Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Si on invite le saṃgha, il convient de faire le repas de deux assemblées (*eul-tchong-che*), c.-à-d. des bhikṣu et des śrāmaṇera. Si on invite les deux divisions du saṃgha (*eul-pou-seng*), il convient de faire le repas de cinq assemblées, c. à. d. des bhikṣu, des bhikṣuṇī, des śikṣamāṇa, des śrāmaṇera, et des śrāmaṇerikā«. Il y eut des gens du commun (*fan-fou*) qui étaient assis en extase (*tch'an = dhyāna*). Les bhikṣu firent cette réflexion: »Puisque le Bhagavat dit: Si on invite le saṃgha, tous les gens dont les destinations et les intentions sont excellentes (*tcheng-ts'iu tcheng-hiang*) acceptent l'invitation et, comme à présent nous sommes des gens du commun et nous n'avons pas encore des destinations et des intentions excellentes, nous n'allons pas manger sans partager le repas³⁵. Il exposèrent cela au Buddha. Le Buddha interrogea ces bhikṣu: »N'êtes-vous pas des [personnes] libérées et qui ont quitté la maison (*kiai-t'o-tch'ou-kia*)?« On lui répondit: »Nous sommes libérés«. Le Buddha dit: »Si au moment de l'invitation du saṃgha, un homme saint (*cheng-jen*) s'assied en extase, tout le monde doit manger«. Il y eut des gens du commun qui réci-

³⁴) Cf. *Hōbōgin*, p. 66, »*bessho*« (*pie-tsing*) invitation particulière«. Sur *pie-tchong-che* voir surtout le prātimokṣa des Mūlasarvāstivādin chap. 36, (T. Tak., XXIII, p. 823 m. col. 12 — p. 824 m. c. 6). Un fait assez caractéristique pour la Discipline des Mūlasarvāstivādin est que ceux qui, par leurs méfaits, donnent au Buddha l'occasion d'établir une règle, ne sont plus les bhikṣu ordinaires, mais les Six bhikṣu ou bien, comme c'est le cas dans le texte que je viens de citer, Devadatta. Cf. aussi *D.*, p. 869 h. c. 18—25 où sont exposés les divers mérites qu'on obtient par les dons et les invitations.

³⁵) Tout ce passage, jusqu'à la page 149 h. c. 25 du texte chinois, est très obscur et son équivalent manque en pali.

taient des livres sacrés (*song-king*). Les bhikṣu firent cette réflexion: »Nous se sommes pas assis en extase« et, comme plus haut, ayant conçu des doutes, ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Les gens qui récitent des livres sacrés aussi doivent manger«.

Il y eut des gens du commun qui aidèrent l'Assemblée dans ses affaires. Les bhikṣu firent cette réflexion: »Nous ne sommes pas assis en extase et nous ne récitons pas des livres sacrés«. Et, comme plus haut, ayant conçu des doutes, ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Les gens qui aident l'Assemblée dans ses affaires doivent manger aussi.« Et il dit aux bhikṣu: »Si au moment de l'invitation du saṃgha, on élimine les gens qui haïssent les défenses (*wou-kiai-jen*), tout le reste du saṃgha doit manger«.

(149 h. c. 25). Le Buddha se mit en route pour A-na-p'in-t'eu³⁶. Il y avait dans cette ville un ministre nommé Hao-chao (»Aimer-peu«) qui, ayant invité le Buddha et le saṃgha, fit préparer un grand nombre de mets agréables. Le lendemain, à l'heure du repas, ayant disposé des sièges, il dit lui-même au Buddha: »Le repas est prêt. Que le Bienheureux daigne considérer que le moment convenable pour le repas est venu«. Or les bhikṣu, ayant déjà préalablement accepté une invitation, étaient complètement rassasiés. Le Buddha, accompagné par la Grande Assemblée qui le précédait, le suivait, l'entourait, vint à la maison [du ministre] et s'assit sur un siège. Le ministre Hao-chao (»Aimer-peu«) servait lui-même à boire et à manger, mais, comme tous les bhikṣu ne pouvaient plus rien prendre, il dit: »Pourquoi ne mangez-vous pas selon votre appétit? Est-ce parce que le repas est peu abondant ou peu savoureux?« Les bhikṣu répondirent: »Le repas n'est ni peu savoureux ni peu abondant, mais, comme nous nous sommes déjà rassasiés ce matin, nous ne pouvons plus manger«. Alors le ministre courroucé dit: »Comment peut-on se gorger de nourriture ailleurs, après avoir accepté mon invitation?« Les bhikṣu exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Si, préalablement,

³⁶) La forme palie est Andhaka-vinda (cf. *M. V.* p. 24. I), mais la transcription chinoise suggère un original tel que Andhakabindu. Ce nom manque dans les dictionnaires d'ODA et de ROSENBERG.

on a accepté de quelqu'un une invitation, il est permis de boire de la bouillie, à condition qu'elle soit assez claire pour que les signes tracés sur la surface ne gardent pas leur forme; si on reçoit de la bouillie épaisse, il faut dire au maître de maison: »J'ai accepté préalablement une invitation; vous pouvez donner [cette bouillie à un autre homme]«³⁷⁾.

(149 m. c. 7). Le Buddha, accompagné par la Grande Assemblée des bhikṣu au nombre de douze-cent-cinquante personnes, voyageait sur la route de Wang-chō-tch'eng (Rājagṛa) à P'i-chō-li (Vaiśālī). Or, à mi-chemin entre les deux pays, se trouvait un maître de maison de Wang-chō-tch'eng, nommé Siang-hing (Eléphant-marcher ou la Marche — d'éléphant)³⁸⁾ qui, conduisant cinq cents chars, venait de P'i-chō-li.

³⁷⁾ Cf. *M. V. VI*, 25, 2—7, le texte pali, bien plus long, ne renferme cependant aucune variante intéressante, et il y manque le nom du ministre.

³⁸⁾ Cf. *M. V. VI*, 26; *D.*, p. 869 b. c. 19 — p. 870 h. c. 23 et *S.*, p. 189 h. c. 6—190 h. c. 6; Le récit de *D.* est le plus proche du Vinaya pali; néanmoins les autres textes ne s'en écartent également que dans des détails sans grande importance. Le nom du personnage mérite d'être examiné. La forme pali est: *Belatṭha Kaccana*. Dans *D.*, nous avons: »dompteur d'éléphants« (*t'iao-siang-che*), nommé *Sseu-ho-p'i-lo*: dans *S.*, »ancien maître d'éléphants« (*kieou-siang-che*), nommé *P'i-lo-tch'a* (*tcha*), ce qui, si on prend la prononciation ancienne d'après Karlgren, donne *b'ji-lâ-tâk* et, par conséquent, est une transcription très satisfaisante de *Belatṭha*. Dans la suite du texte *D.*, nous voyons que le Buddha apostrophe le personnage en l'appelant seulement *Sseu-ho* et que, par conséquent, les caractères *p'i-lo* doivent être pris à part comme une transcription abrégée de *Belatṭha*. La question qui se pose est la suivante: le traducteur du Vinaya des Mahiśāsaka n'a-t-il pas commis une erreur, en prenant pour un nom ce qui n'était qu'une profession? Le récit de *S.* s'éloigne le plus des autres textes et c'est pourquoi nous en donnons le résumé: »Le Buddha est dans le pays de Yue-k'i (Vrjji), d'où il prend le chemin pour Andhakavinda. Il y avait alors un riche, nommé *P'i-lo-tch'a*, qui était disciple des hérétiques. Les habitants de la ville, avec *P'i-lo-tch'a* en tête, décident que personne n'ira voir le Buddha lorsque celui-ci viendra à Andhakavinda. Cependant *P'i-lo-tch'a* qui, dans son existence antérieure, avait été un auditeur du Buddha, prend la résolution, en qualité de premier patricien de la ville, d'aller le voir pour éviter le soupçon d'avarice. Prévenu par ses compatriotes que le Buddha est très difficile à satisfaire, il prend douze-cent-cinquante cruches de sucre candi, mais bien que tout le monde s'en fût rassasié et que les bhikṣu eussent pris des provisions de route, il n'arriva même pas à épuiser une cruche«. Suit le même récit qu'en pali. *P'i-lo-tch'a*, après un repas offert au Buddha et au saṃgha, présente à chaque

Ayant vu de loin le Buddha, dont l'aspect était extraordinaire et qui ressemblait à une montagne d'or, il conçut une pensée joyeuse, puis, arrivé à l'endroit où était le Buddha, il honora ses pieds en les touchant avec la tête et parla au Buddha en ces termes: »O Bhagavat, je possède un peu de sucre candi (*che-mi* = *phānita*) que je désire offrir au Buddha et au *saṃgha* des *bhikṣu*«. Comme le Buddha, par son silence, donnait son consentement, il se mit aussitôt à verser de sa propre main le sucre candi. Les *bhikṣu*, n'osant pas l'accepter, exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha les loua d'avoir peu de désirs et de savoir se contenter de peu, et dit aux *bhikṣu*: »Dorénavant, il est permis aux *bhikṣu* de manger du sucre candi lorsqu'ils auront faim, et de le boire avec de l'eau lorsqu'ils auront soif«. Le maître de maison servit cette cruche de sucre candi au Buddha et à la Grande Assemblée, mais elle restait [pleine] comme auparavant, sans se vider. Il dit au Buddha: »J'ai servi à la Grande Assemblée une cruche de sucre candi. Comme il en reste encore, à qui dois-je l'offrir?«³⁹⁾. Le Buddha dit: »Tu peux verser [le sucre] dans un endroit où l'herbe ne pousse pas (*wou-cheng-ts'ao-ti*), ou bien dans de l'eau où il n'y a pas d'insectes (*wou-tch'ong-chouei*)«. Dès qu'il reçut cette instruction, il mit [le sucre candi] dans de l'eau où il n'y avait pas d'insectes. Aussitôt l'eau se mit à bouillonner fortement et la vapeur s'éleva, produisant un bruit comme si on avait jeté dans l'eau un fer rouge. Le maître de maison, terrifié, retourna auprès du Buddha et lui dit [la chose]. Le Buddha exposa pour lui toute sorte de préceptes excellents, l'instruisit [et lui procura] avantage et joie. C'est ce qu'on appelle: le discours sur l'aumône, le discours sur les défenses, le discours sur la naissance

bhikṣu huit sortes de bols. Le Buddha n'autorise que ceux qui sont faits de bois ou d'argile. Ce dernier fragment manque dans les autres Vinaya. Dans *M. V.*, l'évènement est situé sur le chemin entre Rājagṛha et Andhakavinda. Belaṭṭha, venant de Rājagṛha, rencontre le Buddha. Dans le texte dont nous donnons la traduction, le Buddha va à Vaiśālī; en route, il rencontre Siang-hing (originaire de Rājagṛha) qui venait de Vaiśālī. Dans *S.* l'épisode se passe à Andhakavinda dont P'i-lo-tch'a est le maître, enfin *D.* le localise sur une route, dans le pays de Vaiśālī.

³⁹⁾ Ici, dans le Vinaya pali et dans les deux autres Vinaya chinois, suit la phrase dans laquelle le Buddha explique que personne, sauf le Ta-thāgata, n'est capable d'épuiser le sucre offert.

au ciel, sur les souffrances que cause le désir, sur les souillures de la vie dans le monde et sur le détachement de ceux qui quittent leur maison. Ensuite, il exposa pour lui la Loi qui est toujours prêchée par tous les Buddha, à savoir: la Souffrance, la Cause de la Souffrance, la Suppression de la Souffrance, la Voie [qui mène à cette Suppression]. Aussitôt, assis comme il était, [le maître de maison] fut purifié de ses souillures et, dans ce monde, il obtint dans sa pureté l'Oeil de la Loi.

Le Buddha continua sa route.

Il y eut un artisan (*kong-che*) dont la femme excellait dans la préparation du bouillon gras (*keng*). Celui-ci invita le Buddha et le *saṃgha*, pour que tous fissent des provisions de bouillon gras et en mangeassent ensuite. Les *bhikṣu*, n'osant pas manger, dirent: »Le Buddha ne nous a pas encore permis de nous nourrir de bouillon gras«. Le Buddha dit: »Il est permis d'en préparer et d'en manger si on le désire«⁴⁰.

(149 m. 27). Le Buddha se rendit par étapes à la ville de P'i-chō-li (Vaiśālī) et s'installa auprès de la rivière du Singe (*Mi-heou-kiang*)⁴¹, dans la salle du pavillon à étages (*Tch'ong-ko-kiang-t'ang* = *Kūṭāgārasāla*). Il y avait alors [à Vaiśālī] un général (*tsiang-kiun* = *senāpati*), nommé Che-tseu (Siṃha)⁴², qui était un disciple de Ni-kien (Nirgrantha). Ayant entendu dire que le Buddha Bhagavat était venu, qu'il avait un grand renom et qu'il portait le titre de *Jou-lai* (Tathāgata), *Ying-kong* (Arhat) et *Teng-tcheng-kiao* (Samyaksambuddha), il soupira et dit: »C'est parfait. Je voudrais le voir et j'inviterai le Buddha«. Et aussitôt, il sortit sur un char magnifique. De loin, il vit le Bhagavat dont l'aspect était extraordinaire et qui ressemblait à une montagne d'or. D'abord, arrivant à l'endroit où se trouvait le Buddha, il salua ses pieds avec le sommet de la tête et ensuite s'assit à l'écart. Le Buddha exposa pour lui toute sorte de préceptes excellents... et ainsi de suite jusqu'à... la Souffrance, la Cause de

⁴⁰) Cet épisode manque dans les autres Vinaya.

⁴¹) *Kiang* n'est probablement ici qu'une erreur, et il faudrait lire *t'che* »étang«, le tout étant la traduction du nom sanskrit Markaṭahrada »étang du singe«.

⁴²) Pour les concordances avec les autres Vinaya, voir dans l'Appendice, infra n. III.

la Souffrance, la Suppression de la Souffrance, la Voie [qui mène à cette Suppression]. De sorte que, dans cet endroit même, il obtint l'Oeil de la Loi dans sa pureté et, se levant de son siège, il s'agenouilla à la manière des Hou et dit au Buddha: »Je désire que le Buddha et le saṃgha condescendent à accepter demain mon modeste repas«. Le Buddha accepta par son silence. Le général, sachant que le Buddha avait accepté, rentra à la maison et envoya un serviteur pour acheter, sans regarder au prix, toute la viande ⁴³⁾ qu'il trouverait sur le marché. Conformément à ces instructions [le serviteur] — acheta tout, et pendant toute la nuit on prépara des mets savoureux. Le matin, ayant disposé des sièges, [Siṃha] vint lui-même après du Buddha et dit: »Tout est préparé! Que le Bienheureux daigne considérer que le moment convenable est venu«. Le Buddha, accompagné par l'Assemblée des bhikṣu qui le précédait, le suivait, l'entourait, entra dans la maison et s'assit sur un siège. Le général lui-même servait les plats, joyeux d'une joie sans mélange. Or, les disciples de Ni-kien (Nirgrantha) ayant appris que Che-tseu (Siṃha), le général, avait invité le Buddha et le saṃgha et leur avait offert un repas somptueux, conçurent une pensée haineuse. Aussitôt, faisant du tumulte, ils encombrèrent les rues en vociférant: »Che-tseu (Siṃha), le général, trahit le maître et le renie et maintenant voilà qu'il se met au service du Śramaṇa Gautama! de sa propre main, il tue des bœufs (*nieou*) et des moutons (*yang = eḍaka*), et lui en fait offrande«. Les bhikṣu, ayant entendu cela, n'osèrent pas manger. Che-tseu (Siṃha), le général, s'agenouillant à la manière des Hou, dit au Buddha: »Ces disciples de Ni-kien (Nirgrantha), pendant toute la nuit, ont dénigré le Buddha. Quant à moi, jamais jusqu'à la fin de ma vie, je ne tuerai intentionnellement. Je vous prie d'ordonner aux bhikṣu de ne pas concevoir de doutes et d'aversion, et de manger jusqu'à la satiété«. Le Buddha aussitôt dit aux bhikṣu; »Selon l'appétit, on peut manger jusqu'à la satiété«. Le repas terminé, [Siṃha] fit circuler l'eau et, prenant un petit siège, s'assit en face du Buddha. Le Buddha, comme ci-dessus, prononça pour lui une gāthā de louange (*souci-hi*), se leva de son siège et s'en alla. Le Buddha, ayant réuni à cette occasion le saṃgha des

⁴³⁾ *Sseu-jeou*, équivalent du terme pali *parattamamsa* (cf. *M. V. VI*, 23, 3 n. 3).

bhikṣu, dit aux bhikṣu: » Il y a trois sortes de viande (*sang-tchong-jeou*) qu'on ne doit pas manger, [à savoir] si on a vu, si on a entendu, si on a soupçonné. Voir, cela veut dire que quelqu'un voit soi-même qu'on tue pour lui. Entendre, cela veut dire que quelqu'un apprend d'une personne digne de foi qu'on a tué pour lui. Soupçonner, cela veut dire que quelqu'un soupçonne qu'on a tué pour lui. Si on n'a ni vu, ni entendu, ni soupçonné, la viande est pure, et il est permis d'en manger tant qu'on veut. Si on a tué pour les bhikṣu, ceux-ci, ainsi que les śrāmaṇera, ne doivent pas manger, mais il est permis de manger aux bhikṣuṇī, aux śikṣamāṇa, aux śrāmaṇerikā, aux upāsaka et upāsikā. Il en est de même, si on a tué pour les bhikṣuṇī, ou pour les upāsaka, ou bien pour les upāsikā«.

(149 p. 26). En ce temps-là, les gens de Mo-kie (Magadha), de Yang-k'ie (Aṅga), de Kia-yi (Kapilavastu), de Kiu-sa-lo (Kośala), de Po-k'i (Vṛjī), de Man-lo (Malla), de Sou-mo (Suhma), ayant appris que le Buddha était apparu dans le monde et qu'il avait, ainsi que ses disciples, une grande vertu prestigieuse, se réunirent en grand nombre à P'i-chö-li (Vaiśālī). Dans chaque maison de la ville, partout les objets faits de sept substances précieuses (*ts'i-pao*), les chars, les chevaux, les arrivants et leurs suites, tout cela obstruait le passage. On comptait plus de douze mille chars. Ceux qui ne trouvaient pas un logis dans la ville, campaient hors des remparts. Tous rivalisaient en apportant la nourriture qu'on peut manger au moment [fixé pour le repas], celle qu'on peut prendre hors du temps fixé (*fei-che-che* = *vikāla-bhojana*), celle qu'on peut manger pendant sept jours et celle qu'on peut manger pendant toute la vie ⁴⁴). Offrant [tout cela] au Buddha et au saṃgha, ils le mettaient en pile au milieu de la cour, de sorte que, finalement, il s'en forma un gros amas. Les oiseaux et les quadrupèdes s'y rassemblaient pour manger. Le Bhagavat, visitant les cellules, vit cela et retournant la tête, interrogea Ānanda: » Pourquoi y a-t-il des aliments abandonnés dans la cour ? «. Ānanda répondit d'une manière précise, que c'était ainsi parce qu'il n'y avait pas un en-

⁴⁴) La liste des pays, ainsi que tout ce passage, manquent dans les autres Vinaya consultés; la suite se retrouve, avec les différences qui seront signalées dans les notes, dans *M. V. VI*, 33; *D.*, p. 874 b. c. 1—29 et *S.*, p. 190 h. c. 7-m. c. 1.

droit pour garder les aliments. Le Buddha, ayant loué ceux qui ont peu de désirs et savent se contenter de peu, dit aux bhikṣu: »Maintenant, il est permis de faire d'une cellule centrale, par une proclamation formelle (*po-eul-kie-mo* = *jñapti-dvītyakarmavācā*), un endroit pur pour garder les aliments (*ngan-che-tsing-tch'ou*)«. Un bhikṣu proclame: »O Révérends! Que le saṃgha m'écoute. Maintenant, de tel et tel bâtiment, on fait un endroit pur pour garder les aliments du saṃgha. Si le saṃgha le juge opportun, que le saṃgha prenne patience et écoute. Telle est la résolution. O Révérends! Que le saṃgha m'écoute. Maintenant, de tel et tel bâtiment, on fait un endroit pur pour garder les aliments du saṃgha. Quiconque, parmi les Vénérables, approuve, qu'il se taise. Quiconque n'approuve pas, qu'il parle. Le saṃgha a fait déjà de tel et tel bâtiment l'endroit pur pour garder les aliments du saṃgha«. Comme le saṃgha a donné par le silence son assentiment, la chose est décidée ainsi ⁴⁵). Lorsque les provisions du saṃgha furent épuisées les bhikṣu se mirent à cuire des bouillons (*keng*)

⁴⁵) Cf. *M. V. VI*, 33. 1—2. Le récit que nous trouvons dans *S.* (p. 190, h. c. 7—20) sur les conditions dans lesquelles le Buddha a autorisé l'établissement d'un lieu pur pour garder les aliments, se rapproche le plus de la version palié. En voici la traduction: »Le Buddha, ayant terminé son séjour d'été à Andhakavinda, prit sa robe et son bol et se dirigea vers Vaiśālī. Les Licchavi, apprenant que le Buddha traverse le pays de Yue-k'i (Vr̥ji) et qu'il a l'intention de venir à Vaiśālī, se réunissent et préparent toute sorte de mets exquis pour le Buddha et le saṃgha. Peu après l'arrivée du Buddha, un nuage se leva subitement et les aliments placés en plein air furent mouillés par la pluie. Les Licchavi dirent à Ānanda: «Nous autres, les Licchavi, nous avons préparé pour le Buddha et le saṃgha toute sorte d'aliments qui, mis en plein air, sont mouillés par la pluie. Que devons-nous faire?». Alors Ānanda vint avec les Licchavi à l'endroit où était le Buddha et, ayant salué ses pieds avec la tête, il resta debout à son côté. Ānanda dit au Buddha: (répétition des paroles des Licchavi). Le Buddha dit à Ānanda: »Il faut faire, par une proclamation formelle, un lieu pur (*tsing-ti* = **kalpya-bhūmi* = *kappiya-bhūmi*) dans une cellule. Comment doit-on procéder? Par un accord du saṃgha. Un bhikṣu proclame...«. (suit la proclamation comme dans notre texte). La version de *D.*, p. 874 b. c. 1—11, est différente: «Comme en ce temps-là il y eut un bhikṣu qui vomissait, on chargea un homme de Śrāvastī de la cuisson de la bouillie. Or, comme à cette époque on fermait le soir les portes de la ville, on ne put pas obtenir la bouillie et [le malade] mourut». A la suite de cet événement, le Buddha autorise l'établissement d'un lieu pur, par une proclamation formelle.

et des bouillies (*tcheou*) et à préparer les potions à l'intérieur [de l'endroit pur destiné à garder les aliments]. Avant le repas et après, ainsi que pendant toute la nuit, on entendait le bruit de la vaisselle, les cris des gens, ainsi que l'aboiement des chiens. Le Buddha interrogea Ānanda: »Pourquoi y-a-t-il tous ces bruits dans les cellules?« Ānanda raconta la chose en détail. Le Buddha, lui ayant adressé toute sorte de reproches, dit: »Peut-on faire la cuisine et préparer les remèdes dans l'endroit pur destiné à garder les aliments du saṃgha? Dorénavant, celui qui s'en rendra coupable commettra un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«⁴⁶).

Le Buddha était à Wang-chō-tch'eng (Rājagrha). Les bhikṣu souffraient de la maladie d'automne (*ts'ieou-che-ping*) et, pour préparer des potions et faire la cuisine adaptée à cette maladie (*souei-ping-che*), ils entraient tous dans le village à n'importe quel moment⁴⁷). Ils eurent à subir des incendies, des inondations, des pillages, et il en résulta que les robes et les bols furent gâtés, qu'on s'écarta de la conduite religieuse et qu'il y eut des accidents de personnes. Il y avait un tisserand (*tche-che* = *tantuvāya*) qui tissait dans une maison qu'il avait élevée sur un chemin. Ayant vu que les bhikṣu entraient dans le village à n'importe quel moment,

⁴⁶) Le texte pali qui correspond à ce passage (*M. V. VI, 33, 3-4*) est aberrant: le Buddha, ayant autorisé les bhikṣu à établir une **kalpya-bhūmi*, après avoir vu qu'on y faisait la cuisine, dit: »A *kappiya-bhūmi*, O Bhikkhus, duly chosen, is not to be made use of, Whosoever shall so use it, is guilty of a *dukkata* offence. I allow you, O Bhikkhus, a *kappiya-bhūmi* of three kinds, one that has become so by means of a proclamation, an ox-stall, and a building belonging to laymen«.

Le récit est bien plus suivi dans les Vinaya chinois. Dans notre texte, le Buddha interdit tout simplement de faire la cuisine dans le lieu pur. Le texte de *S.* est très caractéristique de l'attitude que prenait le Buddha envers l'opinion publique (cf. une phrase très judicieuse dans KERN, *Histoire*. T. II, p. 65). Les gens (dans le cas en question, c'étaient des hérétiques) s'indignent de voir les bhikṣu posséder des magasins et des cuisines; on en parle au Buddha (p. 190 h. c. 29-m. c. 1). Le Buddha, aussitôt, révoque la règle établie: »Dorénavant, on ne doit plus faire un endroit pur par un *karma*; si on le fait, on commet un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*). [Les lieux purs], qui ont été faits préalablement, doivent être abandonnés«.

⁴⁷) *Che-fei-che* au moment fixé et hors du temps cf. *Pātimokkha*, *S. B. E.*, p. 53 § 85. n. 2. »Vikāle, that is, says the Old Commentary, from sun-turn in one day till sun-rise in the next«.

il leur dit: »Si vous avez quelque chose à faire, vous pouvez le faire ici. Si vous désirez déposer quelque chose, vous pouvez le déposer ici«. Les bhikṣu, n'osant pas [accepter], en informèrent le Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis d'aménager une chambre pure (*tsing-wou* = **kalpya-kuṭī*) dans la demeure d'un laïque«. Ensuite, il y eut des troubles et le donateur fut gêné dans son travail de tisserand. Le tisserand fit cette réflexion: »Autrefois, j'ai construit cette maison pour le tissage, maintenant je n'arrive plus à y tisser: il est donc convenable que je la donne au saṃgha pour qu'on en fasse une chambre pure (*tsing-wou* = **kalpya-kuṭī*) et il en fit aussitôt le don au saṃgha. Les bhikṣu, de nouveau, considérant que cette maison était la maison du saṃgha, n'osaient y faire la cuisine ni y préparer les remèdes; ils en informèrent le Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de faire la cuisine dans une chambre pure qui a été offerte au saṃgha«.

Il y eut des bhikṣu qui, dans une habitation récemment construite, n'avaient pas encore une chambre pure (**kalpya-kuṭī*) du saṃgha et, ne sachant que faire, ils en informèrent le Buddha. Le Buddha dit: »Si on construit une nouvelle habitation, il faut d'abord désigner un certain endroit pour en faire un lieu pur (*tsing-ti* = **kalpya-bhūmi*) et ensuite on pourra y garder les aliments. Tant que ces formalités (*karma*) ne sont pas accomplies, les bhikṣu ne peuvent entrer à l'intérieur avant la sortie matinale (*tche-ming-siang-tch'ou*)«.

Il y eut une habitation abandonnée depuis longtemps par les bhikṣu. Les bhikṣu qui y vinrent ensuite, ne sachant pas où était la chambre pure, en informèrent le Buddha. Le Buddha dit: »Si [l'habitation] est restée inoccupée pendant douze ans, il est permis aux bhikṣu d'y faire la chambre pure (**kalpya-kuṭī*) selon leur convenance«. Il y eut une habitation où il n'y avait pas la chambre pure du saṃgha et qui n'était pas encore restée [inoccupée] pendant douze ans. Les bhikṣu qui y vinrent ensuite, ne sachant pas où faire le lieu pur (**kalpya-bhūmi*), en informèrent le Buddha. Le Buddha dit: »S'il y a un endroit qui n'est ni fréquenté, ni utilisé, il faut l'examiner et en faire un endroit pur (*tsing-tch'ou*)«. Il y eut des bhikṣu, qui, ayant déposé des aliments dans une chambre pure (**kalpya-kuṭī*), furent dépouillés par des gens. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il faut, par un

karma, faire d'une cellule centrale un endroit pur (*tsing-tch'ou*)«. Les bhikṣu voulurent, par un *karma*, faire un lieu pur (**kalpya-bhūmi*) à l'intérieur des murs d'une cellule. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »C'est permis«. Il y eut des bhikṣu qui voulurent faire par un *karma*, un lieu pur (**kalpya-bhūmi*) en arrangeant l'endroit où s'écoulait l'eau de pluie (*lieou-tch'ou*). Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »C'est permis«. Il y eut des bhikṣu qui voulurent faire, par un *karma*, un lieu pur du pavillon central. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »C'est permis«. Il y eut des bhikṣu qui voulurent faire, par un *karma*, le lieu pur d'un coin (*fang-yi-kiao*) ou de la moitié d'une chambre (*pan-fang*). Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »C'est permis«. Il y eut des bhikṣu qui voulurent, d'une étagère (*ki-kia*), faire, par un *karma*, un endroit pur pour y mettre des aliments. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Ce n'est pas permis. Il faut que le lieu pur s'appuie sur la terre. Ceux qui s'en rendraient coupables commettraient un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«. Il y eut des bhikṣu qui voulurent faire, par un *karma*, un endroit pur à l'étage supérieur d'une maison ⁴⁸). Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Ce n'est pas permis. Ceux qui s'en rendraient coupables, commettraient un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«. Il y eut des bhikṣu qui voulurent, par un *karma*, faire un endroit pur du rez-de-chaussée d'une maison à étages (*tch'ong-wou-hia*) et d'un couloir (*t'ong-kie*). Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »C'est permis«. Il y eut des bhikṣu qui voulurent, par un *karma*, faire d'une voiture (*cheng*) un endroit pur. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Ce n'est pas permis. Ceux qui s'en rendraient coupables commettraient un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«.

Il y eut des bhikṣu qui voulurent, par un *karma*, faire un lieu pur (**kalpya-bhūmi*) de tout le quartier du saṃgha (*seng-fang-nei*). Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »C'est permis. Il faut purifier deux fois. Un bhikṣu dit à haute voix »O Révérends! Que le saṃgha écoute! Dans cette demeure (*tchou-tch'ou* = *bhavana*) on habite, on fait l'uposatha (*pou-sa*), et on reçoit des

⁴⁸) *Tch'ong-wou-chang-ts'eng*, lit. l'étage supérieur d'une maison à étages. Il s'agit probablement de *harmya*, pali *hammiya*, cf. *M. V. I*, 30, 4.

dons. Maintenant, le saṃgha s'engage à y faire un lieu pur, en séparant tel et tel endroit. Si le saṃgha le juge opportun, que le saṃgha prenne patience et écoute. Telle est la résolution. O Révérends! Que le saṃgha écoute! Dans cette demeure (*bhavana*) jusqu'à... tel et tel endroit. Quiconque, parmi les Vénérables, approuve, qu'il se taise, quiconque n'approuve pas, qu'il parle. Le saṃgha a déjà pris l'engagement d'y faire un lieu pur (**kalpya-bhūmi*). Puisque le saṃgha approuve par son silence, la chose est décidée ainsi⁴⁹⁾.

Le Buddha était à Wang-chō-tch'eng (Rājagṛha). En ce temps-là, il y avait dans la ville de Po-t'i (Bhadraṃkara) un maître de maison nommé Wen-tch'a (Meṇḍhaka) qui possédait une grande puissance merveilleuse⁵⁰⁾. Sa femme, son fils, la femme de son fils, ainsi que son serviteur et sa servante, tous possédaient une puissance merveilleuse. Lorsque ce maître de maison entra dans son grenier, il y tombait du ciel une pluie de grains qui ne cessait que lorsqu'il se retirait. Lorsque sa femme prenait un récipient de riz, le distribuait à l'intérieur et en dehors [de la maison], ce récipient se remplissait à mesure qu'elle y puisait, sans jamais se

⁴⁹⁾ Pour tout ce long passage qui manque en pali, cf. *D.*, p. 874 b. c, 11—29: »Il y a quatre sortes de lieux purs (**kalpya-bhūmi*). 1^o) Si un *dānapati* ou un marchand, en construisant un saṃghārāma, sépare un endroit et dit: »On fait d'un tel et tel endroit le lieu pur pour le saṃgha«. 2^o) Si un saṃghārāma construit pour le saṃgha n'est pas encore offert au saṃgha. 3^o) Si au milieu il y a une clôture, si dans la plus grande partie il n'y a pas de clôture, s'il n'y a point de clôture, pour un mur ou un fossé, il en est de même. (Je donne le mot à mot de cette phrase, le sens m'échappe). 4^o) [Un lieu pur] établi par une proclamation formelle du saṃgha. Les bhikṣu firent cette réflexion: »Convient-il ou non de faire un lieu pur d'une cellule d'un bhikṣu«. Il en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »Il convient d'y faire [un lieu pur], sauf pour les bhikṣu, et les bhikṣuṇī. Si c'est une cellule des śikṣamāna, des śrāmaṇera ou des śrāmaṇerika, il en est de même. Si c'est un temple des esprits, également, on peut y établir un lieu pur«. Une fois les bhikṣu ne sachant pas où était le lieu pur, en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »Il faut l'établir. Si on a des doutes: y avait-il préalablement un lieu pur ou non? Il faut les dissiper et ensuite, établir [un lieu pur]«. En ce temps-là, les bhikṣu réparant un ancien saṃghārāma, ne savaient pas si on pouvait y faire un lieu pur. Le Buddha dit: »On peut le faire«.

⁵⁰⁾ Pour l'analyse de cet important récit, voir dans l'Appendice, infra, note IV.

vider entièrement. Lorsque son fils prenait une bourse et en tirait des pièces d'or, elles coulaient sans épuiser la bourse. Sa bru pouvait préparer pendant un mois le repas journalier pour les gens de l'intérieur et du dehors avec un seul boisseau de riz, sans l'épuiser. Son serviteur, en labourant, faisait d'un coup sept sillons. Sa servante, broyant une demi-once de parfum, pouvait en oindre les gens de l'intérieur et du dehors sans épuiser l'onguent. Les gens des quatre régions qui l'apprirent vinrent tous admirer [ces prodiges]. Le roi P'ing-cha (Bimbisāra), l'ayant appris, eut également envie d'aller voir. Sans longs préparatifs, il se mit en route et inopinément arriva avec sa famille et sa suite à la maison de Wen-tch'a (Menḍhaka). Le maître de maison, ayant appris que le roi était arrivé, sortit à sa rencontre et, se présentant devant le roi, il lui adressa les questions de politesse et dit: »Soyez le bienvenu, ô Grand Roi! Je vous prie d'honorer ma maison de votre présence«. Le roi demanda: »Avez-vous su d'avance que je viendrais, ou non?« Le maître de maison répondit: »Je ne l'ai pas su«. Le roi dit: »Mon armée est très nombreuse, vous ne pourrez pas l'approvisionner«. Le maître de maison dit: »Moi-même je pourvoirai à la subsistance du roi et de ses ministres. Mon fils pourvoira à celle du prince héritier et ma femme à celle des femmes du palais. Mon serviteur et ma servante pourvoiront d'une manière suffisante à la subsistance de tous vos officiers et de vos soldats. Les grains et les herbes suffiront également pour nourrir les éléphants et les chevaux de l'armée. Que Votre Majesté daigne s'arrêter chez moi«. Le roi entra dans la maison, prit un siège et dit: »J'ai entendu dire que vous, le maître de maison, votre femme, votre fils, la femme de votre fils, ainsi que votre serviteur et votre servante, tous vous possédiez une puissance miraculeuse (*fou-tö*). Maintenant, j'aimerais bien m'en rendre compte«. Le maître de maison répondit: »Comment oserais-je cacher quelque chose?« Et aussitôt, il donna l'ordre d'enlever du grenier le riz et de balayer et d'arroser dans tous les coins. Ensuite, ayant disposé un trône, il invita le roi à entrer et à prendre place, après quoi il entra lui-même dans le grenier. D'eux-mêmes, les cinq sortes de grains se mirent à tomber du ciel. Le roi fut très émerveillé, mais exprima encore le désir de voir la puissance miraculeuse de la femme. Aussitôt, le maître de maison prenant un

vase de riz cuit, le plaça devant sa femme. La femme le prit et, bien qu'elle en distribuât à toute l'armée et que tout le monde en eût assez, elle n'arriva pas à vider le vase. Le roi exprima encore le désir de voir la puissance miraculeuse du fils. Aussitôt, le maître de maison ordonna [à son fils] de prendre une bourse, d'en tirer des pièces d'or et de les offrir au roi et à la foule. Tout le monde prenait tant qu'il voulait et, malgré cela on n'arrivait pas à épuiser [la bourse]. Le roi de nouveau exprima le désir de voir la puissance miraculeuse de la bru. Aussitôt, le maître de maison donna l'ordre [à sa bru] de prendre un boisseau de riz et de l'offrir au roi et à sa suite. Un mois passa sans qu'on épuisât [ce boisseau de riz]. Le roi, de nouveau, exprima le désir de voir la puissance miraculeuse du serviteur. Aussitôt, le maître de maison donna l'ordre à son serviteur de labourer, et celui-ci, d'un seul coup, fit sept sillons. Le roi de nouveau exprima le désir de voir la puissance miraculeuse de la servante. Aussitôt, le maître de maison donna l'ordre à cette dernière de broyer une demi-once de parfum. On la sentait à une distance d'un demi *yojana* (*yeou-siun*) et bien que toute la foule, sans distinction, en fut ointe, comme auparavant, elle restait inépuisée. Lorsque le roi et sa suite virent cette puissance miraculeuse, il n'y eut personne qui ne se réjouît. Ensuite, ils retournèrent au palais.

En ce temps-là, le Bhagavat, accompagné d'une grande confrérie de *bhikṣu* au nombre de douze-cent-cinquante, pérégrinait parmi les hommes et finalement vint à Po-t'i (Bhadraṅkara). Le maître de maison Wen-tch'a (Menḍhaka), ayant entendu que le Buddha Bhagavat venait d'arriver et de s'asseoir sous un arbre, dans la Forêt du Filet (*Wang-lin* = *Jāliyavana*) eut le désir de sortir pour se rendre à sa rencontre, le saluer et lui poser les questions de politesse. Les hérétiques (*wai-tao* = *tīrthika*) l'ayant appris, vinrent et lui dirent: »Vous ne devez pas sortir à la rencontre du Cha-men K'iu-t'an (Śramaṇa Gautama), c'est le Śramaṇa Gautama qui doit venir vous voir. La raison en est que vous dépassez les autres par votre puissance miraculeuse. Parmi les śramaṇa, les brahmanes, les rois et les maîtres de maison, il n'y a personne qui ne soit tenu de se présenter à votre porte«. Lorsque le maître de maison entendit cela, il fut satisfait, mais ensuite, il fit de nouveau cette réflexion: »Le Śramaṇa Gautama est

ici depuis longtemps et cependant il n'est pas venu me voir. Sa puissance dépasse certainement la mienne, car autrement, pourquoi resterait-il en paix sans venir me rendre hommage? Et aussitôt, il sortit de la ville sur un char somptueux. De loin, il aperçut la personne du Buddha, il salua d'abord ses pieds avec le sommet de la tête et s'assit de côté. Le Buddha exposa pour lui toute sorte de préceptes excellents... et ainsi de suite jusqu'à... la Souffrance, la Cause de la Souffrance, la Suppression de la Souffrance, la Voie qui mène à cette Suppression, de sorte qu'étant encore assis [le maître de maison] obtint dans sa pureté l'Œil de la Loi. Après quoi, se levant de son siège, il parla au Buddha en ces termes: »Je désire que le Buddha, ainsi que le saṃgha, acceptent une invitation chez moi pour le repas de demain«. Le Buddha ayant donné son consentement par son silence, le maître de maison retourna chez lui et fit préparer un grand nombre de mets délicats. Le lendemain à l'heure du repas, il alla lui-même dire au Buddha: »Que le Bhagavat daigne considérer que le moment convenable est venu«. Le Buddha, accompagné du saṃgha des bhikṣu qui le précédait, le suivait, l'entourait, arriva à la maison et prit place sur un siège. Le maître de maison lui-même servait le repas. Le repas terminé, il fit circuler l'eau et ensuite, avec tous les membres de sa famille, il prit place en face du Buddha. Le Buddha exposa pour lui toute sorte de préceptes excellents... et ainsi de suite jusqu'à la Souffrance, la Cause de la Souffrance, la Suppression de la Souffrance, la Voie qui mène à cette Suppression. Tout le monde obtint dans sa pureté l'Œil de la Loi et prit les Trois Refuges et les Cinq Défenses. Le maître de maison dit au Buddha: »Moi, ma femme, mon fils, la femme de mon fils, mon serviteur et ma servante, tous, nous nous disons: Cette puissance miraculeuse, pourquoi la possédons-nous? Que le Buddha daigne expliquer cela«. Le Buddha dit: »Vous avez tous ensemble ce mérite (*fou*)«. De nouveau [le maître de maison] demanda: »Que veut dire »vous avez tous ensemble«? Le Buddha répondit: »Il y avait autrefois dans la ville de Wang-chō-tch'eng (Rājagṛha) un tisserand (*tche-che* = *tanṭuvāya*). Ce tisserand avait une femme, cette femme avait un fils, ce fils également avait une femme. Dans leur maison, il y avait seulement un serviteur et une servante. Une fois, alors qu'ils étaient en train de prendre

leur repas ensemble, il y eut un pratyekabuddha qui vint et leur demanda de la nourriture. Le tisserand dit [aux autres]: »Vous n'avez qu'à manger: donnez-lui ma part«. Et ainsi de suite jusqu'au serviteur et à la servante, tout le monde dit de même. Le pratyekabuddha dit: »Vous m'avez tous donné votre part. L'excellente intention est accomplie. Chacun peut me donner un peu de sa part, et ainsi votre repas ne sera pas insuffisant et moi aussi j'aurai assez«. Aussitôt, tous ces gens, par cuillerées, remplirent son bol. Le pratyekabuddha obtint [ainsi] un repas. Ayant fini de manger, il réalisa dans l'espace toute sorte de transformations surnaturelles (*chen-pien*) et partit. Après leur mort, tous ces gens-là renaquirent dans le ciel des *Sseu-t'ien-wang* (*Caturmahārāia*). Leur vie là-bas terminée, ils montèrent au ciel *Tao-li* (*Trāyāstrimśa*). Et ainsi, par des renaissances successives, ils arrivèrent au ciel *T'o-houa-tseu-tsai* (*Paranirmita-vaśavartin*). Et de cette manière, sept fois ils renaquirent, grâce à leur mérite, dans un grand bonheur. Le tisserand et sa famille de jadis, c'est vous maintenant«. Alors le maître de maison, se tenant en face du Buddha, invita le saṃgha en disant: »Maintenant, j'invite tout le saṃgha et je lui fais un don illimité (*wou-hien-che*)⁵¹). S'il y a une chose dont on ait besoin, selon les circonstances, beaucoup ou peu, qu'on la prenne chez moi«. Les bhikṣu, n'osant pas accepter, dirent après avoir réfléchi: »Le Buddha ne nous a pas encore permis d'accepter un don illimité (*wou-ts'i-hien-che*)«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de recevoir autant qu'on veut«. Il y eut des bhikṣu qui, désirant faire un long voyage, demandèrent [au maître de maison] des provisions de route (*tao-leang*). Le maître de maison chargea aussitôt un homme de leur apporter de l'or (*kin* = *suvarṇa*), de l'argent (*yin* = *rūpya*) et des vivres (*wou*). Lorsque [cet homme] vint à l'endroit où étaient [les bhikṣu], il apparut qu'il en avait trop apporté. Le messenger retourna et dit: »Les métaux précieux et les vivres (*leang*) que j'ai apportés sont maintenant en excès«. Le maître de maison dit: »J'en ai déjà fait don et, par conséquent, il ne convient pas de les reprendre. Tu peux porter l'excédent jusqu'à la demeure du saṃgha et en faire don au saṃgha«. Les bhikṣu, ne sachant que faire, s'adressèrent au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis à un homme pur

⁵¹) Terme obscur, il s'agit probablement de *pañcavarṣika*.

(*tsing-jen* = **kalpya-kāraka*) [choisi par] le saṃgha, d'accepter, au nom du saṃgha, pour pourvoir aux besoins du saṃgha. Les bhikṣu ne doivent pas s'occuper [personnellement] de cette chose«. Sur quoi le Bhagavat quitta la Forêt du Filet (*Wang-lin*). Le maître de maison Wen-tch'a (Meṇḍhaka) envoya derrière lui des vivres, afin de servir [le repas] dans le désert (*k'ouang-ye*). [Il y avait] mille deux-cent-cinquante éléphants, mille deux-cent-cinquante vaches et mille deux-cent-cinquante bœufs. Les hommes chargèrent cinq cents chars avec des vivres choisis. Lorsqu'ils arrivèrent dans le désert, à l'endroit où ils s'arrêtèrent, ils firent des préparatifs pendant toute la nuit. Le lendemain matin, à l'ombre de chaque éléphant, ils disposèrent un siège pour un bhikṣu, et à l'ombre du plus grand éléphant, ils disposèrent le siège du Bhagavat. Lorsque le moment fut venu, ils dirent: »C'est prêt«. Les bhikṣu n'osèrent pas s'asseoir et ayant réfléchi, ils dirent: »Le Buddha ne nous a pas encore permis de nous asseoir à l'ombre des êtres vivants (*tsai-tchong-cheng-yin-hia-tso*)«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de s'asseoir«.

Dès qu'ils prirent place sur les sièges, le maître de maison ordonna d'abord à chaque serviteur de traire une vache pour un bhikṣu. Les bhikṣu n'osèrent pas accepter et ayant réfléchi, ils dirent: »Le Buddha ne nous a pas encore permis de boire le lait chaud d'une vache (*jo-nieou-jou*)«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de boire«. Lorsqu'ils eurent fini de boire, le maître de maison servit le repas de sa propre main. Le repas terminé, il fit circuler l'eau et prit place en face du Buddha. Le Buddha prononça pour lui une gāthā de louange, comme il l'avait fait pour P'i-lan-jo (Verañja). De plus, il exposa pour lui toute sorte de préceptes excellents, l'instruisit [et lui procura] avantage et joie; [ensuite Meṇḍhaka] retourna dans sa maison. Le Buddha, suivi de la Grande Assemblée, se leva de son siège et partit.

(151 m. c. 19). Peu à peu, il se dirigea vers le Nord, à l'endroit où habitait Ki-na (Keniya)⁵², hérétique aux cheveux tressés (*pien-fa-wai-tao* = *jaṭila*). Lorsque Ki-na (Keniya) apprit que le Buddha de la race des Śākya, qui était sorti du monde et qui était devenu Tathāgata, Arhat et Samyaksambuddha, devait arriver ce soir, il fit cette réflexion: »Les ṛṣi (*sien*) des temps passés,

⁵²) Pour l'analyse de ce récit, voir dans l'Appendice, infra, n. V.

qui pratiquaient une conduite pure (*fan-hing* = *brahmacarya*), ne mangeaient plus dans l'après-midi, mais buvaient les boissons qu'on peut prendre hors du temps fixé (*fei-che-tsiang*), ce qu'on appelle: la boisson [faite avec] les fruits de *ngan-p'o* (*āmra*), la boisson [faite avec] les fruits de *yen-p'o* (*jambu*), la boisson [faite avec] les fruits de *tcheou-t'o*, la boisson [faite avec] les fruits de *po-leou* (*phārusaka*), la boisson [faite avec] le raisin *p'ou-t'ao* (*drākṣā*), la boisson [faite avec] les fruits de *kiu-lo* (*kūla*), la boisson [faite avec] la canne à sucre (*ikṣu*), la boisson [faite avec] le miel (*madhu*). Le Śramaṇa Gautama aussi doit boire ceci. Je dois, à l'avance, préparer tout cela et le lui offrir lorsqu'il viendra». Les préparatifs terminés, suivi de cinq cents disciples, il sortit à la rencontre du Bhagavat. Dès qu'il aperçut de loin la personne du Bhagavat, dont l'aspect était extraordinaire et qui ressemblait à une montagne d'or, sa joie s'accrut. Tout d'abord, arrivant à l'endroit où était le Buddha, il s'arrêta pour complimenter le Bhagavat: »Soyez le bienvenu, ô Gautama; je vous prie de vous arrêter chez moi«. Le Buddha entra aussitôt dans sa maison, suivi des bhikṣu et, les uns après les autres, ils s'assirent. Et alors, le *fan-tche* (*brahmacārin*) servit la boisson [qu'on peut prendre] hors du temps fixé (*fei-che-tsiang*). Les bhikṣu n'osèrent pas accepter et, ayant réfléchi, ils dirent: »Le Buddha ne nous a pas encore permis de boire la boisson [qu'on peut prendre] hors du temps fixé«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de boire«. Les bhikṣu de nouveau demandèrent au Buddha: à quelle occasion peut-on en boire? Le Buddha dit: »On peut boire lorsqu'on a soif«. Le brahmacārin fit de nouveau cette réflexion: »Je dois maintenant préparer un repas de ṛṣi pour Gautama et les śramaṇa, et le leur offrir demain«. Aussitôt, il prépara du millet non glutineux (*tsi-mi* = *kaṅgu*), du millet glutineux (*sou-mi*), du panic (*pai-mi*), du *yeou-mi*⁵³ et du *kiu-lieou-mi* (*kulattha*). Le lendemain, à l'heure du repas, il dit: »Le repas est prêt«. Le Buddha, ainsi que la Grande Assemblée, prirent les places qui leur étaient destinées. Le brahmacārin, lui-même, servit le repas.

⁵³) Le caractère *yeou* ne se trouve dans aucun dictionnaire européen. Le *K'ang-hi-tseu-tien*, citant le dictionnaire *Tseu-wei* (dyn. Ming), donne la prononciation *yeou* (*yun* = »dire« et *kieou* = »neuf«) et, sans donner le sens, ajoute que c'est un caractère qu'on rencontre dans les écrits bouddhiques.

Les bhikṣu n'osèrent pas accepter et, après avoir réfléchi, dirent: »Le Buddha ne nous a pas encore permis de manger la nourriture de ṛṣi«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de manger«. Le repas terminé, [le brahmacārin] fit circuler l'eau et, prenant un petit tabouret, il s'assit en face du Buddha. Le Buddha prononça pour lui une gāthā de louange, comme il l'avait fait pour P'i-lan-jo (Verañja), et ensuite il exposa pour lui toute sorte de préceptes excellents, l'instruisit et lui procura avantage et joie, après quoi il se leva de son siège et se dirigea vers le village A-meou (Apana).

(151 b. c. 10). Il y avait alors deux barbiers (*t'i-t'cou-che*), le père et le fils, qui sortirent du monde. Ayant appris que le Bhagavat avait l'intention de venir, ils firent la réflexion suivante: »Les bourgeois d'ici n'honorent pas les Trois Joyaux et si le Buddha arrive, certainement il n'aura personne pour lui offrir la bouillie (*tcheou*). Nous devons, en rasant la tête aux autres, nous procurer ce qui est nécessaire, pour la faire«. Après avoir délibéré ainsi, ils partirent et ayant obtenu les choses nécessaires, ils préparèrent la bouillie. Le matin, ils invitèrent le Buddha et le saṃgha. Lorsque l'Assemblée eut fini de manger, le Buddha interrogea les deux bhikṣu: »Comment avez-vous réussi à préparer cette bouillie?« Ils racontèrent tout au Buddha. Le Buddha, leur ayant adressé toute sorte de reproches, dit: »Ce que vous avez fait est contraire à la Loi. Comment peut-on louer ses services aux laïques et leur raser la tête. Dorénavant, si un barbier sort du monde, il ne lui sera plus permis de garder le rasoir. Ceux qui s'en rendront coupables commettront un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«⁵⁴).

⁵⁴) Nous retrouvons ce récit dans *M. V. VI, 37; S., p. 193 h. c. 29-m. c. 22 et D., p. 874 h. c. 13—25* et l'unanimité des textes chinois nous oblige à leur attribuer plus de crédit. Nos doutes sur le passage en question dans le Vinaya pali sont augmentés par une très grande incohérence, qui prouve que ce texte nous est parvenu dans un fort mauvais état. Voici le résumé de la version pali: Le père, qui était un bhikṣu tardivement entré en religion, dit à ses fils qui exerçaient son ancienne profession de barbier: »Go, therefore, my children, and taking your barbers' lad with you, collect in quart pots from house to house, salt and oil, and rice, and meal«.

Comment donc expliquer que le Buddha le gronde ensuite en disant: »How can you, o foolish one, having gone forth [from the world into the Order] instigate others to do what is unlawful«. Le vieux bhikṣu a donc

Le Buddha se dirigeait vers la ville de Po-siun (Pāva)⁵⁵. Les Li-che (Malla) de Po-siun (Pāva) ayant entendu dire que le Buddha avait l'intention de venir, tinrent un conseil et décidèrent: »Si quelqu'un ne sort pas à la rencontre du Buddha, il sera frappé d'une amende de cinq cents pièces«. Tous, adultes et enfants, sortirent à la rencontre du Bhagavat et honorant ses pieds avec la tête, ils s'assirent de côté. Le Buddha exposa pour eux toute sorte de préceptes excellents, les instruisit et leur procura avantage et joie. Sur quoi, ils invitèrent le Buddha et le saṃgha pour le séjour, pendant le varṣa. Le Buddha acquiesca par le silence, et [ainsi] les Li-che (Malla) surent que le Buddha avait accepté. [Dans la suite], il y eut une personne qui elle-même prépara la nourriture pour un, deux ou même dix jours. Ou bien deux personnes préparèrent ensemble la nourriture pour un jour. Et ainsi de suite... jusqu'à: dix personnes préparèrent ensemble la nourriture pour un jour. Ou bien on offrait simplement ce qu'on mange avant le repas, ou bien il y avait des gens qui préparaient la bouillie, ou bien enfin qui préparaient le gruau de riz (*ta-po-na*).

Or, un homme appelé Lou-yi (Roja)⁵⁶ qui autrefois, lorsque

encouragé deux laïques (le fait que c'étaient ses fils ne change rien) à faire un don au Buddha. La dernière phrase s'accorde encore moins avec l'ensemble du récit: »And one, O Bhikkhus, who has formerly been a barber is not to keep a barber's boy«; ce n'était donc pas le père qui avait un »barber's boy«; mais ses fils qui vivaient dans le monde et exerçaient la profession de barbier. De plus, étant donné que les trois versions chinoises disent formellement que le Buddha a interdit aux barbiers qui ont quitté le monde de garder leurs ustensiles, et non »le garçon de barbier« dont il n'est question nulle part, nous sommes autorisés à nous demander si la remarque des traducteurs de *M. V.*, p. 141, 2 »*khura-bhaṇḍam* = barbers'lad«; not »shaving materials« est juste. La seule variante ayant quelque importance est la manière dont l'interdiction est prononcée dans *S.*: »Dorénavant, un ancien artisan ne doit pas garder ses outils [après avoir quitté le monde], à l'exception des tailleurs qui peuvent garder l'aiguille, des copistes qui peuvent garder le pinceau et des ouvriers en cuivre qui peuvent garder le foret«. La mention de ces trois métiers ne se retrouve dans aucun des trois autres Vinaya. Cf. aussi *M. H. S.*, p. 489 m. c. 29-b. c. 8.

⁵⁵) Cf. PRZYLUŚKI, *Le Parinirvāṇa et Les Funérailles du Buddha*, p. 53-

⁵⁶) Ce récit se retrouve dans *M. V.* VI, 36, *S.* p. 193 m. c. 22 b. c. 15 et *D.*, p. 873 b. c. 12—874 h. c. 13. Les textes ne donnent aucune variante intéressante. Parmi les trois versions chinoises, celle du Vinaya des Mahiśāsaka étant la plus longue, se rapproche le plus de la version palie.

Ānanda était encore un laïque, avait été son ami intime, demanda aux bhikṣu: »Ānanda, où est-il à présent?« Les bhikṣu répondirent: »Ānanda, qui honore le Buddha, la Loi et l'Assemblée, est maintenant à la suite du Buddha«. Aussitôt, il arriva à l'endroit où était Ānanda et, ayant honoré ses pieds, il se tint là. Ānanda s'adressa à lui en ces termes: »Lorsque j'ai vu que vous étiez sorti à la rencontre du Buddha, je me suis grandement réjoui«. [Roja] répondit: »Je suis venu, non parce que j'honore le Buddha, mais parce que mes compatriotes ont décidé d'un commun accord que si quelqu'un ne sortait pas à la rencontre du Buddha, il serait frappé d'une amende de cinq cents pièces. Voilà pourquoi je suis venu«. Ānanda, ayant entendu cela, fut déçu: »Comment donc? il est mon ami intime et il n'honore pas le Buddha, la Loi et l'Assemblée?« Aussitôt il arriva à l'endroit où se trouvait le Buddha et s'adressa à lui en ces termes: »O Bhagavat! Je vous prie de faire en sorte que cet homme ait la foi et le respect pour le Buddha et la Loi«. Le Buddha dit à Ānanda: »Il n'est point difficile de faire que cet homme ait la foi dans le Buddha: ne vous en tourmentez pas«. Et aussitôt le Buddha remplit la personne [de Roja] d'un sentiment de compassion, après quoi il se retira dans sa cellule, s'enferma et s'assit. Après quoi, Lou-yi (Roja) commença à penser au Bhagavat comme un veau qui suit sa mère et, apercevant un grand nombre de bhikṣu qui se promenaient sur un terrain découvert, il leur demanda: »Où est le Buddha?« Les bhikṣu, indiquant la direction, lui dirent: »Il est dans cette grande cellule qui a la porte fermée. Vous pouvez y aller doucement et, ayant d'abord toussé, frapper à la porte. Comme le Bhagavat a de la compassion pour vous, certainement il vous ouvrira«. Et conformément à ces paroles, la porte lui fut ouverte. Lou-yi (Roja) entra et, avec ses mains honorant les pieds du Buddha, il lui dit son nom et son prénom, il le salua aussi en touchant la terre avec sa tête. Le Buddha exposa pour lui toute sorte de préceptes excellents, l'instruisit et lui procura avantage et joie. C'est ce qu'on appelle le discours sur l'aumône et ainsi de suite, jusqu'à... la Souffrance, la Cause de la Souffrance, la Suppression de la Souffrance, la Voie qui mène à cette Suppression. De sorte que (Roja) fut purifié de ses souillures et de ses impuretés, et obtint dans sa pureté l'Œil de la Loi. En ce

monde, il obtint le Fruit et reçut les Trois Refuges et les Cinq Défenses. Il dit au Buddha: »O Bhagavat! Je désire que le Buddha et le saṃgha des bhikṣu acceptent toujours le repas chez moi et n'acceptent plus les autres invitations«. Le Buddha dit: »Tous ceux qui ont étudié [la Loi] auront le même désir. J'ai déjà accepté de ces gens l'invitation pour les quatre mois d'été. Je ne renierai pas ma parole et je n'y manquerai pas«. Lou-yi (Roja) fit cette réflexion: »Ya-t-il encore quelque chose à donner que le Buddha n'ait pas encore accepté? Quoi qu'il en soit, je ne perdrai pas un pareil champ de mérite«. Et il vit qu'il restait seulement à préparer le *k'ie-t'o-ni* (*khādanīya*). Aussitôt, il fit des préparatifs et à l'heure du repas, il en fit circuler. Les bhikṣu, n'osant pas accepter, dirent après réflexion: »Le Buddha ne nous a pas encore permis de manger le *k'ie-t'o-ni* (*khādanīya*)⁵⁷⁾ à l'heure du repas«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis d'en manger«.

(152 h. c. 20). En ce temps là, la matrone P'i-chō-k'ie (Viśākhā)⁵⁸⁾ donna au saṃgha de quoi célébrer l'*uposatha*, limitant

⁵⁷⁾ Cf. *M. V. VI*, p. 139, note 2.

⁵⁸⁾ Cet épisode manque dans le Vinaya pali et dans les deux autres Vinaya chinois. Cependant, dans *D.*, p. 868 h. c. 19-m. c. 5, nous trouvons un récit sur le même personnage, que nous croyons utile de traduire ici: »En ce temps-là, Viśākhā-Mṛgāramātā, ayant obtenu un grand nombre de fruits nouveaux (*sin-kouo*), fit la réflexion suivante: »Il vaut mieux que je prépare maintenant un repas, pour inviter le Buddha et le saṃgha à un don des fruits«. Et aussitôt elle envoya un homme au saṃghārāma, pour qu'il dise: »Je vous prie, O Vénérables, d'accepter de moi une invitation pour le repas de demain«. Pendant toute cette nuit, on prépara toute sorte de mets exquis et le lendemain on alla avertir que le temps était venu. Alors le Bhagavat mit sa robe et ayant pris son bol il se rendit, suivi de douze-cent-cinquante bhikṣu, chez Viśākhā-Mṛgāramātā, où il s'assit sur le siège qui lui était destiné. Viśākhā régala le Buddha et le saṃgha avec toute sorte de mets exquis. Le repas terminé, elle rangea les bols et prenant un siège bas, elle s'assit de côté. Alors le Bhagavat, après lui avoir expliqué la Loi de diverses manières, la remplit de joie et, ayant terminé l'explication de la Loi, il se leva de son siège et partit. Or Viśākhā-Mṛgāramātā, au moment de servir le repas, oublia de donner des fruits. Elle fit la réflexion suivante: »C'est à cause des nouveaux fruits que, ayant invité le Buddha et le saṃgha, j'ai préparé pour eux le repas, et voilà que maintenant, juste au moment de servir ce repas, je viens d'oublier de leur offrir des fruits«. Aussitôt, elle chargea un homme de porter les fruits au saṃghārāma et de les donner

le don à un certain jour et à un certain endroit. Les bhikṣu exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis d'accepter«. Il y eut des laïques qui invitèrent les bhikṣu pour un don à discrétion. Les bhikṣu en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »On ne doit pas accepter un don selon le bon plaisir. Le donateur ne doit offrir au saṃgha ni or, ni argent, ni objets précieux, ni filles de joie. Si un bhikṣu consent à ce don, il se rend coupable d'un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*). S'il accepte, il doit être puni selon la Loi«.

Il y eut des laïques qui faisaient au saṃgha des invitations successives. Les bhikṣu exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il faut successivement envoyer quelqu'un pour accepter«. Les bhikṣu invités, ne sachant pas qui on devait envoyer, exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il faut, par un *jñaptidvītya-karmavācā*, désigner un bhikṣu comme délégué pour accepter l'invitation. Un bhikṣu proclame en disant: »O Révérends! Que le saṃgha m'écoute. Maintenant, le saṃgha commissionne le bhikṣu un tel et en fait un envoyé chargé d'accepter l'invitation. Si le saṃgha le juge opportun, que le saṃgha prenne patience et écoute. Telle est la résolution. O Révérends! Que le saṃgha m'écoute. Maintenant, le saṃgha commissionne le bhikṣu un tel et en fait un envoyé chargé d'accepter l'invitation. Quiconque n'approuve pas, qu'il parle. Le saṃgha a déjà commissionné le bhikṣu un tel et en fait un envoyé chargé d'accepter l'invitation. Comme le saṃgha donne son approbation par le silence, la chose est décidée ainsi«.

Les bhikṣu commissionnèrent alors un bhikṣu qui, étant peu avisé, ne connaissait pas la hiérarchie. On rapporta la chose au

aux bhikṣu. Or les bhikṣu, ayant déjà terminé le repas, ne pouvaient les accepter. Ils en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »Si [ces fruits] proviennent d'elle [c. à d. de Viśākhā], on peut les manger conformément aux règles sur les restes de repas«. Ce récit doit être rapproché de *M. V. VI, 18*, où il est question d'un brahmane qui, ayant invité le Buddha avec l'intention de lui offrir des »fresh tila seeds and fresh honey«, oublie de le faire et ensuite en remplit des vases et les envoie au saṃghārāma. La règle sur les restes d'aliments, assez obscurément posée à la fin du passage cité de *M. V.* (cf. aussi le 35^e *Pācittiya*), est très développée dans *D.*, p. 867 b. c. 26 — p. 868 h. c. 19. Les restes des racines de lotus rapportées par Maudgalyāyana du lac Anavatapta sont l'occasion de l'établissement de cette règle.

Buddha. Le Buddha dit: »On ne doit pas commissionner un bhikṣu peu avisé. Or il y a cinq règles [concernant les cas] dans lesquels on ne doit pas commissionner [un bhikṣu]. [A savoir], s'il est sujet au désir, à la haine, à l'aveuglement, à la crainte, et lorsqu'il ignore s'il a déjà été commissionné ou non«. Il y eut des laïques qui, d'une manière permanente, préparaient le repas et l'offraient aux bhikṣu. Les bhikṣu, ne sachant que faire, exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis d'accepter«. Il y eut des laïques qui, ayant construit pour le saṃgha de nouvelles cellules, des chambres chaudes (*wen-che*)⁵⁹ et des bains (*yu-che*), firent le don du logement et de la nourriture et avertirent les bhikṣu qu'ils pouvaient venir et prendre. Comme on ne savait point qui devait aller et prendre, on en parla au Buddha. Le Buddha dit: »Les bhikṣu qui vont habiter dans ces cellules doivent aller et prendre«⁶⁰. Le Buddha était à P'i-chö-li (Vaiśālī), il y eut alors une disette (*ki-kin*) et il était difficile d'obtenir la nourriture en quêtant. Les brahmacārin et les bhikṣu firent cette réflexion: »Si le Bhagavat nous permettait de planter des fruits, on pourrait assouvir sa faim«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis d'en planter«. Lorsque les arbres produisirent les fruits, les bhikṣu les ayant plantés de leurs propres mains, conçurent des doutes et n'osèrent pas manger. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de manger tant qu'on veut«. Il y eut des bhikṣu qui grimperent sur les arbres et tâtèrent les fruits pour voir s'ils étaient mûrs ou verts. Ils en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »On ne doit pas grimper sur les arbres et toucher aux fruits«. Il y eut des bhikṣu qui virent les fruits tomber sur le sol impur. Ils chargèrent un homme de les recueillir et de les mettre dans l'endroit où l'on passait la nuit. Ne sachant que faire, ils en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »Dans les cas où on ne sait pas si le sol était pur ou non, il est permis de manger«. Or les Six bhikṣu, avant les autres, s'emparèrent des bons fruits et les mangèrent, tandis que les autres bhikṣu vertueux n'eurent rien. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il faut, par *jñaptidvitiya-*

⁵⁹) Probablement équivalent de pali *jantāghara* cf. *M. V. I*, 25, 12; et *C. V. v.* 14, 1.

⁶⁰) Pour ce passage, les concordances manquent. Cf. note 34.

karmavācā, commissionner un bhikṣu et le charger de la distribution des fruits«. Les Six bhikṣu donnèrent les fruits du saṃgha aux laïques et ceux-ci, une autre fois, en demandèrent aux bhikṣu. [Ces derniers] exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »On ne doit pas donner aux laïques les fruits du saṃgha, celui qui s'en rendra coupable commettra un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«.

Il y eut des laïques qui, étant venus sur le terrain du saṃgha, virent les fruits et en demandèrent aux bhikṣu. Les bhikṣu n'osèrent pas leur en donner, et furent injuriés. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »On doit donner«. Le Buddha était à P'i-chō-li (Vaiśālī); il y eut alors une disette (*ki-kin*) et il était difficile d'obtenir la nourriture en quêtant. C'est pourquoi les brahmacārin et les bhikṣu firent la réflexion suivante: »Si le Bhagavat nous permettait de planter des légumes (*ts'ai* = *vyañjana*), on pourrait faire, pendant la disette, un repas suffisant«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »C'est permis«⁶¹).

La suite comme au passage ci-dessus, concernant la culture des arbres fruitiers. »Si les laïques plantent des légumes sur un terrain du saṃgha, le saṃgha, s'il en a besoin, peut leur demander plus d'un tiers⁶²«. Les bhikṣu chargèrent un homme pur (*tsing-jen* = **kalpya-kāraka* = *kappiya-kāraka*) de laver les légumes dans un endroit impur. Mais, avant la fin de leur repas matinal (*ming-*

⁶¹) Cf. *D.* p. 875 h. c. 27-m. c. 3: Les bhikṣu plantèrent des légumes et comme ils avaient jeté la semence de leurs propres mains, ils conçurent des doutes et se dirent: »Nous ne pouvons pas manger, ayant semé nous-mêmes«. Il en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »Puisque la semence a subi une transformation complète, il est permis de manger [les légumes]«. Une fois, les bhikṣu transplantèrent les légumes et [ensuite], ayant conçu des doutes, ils se dirent: »Ayant planté nous-mêmes, nous ne pouvons plus manger«. Ils en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »Puisque [ces légumes] sont nés de semences, il est permis d'en manger. Si on plante ou transplante soi-même des concombres (*hou-koua*), de la canne à sucre (*kan-tchō* = *ikṣu*), du raisin (*p'ou-t'ao* = *drākṣā*), des poires (*li-nai*), du *ho-li-lo* (*haritaka*), du *p'i-hi-lo* (*vibhīṭaka*), du *a-mo-lo*, du poivre (*tsiao*), du gingembre (*kiang* = *ārdraka*) et du poivre long (*pi-po* = *pippalī*), on peut en manger«.

⁶²) Cf. *M. V.* VI, 39. »Of seedlings belonging to a private person grown upon ground the property of the saṃgha, you may have the use, when you have given a part to the private owner«. Cf. aussi la note en bas de la même page.

siang)⁶³), ils conçurent des doutes et en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »Il n'y a pas de péché«.

Les bhikṣu, en l'absence d'un homme pur, ne savaient pas qui doit préparer le repas du saṅgha. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Un bhikṣu doit se charger de la préparation«. Il y eut des ustensiles en bois qui, ayant servi au repas, étaient souillés de graisse. En nettoyant avec des briques ou des pierres, on cassait cette vaisselle du saṅgha. [Les bhikṣu] exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »On ne doit pas nettoyer avec des briques et des pierres. Il faut faire bouillir de l'eau et laver avec des cendres«. Il y eut des jarres (*p'ing*) pour le caillé, pour l'huile et pour le miel, lesquelles devaient être fermées avec un couvercle, mais comme il n'y avait pas un homme pur pour les fermer, les bhikṣu exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il faut se servir d'un objet neuf pour couvrir [les jarres] et il ne faut pas les toucher avec la main«. Comme il arrivait que les jarres fussent renversées et qu'il n'y avait pas de gens purs capables de les redresser, on en parla au Buddha. Le Buddha dit: »On doit les redresser soi-même, seulement il faut faire en sorte que le récipient ne quitte pas le sol«.

Il y eut un bhikṣu qui, haïssant un autre [religieux], prit la jarre de caillé [de celui-ci] et la mit dans un endroit impur où on passait la nuit [désirant faire en sorte qu'il ne pût plus en manger]. On exposa la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Pour ce bhikṣu, cela est devenu impur. Le propriétaire du caillé peut en manger. Celui qui a déposé [la jarre] dans un endroit impur a commis un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«. Les bhikṣu chargèrent un bateau de vivres. Comme il n'y avait pas un homme pur pour diriger et faire marcher le bateau, ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »S'il n'y a pas un homme pur, il est permis aux bhikṣu de diriger et de faire eux-mêmes marcher un bateau«.

En ce temps-là, l'Assemblée transportait du riz sur un char. Il y eut un brahmane qui jeta sur le char une poignée de riz impropre au saṅgha. On raconta la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Si on peut séparer [le riz impur], il faut le faire, sinon, il faut [tout simplement] rejeter une poignée [de riz]«. Comme les

⁶³) *Ming-siang* = le moment où le ciel commence à pâlir et où les bhikṣu sortent, après avoir mangé de la bouillie.

renards volaient aux bhikṣu les jarres avec le caillé, on plaçait celles-ci dans un endroit impur où on passe la nuit. Ne sachant que faire, les bhikṣu exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de manger, il n'y a pas de péché«. Il y avait des arbres fruitiers dont les racines étaient dans un terrain impur et dont les branches ombrageaient un terrain pur. Les bhikṣu, étant aussi sur un terrain impur, suspendirent pour la nuit les vivres qu'ils possédaient sur les branches de ces arbres. Ne sachant que faire, ils en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »Les branches reposent sur les racines qui sont dans un terrain impur et [par conséquent] on ne peut pas manger«. Il y avait des arbres fruitiers dont les racines étaient dans un terrain pur et dont les branches ombrageaient un terrain impur. Les bhikṣu, étant aussi sur un terrain pur, suspendirent pour la nuit sur les branches des arbres les vivres qu'ils possédaient. Ne sachant que faire, ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de manger et il n'y a pas de péché«. Il y avait des arbres fruitiers dont les racines étaient dans un terrain pur et impur et dont les branches ombrageaient également un terrain pur et impur. Les fruits tombaient sur le terrain pur, de même que sur le terrain impur. La nuit passée, [les bhikṣu] ne sachant que faire, en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »A moins que ceci n'ait été fait par un bhikṣu, tout le monde peut manger et il n'y a pas de péché« ⁶⁴). Il y eut un bhikṣu qui, ayant pris de la terre dans un endroit pur, en construisit une maison dans un endroit impur. Ce bhikṣu, jugeant l'endroit pur, y mit les vivres qu'il possédait. A ce propos, on consulta le Buddha. Le Buddha dit: »Suivant [la nature] du terrain sur lequel il repose, [l'édifice] est pur ou impur. On ne doit pas manger«. Il y eut un bhikṣu qui, ayant pris de la terre dans un endroit impur, en construisit une maison dans un endroit pur. N'osant pas y mettre la nourriture qu'il possédait, il en parla au Buddha. Le Buddha dit: »On peut y mettre les vivres, il n'y a pas de péché«. Il y avait un étang où flottaient des daims, des cerfs et autres charognes (*sseu-jeou*) ⁶⁵).

⁶⁴) Cf. un passage presque identique dans *D.*, p. 874 b. c. 29 — p. 875, h. c. 12.

⁶⁵) Il faut probablement comprendre: viande que les bhikṣu pouvaient manger; cf. note 43.

Comme il n'y avait pas d'hommes purs pour les prendre, un bhikṣu entra lui-même dans l'eau et s'en empara. Ne sachant que faire, il en parla au Buddha. Le Buddha dit: »Après avoir tiré [le corps] sur la rive, il faut ordonner à un homme pur de découper et rejeter le morceau qui a été touché par la main du bhikṣu. On peut manger le reste sans commettre un péché«.

Dans un endroit, les bhikṣu obtinrent en grande quantité des fruits de *ngan-lo* (*āmra*) et, s'en étant rassasiés, ils donnèrent les restes à des hommes purs. Les hommes purs gardèrent les restes jusqu'au lendemain et firent une soupe pour les bhikṣu. Les bhikṣu, n'osant pas manger, exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Comme primitivement vous n'avez pas eu l'intention de vous faire rendre cette nourriture, il est permis de manger et il n'y a pas de péché«.

Il y eut des bhikṣu qui, au moment du repas, ne partageaient pas [leurs aliments] avec ceux qui n'avaient rien obtenu [en quêtant]. Les laïques s'indignèrent et dirent: »Ces śramaṇa fils de Śākya sont comme des chats sauvages; en mangeant, ils ne partagent pas entre eux«. Les bhikṣu en parlèrent au Buddha. Le Buddha dit: »Vous devez partager entre vous; si vous ne partagez pas au moins avec un homme, c'est un péché *t'ou-ki-lo* (*duṣkṛta*)«.

Il y eut un brahmane qui donna à un bhikṣu de la farine grillée (*tch'ao*). Le bhikṣu la mit pour la nuit dans un endroit impur. Le lendemain (le brahmane) vint, prit une part et la donna au bhikṣu. Le bhikṣu l'ayant mise auparavant dans un endroit impur, n'osait pas accepter et manger. Il en parla au Buddha. Le Buddha dit: »A l'origine c'était la farine grillée d'un laïque; il est permis de la recevoir et d'en manger. Il n'y a pas de péché«. De nouveau il dit aux bhikṣu: »Bien qu'une chose ait été autorisée par moi, si dans une autre région on ne la considère pas comme pure, personne ne doit s'en servir. Bien qu'une chose n'ait pas été autorisée par moi, si dans une autre région il y a des gens qui doivent nécessairement la pratiquer, tout le monde doit la mettre en pratique«⁶⁶).

⁶⁶) Comme nous l'avons remarqué plus haut, les concordances manquent après la fin de l'itinéraire du Buddha; cf. p. 56.

Appendice.

NOTE I.

Supriyā.

L'histoire de Supriyā, étroitement liée avec un problème aussi difficile et aussi compliqué quel'est celui de l'emploi de la viande dans la discipline bouddhique, mérite une étude spéciale dans laquelle devraient entrer tous les textes, fort nombreux d'ailleurs, ayant un rapport quelconque avec la question de la chair humaine. Dans la présente note, je me bornerai à l'examen des textes le plus apparentés à celui dont je viens de donner la traduction; je ne citerai des autres, que le *Yin-sō-niu king* »Le-sūtra-de-la-femme-couleur-d'argent«⁶⁷⁾, qui est pour nous particulièrement intéressant, à cause des ressemblances qu'il offre avec un passage du *Divyāvadāna*⁶⁸⁾. Nous possédons six rédactions de l'histoire de Supriyā, dans les textes de la discipline, à savoir:

Mahīśāsaka	p. 148 m. c. 9—148 b. c. 11
Mahāvagga	VL 23
Sarvāstivādin	185 b. c. 5—186 m. c. 1
Mūlasarvāstivādin	3 b. c. 6—4 b. c. 12
Dharmagupta	868 b. c. 6—869 h. c. 19
Mahāsāṃghika	486 h. c. 24—486 b. c. 16

La version que nous trouvons dans le Vinaya pali n'ajoute aucun détail intéressant. Il en est de même de celle de *S.*, dont nous ne citerons que l'interdiction prononcée par le Buddha.

»A partir d'aujourd'hui, on ne doit manger ni de la chair humaine, ni de la graisse, ni du sang, ni des tendons (*kin = snāyu*); si on en mange, c'est une faute grave (*sthūlātyaya*). Ronger des os humains n'est pas un péché. Dorénavant, on ne doit pas demander de la viande pour des raisons sans importance. Si, au moment du repas, on reçoit de la viande, il faut demander: »Quelle est cette viande? »Si on ne le demande pas, on commet un péché *duṣkṛta*«.

La version de *D.* est sensiblement la même que les trois

⁶⁷⁾ T. Tak., vol. III., pp. 450—452.

⁶⁸⁾ *Divyāvadāna*, pp. 471—1: l'histoire de Rūpāvati. Une traduction de *Yen-sō-niu king* a été donnée par Beal dans *Ind. Ant.*, IX, pp. 145—148.

précédentes, néanmoins on y trouve une phrase sur laquelle j'aimerais dès maintenant attirer l'attention. Le Buddha, ayant appris l'histoire, s'adresse ainsi à Supriyā (p. 869 h. c. 8—10): »On ne doit pas faire ainsi! On ne doit pas faire ainsi! Upāsikā Supriyā! Il faut faire des dons selon le précepte suivant: Ne pas se mortifier soi-même, et ne pas causer d'ennui [par son don] aux autres«.

Le récit que nous trouvons dans le Vinaya des Mahāsāṃghika est un peu différent et, par conséquent, nous en donnons le résumé. — Un upāsaka nommé Supriya, invite un bhikṣu qui portait le même nom, pour un don de robes, de nourriture, de literie et de remèdes. Comme il devait lui-même partir en voyage, il recommanda à sa femme de prendre soin du bhikṣu invité... Suit le récit, pareil à celui des autres textes. Une divinité informe le bhikṣu, qui a mangé inconsciemment de la chair de Supriyā [femme de l'upāsaka], de tout ce qui s'est passé, et celui-là entre dans l'extase et guérit miraculeusement la femme. L'upāsaka, du haut de sa maison, raconte aux gens l'action de sa femme, et tout le monde s'indigne contre les śramaṇa qui mangent de la chair humaine. On en parle au Buddha et celui-ci, aussitôt, interdit de manger la chair humaine. Ensuite, vient le récit qui manque dans les autres Vinaya, et que nous croyons utile de traduire en entier.

P. 486 b. c. 1—15. »Le Buddha résidait à Vārāṇasī dans le Rṣipātana Mṛgadāva. Il y eut alors un bhikṣu qui souffrait de la jaunisse (*houang-ping* = *pitta*). Le médecin dit: »O Vénérable! En absorbant du sang humain vous pouvez être guéri; si vous n'en buvez pas, vous allez mourir. Il n'y a pas d'autre moyen [de guérison]«. Il y eut alors un homme qui, ayant commis un crime contre le roi, était conduit au son des tambours à l'endroit du châtiment, les deux mains liées sur le dos et la tête couverte d'un voile rouge. Le bhikṣu (malade) aborda le chef des bourreaux et lui dit: »O *āyusmat!* permettez-moi de boire du sang de cet homme«. Le chef des bourreaux dit: »Même si vous voulez manger de la chair, vous pouvez le faire, à plus forte raison vous pouvez boire du sang«. Aussitôt, on fit asseoir par terre le criminel et, avec un couteau, on lui coupa les deux artères du cou, pour faire couler le sang. Le bhikṣu but le sang avec ses deux mains. Les gens en furent indignés et dirent: »Ce n'est point un bhikṣu, mais un

démon anthropophage», et ils le lapidèrent avec des tuiles, des pierres et des mottes de terre. C'est à peine si le bhikṣu put s'échapper. Les bhikṣu exposèrent la chose au Bhagavat. Le Buddha dit: »Appelez ce bhikṣu«. Et lorsque celui-ci vint, le Buddha lui demanda: »As-tu vraiment fait cela?« Le bhikṣu répondit: »Je l'ai fait réellement«. Le Buddha dit: »C'est une mauvaise chose, ô bhikṣu, que d'aimer la vie jusqu'à un tel point«, et il continua: »Dorénavant, il n'est pas permis de boire le sang humain. Jusqu'à la moëlle, tout est interdit. Si un bhikṣu a des abcès sur la tête et que le médecin dise que, pour les guérir, il faut les enduire avec de la cendre d'os humains, il est permis de le faire. Seulement, après l'onction, on ne doit plus habiter au milieu de l'Assemblée, mais dans une cellule à l'écart. Après la guérison, il faut se purifier par des ablutions et alors seulement on peut rejoindre l'Assemblée«. (cf. note 27).

La version du Vinaya des Mūlasarvāstivādin est la plus développée et en outre, elle seule possède le caractère défini d'un avadāna, c'est à dire qu'après le récit en question, nous avons un discours du Buddha, dans lequel celui-ci explique le lien qui existe entre le présent et le passé. Vu l'importance de ce récit, nous en donnons ci-dessous le résumé. (M. p. 3 b. c. 6—4 b. c. 11). Au début du récit, tout se passe, à peu de chose près, comme dans les autres textes. P. 4 h. c. 1—7, nous avons des strophes prononcées par le bhikṣu guéri, dans lesquelles il exprime sa joie, inspirée par l'espoir de pouvoir continuer le chemin vers la délivrance. Lorsque la femme guérie par la puissance du Buddha apparaît devant celui-ci, il l'apostrophe en disant: »Comment, dans ce chemin périlleux de la vie et de la mort, es-tu arrivée à produire une conduite de Bodhisattva (*p'ou-sa-hing*)?« La femme lui répond par une *gāthā* (p. 4 h. c. 16—17):

»Au milieu de ce tourbillon de la vie et de la mort,
Ce corps peut être obtenu facilement.

Mais pendant des centaines et des milliers de koṭi de kalpa,
Le moment du Victorieux — Bienheureux est difficile à rencontrer«.

Suit la prédication du Buddha, comme dans les autres Vinaya. L'interdiction de manger la chair humaine est énoncée ensuite

par le Buddha qui explique que, parmi toute sorte de viandes, celle de l'homme est la plus répugnante. Le Buddha impose au sthavira le devoir de s'informer sur la provenance de la viande offerte à l'Assemblée. Le Buddha, sur les demandes des bhikṣu, raconte une existence antérieure de la femme, dans laquelle elle a déjà fait le même don de sa propre chair.

De l'analyse que nous venons de donner, il ressort clairement que tous les textes des Vinaya sont apparentés d'une manière très étroite; toutefois, quelques variantes méritent d'être relevées.

L'évènement est placé à Śrāvastī par les Vinaya des Mahīśāsaka et Mahāsāṃghika, à Vārāṇasī par le Vinaya pali et les trois autres Vinaya chinois. Le nom de la personne diffère aussi suivant les textes.

Dans le Vinaya de l'école Sarvāstivādin et dans celui des Mūlasarvāstivādin, nous avons Mahāsena (dans le premier texte le nom est transcrit phonétiquement, dans le second il est traduit *ta-kiun* = »Grande-armée«); dans les autres Vinaya chinois, nous avons un équivalent du nom sk. Supriyā.

<i>M. H.:</i> <i>siu-pei</i>	les prononciations	<i>siu-pjie</i>
<i>M. H. S.:</i> <i>chou-pei</i>	anciennes d'après	<i>śāk (śuk, śuk)</i> — <i>pjie</i>
<i>D.:</i> <i>sou-pei</i>	KARLGREN sont	<i>suo-pjie</i>

Ceci permet de croire que l'original indien, ou plutôt les originaux indiens, sur lesquels les traductions chinoises ont été faites, renfermaient un nom plus proche de la forme palie *Suppiya* que du sk. *Supriyā*.

L'idée directrice est la même dans tous les textes: offrir sa propre chair est un don sublime, un don qui assure à celui qui le fait un énorme champ de mérite ⁶⁹). C'est pour donner plus de

⁶⁹) Cf. BURLINGAME, *Buddhist Legends*, Book 4, Story 8, p. 78: »Supriyā, seeing a certain sick monk, asked him: »What does my noble master require?«. »Meat-broth«. »Very well, noble sir I will see that it is sent to you«. So on the following day, obtaining no suitable meat with which to make the broth she cut flesh from her own thigh. Through her faith in the Teacher her body was made whole«. Pour une histoire de Supriyā qui nourrit les moines pendant une famine, cf. *Avadāna Śataka*, trad. FERR, *Annales du Musée Guimet*, t. XVIII, pp. 265—271. Le texte chinois de l'*Avadāna Śataka* (*Tchouan-tsi-po-yuan king*) — T. Tak., vol. IV*, chap. VIII, *avadāna*.

relief à cette idée que nous résumons ci-dessous le Yin-sö-niu king, un texte que sa beauté et le haut vol de l'imagination nous obligent à placer parmi les plus jolis récits bouddhiques. Le Bhagavat, étant dans le Jetavana, prononce un jour un discours dans lequel il exalte les mérites qu'on acquiert en distribuant toute sorte d'aumônes. Et, en guise d'illustration, il fait le récit suivant.

Il y avait jadis, dans la capitale du roi Padmaka, une femme dont le nom était Yin-sö ⁷⁰) »Couleur d'argent«. Un jour, sortie de sa maison, elle entre chez une femme qui venait d'accoucher et qui, pour assouvir sa faim, était sur le point de manger son propre enfant. Yin-sö se coupe les deux seins et en nourrit la femme, pour que celle-ci ne dévore pas l'enfant. Elle rentre ensuite toute couverte de sang à la maison, où elle donne comme motif de son action le désir de devenir un jour un Buddha. On lui demande si la douleur n'a pas provoqué en elle une pensée de regret. Au moment où elle jure que non, elle est guérie. Le bruit de son action arrive jusqu'au ciel de Brahma et celui-ci, prenant l'aspect d'un brahmane, se rend en personne chez Yin-sö pour

72°, pp. 238 b. c. 20—239 m. c. 15, malgré les quelques divergences qu'il présente avec la version sanskrite, n'ajoute rien de particulièrement intéressant. Le nom de Supriyā y est traduit par *Chan-ngai* (Bien-aimée). Dans un autre recueil d'avadāna, le *Hien-yu king* (»Sūtra du Sage et du Fou«, T. Tak., vol. IV, pp. 373 h. c. 1—376 m. c. 1, nous trouvons une histoire de l'upāsikā Mahāsenā très analogue dans sa seconde partie (pp. 374 b. c. 26—376 m. c. 1) au récit sur le même personnage que nous avons dans le Vinaya des Sarvāstivādin et dans celui des Mūlasarvāstivādin. La version du *Hien-yu king* est très développée. Il semble qu'elle a dû subir des interpolations et que, dans son état actuel, elle présente un mélange de parties traduites d'un original indien [si un tel a jamais existé] et de gloses dues aux traducteurs chinois (cf. p. ex. p. 375 m. c. 26: »Dans l'Inde on ne conserve pas la viande cuite jusqu'au lendemain. On la mange, ou bien aussitôt après la cuisson, ou bien séchée«). Cf. P. PELLIOU, *Neuf Notes sur des Questions d'Asie Centrale*. *T'oung Pao*, vol. XXVI, N° 4 et 5, p. 261: »En le lisant [il s'agit de la notice de *Seng-yeou* sur le *Hien-yu king*], on voit qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre l'information, selon laquelle les huit moines chinois auraient obtenu un original hou (hindou ou hindouisant) à Khotan; ils se sont bornés à traduire en chinois ce qu'ils comprenaient, des récits faits oralement par divers maîtres, à l'occasion de la grande assemblée quinquennale«. Cette remarque nous explique définitivement l'origine de certaines incohérences relevées plus haut.

⁷⁰) Son nom est Rūpavati dans le *Divyāvadāna*.

apprendre la vérité. Elle lui répète la même chose qu'elle avait dite à ses parents et finit par prononcer le vœu de devenir un homme (une des conditions nécessaires pour ceux qui espèrent obtenir l'état de Buddha). Son vœu est aussitôt exaucé, elle devient un homme et s'endort sous un arbre. Juste en ce moment meurt le roi Padmaka et, comme il n'avait pas laissé d'héritier, ses ministres se mettent à chercher à travers tout le pays un homme digne d'exercer le pouvoir royal. Au cours de leurs pérégrinations, les ministres aperçoivent un homme doué d'un corps parfait qui dormait, protégé miraculeusement par l'ombre d'un arbre qui ne suivait pas la marche du soleil. On le choisit comme roi et il (c. à d. Yin-sō changée en homme) n'accepte la charge que sous la condition que tous ses sujets s'appliqueront à la vertu. Après avoir régné sous le nom du roi Yin-sō pendant de longues années, il renaît comme fils d'un brahmane (le Buddha ne peut naître que dans la famille d'un brahmane ou d'un *kṣatriya*). A l'âge de huit ans, on le conduit avec cinq cents autres garçons à l'école, où il interroge sur leurs occupations ceux qui étudient déjà depuis longtemps. A la réponse qu'on est à l'école pour étudier, il dit: »Quel profit peut-on obtenir par l'étude des livres? Il vaut mieux produire la pensée de la bodhi et, pour y arriver, il faut pratiquer les six pāramitā«. Grâce à cette exhortation, tous ses condisciples obtiennent la pensée de la bodhi, après quoi le fils du brahmane décide d'étendre ses bienfaits à tous les bipèdes et quadrupèdes. Aussitôt, il se rend dans la forêt de Che-t'o (Śitavana) et, après avoir lacéré son corps avec un couteau, il invite tous les animaux à s'en repaître. Un oiseau appelé *yeou-cheou* (avoir-la-main) arrive, s'assied sur son front, enfonce les griffes dans son œil, mais le lâche aussitôt. Interrogé sur son geste, l'oiseau répond que l'œil est le morceau le plus savoureux et que, par conséquent, il veut en jouir lentement. Le fils du brahmane répond: »Même si tu saisis mon œil droit mille fois et que mille fois tu le relâches aussitôt, je ne concevrai pas une pensée haineuse«. Finalement, il est dévoré par les oiseaux. De nouveau, il naît dans la capitale de Padmaka, dans la famille d'un brahmane. A l'âge de vingt ans, pressé par ses parents de se marier, il leur demanda la permission de se retirer dans les montagnes, où il finit par livrer son corps à une tigresse affamée, en vue de de-

venir un jour un Buddha. Son vœu fut exaucé; la femme Yin-sō de jadis devint, après d'innombrables renaissances, le Buddha Śākyamuni. L'esprit de ce sūtra, qui est celui de tous les écrits bouddhiques, rend encore plus saillante l'étrangeté, du point de vue de la morale bouddhique, de la phrase de *D.* que nous avons citée plus haut, dans laquelle le Buddha interdit de pratiquer des dons pénibles au donateur.

NOTE II.

V e r a ñ j a.

A plusieurs reprises, apparaît dans notre texte une phrase qui, au premier abord, peut sembler énigmatique, puisque on ne trouve son explication ni dans la section de la nourriture du Vinaya des Mahīśāsaka, ni dans celle des remèdes du Vinaya pali. Voici la phrase en question: »Le Buddha prononça pour lui une gāthā de louange, comme il fit pour P'i-lan-jo (Verañja)«. Comme notre texte ne renferme pas cette gāthā et que, par ailleurs, le nom même de P'i-lan-jo n'est pas suffisamment connu, nous croyons utile de donner ici un résumé succinct de la question, suivi de l'analyse des deux morceaux qui offrent les plus de renseignements sur le sujet et qui se trouvent, respectivement, dans les Vinaya des Sarvāstivādin et dans celui des Mūlasarvāstivādin. P'i-lan-jo est, à proprement parler, le nom d'un pays, identique au pays P'i-lo-jan mentionné par le Vinaya des Sarvāstivādin et à P'i-lan-ti, qu'on trouve dans la section des remèdes du Vinaya des Mūlasarvāstivādin, et ce n'est que par extension qu'on l'applique au brahmane, héros du récit dont nous donnons ci-dessous un abrégé. La version qu'on trouve dans le *Che-song-liu* représente une tradition déjà évoluée, et nous pouvons supposer qu'il existait autrefois deux rédactions de cette histoire, dont l'une avait pour héros un brahmane, l'autre le roi Agnidatta. La version du *Che-song-liu* nous montre déjà les deux légendes fondues dans un seul récit. La version du Vinaya des Mūlasarvāstivādin (p. 45 h. c. 23 — p. 48 b. c. 9) nous est parvenue sous une forme qui, une fois de plus, montre que cet énorme Vinaya est grossi démesurément par des apports tardifs, et que la prétention des Mūlasarvāstivādin d'avoir conservé la doctrine primitive de la secte,

doit être, comme cela a déjà été démontré par M. J. Przymuski, soumise à une critique très sévère ⁷¹). Voici le récit du *Che-song-liu* dont nous donnons un résumé, ne gardant la traduction littéraire que pour les passages particulièrement intéressants. Les variantes qu'on trouve dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin seront analysées dans les notes.

(S. p. 187 m. c. 6 — 189 h. c. 5). Une fois, le roi brahmane de P'i-lo-jan (Verañja), nommé Agnidatta ⁷²), vint à Śrāvastī, où résidait le Buddha. On lui indiqua ce dernier comme un maître capable de »purifier son cœur«. L'entrevue avec le Buddha a lieu et Agnidatta, capté par les paroles qu'il vient d'entendre, invite le Buddha et le saṃgha pour le varṣa. Rentré à la maison, il fait des préparatifs pour la réception de ses invités et, lorsque tout est prêt, il recommande au portier de ne pas lui raconter les affaires du dehors, seraient-elles bonnes ou mauvaises, afin que lui, Agnidatta, puisse pendant l'été s'adonner tranquillement aux plaisirs ⁷³). Le Buddha accompagné par quatre-cent-quatre-vingt-neuf bhikṣu (Śāriputra avait reçu pour le varṣa l'invitation d'Indra), arrive au pays de P'i-lo-jan où il souffre de la faim, les gens du

⁷¹) Voir Note I. Cf. J. PRZYLUKI, *Le Concile de Rājagṛha*, p. 221: »Les Mūlasarvāstivādin se désignaient ainsi parce qu'ils prétendaient conserver dans sa pureté la doctrine des origines (*mūla*) de la secte. Mais rien ne prouve que leur prétention fût justifiée, ni surtout que cette fraction de l'École Sarvāstivādin fût plus ancienne que les autres. Le souci de remonter aux origines se manifeste généralement, quand l'ancienne tradition a été faussée: la »réforme« est un événement tardif dans l'histoire des religions et des ordres«.

⁷²) Dans *S.*, le nom est transcrit *A-k'i-ta*; au contraire dans *M.* il est traduit par *Houo-cheou*.

⁷³) La version de *M.* renferme plusieurs détails qui, visiblement, sont des embellissements tardifs et qui manquent dans *S.* Je donne les plus importants. (p. 45 m. c. 13—15). Le roi, désireux de tout fournir seul au Buddha et au saṃgha, interdit à ses sujets de faire, sous peine de mort, la moindre offrande. (p. 45 m. c. 15—b. c. 3). Le roi voit en rêve un voile blanc qui enveloppe le palais. Les devins, dont la jalousie était éveillée par le fait que le roi avait invité le Buddha, expliquent mal le rêve à dessein, pour empêcher Agnidatta de faire des largesses à l'Assemblée. Ils persuadent au roi qu'un grand danger le menace et que le seul moyen de garder le pouvoir et de sauver sa vie est de se retirer dans un endroit où personne n'aura accès auprès de lui. Le roi se laisse persuader et interdit, sous peine de mort, de venir le voir.

pays étant indifférents ou hostiles à la religion. Maudgalyāyana veut se servir de sa puissance magique pour procurer des provisions au saṃgha. Le Buddha l'en dissuade ⁷⁴). Le Buddha conseille aux bhikṣu de s'adresser aux palefreniers qui, ayant de bonnes dispositions pour la Loi, leur offrent en effet de l'orge destinée aux chevaux ⁷⁵). Ānanda prend la part du Buddha et demande à une femme de la cuire; celle-ci s'esquive sous prétexte qu'elle est trop occupée; une autre offre ses services, et sa récompense sera de renaître un jour comme l'épouse principale d'un roi Cakravartin ⁷⁶). Ānanda se désespère de ce que le Buddha, fils d'un roi, est réduit à une aussi maigre pitance. Pour le calmer, le Buddha change le goût des aliments ⁷⁷). Les gens de seize grands pays ayant appris (malgré les méfaits de Māra) que le Buddha est obligé de manger la nourriture des chevaux, apportent un grand nombre d'aliments ⁷⁸).

⁷⁴) *M.*, p. 45 b. c. 4—c. 26. Ānanda se présente au palais d'Agnidatta pour annoncer l'arrivée du Buddha et du saṃgha, mais il trouve les portes fermées et les gardiens l'informent que le roi a ordonné de faire des préparatifs pour cinq cents personnes, mais n'a pas indiqué à qui le repas doit être offert et que, de plus, il a interdit à ses sujets de faire la moindre offrande au Buddha et aux bhikṣu. P. 46 h. c. 15—20. Śāriputra et Maudgalyāyana passent le varṣa chez Indra.

⁷⁵) *M.*, p. 45 b. c. 26— p. 46 h. c. 5. Un marchand venant du nord avec cinq cents chevaux s'arrête, pour la saison des pluies, à Verañja et, n'étant pas, comme étranger, lié par l'édit royal, offre au Buddha et au saṃgha des provisions destinées aux chevaux.

⁷⁶) Dans *M.*, p. 46 h. c. 21— p. 47 h. c. 10, ce passage est très développé (il renferme plus de mille caractères). La première femme refuse, une seconde qui est jeune, se charge de la cuisson, mais demande à Ānanda de lui expliquer les sens du mot »Buddha«. Ānanda, craignant un sujet aussi difficile, lui parle des splendeurs d'un roi Cakravartin, et la jeune femme éblouie fait le vœu de devenir un jour la femme d'un Cakravartin. Ānanda retourne auprès du Buddha qui lui reproche d'avoir parlé du roi Cakravartin. Si la femme avait entendu parler des mérites du Buddha, elle aurait sans doute émis la pensée suprême (de la bodhi).

⁷⁷) *M.*, p. 47 h. c. 9—23. Le Buddha explique que n'importe quelle nourriture, une fois entrée dans la bouche du Tathāgata, prend un goût merveilleux.

⁷⁸) *M.*, p. 47 h. c. 23—m. c. 21. Les rois des pays voisins veulent avertir Agnidatta des privations que le Buddha doit supporter, mais leurs messagers trouvent la porte du palais fermée. Anāthapiṇḍika envoie des provisions

Au bout de trois mois, le Buddha ordonne à Ānanda d'aller chez Agnidatta et de lui annoncer que le temps de la retraite estivale est terminé et que le Buddha et le saṃgha désirent quitter le pays. Les bhikṣu s'étonnent et demandent pourquoi on doit aller prendre congé d'un homme qui n'a rien fait pour la Communauté. Le Buddha répond: »Bien que ce brahmane n'ait pas fait des distributions bienfaisantes, comme il est tout de même notre hôte, il faut aller prendre congé de lui«. Ānanda va chez Agnidatta et grâce à un jeu de mots sur son nom (*ānanda* = *ki* = bonheur), il arrive à se faire conduire devant le roi ⁷⁹). Alors, celui-ci se souvient de son invitation et se désespère en pensant que le bruit des privations que le Buddha et le saṃgha eurent à subir dans son pays, va nuire à sa bonne réputation. Il se rend auprès du Buddha et le supplie de rester. Le Buddha consent finalement à rester sept jours de plus, au bout desquels il reste encore une grande quantité d'aliments ⁸⁰). Agnidatta prend tous ces restes de provisions et suit le Buddha dans le pays de Yuek'i, pour lui offrir un repas au moment opportun. Cependant, les gens du pays ont fait des préparatifs abondants, et deux mois se passent sans qu'Agnidatta ait l'occasion d'offrir un repas. Finalement, las d'attendre, il demande qu'on lui laisse servir un re-

qui sont détruites en route par le Malin. Au bout de trois mois, le marchand de chevaux, au cours d'une réception offerte au Buddha, fait le vœu de devenir lui-même le roi Cakravartin; son meilleur cheval, l'héritier présomptif; ses autres chevaux, les fils du roi; la femme qui avait préparé le repas pour le Buddha, l'épouse royale et ses suivantes, les femmes des fils du roi.

⁷⁹) *M.*, p. 47 m. c. 29—b. c. 9. Passage analogue, mais un peu confus. Le très joli jeu de mots est presque perdu dans la traduction.

⁸⁰) *M.*, p. 47 b. c. 10—48 h. c. 25. Le roi, pour expier son péché, demande au Buddha d'accepter de lui seul tous les dons, jusqu'à la fin de ses jours; mais le Buddha répond que la tâche du Tathāgata est grande, son séjour en ce monde fort court, le moment du nirvāṇa proche et que, par conséquent, il ne peut pas accepter d'un seul homme une invitation pour toute la vie. Agnidatta invite le Buddha pour sept années, puis pour sept mois, enfin pour sept jours; le Buddha refuse toujours, finalement, ému par les prières royales, il accepte l'invitation pour le lendemain. Agnidatta, pour utiliser pendant un seul repas tous les aliments accumulés, les fait étendre par terre afin que le Buddha et le saṃgha les détruisent avec les pieds. C'est ce que fait un vieux bhikṣu, hostile au roi. Le Buddha, à qui on rapporte la chose, interdit de fouler aux pieds ce qui est destiné à la bouche. Le récit n'est pas tout à fait cohérent.

pas, mais les habitants de Yue-k'i le raillent et lui disent, qu'après avoir abandonné pendant trois mois le Buddha à son sort, il ne devrait pas être, à présent, aussi impatient. Agnidatta est au comble du désespoir; lorsqu'il apprend que les moines n'ont pas de bouillie, il en fait aussitôt préparer. Le Buddha permet de manger huit espèces de bouillie, dont il fait la louange suivante (p. 188 b. c. 19—21): »La bouillie possède cinq qualités profitables pour le corps. Elle assouvit la faim, éteint la soif, calme l'esprit, chasse les frissons de la vessie, et stimule la digestion«. Agnidatta, inquiet pour les affaires de son pays, veut étaler tous les aliments par terre pour que le Buddha et les bhikṣu les usent en un seul jour en les foulant aux pieds. Le Buddha interdit de piétiner ce qui est destiné à l'alimentation et, avant de partir, prononce la gāthā suivante ⁸¹):

De même que parmi les offrandes aux dieux
 le sacrifice du feu est le premier,
 Parmi les textes des brahmanes,
 la Sa-p'i-ti (Sāvitrī) est le premier,
 Parmi tous les hommes
 le roi Cakravartin est le premier,
 Parmi toutes les eaux
 la grande mer est la plus profonde,
 Parmi tous les astres
 la lune est la première,
 Parmi toutes les lumières
 l'éclat du soleil est le premier,
 [Ainsi], parmi les dieux et les hommes des dix régions,
 le champ de mérite du Buddha est le premier.

Cette gāthā est prononcée à plusieurs reprises par le Buddha en s'adressant aux brahmanes ⁸²). Il ne change que la dernière phrase

⁸¹) Cf. la note précédente. Ce dernier passage, qui dans le texte chinois (*S*) se trouve à la page 188 b. c. 3—26, mérite une attention spéciale, car c'est celui qui, de tout ce long récit sur Agnidatta, trouve son équivalent dans le Vinaya pali (*M. V. VI*, 24, 2—6). Parfois, comme au paragraphe 2, la réflexion du brahmane, (le nom n'est pas indiqué en pali) — ou au paragraphe 5, — les qualités de la bouillie, les deux textes sont rédigés dans les mêmes termes.

⁸²) Cf. *M. V. VI*, p. 134, n. 2.

pour adapter la citation aux circonstances. Nous retrouvons la même gāthā dans *M. V.*, VI, 35, 8, où le Buddha s'en sert en parlant avec Keniya, l'ascète aux cheveux tressés, c. à d. un brahmane reconnaissant l'autorité du *Veda* ⁸³⁾, et dans un récit analogue du *Majjhimanikāya* ⁸⁴⁾ qui sera examiné plus loin. Le récit de *S.* se termine sur cette gāthā; au contraire, dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin nous avons encore un discours du Buddha, dans lequel ce dernier explique la cause pour laquelle lui et quatre cent quatre-vingt-dix-huit bhikṣu durent, pendant trois mois, manger des provisions des chevaux (p. 48 m. c. 11 — b. c. 9).

En faisant l'analyse de ce récit sur Agnidatta, j'ai laissé de côté une phrase du plus haut intérêt pour ce qui touche à l'origine des *vihāra* permanents. Nous la trouvons dans *M.* p. 48 m. c. 1—2: »Les bhikṣu dirent au Buddha: O Vénérable Bhagavat! Ayant terminé ici notre retraite estivale, devons-nous détruire les chaumières [qui nous ont servi de refuge], conformément à ce qui est longuement expliqué dans la quatrième section (*p'in = varga*) de *Tseng-yi-a-kie-mo* (*Ekottara-āgama*)?«.

NOTE III.

Siṃha.

Les quatre recensions de cette histoire, à savoir les passages contenus dans: a) Vinaya des Mahīśāsaka (cf. supra, p. 71),

⁸³⁾ Cf. *M. V.* I, 15, 1, note. Voici la traduction anglaise de la gāthā en question:

»Of the offerings the fire sacrifice is the chief, of sacred verses the chief is Sāvitti;

Among men the king is chief, and of waters the ocean;

Of constellations the moon is chief, and of heat givers the sun,

But of them, the conquering ones, who long after good, the Saṃgha is the chief».

⁸⁴⁾ Cf. K. E. NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddho's*, t. II, p. 691:

Dem Feuer gilt der Opfer Preis,

Der Andacht gilt er beim Gesang,

Der König gilt als Menschenfürst,

Der Flüsse Meister ist das Meer.

Der Sterne Herr, est ist der Mond,

Die Sonne steht im höchsten Glanz,

Ein gutes Werk ist reicher Lohn,

Den Mönchen opfern beste Dienst.

b) le Vinaya des Sarvāstivādin (p. 191 m. c. 24), c) le Vinaya [de l'École] des Dharmagupta (p. 871 m. c. 7 p. 872 m. c. 17), d) *Mahāvagga* VI. 31, bien qu'elles ne révèlent pas des différences essentielles, renferment néanmoins des variantes intéressantes à noter.

Tout d'abord, nous avons dans le Vinaya pali une phrase qui, non seulement ne se retrouve dans aucun des Vinaya chinois ci-dessus mentionnés, mais qui, de plus, s'accorde fort mal avec l'ensemble du texte pali, où il est dit clairement que Sīṃha avait tué »a great ox«. Voici la phrase en question dans la traduction anglaise: »I prescribe, o Bhikkhus, that fish is pure to you in three cases: if you do not see, if you have not heard, if you do not suspect, (that it has been caught specially to be given to you)«⁸⁵). Au contraire, les trois passages chinois sont formels sur ce point et affirment que le Buddha avait permis alors de manger de la viande et non du poisson⁸⁶).

La version de *S.* est la plus courte de toutes, et il y manque le récit de la conversion de Sīṃha.

La version *D.*, très développée, nous offre une si grande affinité avec le texte pali qu'on peut presque parler d'identité. Excepté la phrase examinée plus haut, les différences qu'on rencontre semblent être dues plutôt aux traducteurs chinois qu'aux originaux indiens. Ce n'est que dans ce texte que nous trouvons l'équivalent du long passage philosophique de *M. V.*, VI, 31, 5—9 qui manque entièrement dans les deux autres Vinaya chinois.

Après ce passage, suit la conversion de Sīṃha, racontée dans les mêmes termes qu'en pali. Lorsque Sīṃha veut fermer sa maison aux Nirgrantha, le Buddha lui dit que, même en nourrissant avec des balayures les petits insectes qui vivent dans l'eau,

⁸⁵) *M. V.* VI, 31, 14 (dernière phrase)

⁸⁶) Le texte pali a *macchamamsam*, ce qui, dégagé du contexte, peut être interprété »chair de poisson«, mais le sens général de l'épisode oblige à voir dans ce composé un *dvandva* signifiant »chair et poisson«. Dans un passage analogue de *Cullavagga* la traduction anglaise fait dire au Buddha: »[...] has been allowed by me] the eating of fish that is pure in the three points to wit, that the eater has not seen, or heard, or supposed that it has been caught for that purpose«. (C. VIII. 3. 15). Le même morceau dans la traduction de KERN (*Histoire du Bouddhisme*, T. I, p. 187): »la viande et le poisson [sont] purs; non vus, non entendus, non soupçonnés (ou: suspectés)«.

on obtient du mérite et que par conséquent, il n'interdit jamais à ses adeptes de nourrir les hérétiques.

Le nom des personnages est traduit dans notre texte et dans *S.*; dans *D.* nous avons la transcription *Sseu-ho*.

NOTE IV.

Meṇḍhaka.

Il y a quelques années, M. Jean Przyluski écrivait dans un de ses articles: »Le développement du bouddhisme le long des routes de commerce aurait alors été favorisé par l'origine iranienne ou anaryenne des caravaniers. De ce point de vue, l'histoire de Meṇḍhaka, l'épisode des marchands Trapuṣa et Bhallika s'imposent décidément à l'attention de l'historien«⁸⁷⁾. Aujourd'hui, sans vouloir m'occuper de l'ensemble de ce problème ni le traiter d'une manière détaillée, je tâcherai de donner un exposé sommaire des faits révélés par l'étude des textes chinois.

L'histoire de Meṇḍhaka est connue surtout par le Chap. 34 de la section des Remèdes du Vinaya pali et par les Chap. IX et X du Divyāvadāna⁸⁸⁾. Ces deux textes racontent, d'une manière fort différente d'ailleurs, comment le bouddhisme a été introduit dans les régions voisines de Bhadrakara. Des trois versions chinoises que nous avons examinées⁸⁹⁾, celle du Vinaya des Mahīśāsaka est la plus proche du texte pali. On y rencontre notamment l'épisode du roi Bimbisāra, avec la seule différence, que, dans le *Mahāvagga*, on charge un ministre de vérifier la puissance miraculeuse de Meṇḍhaka tandis que, dans le Vinaya des Mahīśāsaka, c'est le roi en personne qui se rend chez le maître de maison.

Sauf dans le Divyāvadāna, où l'histoire est racontée différemment, l'épisode est présenté d'une manière très voisine dans tous les textes, et il n'y a que quelques détails qui méritent d'être relevés. Tout d'abord, le nombre des personnages est cinq dans

⁸⁷⁾ *Un Ancien Peuple du Penjab: Les Udumbara*. JA, 1926, p. 52 tir. à part.

⁸⁸⁾ Ed. COWELL and NEIL, p. 123 et suiv.; cf. BURNOURF, *Introduction*, p. 169 sq.

⁸⁹⁾ *D.*, p. 872 m. c. 17 — 873 g. c. 25. *S.*, 191 h. c. 26—192 b. c. 8.

le Vinaya pali (Meṇḍhaka, sa femme, son fils, sa bru et son serviteur), tandis que les textes chinois en mentionnent six, c. à d. qu'aux personnes indiquées ci-dessus, on ajoute encore la servante, dont la puissance miraculeuse diffère selon les textes. Dans *M. S.*, avec un peu de parfum, elle peut oindre toutes les personnes qui se présentent (dans *S.* et *D.*, ce don est attribué à la bru); au contraire, dans *S.* et *D.*, en prenant un peu de grains, elle peut en distribuer aux gens des quatre régions, sans que sa provision s'épuise (dans *M. V.* et *M. S.* il est dit la même chose de la bru).

Dans le Vinaya des Dharmagupta, nous avons deux noms propres qui manquent dans les autres textes. Il y est dit que Meṇḍhaka était disciple de Pou-lan Kia-ye (Pūraṇa-Kāśyapa), et le Buddha racontant comment, dans les temps passés, Meṇḍhaka s'est acquis du mérite en offrant un repas à un pratyekabuddha, indique le nom de ce dernier qui est To-ho-leou-tche. Le récit sur l'existence antérieure de Meṇḍhaka manque dans le Vinaya pali et dans celui des Sarvāstivādin. Un équivalent presque exact de *M. V.* 34. 21 se trouve dans *D.*, p. 873 h. c. 16—22, où le Buddha autorise l'emploi de cinq espèces de produits de la vache. Le récit de *S.* renferme un passage qui se trouve dans le Divyāvādāna; il y est dit que les habitants de Bhadrāṅkara firent un accord, d'après lequel quiconque irait voir le Buddha serait frappé d'une amende. (Ce détail manque dans les autres textes). Dans le même Vinaya, p. 192 h. c. 13 et suiv., on nous parle de divers objets précieux que Meṇḍhaka offre au Buddha et que ce dernier refuse.

NOTE V.

Keniya.

Les diverses rédactions de l'histoire de Keniya semblent avoir assez d'intérêt pour être traduites in extenso dans la présente note. Ces versions forment deux groupes bien distincts et leur examen permet d'isoler la couche la plus ancienne du récit.

Le premier groupe comprend le chapitre 35 de la section des Remèdes du Vinaya pali, et son équivalent chinois: l'histoire de Ki-na du Vinaya des Mahīśāsaka. Ces deux textes sont d'une rédaction incontestablement ancienne, libre de tous embellisse-

ments et incohérences, si caractéristiques des passages interpolés. Le texte des Mahīśāsaka est le plus court et sans répétitions: il semble, à notre avis, mériter plus de confiance que celui du *Mahāvagga*. Voici quelques divergences entre les deux textes. En chinois manquent les noms des dix »ṛṣi du temps passé«⁹⁰⁾ et le Buddha, avant d'accepter l'invitation de Ki-na, ne refuse pas à trois reprises, sous prétexte que les bhikṣu sont nombreux et que Keniya est dévoué aux brahmanes⁹¹⁾. De plus, la gāthā n'est pas citée⁹²⁾. En dehors de ces variantes, sans grande importance d'ailleurs, les deux textes sont très voisins. Par contre, la version du Vinaya des Sarvāstivādin porte les traces incontestables d'interpolation, et ne se rapproche des deux textes précédents que dans certains passages qui sont sans doute les restes de la rédaction primitive. Pour faciliter les comparaisons, nous donnons ci-dessous la traduction de cette version.

»En ce temps-là, le Buddha voyageait entouré d'une foule très nombreuse⁹³⁾. Il y avait douze cent cinquante bhikṣu, mille upāsaka, cinq cents mendiants, cinq cents ouvriers, cinq cents vaches et cinq cents chars.

Le Buddha, désirant disperser cette foule, entra dans l'extase. Et dans le temps nécessaire pour qu'un homme plie et étende le bras, il disparut de la montagne P'in-chö (Vindhya (?)) et apparut sur les rives du lac Mandākini.

Il y avait alors un ṛṣi aux cheveux tressés, nommé Ki-ni-ye (Keniya), qui était le premier habitant de cet endroit. Ayant vu le Buddha, il ne se leva pas, ne lui adressa pas les questions de politesse, et ne lui céda pas sa place. Le Buddha, également, ne parla point au ṛṣi et ne lui adressa pas les questions de politesse. Le Buddha se lava les pieds dans le lac Mandākini et ensuite il s'assit, les jambes croisées, sur un siège *ni-che-t'an* (*niśadana*) étendu sous un arbre, sur la rive. A ce moment, une pluie fine arrosa la terre et une brise légère vint la balayer. Le vent apporta toutes sortes de fleurs qui couvrirent tout le sol. Ki-ni-ye (Keniya)

⁹⁰⁾ *M. V. VI, 35. 2.*

⁹¹⁾ *M. V. VI, 35. 5.*

⁹²⁾ Voir la note II Verañja. *M. V. VI, 35. 8.*

⁹³⁾ *S.*, p. 192 b.c. 19 — p. 193 h. c. 29.

pensa: »Voilà qu'une pluie fine arrose la terre, et que la brise légère apporte des fleurs diverses qui couvrent le sol. Tout cela [se passe] à cause de ma puissance et point à cause de la puissance du Śramaṇa Gautama«. Lorsque cette nuit toucha à sa fin, les Quatre Grands Rois Célestes, accompagnés par d'incalculables centaines et milliers de suivants, eurent le désir de venir auprès du Buddha. En ce moment, les quatre démons en robes vertes (*ts'ing-yi-kouei-chen*) vinrent auprès du ṛṣi et s'installèrent aux quatre côtés.

Le ṛṣi ouvrit les yeux et voyant [les démons] dit: »Qui êtes-vous?«. Les démons répondirent: »Nous sommes les démons à la robe verte«. Il dit: »Pourquoi êtes-vous venus?« Les démons dirent: »Pour vous protéger«.

Il demanda: »A quoi bon me protéger?« Les démons dirent: »Vers la fin de cette nuit, les Quatre Grands Rois Célestes, avec d'incalculables centaines, milliers et myriades de suivants, doivent venir à l'endroit où se trouve le Buddha. Or il se peut qu'il y en ait, parmi les démons qui viendront, quelques uns qui se combattront réciproquement«. Le ṛṣi demanda: »Vous ne protégez pas le Śramaṇa Gautama?«.

On lui répondit: »Non«. Le ṛṣi pensa: »Cette pluie fine, cette brise légère, cette terre couverte de fleurs diverses sont donc [le résultat] de la puissance du Śramaṇa Gautama et non de la mienne«. Vers la fin de la nuit, les Quatre Grands Rois Célestes, suivis par d'innombrables centaines et milliers de suivants, arrivèrent à l'endroit où était le Buddha, et dès qu'ils aperçurent le Buddha, ils saluèrent ses pieds avec la tête et se tinrent debout à son côté.

Le Buddha, en se servant des paroles sublimes, expliqua la Loi des Quatre Vérités, c'est à dire: la Souffrance, la Cause de la Souffrance, la Suppression de la Souffrance, la Voie qui mène à cette Suppression«.

Suit la conversion successive des Rois Célestes.

»Les Quatre Rois Célestes furent tous délivrés et, lorsqu'ils eurent été instruits, eurent obtenu avantage et joie, ils saluèrent les pieds du Buddha et s'en allèrent.

Le Buddha, sur la rive du lac Mandākinī, prit sa robe et son bol et se dirigea vers le pays d'A-mo-na (Āpaṇa), ancien sé-

jour du ři aux cheveux tressés. Ce pays était très dévoué au Buddha ⁹⁴).

[Le ři] fit cette réflexion: »Quelle chose dois-je présenter au Buddha?« De nouveau il fit la réflexion suivante: »J'offrirai au Buddha de l'eau et les huit sortes de boissons qu'acceptaient les ři du temps passé«. Et aussitôt, ayant préparé une grande quantité de boissons, il les porta au Buddha. Le Buddha dit à Kīni-ye (Kenīya): »Distribuez-les au saṃgha«. Aussitôt, il les donna aux bhikṣu, mais ceux-ci dirent: »Le Buddha ne nous a pas encore permis de boire les huit sortes de boissons«. Ils exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Dorénavant, il est permis de boire les huit sortes de boissons. Quelles huit [sortes]? La boisson faite de *tcheou-li*, la boisson faite de *mao-li*, de *kiu-leou*, de *chō-leou* (*śālūka*), la boisson qu'on appelle *po-to*, celle de *phārusaka*, la boisson [faite avec] les poires et celle de raisin (*drākṣā*). On doit les boire après les avoir purifiées avec de l'eau« ⁹⁵).

Il reste à confronter les deux textes qui forment le second groupe, c. à d. l'histoire de Kenīya telle qu'on la trouve dans le Vinaya des Dharmagupta et le passage du *Majjhimanikāya* que nous avons déjà mentionné à propos de Verañja ⁹⁶).

Je traduis le texte chinois in extenso, signalant au bas des pages les différences, qui sont d'ailleurs très peu nombreuses (sauf dans les parties versifiées qui manquent au Vinaya des Dharmagupta); les deux textes s'expriment souvent dans les mêmes termes.

»En ce temps-là, le Bhagavat, parcourant le monde, vint du pays de A-meou-to-lo (Aṅguttarāpa) à la ville de A-mo-na (Āpaṇa) et s'installa dans le jardin de Tch'e-neou (Kenīya); brahmane aux cheveux tressés ⁹⁷). Alors, ce brahmane aux cheveux tressés, ayant

⁹⁴) L'incohérence de ce passage saute aux yeux. Le passage: »Ce pays était très dévoué au Buddha« sert, avec la phrase précédente, à souder au reste du récit l'histoire du voyage du Buddha au lac Mandākinī, ce qui est sans doute un embellissement tardif. Le récit primitif sur Kenīya recommence avec la phrase: »Il fit cette réflexion«.

⁹⁵) Les noms de ces fruits ne se laissent pas identifier. Ce ne sont probablement que des transcriptions, un peu moins fréquentes, de noms qu'on rencontre dans les autres textes renfermant la liste des huit boissons.

⁹⁶) Cf. K. E. NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddhos*, t. II, p. 679—692. *Selo*.

⁹⁷) *D.*, p. 873 h. c. 25—b. c. 12.

entendu que le Śramaṇa de la race des Śākya, qui avait quitté le monde, était venu du pays de A-meou-to-lo (Aṅguttarāpa) à la ville de A-mo-na (Āpaṇa) et s'était installé dans son jardin, fit la réflexion suivante: »Le Śramaṇa Gautama a une grande renommée, et on dit de lui qu'il est un Tathāgata, un Arhat sans attaches, un Parfaitement Illuminé (*Samyaksambuddha*), riche en savoir et vertu (*vidyācaraṇa saṃpanna*), de bon augure, qu'il connaît le monde (*loka-vid*), qu'il est un Insurpassable (*anuttara*), Conducteur (*puruṣa-dāmya-sārathi*), Maître des dieux et des hommes (*deva-manuṣyāṇām-śāstā*), le Buddha Honoré du Monde. C'est parfait! Maintenant il convient que j'aie vu cet être sans attaches«. Et le brahmane aux cheveux tressés vint à l'endroit où se trouvait le Bhagavat et, après lui avoir posé les questions de politesse, il s'assit à l'écart. Le Buddha, par de multiples moyens, lui expliqua la Loi, l'instruisit et lui procura la joie. Le brahmane, ayant entendu la Loi prêchée par le Buddha, fut transporté de joie et dit: »Je prie le Buddha et le saṃgha des bhikṣu de vouloir bien accepter demain un repas chez moi«.

Le Buddha dit: »A présent, le saṃgha des bhikṣu est nombreux et toi, tu es dévoué aux hérétiques«. Le brahmane dit: »Bien que je sois dévoué aux brahmanes et que le saṃgha des bhikṣu soit nombreux, néanmoins veuillez accepter demain un repas chez moi«.

Le Bhagavat lui parla ainsi une seconde et une troisième fois. Le brahmane répondit pour la seconde, et pour la troisième fois de la même manière au Bhagavat. Alors le Bhagavat accepta l'invitation par le silence et le brahmane, ayant vu que le Buddha avait donné son consentement, se leva de son siège et retourna à la maison, où il dit à ses proches: »J'ai invité pour demain le Buddha et le saṃgha des bhikṣu et il faut que je prépare un banquet. C'est pourquoi je vous demande de me prêter votre concours«. Ses parents, ayant entendu cela, se réjouirent tous. Les uns coupaient le bois, les autres préparaient la nourriture ou puisaient de l'eau, et le brahmane lui-même décorait une salle magnifique et y disposait les sièges destinés au Buddha et au saṃgha des bhikṣu. Il y avait alors dans la ville d'A-mo-na (Āpaṇa) le brahmane Che-lou (Sela) qui, avec cinq cents autres brahma-

nes, vint à la porte du brahmane Tch'e-neou (Keniya)⁹⁸. Ce dernier lui témoignait toujours du respect et mettait sa confiance en lui. Or, lorsque le brahmane Che-lou (Sela), accompagné de cinq cents brahmanes, venait dans cette maison, le brahmane Tch'e-neou (Keniya) l'apercevant, sortait à sa rencontre et l'invitait à entrer dans la maison et à prendre place. Cependant, ce jour-là, bien qu'on l'eût vu, personne ne sortit à sa rencontre et ne l'invita à prendre place. Or, voyant que [Tch'e-neou] en personne décorait la salle du banquet et disposait les sièges, Che-lou (Sela) demanda; »Est-ce pour votre mariage, pour le mariage de votre fils⁹⁹, pour la réception d'un roi ou bien pour un grand sacrifice (que vous faites ces préparatifs)?« [Tch'e-neou] lui répondit: »Je ne me marie pas et je n'attends pas un roi. Je désire faire un grand sacrifice, en invitant le Buddha avec le samgha des bhikṣu, au nombre de douze cent cinquante personnes. Le Śramaṇa Gautama a une grande renommée. Il est un Tathāgata, un Arhat sans attaches, un Parfaitement Illuminé (*Samyaksambuddha*), riche en savoir et vertu (*vidyā-caraṇa-saṃpanna*), de bon augure; il connaît le monde (*loka-vid*); il est Insurpassable (*anuttara*), Conducteur (*puruṣa-dāmya-sārathi*), Maître des dieux et des hommes (*deva-manusyāṇām-śāstā*), le Buddha Honoré du Monde«¹⁰⁰.

Che-lou (Sela) interrogea Tch'e-neou (Keniya): »Est-il vraiment un Buddha?« [Keniya] répondit: »Il est vraiment un Buddha«. Une seconde et une troisième fois, il demanda: »Est-il vraiment un Buddha?« et la réponse fut: »Il l'est«. Che-lou (Sela) demanda: »Où est le Buddha? Je désire le voir«. Alors Tch'e-neou (Keniya) soulevant sa main droite, le renseigna en disant: »Il habite là, au milieu de cette forêt verdoyante«¹⁰¹.

⁹⁸) Cf. K. E. NEUMANN, op. cit., p. 682, le nombre des brahmanes est trois cents.

⁹⁹) NEUMANN, op. cit., p. 683: »Wird da wohl bei Herrn Keniyo Tochterhochzeit oder Sohnhochzeit gehalten?«

¹⁰⁰) Idem, p. 684. Sela dit qu'un grand homme doué de deux cent trente signes ne peut devenir qu'un roi Cakravartin, ou bien, s'il quitte le monde, un saint.

¹⁰¹) Ici s'arrête la concordance avec le texte pali, où se trouvent (op. cit. p. 668—690) de longs passages versifiés qui constituent une conversation entre Sela et le Buddha. L'autorisation d'employer huit sortes de bois-

Che-lou (Sela) fit la réflexion suivante: »Je ne dois pas y aller les mains vides. Que faut-il prendre en allant rendre visite au Śramaṇa Gautama?« Et il se dit en lui-même: «Il y a huit espèces de boissons que buvaient jadis les ṛṣi libres de passions, à savoir; la boisson [faite avec] les poires (*li*, une erreur probablement pour »mangue«), la boisson [faite avec] le *yen-p'o* (*jambu*), la boisson [faite avec] les jujubes sauvages (*souan-tsao*), la boisson [faite avec] la canne à sucre (*ikṣu*), la boisson [faite avec] les fruits de 蔞 (caractère qui manque dans le dictionnaire de K'ang-hi), la boisson [faite avec] le *chö-leou-k'ie* (*śālūka*), la boisson [faite avec] le *p'o-leou-che* (*pharūsaka*), et la boisson [faite avec] le raisin [*drākṣā*].

Alors le brahmane Che-lou (Sela), portant ces huit espèces de boissons, alla rendre visite au Buddha. Respectueusement, il lui posa les questions de politesse et s'assit à l'écart. Alors le Buddha, par des moyens multiples, lui expliqua la Loi, l'instruisit et lui procura la joie. Lorsque Che-lou (Sela) eut entendu la Loi, il fut transporté de joie et aussitôt, prenant ces huit espèces de boisson, il les offrit au saṃgha des bhikṣu. Les bhikṣu n'osant pas accepter, dirent: »Le Buddha ne nous a pas encore permis d'accepter les huit espèces de boissons«. Les bhikṣu exposèrent la chose au Buddha. Le Buddha dit: »Il est permis de boire les huit sortes de boissons. Si elles ne sont pas enivrantes, on doit les boire hors du temps (*fei-che*). Si elles sont enivrantes, on ne doit pas les boire. Si quelqu'un en boit, il faut le punir selon la Loi. Egalement, on ne doit pas garder la boisson qu'on a reçue un jour, jusqu'au lendemain. Si quelqu'un en garde, il faut le punir selon la Loi«.

Cette dernière phrase nous ramène de nouveau dans le domaine du Vinaya proprement dit: elle se retrouve aussi bien dans le Mahāvagga (ch. 35. 6) que dans le Vinaya des Mahīśāsaka et représente sans doute le fond primitif du récit que nous venons d'examiner, tandis que le voyage au lac Mandākini et l'histoire de Sela doivent être des embellissements tardifs ¹⁰².

sons manque dans le Majjhimanikāya, mais ce texte contient la gāthā dont nous nous sommes déjà occupés plus haut.

¹⁰²) En dehors du passage traduit plus haut, le nom de Keniya appa-

NOTE V.

Itinéraire du Buddha.

L'itinéraire du Buddha contenu dans la section des Remèdes du *Mahāvagga*, qui nous a déjà servi de point de repère pour fixer les limites approximatives du dernier bhāṇavāra dans la section correspondante du Vinaya des Mahīśāsaka, se retrouve, avec quelques variantes signalées plus bas, dans les passages analogues du Vinaya des Dharmagupta et dans celui des Sarvāstivādin.

Sauf le texte dont nous donnons la traduction, et qui nomme Rājagṛha, tous les autres, c. à d. le Vinaya pali et les deux Vinaya chinois, (Dharmagupta et Sarvāstivādin), indiquent Vaiśālī comme point de départ du Buddha. L'étape suivante est Bhadrakara (Bhaddiya-nagara), ville où habite le maître de maison Menḍhaka. L'identité entre Bhadrakara et P'o-t'i (ou Po-t'i) ayant déjà été démontrée¹⁰³, il reste toutefois à signaler une divergence entre la version des Sarvāstivādin et celle des Dharmagupta. Dans la première, nous trouvons (p. 191 h. c. 27): »Il y avait dans ce pays (Sicou-mo ou Sou-mo) deux villes, l'une appelée P'o-t'i (Bhadrakara), l'autre Mi (Madra)«; dans la seconde au contraire on nous dit (p. 872 m. c. 19): »[Le Buddha, de Vaiśālī] vint à Sou-mi et de Sou-mi il vint à P'o-t'i, où il s'installa«.

Mahāvagga et le Vinaya des Mahīśāsaka nous fournissent en outre le nom de la place où le Buddha s'installa à Bhadrakara; dans le premier texte c'est Jātiyavāna, dans le second, c'est la Forêt du Filet (Wang-lin = Jāliyavana(?)). De Bhadrakara, en passant, selon *Mahāvagga* et le Vinaya des Dharmagupta par Aṅguttarāpa (A-meou-to-lo kouo), (le texte des Mahīśāsaka ne parle que d'un désert, *k'ouang-ye*), le Buddha arrive à Āpaṇa (*S.* et *D.* ont A-mo-na; *M. S.* dit seulement: »endroit où habitait Keniya), où vivait Keniya, l'ascète aux cheveux tressés. Entre Bhadrakara et Āpaṇa, le Vinaya des Sarvāstivādin place le mont

rait dans un autre endroit du Vinaya des Sarvāstivādin, à propos des fruits qu'on peut manger après le repas. Keniya y est appelé *sien-jen* (ṛṣi). *S.*, p. 190, b. c. 18—22.

¹⁰³) Cf. J. PRZYLUCKI, *Les Udumbara*, p. 6 et suiv.

P'in-chö, habité par le yakṣa Yeou-tan-mo qui fait au Buddha l'offrande de raisins. Le texte que nous avons traduit dit que, pour aller à l'endroit où vivait Keniya, le Buddha, quittant Bhadrakara, prit le chemin vers le Nord.

L'étape suivante diffère selon les textes qui se divisent en deux groupes: le premier, formé par *Mahāvagga* et Vinaya des Dharmagupta, place l'épisode de Roja avant celui du barbier: le second (*S.* et *M. S.*) fait le contraire, de sorte que, dans le premier cas, l'itinéraire est le suivant; Āpaṇa, Kusinārā (*D.* Po-p'o = Pāva), Ātumā (*D.* A-t'eu) tandis que dans le second, l'ordre des deux derniers noms est interverti et nous avons: Āpaṇa, Ātumā (*M. S.* A-meou, *S.* A-t'eu-k'ia), Pāva (*M. S.* Po-siun, *S.* Po-p'o). Il reste à noter que tous les Vinaya chinois indiquent, comme l'habitat de Roja, Pāva et non Kusinārā, comme le fait *Mahāvagga*.

Les concordances cessent après ces deux épisodes, néanmoins nous pouvons déterminer, malgré de nombreux passages interpolés, que le but du voyage, dans le *Che-song-liu*, le Vinaya des Mahīśāsaka et le *Mahāvagga*, est à Vaiśālī. Dans les deux derniers textes, nous trouvons, lié au nom de cette ville, un récit assez analogue sur les fruits. Le Vinaya des Dharmagupta contient un récit de la fin du voyage bien différent. Le Buddha, après avoir quitté Ātumā, se rend au pays de Kia-mo-lo (*D.* p. 874 h. c. 25 m. c. 4). Il y est question de divers remèdes et notamment de ceux qu'on prépare avec des racines, et de là à Kia-wei-lo-wei (Kapilavastu) où habitait Pi-ling-k'ie-p'o-tso (Piliṅgavatsa). A propos de ce dernier personnage, nous avons (*D.* p. 874 m. c. 4—23) une énumération de divers remèdes contre toute sorte de maladies, correspondant en gros aux chap. 12—14 de la section des Remèdes du Vinaya pali.

Le fait que dans l'épisode suivant, qui forme le début de la seconde moitié de la Section des Remèdes du Vinaya des Dharmagupta, nous rencontrons également Vaiśālī, tend à prouver que l'itinéraire Śrāvastī-Vaiśālī était bien établi dans la tradition bouddhique, dès une époque assez ancienne.

Index des transcriptions des caractères chinois.

Les numéros de cet index correspondent à ceux de l'index des caractères chinois.

- | | |
|--------------------------|-------------------------------|
| A-k'i-ta 1 | <i>fei-che-che</i> 39 |
| A-meou 2 | <i>fei-che-tsiang</i> 40 |
| A-meou-to-lo 3 | <i>fou</i> 41 |
| <i>a-mo-lo</i> 4 | <i>fou tö</i> 42 |
| A-mo-na 5 | |
| A-na-p'in-t'euou 6 | Hao-chao 43 |
| A-t'euou 7 | <i>heng</i> 44 |
| A-t'euou-k'ia 8 | <i>Hien-yu king</i> 45 |
| | <i>hiong</i> 46 |
| <i>cha men-fa</i> 9 | <i>ho</i> 47 |
| <i>cha-men-hing</i> 10 | <i>ho-li lo</i> 48 |
| Cha-men K'iu-t'an 11 | <i>hou</i> 49 |
| Chan-hien 12 | <i>hou-koua</i> 50 |
| Chan-ngai 13 | <i>hou-ma</i> 51 |
| Chan-tseu-tsai 14 | <i>houan fong</i> 52 |
| <i>chao-mai</i> 15 | <i>houang-ping</i> 53 |
| <i>che-fei che</i> 16 | Houo-cheou 54 |
| Che-lou 17 | |
| <i>che-mi</i> 18 | <i>jeou-souan-fa</i> 55 |
| Che-t'ou 19 | <i>jo-nieou jou</i> 56 |
| Che-tsen 20 | <i>jou-lai</i> 57 |
| <i>chen-pien</i> 21 | <i>jou-lo</i> 58 |
| <i>cheng</i> 22 | <i>jou-mou-siang</i> 59 |
| <i>cheng-jen</i> 23 | |
| <i>cheou</i> 24 | <i>kan-tchö</i> 60 |
| <i>chö</i> 25 | <i>keng</i> 61 |
| <i>chö-leou</i> 26 | <i>keng-mi</i> 62 |
| <i>chö-leou k'ie</i> 27 | <i>keou</i> 63 |
| Chö-wei-tch'eng 28 | <i>ki</i> 64 |
| <i>chou-mai-teou</i> 29 | <i>ki-kia</i> 65 |
| Chou-peï 30 | <i>ki-kin</i> 66 |
| | Ki-na 67 |
| <i>eul-pou-seng</i> 31 | Ki-ni-ye 68 |
| <i>eul-tchong-che</i> 32 | Kia-yi 69 |
| | Kia-mo-lo 70 |
| <i>fan</i> 33 | Kia-wei-lo-wei 71 |
| <i>fan-tou</i> 34 | <i>Kiai-t'o-tch'ou-kia</i> 72 |
| <i>fan-hing</i> 35 | <i>kiang</i> 73 |
| <i>fan-tche</i> 36 | <i>k'ie t'o-ni</i> 74 |
| <i>fang-yi-kiao</i> 37 | <i>kien-fa</i> 75 |
| <i>fei-che</i> 38 | <i>kieou siang-che</i> 76 |
| | <i>kin</i> 77 |

- kin* 78
kiu-leou 79
kiu-lieou-mi 80
kiu-lo 81
Kiu-sa-lo 82
Kiu-tch'e (to) 83
kong-che 84
k'ou-tsieou 85
k'ouang-ye 86

leang 87
Li-che 88
li-nai 89
lieou-tch'ou 90
long 91
long wang 92
Lou yi 93

ma 94
Man-lo 95
mao li 96
Mi 97
mi-heou 98
Mi-heou-kiang 99
Mi-heou-tch'e 100
Min-ta 101
Min-t'cha 102
ming-siang 103
mo-cha 104
mo-cha-teou 105
mo-ho 106
Mo-kie 107

ngan-che tsing-tch'ou 108
ngan-lo 109
ngan-p'o 110
ngeou 111
ni-che-t'an 112
Ni-kien 113
no-mi 114

po-eul-kie-mo 115
pai-mi 116
pan-fang 117
pao 118
P'i-chö-k'ie 119
P'i-chö-li 120

P'i-chö-tch'eng 121
p'i-hi-lo 122
P'i-lan-jo 123
P'i-lan-ti 124
Pi-ling-k'ie-p'o-t's'o 125
P'i-lo-tch'a 126
pi-po 127
pie-tchong-che 128
pien-fa-wai-tao 129
p'in 130
P'in-chö 131
ping 132
p'ing 133
Po-k'i 134
Po-lo-nai 135
po-leou 136
p'o-leou-che 137
Po-p'o 138
Po-siun 139
Po-sseu-ni 140
Po-t'i 141
P'o-t'i 142
Po-to 143
Pou-lan Kia-ye 144
pou-sa 145
p'ou-sa hing 146
p'ou-t'ao 147

Sa-p'i-ti 148
san-sin-tcheou 149
san-tchong-jeou 150
seng-fang-nei 151
siang 152
Siang-hing 153
siang jeou 154
siao-teou 155
sien 156
sien-jen 157
sien-kiai 158
Sieou-mo 159
sin-kouo 160
Siu-pei 161
song-king 162
sou-mi 163
Sou-mi 164

- Sou-mo 165
 Sou-pei 166
sou-tsien-san-tchong-sö-yao 167
souei hi 168
souei-ping-che 169
souan 170
souan-tsao 171
 Sseu-ho 172
 Sseu ho-p'i-lo 173
sseu-jeou 174
sseu tchong-jeou 175
sseu-t'ien-wang 176

ta 177
 Ta-kiun 178
 Ta-lin 179
ta-po-na 180
t'ang-yao 181
tao-leang 182
 Tao-li 183
tch'an 184
 Tchan-pi-ye 185
tch'ao 186
tch'e 187
tche-che 188
tch'e-kouo 189
tche-ming-siang-tch'ou 190
 Tch'e-neou 191
tcheou 192
tcheou-li 193
tcheou-t'o 194
tch'ong-ko-kiang-t'ang 195
tch'ong-wou-chang-ts'eng 196
tch'ong-wou-hia 197
tchou 198
tchou-tch'ou 199
Tchouan-tsi-po-yuan king 200
t'eou-lo-tchö 201
t'i-t'eou-che 202
t'iao-siang-che 203
 To ho-leou-tche 204
 T'o-houa-tseu-tsai 205
t'ong-kie 206
t'ou-hia-yao 207
ts'ai 208

tsai-tchong-cheng-yin-hia-tso 209
 Tseng-yi a-ki-mo 210
ts'eu-ts'ing 211
tsi-mi 212
ts'i-pao 213
tsiang 214
tsiang-kiun 215
tsiao 216
ts'ieou che-ping 217
ts'ieou niao 218
tsing-jen 219
ts'ing-seng 220
tsing-tch'ou 221
tsing-ti 222
tsing-wou 223
ts'ing-yi-kouei-chen 224

wai-tao 225
 Wang chö-tch'eng 226
 Wang-lin 227
wen-che 228
 Wen-tch'a 229
wou 230
wou 231
wou-cheng-ts'ao-ti 232
wou-hien-che 233
wou-kiai-jen 234
wou-ngai 235
wou-tchö 236
wou-tch'ong-chouei 237
wou-ts'i-hien-che 238

yang 239
 Yang-k'ie 240
yao-tcheou 241
yen 242
yen-p'o 243
yeou-cheou 244
yeou-mi 245
yeou siun 246
 Yeou-tan-mo 247
ying-kong 248
yu-che 249
yu-kiai-nei 250
yu-tch'ou 251
 Yue-k'i 252

Index des caractères chinois.

1阿耨達 2阿牟 3阿牟多羅 4阿摩勒 5阿
 摩那 6阿那頰頭 7阿頭 8阿頭佉 9沙
 門法 10沙門行 11沙門瞿曇 12善現 13善
 愛 14善自在 15燒麥 16時非時 17施盧
 18石蜜 19尸陀 20師子 21神變 22乘 23聖人
 24授 25蛇 26捨樓 27舍樓伽 28舍衛
 城 29熟麥豆 30唎鼻 31二部僧 32二衆
 食 33飯 34凡夫 35梵行 36梵志 37房一
 角 38非時 39非時食 40非時漿 41福
 42福德 43好少 44莖 45賢愚經 46熊
 47核 48訶梨勒 49胡 50胡瓜 51胡麻 52患
 風 53黃病 54火授 55肉蒜法 56熱牛乳
 57如來 58乳酪 59如木想 60甘蔗 61羹
 62粳米 63狗 64吉 65机架 66飢食 67罽
 那 68雞尼耶 69迦夷 70迦摩羅

71 迦維羅衛 72 解脫出家 73 薑 74 佉陀尼
 75 見法 76 舊象師 77 金 78 肋 79 拘樓
 80 拘留米 81 俱羅 82 拘薩羅 83 俱咳 84 工師
 85 苦酒 86 曠野 87 糧 88 力士 89 梨奈 90 溜
 處 91 龍 92 龍王 93 盧夷 94 馬 95 滿羅 96 茂
 梨 97 蜜 98 獼猴 99 獼猴江 100 獼猴池 101 民
 102 旻茶 103 明相 104 摩沙 105 摩沙豆 106 摩訶
 107 摩竭 108 安食淨處 109 菴羅 110 菴婆
 111 藕 112 尼師檀 113 尸捷 114 糯米 115 白二
 羯磨 116 稗米 117 米房 118 豹 119 毘舍佉 120 毘
 舍離 121 毘舍城 122 鞞醯勒 123 毘蘭若 124 鞞
 闍底 125 畢陵伽婆蹉 126 毘羅吒 127 鞞茂
 128 別眾食 129 編髮外道 130 口 131 頻闍 132 餅
 133 瓶 134 跋耆 135 波羅捺 136 波樓 137 波樓師
 138 波婆 139 波旬 140 波斯匿 141 跋提 142 婆
 提 143 波多 144 不蘭迦葉 145 布薩 146 菩薩
 行 147 蒲桃 148 薩鞞帝 149 三辛 粥

150 三種肉 151 僧坊肉 152 象 153 象行 154 象肉 155 小
 豆 156 仙 157 仙人 158 癩疥 159 修摩 160 新菓 161 須
 身 162 誦經 163 粟米 164 蘇蜜 165 蘇摩 166 蘇
 身 167 酥煎三種 168 隨喜 169 隨病
 食 170 蒜 171 酸棗 172 私呵 173 私呵毘羅
 174 死肉 175 四種肉 176 四天王 177 大 178 大
 軍 179 大林 180 怛鉢那 181 湯藥 182 道糧
 183 忉利 184 禪 185 瞻算耶 186 麥 187 池 188 織
 師 189 池菓 190 至明相出 191 翅 192 粥
 193 周梨 194 周陀 195 重閣講堂 196 重屋上層
 197 重屋下 198 猪 199 住處 200 撰集百緣經
 201 偷羅遮 202 剃頭師 203 調象師 204 多呵
 樓支 205 他化自在 206 通結 207 吐下藥
 208 菜 209 在衆生陰下坐 210 增一阿笈摩 211 次
 請 212 糶米 213 七寶 214 醬 215 將軍 216 椒 217 秋
 時病 218 就鳥 219 淨人 220 請僧 221 淨處
 222 淨地 223 淨屋 224 青衣鬼神 225 外道

226 王舍城 227 罔林 228 溫室 229 文茶 230 物
 231 鳥 232 無生草地 233 無限施 234 惡戒人
 235 無礙 236 無遮 237 無虫 238 無齊限
 施 239 羊 240 耆伽 241 藥粥 242 鹽 243 閻婆
 244 有手 245 榜米 246 由旬 247 優耽摩 248 應
 供 249 浴室 250 於界內 251 餘處 252 越祇

JEAN PRZYLUKI.

Le nom du blé.

La culture du froment est très ancienne: elle était pratiquée en Egypte avant l'invasion des Pasteurs et l'on a trouvé du blé dans les habitations lacustres de la Suisse et de l'Italie. Mais aucune des variétés primitives n'est identique avec les blés cultivés de nos jours. »On leur a substitué, dit de CANDOLLE, des formes plus avantageuses« ¹⁾. Les faits linguistiques peuvent-ils éclairer la transmission de ces dernières?

En védique *godhūma-* »froment« se rencontre, généralement au pluriel, dans les *Samhitā* tardives. L'équivalent avestique est *gantuma-* et le moyen-iranien a *gandum*. Comme l'a indiqué BARTHOLOMAE ²⁾, l'indo-aryen *godhūma-* est sans doute un ancien mot déformé. A partir d'une forme telle que iran. *gantuma*, on a créé, par étymologie populaire, une sorte de composé de sens absurde *go-dhūma* »fumée de vache«. Dans ces conditions, *gantuma* pourrait être indo-iranien et la déformation de ce nom en védique indiquerait une hésitation des sujets parlants, comme il arrive fréquemment lorsque les mots ont une origine étrangère. La terminaison *-ma-* paraît être un ancien suffixe, comme dans skr. *madhyama* (Pāṇ. IV, 3, 8). Il reste à chercher d'où provient l'élément *gantu-*.

Récemment, M. DUMÉZIL a essayé d'identifier avec les Gandharva et les Centaures le dieu lituanien Gondu ³⁾. Quoi qu'il en

¹⁾ A. de CANDOLLE, *Origine des plantes cultivées*, p. 285.

²⁾ *Altiran. Wörterb.*, s. v. *gantuma*.

³⁾ *Le problème des Centaures*, AMG, Tome 41, chap. VI. La finale *u* n'est pas lituanienne; on l'explique par le fait que, chez Lasicius, la transcription des noms indigènes est toujours approximative.

soit, Gondu, dieu sexuel, invoqué lors du mariage, est sans doute un dieu de la fécondité et l'on sait, depuis les recherches de MANNHARDT, que tel est précisément le caractère des génies de la végétation, en particulier de ceux du blé. D'autre part, les génies de la végétation sont souvent désignés par un nom de céréale. Chez les Finnois, Pekko, génie de l'orge, n'est autre que le nom de l'orge divinisée ⁴). De même en hébreu, *dāgān* signifie »grain« et Dāgan est le dieu de la végétation ⁵). Gondu pourrait donc être en même temps un dieu de la végétation et un nom du blé. Un fait semble de nature à étayer cette induction: en Karélie, un dieu Kōndös est signalé dès 1551. M. DUMÉZIL a probablement raison de rapprocher ce Kōndös finnois du dieu lituanien Gondu ⁶). Or Kōndös passe en Karélie pour avoir créé les champs. C'est donc apparemment un dieu qui préside à l'agriculture et aux moissons.

M. DUMÉZIL rattache encore à lit. *Gondu*, vx slave *gody* dont l'origine est obscure et il passe en revue les noms slaves: *gody*, *hody*, *god*, *hod*, »année, fête, festolement« ⁷). Si l'on admet, comme je viens de le supposer, que Gondu était le dieu des moissons, en partant de »moisson«, on passe aisément à »temps (favorable)« et »année«, qui sont les premiers sens attestés de *gody* et on aboutit aussi bien à »fête annuelle, festolement«. En français, par exemple, »moisson« peut signifier le grain (qu'on récolte), le temps (de la récolte) et l'année. Chez les anciennes populations agricoles, le dieu de la moisson était le dieu de l'année parce que le blé est une plante annuelle.

Dès lors, il est tentant de comparer à *gody* et à *Gondu* l'élément *gantu-* que nous avons isolé dans le nom iranien du blé. Faut-il poser à l'origine de ces mots un nom indo-européen ou les considérer comme des emprunts à une autre famille linguistique?

*

* *

⁴) SETÄLÄ, *FUF*, XIII, p. 310—12.

⁵) *JAOS*, 40, p. 319 n. 27 et p. 325 n. 41.

⁶) *Le problème des Centaures*, p. 236.

⁷) *Le problème des Centaures*, p. 10—11.

Phonétiquement, la série *gantu-*, *godhu-*, *gondu*, *gody* présente des variantes qui s'expliqueraient mieux dans un nom d'emprunt que dans un mot foncièrement indo-européen.

M. J. BLOCH voudrait apercevoir dans skr. *godhūma* l'effet d'une contamination par le dravidien. »La déformation subie par le mot dans l'Inde ne s'explique-t-elle pas, dit-il, par la présence d'un mot de même sens en dravidien, can. *gōdi*, tam. *kōdi*, toda *kodj*?«⁸⁾ Mais, si le nom du blé était mal fixé en indo-iranien, l'étymologie populaire a pu jouer indépendamment du substrat. D'autre part, la possibilité d'un emprunt sanskrit au dravidien est exclue par la présence du mot en iranien, en slave et en baltique. Reste l'hypothèse d'une influence septentrionale. Diverses langues finno-ougriennes ont un mot commun pour désigner le »grain« :

votiak	<i>kidīs</i>	»semence«,
zyriène	<i>kōidis</i>	» »
tchéremisse	<i>kinde</i> , <i>kindo</i>	»céréales«,
	RAMST. <i>kinda</i>	»getreide, brot«.

M. SETALÄ a expliqué au moyen de ces formes le nom du dieu Kōndös⁹⁾. M. DUMÉZIL a bien vu que ce Kōndös pouvait être identique au Gondou lituanien; mais il est tenté de supposer un emprunt du finnois au baltique. L'hypothèse inverse mérite d'être examinée. On trouve sans doute, dans le vocabulaire agricole des langues finno-ougriennes, certains mots empruntés aux langues européennes, mais ces emprunts tardifs n'excluent pas la possibilité d'emprunts plus anciens, effectués en sens inverse.

Du votiak au tchéremisse, on constate la variante *d/nd* déjà rencontrée dans les langues européennes: *gody* / *gondu*. Les »alternances consonnantiques« du finno-ougrien pourraient également expliquer d'autres anomalies. Parmi ces alternances, je note les suivantes:¹⁰⁾

⁸⁾ *BSL*, XXV, p. 16.

⁹⁾ *FUF*, XIII, p. 310 et suiv.

¹⁰⁾ *Langues du Monde*, p. 159.

degré fort	degré faible
<i>k</i>	<i>g</i>
<i>nt</i>	<i>nd</i>

L'hésitation entre la sourde et la sonore, remarquable dans les mots que nous venons d'examiner, s'expliquerait donc en partant du finno-ougrien. En outre, la ressemblance est frappante entre votiak *kidis*, zyriène *köidis*, tchérimisse *kinde*, d'une part et canara *gōdi*, tamil *kōdi*, toda *kodj*, d'autre part.

*

* *

Dans l'exposé qui précède, on a dû faire une large part aux conjectures. Nous n'atteignons que par induction le sens originel de *gody* et de *Gondu* et, pour éclairer la personnalité du dieu lituanien, il a fallu le comparer à son homonyme finnois. Néanmoins, il semble permis de formuler les observations suivantes:

1) On trouve un nom du grain et des termes qui peuvent s'y rattacher sur une aire comprenant l'Europe orientale, le Turkestan, l'Iran et l'Inde, c'est-à-dire dans des régions partiellement occupées, à l'époque préhistorique, par des populations finno-ougriennes et dravidiennes.

2) Les mots votiak, zyriène et tchérimisse cités plus haut appartiennent à des langues parlées au voisinage de l'Oural, c'est-à-dire dans une zone riche en graminées, éminemment propre à la culture du blé et qui passe pour avoir été le berceau du finno-ougrien commun ¹¹⁾.

3) Une variété de blé plus avantageuse que les autres peut s'être répandue, aux temps préhistoriques, des steppes voisines de l'Oural, vers la Baltique et l'Océan Indien. Le nom de ce produit aurait alors passé du finno-ougrien dans les langues dravidiennes ¹²⁾.

¹¹⁾ *Langues du Monde*, p. 153.

¹²⁾ En santali (groupe des langues munda), *kodé* désigne le coracan (*Eleusine coracana*), qui ressemble au millet et paraît être originaire de l'Inde (de CANDOLLE, p. 309). De tels avatars sont fréquents dans l'histoire des plantes cultivées.

4) Enfin, le même nom aurait pénétré en slave, en baltique et en indo-iranien. Au Sud, où la culture du blé avait le moins de chance de se renouveler, le mot s'est maintenu dans le vocabulaire agricole. Au Nord, par suite de nouveaux changements dans la culture, le nom du blé s'est modifié; *gody* et *Gondu* sont des survivances et l'ancien mot ne subsiste que dans des acceptions détournées.

WŁADYSŁAW KOTWICZ.

Contributions aux études altaïques.

I. Notice préliminaire.

Les études altaïques suivent une ligne d'évolution lente, mais continue et ininterrompue. Avant de les aborder, il a fallu prendre connaissance des idiomes particuliers à chaque groupe des peuples que l'on peut comprendre sous la dénomination d'altaïques. Ce fut en différentes périodes et en différents pays, sous l'impulsion de motifs divers, que les savants entreprirent l'étude de ces idiomes, tels que ceux-ci trouvèrent leur expression soit dans les monuments littéraires du passé, soit dans les littératures contemporaines, dans des dialectes morts ou vivants.

Ces études ne demandaient pas toutes une intensité d'effort identique. Depuis longtemps, les Turcs représentaient, entre tous, le peuple prééminent au point de vue numérique, comptant actuellement plus de trente millions d'individus. Depuis longtemps aussi, ils s'étaient divisés en multiples tribus et leur langue s'était différenciée en dialectes et parlers, souvent fort dissemblables entre eux; les monuments littéraires en remontent jusqu'au début du VIII^e siècle et, se succédant sans interruption jusqu'à nos jours, ils ont créé plusieurs littératures de niveau fort différent. Les Mongols sont de beaucoup moins nombreux: on n'en compte à peine que trois millions de nos jours. Ils se sont moins différenciés en tribus et en dialectes. Leur littérature ne remonte guère qu'au premier quart du XIII^e s. et, bien qu'elle se soit poursuivie sans trêve jusqu'à notre temps, avec des phases de progrès et de développement intense, elle n'intéresse que moins, par suite de la monotonie du sujet, puisé pour la plupart aux sources boud-

dhiques. Des Tongous, il y en a encore moins: à part 1 $\frac{1}{2}$ million de Mandchous, dont 50 à 60 mille seulement se servent encore de leur langue maternelle, le reste des tribus, éparpillées au long et au large de l'Asie Septentrionale, n'atteint tout au plus qu'au nombre de 200 mille individus, chiffre qui d'ailleurs diminue sans arrêt et à vue d'oeil. Leur littérature n'en est pas moins l'ainée, de 100 ans à peu près, de la littérature mongole; mais il ne subsiste que des fragments, et en fort petit nombre, des monuments les plus anciens, auxquels succède une énorme lacune chronologique qui ne se trouve comblée que dans la première moitié du XVII^e s., époque où les lettres mandchoues s'épanouissent et fleurissent comme au contact d'une baguette enchantée, diverses de sujets, mais toutes pénétrées de culture chinoise, étrangère.

Cet état des choses eut pour conséquence naturelle de susciter un intérêt dominant pour les idiomes turcs, et plutôt moindre pour les tongous. Les circonstances politiques firent toutefois que ce fut précisément de ces idiomes-là que l'on s'occupa d'abord, dès le XVII^e s. déjà, car leurs représentants les plus éminents, les Osmanlis et les Mandchous, se trouvaient à cette époque à l'apogée de leur puissance, ce qui obligeait l'Europe à prendre d'eux et de leur langue une connaissance plus complète. La renommée acquise autrefois par les conquêtes des Mongols était éteinte depuis longtemps; eux-mêmes étaient descendus au niveau d'un petit peuple dépossédé de toute influence. Aussi est-il tout naturel que la langue mongole ne devint un objet d'études scientifiques qu'au commencement du XIX^e s.

On se mit alors à étudier sous tous leurs aspects les langues littéraires: l'osmanli, le mandchou et le mongol. On y adjoignit par degrés d'autres idiomes, tels que le tschaghataï, l'azerbeïdjani, le kalmouk (oïrate). Les recherches pratiquées dans ce domaine et conduites sans discontinuer jusqu'à nos jours ont donné de fort heureux résultats. La turcologie, science constituée pour ainsi dire par la grammaire de la langue osmanlie de H. MEGISER (1612), puis par la grammaire et le dictionnaire de Fr. à MESGNIEN MENINSKI (1680), ensuite, après un long intervalle, par la grammaire de M. VIGUIER (1790) et celle de KAZEM-BEK (1846), ainsi que par d'autres nombreux travaux de grammaire et de lexicologie, — la

turcologie, disons-nous, en est arrivée à produire des oeuvres de premier ordre, telles que les dictionnaires osmanlis de J. Th. ZENKER (1866 — 1876), de BARBIER DE MEYNARD (1881 — 1886) et de J. W. REDHOUSE (1890), et enfin la grammaire osmanlie de M. J. DENY (1921). Les débuts de la mongolistique datent également de la grammaire de I. J. SCHMIDT (1831), suivie d'un dictionnaire (1835); mais ce fut BOBROVNIKOV, avec sa grammaire des langues mongole et kalmouke (1849), et KOWALEWSKI, avec son dictionnaire mongol (1844—1849), qui jetèrent sous ces recherches un fondement solide et permirent à leurs continuateurs d'en approfondir la langue littéraire. Les recherches sur la langue mandchoue furent ouvertes par le Jésuite VERBIEST, dans son ouvrage: *Elementa linguae tartaricae* (1696), qui donna l'essor à une série ininterrompue de travaux grammaticaux et lexicographiques, surtout dans le courant du XIX^e s., fondés en majeure partie sur les oeuvres originales mandchoues. L'ouvrage dominant de cette série est le dictionnaire de ZAKHAROV (1875).

Ces travaux ne se sont point arrêtés, seulement, avec le temps, ils se sont compliqués et considérablement élargis. On s'intéressa aux relations mutuelles de ces idiomes entre eux et à leurs rapports avec d'autres; puis on passa à l'étude des dialectes vivants. La première impulsion à l'extension de ce champ d'études fut donnée par les essais de classification des langues de l'Ancien Monde, ne partant d'ailleurs primitivement que d'impressions générales et de données fragmentaires. On en vint à découvrir entre les langues turque, mongole et tongouse, de multiples concordances de construction avec les langues classées aujourd'hui sous la dénomination d'idiomes ouraliens (finno-ougriens et samoyèdes). On proclama l'affinité réciproque de toutes ces langues auxquelles on donna le nom de langues touraniennes, finno-tartares, ou tout simplement tartares ou altaïques. Ce fut W. SCHOTT qui se chargea d'établir les preuves de cette affinité, consacrant à ces recherches un grand nombre de travaux, dans le cours de sa longue carrière scientifique. Il établit entre ces langues des comparaisons systématiques, dans une foule de cas détaillés; mais, comme il le faisait pour la plupart mécaniquement et ne pouvait opérer, de son temps, que sur un nombre de matériaux restreint, les résultats qu'il obtint n'offrent que peu d'importance.

Cet état de choses fut jugé à sa valeur par le savant finnois M. A. CASTRÉN, qui conçut l'audacieux projet d'étendre le champ de ces investigations et d'approfondir dans ce but les idiomes du Nord européen et asiatique. Ce projet, qu'il mena à bonne fin, il le paya de sa santé et de sa vie. Au nombre des idiomes qu'il avait étudiés se trouvèrent, en Sibérie, plusieurs dialectes vivants turcs, mongols et tongous. A la même époque, un autre savant, A. Th. MIDDENDORFF, étudiait sur place la langue des Yakoutes. W. SCHOTT, reconnaissant lui-même la nécessité de pareilles recherches, prépara un disciple qui sut continuer l'oeuvre entreprise par ces deux savants. Ce fut W. RADLOFF qui, à partir de 1859, passa de longues années en Sibérie occidentale et sur le Volga, s'assimilant les dialectes turcs des populations locales. Dans le même temps, le savant hongrois A. VAMBÉRY visitait dès 1863 le Turkestan, étudiant les idiomes turcs du pays, soit vivants soit littéraires.

Les matériaux ainsi recueillis se trouvèrent fort abondants et l'on comprit que, dès lors, il n'était plus possible de se borner aux langues littéraires, mais qu'il fallait étudier simultanément les dialectes vivants, à en observer, enregistrer et élaborer consciencieusement toutes les données, c'est-à-dire, en un mot, que ces deux courants de recherches devaient s'entraider et collaborer. Les vastes perspectives ouralo-altaïques, dévoilées aux regards de SCHOTT et de CASTRÉN, reculèrent dans l'ombre. O. BÖHTLINGK alla même jusqu'à formuler l'opinion qu'avant d'entreprendre des études comparées, il était nécessaire de prendre connaissance des groupes de langues particuliers, opinion longtemps prépondérante. L'on se mit énergiquement au travail, affrontant des recherches minutieuses et appliquées dans toutes les langues vivantes et dialectes spéciaux. Les matériaux amassés par CASTRÉN étaient édités par A. SCHIEFNER, ceux de MIDDENDORFF, par BÖHTLINGK, tandis que RADLOFF et VAMBÉRY entreprenaient ce travail eux-mêmes, entraînant à leur suite une série des savants, les uns russes, les autres hongrois. A partir de ce temps, ces travaux ne se sont plus arrêtés, s'en tenant toutefois en majeure partie au domaine de la turcologie.

Non seulement on recueillait dans ce domaine des matériaux que l'on éditait souvent par séries entières, (p. ex. *Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stämme*), mais on y exécuta aussi

toute une suite de travaux synthétiques. Le premier ouvrage de cette catégorie, celui qui forme pour ainsi dire le point de départ du nouveau courant d'études turcologiques, fut la grammaire de la langue yakoute, par BÖHTLINGK (1851); le dernier en date est le dictionnaire de cette même langue, publié actuellement par M. E. PIEKARSKI.

Il y a quelque temps aussi que l'on en est arrivé à embrasser dans une vue synthétique certains résultats relatifs soit au domaine entier, soit à quelque partie considérable de la turcologie. L'initiative de ces vues d'ensemble est due à RADLOFF, travailleur infatigable et enthousiaste, qui sut gagner un certain nombre de continuateurs à ses investigations. Ainsi, en 1882, il a fait paraître sa *Phonetik der nördlichen Türksprachen*, qui devait être la première partie de sa grammaire comparée de ces langues; puis le même sujet fut repris en 1902 par V. GRØNBECH, dans sa dissertation sur les voyelles turques en général. Le second travail de RADLOFF dans cette série fut la classification de tous les dialectes turcs (1882). C'est à ses conclusions que les linguistes KORŠ et SAMOĬLOVIČ relièrent plus tard leurs observations. Quant au domaine de la lexicographie, RADLOFF y fut devancé par BUDAGOV, qui fit paraître dès 1868—1869 un dictionnaire comparé de plusieurs dialectes turcs. RADLOFF s'était proposé un travail de plus vaste envergure. Il dut travailler près de vingt cinq années (1888—1911) à mettre à jour son *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte*, si bien connu, où il fait tenir tous les idiomes turcs, tant littéraires que vulgaires, tant vivants que morts, connus jusqu'à présent. Cette publication monumentale constituera pour longtemps le fondement de toutes les recherches dans le domaine de la turcologie en général.

Ces travaux de synthèse durent cependant ralentir leur rythme en présence du nouveau mouvement qui, pour la deuxième fois, ébranla les assises de la turcologie. Ce fut, cette fois, la découverte, il y a une quarantaine d'années, en Mongolie, d'inscriptions turques de longueur considérable, remontant au commencement du VIII^e s., et que déchiffra le fameux linguiste V. THOMSEN; puis, la découverte en Turkestan Oriental de nombreux vestiges d'une riche littérature ouigoure, miroitante de teintes variées, quoique empruntées toutes à l'étranger. Il fallut abandonner l'investi-

gation du présent pour se transporter de plusieurs siècles en arrière et reprendre contact avec un passé ignoré. C'est ce qu'entreprirent avec une nouvelle énergie RADLOFF et THOMSEN, entourés d'une légion d'autres savants. La Grande Guerre, suivie de la mort de ces deux turcologues, les plus éminents de tous — RADLOFF en 1918, THOMSEN en 1927 — ralentit le progrès de ces recherches. Elles ont été reprises avec succès par W. BANG qui prépare depuis plusieurs années, au prix de travaux ardu, les fondements d'une véritable grammaire comparée des langues turques ¹).

Tandis que les turcologues, concentrant leurs efforts, selon le précepte de BÖHTLINGK, sur leur propre domaine, remportaient et remportent toujours des succès incontestables, les recherches mongoles et tongouses n'avançaient que péniblement. CASTRÉN et SCHIEFNER ne trouvèrent pas de continuateurs immédiats. Les mongolisants négligèrent, pour un temps assez long, les dialectes vivants et même, en général, presque tous travaux de linguistique. La tentative d'ORLOV (1878), de renouveler les études sur les dialectes bouryates, ne rencontra guère un accueil sympathique ²).

Tant que SCHIEFNER vécut, les travaux sur les dialectes tongous prospérèrent mieux. Il était en relation avec divers voyageurs qui, parcourant les localités les plus reculées de la Sibérie, y notaient les textes tongous et composaient de petits vocabulaires. Ces recueils parvenaient aux mains de SCHIEFNER qui les publiait, munis de commentaires où il confrontait les dialectes tongous entre eux et les comparait avec le mandchou. Ce n'étaient là, malheureusement, que des matériaux incertains, qui purent servir à L. ADAM (1874) pour compléter quelque peu la grammaire de CASTRÉN, mais se trouvèrent insuffisants pour des études détaillées. Même dans le champ de la lexicographie, W. GRUBE dut se borner, dans son *Wörterverzeichnis* du goldi (1900), à mettre mécaniquement en regard les mots des différents dialectes. Les seuls travaux de synthèse se trouvent dans les essais, relativement assez nombreux,

¹) Cf. les articles de M. САМОЉОВИЋ dans les recueils: Памяти М. А. Кастрена (1927) et Памяти В. Томсена (1928) publiés par l'Académie des Sciences de Leningrad (Очерки по истории знания, II, IV).

²) Cf. l'article de M. ВЛАДИМИРЦОВ dans le recueil: Памяти М. А. Кастрена (1927).

de classification des dialectes tongous. (SCHRENCK en 1883, GLUZDOVSKI en 1907, SCHMIDT en 1915 et KOŠKIN en 1927)³).

Les études finno-ougriennes, en revanche, progressaient heureusement, surtout à partir des années 80 du siècle dernier, où l'on fonda à Helsingfors une Société Suomalais-Ugrilainen Seura, dont la tâche est définie par son nom même (« Société Finno-Ougrienne »), et qui entreprit de publier un *Journal* et des *Mémoires*. Les résultats ainsi obtenus se trouvèrent si importants, qu'ils permirent à M. SZINNYEI de composer un traité sur la linguistique finno-ougrienne (1922), anticipant ainsi sur les savants qui travaillent dans le domaine des langues altaïques.

Tandis que de nouveaux matériaux s'amassaient ainsi, bien qu'en proportions inégales, dans les sections particulières de l'altaïsme, et que les recherches y gagnaient en profondeur, les anciennes hypothèses ouralo-altaïstiques reprenaient vie, cherchant à motiver, par l'intermédiaire de méthodes scientifiques perfectionnées, leur raison d'être dans le nouvel état de choses. Le partisan le plus enthousiaste de ces hypothèses se trouva être H. WINKLER, qui poursuivait sans répit ses études comparées, sans trop entrer cependant dans les détails. Généralement, les turcologues ne se montrent guère favorables à ces hypothèses. RADLOFF leur était opposé, GRONBECH répétait en insistant l'opinion émise par BÖHTLINGK, le turcologue MELIORANSKI et le mongoliste M. RUDNEV partageaient son avis et même, en dernier lieu, le turcologue M. SAMOÏLOVIČ s'est prononcé, bien qu'en termes mitigés, contre l'extension des études comparées. Malgré cela, les tendances ouralo-altaïstiques ont trouvé un accueil sympathique dans certains cercles savants assez importants. En Hongrie, où l'on s'intéresse depuis longtemps, non seulement aux langues finno-ougriennes, mais aussi aux langues turques, on fonda, en 1900, une *Revue Orientale* (*Keleti Szemle*), et en 1921 le journal *Kőrösi Csoma-Archivum*, tous deux consacrés aux études ouralo-altaïques. Même la Société Finno-Ougrienne s'est décidée, vers la même époque, à sortir des limites strictes de ses observations, dirigeant

³) Cf. les articles de W. Kotwicz dans le journal: *Живая Старина*, 1909, II—III, 206—218, de J. P. Koškin dans le recueil: *Памяти М. А. Кастрена* (1927) et de S. M. Широкогоровoff dans *JCBRAS*, LV (1924).

un de ses membres les plus entreprenants, G. J. RAMSTEDT, sur le terrain des langues altaïques ou, plus spécialement, du mongol.

Dans cette arène plus limitée, M. RAMSTEDT s'est engagé sur les traces de CASTRÉN, reprenant ses études sur dialectes mongols vivants. Mais cette fois le savant finnois fut plus fortuné que son prédécesseur, trouvant en Russie des imitateurs assez nombreux: MM. JAMTSARANO, RUDNEV, VLADIMIRTSOV et d'autres se mirent énergiquement à amasser des matériaux et à les étudier. La situation actuelle de la science a déjà permis de publier une classification plus exacte des dialectes mongols (MM. RUDNEV en 1908 et VLADIMIRTSOV en 1929). Il n'en existe pas moins de nombreuses lacunes; aussi les travaux synthétiques doivent-ils se borner généralement, selon la tradition transmise par SCHIEFNER, à établir une comparaison entre les dialectes mieux connus (le khalkha, le bouryate, le mongol oriental, le kalmouk) et la langue littéraire.

Le dernier ouvrage de M. VLADIMIRTSOV, sa grammaire mongole, dont le tome I vient de paraître, se propose une tâche quelque peu plus vaste. En présentant un précis de la langue littéraire, selon l'état des connaissances actuelles, l'auteur établit une comparaison systématique entre cette langue et le dialecte khalkha; mais de plus, il cherche un appui pour ses déductions dans les autres dialectes vivants d'une part et, d'autre part, dans les dialectes turcs.

Au temps même de la nouvelle initiative de M. RAMSTEDT, les curiosités linguistiques des mongolistes prirent un nouvel essor et finirent par s'engager dans une nouvelle direction. On se mit à scruter les matériaux relatifs à la connaissance de la littérature ancienne et de l'histoire de la langue. Mais en ceci, le sort fut moins propice aux mongolistes qu'il ne l'avait été aux turcologues. Le XIII^e s. est la limite, au delà de laquelle ils n'ont encore rien trouvé. L'inscription en langue des Khītaïs (K'itan), apparue il y a peu de temps aux yeux des savants éblouis, est retombée dans le néant. Les mongolistes n'en ont pas moins réuni une quantité assez considérable de données nouvelles, tant mongoles qu'étrangères, qui leur permet de suivre l'évolution de la langue depuis Genguis-khan jusqu'à nos jours. Ici MELIORANSKI, ainsi que MM. VLADIMIRTSOV, PELLIOT, POPPE et d'autres, ont rendu d'utiles services.

Quand il eut pris connaissance de plusieurs dialectes mongols et qu'il se fut familiarisé avec d'autres, turcs et tongous, M. RAMSTEDT, sans tenir compte des conseils des turcologues et de leur répugnance marquée à dépasser le terrain des études spéciales qui les absorbent complètement, M. RAMSTEDT, répétons-nous, entama sans hésiter des recherches comparatives, les restreignant aux idiomes altaïques proprement dits. Conformément aux résultats obtenus, ses recherches se concentraient en majeure partie sur les relations turco-mongoles. Sur ce champ, non plus, il ne demeura pas isolé, car d'autres savants suivaient parfois son exemple: en Hongrie MM. MUNKÁCSI, GOMBOCZ et NEMETH, en France MM. PELLIOT et DENY, en Russie MM. VLADIMIRTSOV et POPPE, et enfin M. SCHMIDT à Riga. Mais les savants n'arrivèrent pas à s'entendre sur cette question capitale. RADLOFF qui, sans compter les langues turques, avait sérieusement étudié, dans la première partie de sa carrière, la langue mandchoue et avait quelque connaissance du mongol, était d'avis que tous ces idiomes provenaient d'origines différentes; vers la fin de sa vie, à ce que l'on croit, il changea d'opinion ⁴⁾. M. SHIROKOGOROFF (1924) soutient que l'état actuel de nos connaissances ne nous autorise pas encore à formuler une opinion déterminée. M. NEMETH (1912), dans un article bien motivé, se prononce dans un sens négatif. D'accord avec RADLOFF, il estime que les langues en question n'avaient primitivement rien de commun entre elles, et que ce fut avec le cours du temps que, grâce à un contact continu et divers, elles arrivèrent à créer un »Sprachgenossenschaft«, mais qu'il convient, une fois pour toutes, de renoncer à découvrir une affinité quelconque entre elles.

La majorité des savants occupe un point de vue différent. Ils se refusent à admettre les considérations de M. NEMETH par principe, pour ainsi dire: car s'ils consentaient à diviser le groupe altaïque en idiomes indépendants, il leur faudrait nécessairement renoncer à rechercher des liens génétiques entre toutes les autres langues et peuplades de l'Asie septentrionale, ce qui reviendrait à proclamer celle-ci le siège d'une quantité stupéfiante de langues d'origine inconnue. Toute autre est cependant la tendance générale

⁴⁾ Памяти М. А. Кастрена, 47.

de la linguistique comparée, et le nombre des langues isolées diminue de plus en plus.

Mais en dehors de cette considération de nature générale, il existe nombre de faits qui ne permettent pas de renoncer aux recherches en question, obligeant au contraire à les creuser de plus en plus et même à en tirer des conclusions tout-à-fait opposées. S'appuyant sur d'indéniables concordances synthétiques, lexicales, morphologiques et, avant tout, phonétiques, la majorité des savants estime qu'entre les langues turques et mongoles, il existe des liens d'affinité qui sont presque, sinon définitivement, prouvés.

Pour ce qui concerne les idiomes tongous, l'attitude de ces mêmes savants est loin d'être aussi unanime. Ces idiomes sont encore trop peu connus et, sur la foi des données existantes, on ne peut, à vrai dire, aller plus loin que constater une certaine similitude typologique avec les autres langues altaïques. Mais cette question se complique par le fait que dans les dialectes tongous, il existe en même temps des discordances assez prononcées, par comparaison avec les autres langues. Aussi, tandis que MM. RAMSTEDT et SCHMIDT soutiennent, malgré tout, que les idiomes tongous descendent de la même pra-langue que les turcs et les mongols, tandis que M. VLADIMIRTSOV cherche à leur découvrir un commun ancêtre dans un passé plus éloigné, d'autres supposent simplement que l'affinité entre eux est fort vraisemblable.

Mais voici que, tout récemment, la situation semble s'être quelque peu modifiée en faveur des dialectes tongous, car MM. SCHMIDT, RAMSTEDT et PELLIOT croient avoir découvert une base qui permet de les relier plus étroitement au groupe altaïque. Cette base, c'est l'identité d'évolution qu'a subie la consonne initiale sourde labiale. L'on sait qu'en turc et en mongol, ce son n'existe actuellement pas; mais, dans leurs recherches, les savants dont nous parlons en ont retrouvé des vestiges dans la langue mongole, au XIII^e et au XIV^e s. encore, dans l' *h* initiale; on peut également en reconnaître des traces dans les consonnes initiales *h* et *f*, conservées dans certains dialectes archaïques contemporains, tels que le dachour, l'yogour et le širongoł, et aussi dans d'anciens emprunts mongols qu'on retrouve dans les langues voisines. Quant à ce qui en est des dialectes tongous, le goldi et l'olča possèdent jusqu'à présent le *p* initial, tandis que dans d'autres, on trouve à sa place

h ou *O*, ce qui semble figurer ainsi les phases successives par lesquelles ce son aurait passé.

Ce qu'il est bon de remarquer ici, c'est que si, d'une part, les recherches comparées antérieures découvraient toute une série de concordances entre le turc et le mongol, d'autre part, dans les dialectes tongous, on ne décelait que fort peu de phénomènes correspondants; tandis qu'à présent, le sort de la consonne sourde labiale semble déterminer un rapport intime entre le mongol et le tongous, sans fournir de raisons, à l'heure qu'il est, pour comprendre le turc dans la même catégorie. Ceci a trouvé, en revanche, un écho dans les langues finno-ougriennes, ranimant l'espoir des partisans de la théorie ouralo-altaïque. On range parmi eux M. PELLIOU⁵⁾, bien que, tout en admettant la naissance de nouvelles perspectives, il n'en pose pas moins certaines réserves. Nous avons même déjà des dissertations détaillées consacrées à cette question, par ex. celle de M. SAUVAGEOT (1930).

Dans les langues altaïques, il existe encore d'autres consonnes initiales, sujettes à l'amuïssement, qui ont attiré l'intérêt des savants. MM. POPPE⁶⁾ et PELLIOU⁷⁾ leur ont consacré de brèves remarques. M. SHIROKOGOROFF, dans l'article publié ci-après, cherche à élucider le même phénomène.

*

* *

L'existence d'un groupe compact finno-ougrien est définitivement établie. Les recherches sur les langues altaïques tendent à constater l'évidence de rapports de plus en plus étroits entre celles-ci. Dès le temps de CASTRÉN, les idiomes samoyèdes sont reconnus comme formant entre ces langues des chaînons intermédiaires. Mais il y a là encore autre chose. De nouvelles perspectives, plutôt lointaines en ce moment, se dessinent en Extrême Orient.

Il y a longtemps qu'on a avancé la conception qu'il convenait d'adjoindre au groupe altaïque la langue japonaise. Cette

⁵⁾ Памяти М. А. Кастрена, 45.

⁶⁾ CRAS—B, 1925, 11—12; *Dahur*, 111—112.

⁷⁾ *T'oung Pao*, 1929, No 4—5.

conception fut fortement appuyée par J. GRUNZEL et H. WINKLER. Les altaïstes de profession s'y montrèrent plutôt opposés et, dans leurs travaux, ils passaient toujours le japonais sous silence. Mais en ces derniers temps, un certain changement d'opinion semble se manifester sur ce point. MM. PRÖHLE (1918)⁸⁾ et RAMSTEDT (1924)⁹⁾, indépendamment l'un de l'autre, ont examiné les arguments invoqués à l'appui de cette hypothèse, et en sont arrivés à admettre la possibilité d'une affinité entre les langues japonaise et altaïques, bien que l'état actuel de nos connaissances ne nous permette pas encore de nous prononcer avec certitude sur ce problème. M. RAMSTEDT, dont l'attitude est ici plus modérée que celle de ses prédécesseurs, invite cependant à ne pas se borner à l'avenir à l'étude des rapports japonais-altaïques. Les langues apparentées au japonais, qui depuis des siècles s'est isolé du reste du monde, peuvent se retrouver sur un vaste terrain, atteignant jusqu'à la lointaine Formose.

Sans doute, en visitant cette immense étendue, M. RAMSTEDT fut frappé par la langue coréenne et, l'observant plus intimement, il acquit la conviction qu'elle offrait, en passant par le mongol, des analogies saisissantes avec les langues altaïques. Or, chose digne de remarque, des conclusions toutes pareilles ont été formulées à la même époque par le linguiste russe M. E. POLIVANOV, qui paraît être un partisan convaincu de la théorie altaïque. Enfin, n'oublions pas que l'écrivain japonais S. KANAZAWA a énoncé¹⁰⁾, il y a longtemps, son avis sur la parenté de la langue coréenne avec le japonais.

Voici enfin la question de la langue des Youkaguirs. Dès 1907 M. RAMSTEDT y avait distingué certains traits altaïques, et M. NEMETH tâchait de diriger dans cette voie les recherches de son collègue, dans le vain espoir de détourner son attention des choses turques.

Ainsi, il est permis de présumer que, sur les rivages asiatiques de l'Océan Pacifique, il existe un groupe d'idiomes qui pré-

⁸⁾ W. PRÖHLE, *Studien zur Vergleichung des Japanischen mit den uralischen und altaischen Sprachen* (KSz. XVII, 1916—7, pp. 147—183).

⁹⁾ G. J. RAMSTEDT, *A comparison of the altaic languages with Japanese* (Trans. of the As. Society of Japan, II ser., No 1, pp. 41—54).

¹⁰⁾ *The common origin of the Japanese and Korean languages*, 1910.

tend à des liens de parenté avec le groupe altaïque. Actuellement, il est vrai, ce ne sont encore que des prétentions, mais qui ne paraissent pas dénuées de vraisemblance; aussi méritent-elles d'être examinées et le seront-elles, sérieusement. Il est peut-être malaisé de préjuger les résultats de cet examen, mais on se trouvera probablement devant de nouvelles perspectives; tout comme la science prend en compte la possibilité de découvrir des rapports entre les groupes altaïque et ouralien. Même, pour s'orienter plus facilement, on peut baptiser ce nouveau groupe du nom de pacifique, et modifier le nom de l'ancienne famille ouralo-altaïque en: ouralo-altaï-pacifique.

*

* *

Quant à l'avenir des études altaïques, il est difficile, dans les circonstances présentes, de lui poser des horoscopes. Les peuples altaïques se sont concentrés en Turquie, en Russie et en Chine. Ces pays traversent actuellement une période aiguë de bouleversements intérieurs. Seule, la Turquie a fini par prendre pied sur un sol plus ou moins stable, mais les deux autres ne peuvent encore trouver la voie qui les mène à un avenir d'évolution paisible. Les angoisses politiques et sociales trouvent naturellement leur reflet dans l'état de la science. Au commencement, les circonstances semblaient prendre pour celle-ci un tour favorable, spécialement pour les recherches altaïstiques, et avant tout en Russie, où les peuples altaïques sont le mieux représentés. Le mouvement nationaliste prit partout un essor vigoureux et détermina, en Russie, la création de plusieurs républiques et provinces autonomes turques et mongoles. Les Tongous seuls n'obtinrent pas l'autonomie, ne s'en souciant guère d'ailleurs au fond de leur taïga perdue et de leurs mornes toundras. Les institutions autonomes se proposèrent la tâche d'étudier les cultures nationales, sans en omettre la langue et la littérature. On résolut de collaborer avec les savants de profession, et ainsi s'élevèrent en foule des comités et des sociétés savantes, dans chacune des nouvelles républiques d'une part et, d'autre part, auprès de l'Académie des Sciences. On se mit à projeter diverses entreprises collectives, telles que des recherches linguistiques dans les différentes républiques, des tra-

vaux préparatoires à une édition augmentée et perfectionnée du *Wörterbuch* de RADLOFF, à la composition d'un dictionnaire de la langue kalmouke, à la publication plus active du dictionnaire yakoute, et bien d'autres. Sur les bords de la Néva et de la Moskva commençaient à surgir des types représentatifs de peuplades peu connues: des Ostyakes des bords de l'Yénisséi, des Touva (Soyotes), du fond des monts Sayan, des Orončo d'au delà du Baïkal, des Lamoutes des rivages du Pacifique, et d'autres, et d'autres. Sans quitter leur laboratoire, les savants pouvaient ainsi concentrer leurs investigations dans leur cabinet de travail. Déjà même se laissaient entrevoir certains résultats positifs de cette heureuse conjoncture. Le nouveau dictionnaire tongous de M. ТИТОВ, les textes tongous et dahour de M. POPPE, les textes bouryates de M. SANJEYEV, les travaux de MM. ВЛАДИМИРСОВ, ДМИТРИЕВ, et d'autres telles furent, croyons-nous, les premières hirondelles annonciatrices de ce nouveau printemps. Même on vit des indigènes débiter dans le rôle d'investigateurs linguistiques. De plus, on avait des raisons de croire que les savants russes fourniraient à l'Europe occidentale de nouveaux matériaux. Ils se montraient en effet bien disposés et concevaient pour l'avenir les meilleures espérances.

Mais de toutes ces espérances, qu'est-il résulté? est-on parvenu à assurer, ne fût-ce qu'aux études altaïstiques, un développement progressif et continu?

Quant à l'Occident de l'Europe, les circonstances en ont disposé autrement. Il s'est trouvé retranché, à quelques exceptions près, de tout contact direct avec le monde altaïque. Les savants n'y peuvent étudier que certains groupements peu nombreux arrachés au tronc natif, comme le fait en Pologne, pour les Karaites, M. T. KOWALSKI. Ils peuvent encore organiser des voyages d'étude en Turquie, ou bien tirer parti des émigrés »altaïques«. Mais le plus clair de leur travail consiste à mettre à jour les matériaux assemblés dans le passé et à en déduire de nouveaux commentaires. Tout cela se poursuit, à des allures diverses. La science ne s'arrête pas.

*

* *

Arrêtons-nous encore un moment à la transcription des mots et des textes altaïques. Les plus anciennes transcriptions scienti-

fiques, sans compter celle de Klaproth, sont, semble-t-il, celles qu'employaient SCHOTT dans ses travaux comparatifs et C. v. d. GABELENTZ dans les textes mandchous, dès la première moitié du XIX^e s.; CASTRÉN et après lui SCHIEFNER élaborèrent un système réussi dont SCHIEFNER se servit fort logiquement, jusqu'à la fin, dans ses publications, surtout des textes tongous. Ces systèmes ont tous trois, pour point de départ, l'alphabet latin.

O. BÖHTLINGK résolut la question autrement. Dans son ouvrage: *Über die Sprache der Jakuten* (1851), il prend pour base l'alphabet russe, le complétant par des signes additionnels. W. RADLOFF suivit ses traces, dans ses innombrables publications. Toutefois le système de BÖHTLINGK dut subir, après lui, certaines modifications. En commun avec ses collègues de l'Académie des Sciences de Pétersbourg, le sinologue V. VASILIEV et l'iraniste C. SALEMANN, RADLOFF rédigea un système de transcription universelle, pour toutes les langues. Sous la dénomination de système académique, celui-ci fut généralement adopté en Russie dans le domaine de la turcologie et se trouve employé jusqu'à présent. Les mongolistes s'en servent également, depuis qu'ils traitent des dialectes vivants. On a aussi tenté de l'employer pour les idiomes tongous. Le système académique s'est ainsi généralisé en tout ce qui concerne l'altaïsme russe, n'ayant eu pour seul concurrent, pendant assez longtemps, que les systèmes plus simplifiés, également basés sur l'alphabet russe et employés par les missionnaires orthodoxes, dans leurs traductions des livres religieux en langues altaïques. Les livres de BÖHTLINGK, de RADLOFF ou de SALEMANN causent d'ailleurs une impression passablement baroque, quand l'oeil s'y heurte, au beau milieu du texte allemand, à des mots altaïques interpolés en caractères russes. C'est ce que W. GRUBE (1900) tâcha d'éviter, en imaginant une nouvelle transcription qui, partant de l'alphabet latin, se renouait aux publications de SCHIEFNER, mais il n'eut pas de succès.

Ceci se passait en Russie, où les études altaïstiques étaient cultivées plus qu'ailleurs, par des savants pour la plupart allemands d'origine. Quand on s'intéressa à l'altaïsme en Europe occidentale, avant tout en Finlande et en Hongrie, on y introduisit un autre système de transcription, fondé sur l'alphabet latin, et qui fut approuvé et adopté par de nombreux cercles savants.

Depuis l'issue de la Grande Guerre à peu près, survinrent de nouveaux changements. En plusieurs pays, on entreprit de modifier le système finno-hongrois. En Allemagne, deux nouveaux systèmes prévalurent, l'un dans les écrits de F. W. K. MÜLLER, d'A. von LE COQ et de W. BANG, l'autre dans ceux d'E. HAENISCH, d'E. HAUER et d'autres. En France, P. PELLIOU y introduisit quelques changements, dans le but de former un alphabet qui pût lui servir à la transcription des différentes langues dont il s'occupe. MM. POPPE et VLADIMIRTSOV ont suivi M. PELLIOU, tout en n'appliquant son système, un peu modifié, qu'aux langues littéraires, tandis que les mots pris aux dialectes vivants, ils les transcrivent, en alphabet académique. Ce dernier est encore constamment observé par les turcologues russes. M. SCHMIDT, à Riga, demeure fidèle au système employé avant la Guerre à Vladivostok, où il demeura longtemps, et qui se distingue surtout par la transcription des consonnes gutturales.

Grâce à ces multiples essais de transcription, les écrits relatifs à l'altaïsme offrent un tableau fort bigarré. Cet état de choses se complique encore par les méthodes d'annotation de personnes incompetentes, des voyageurs par ex., qui ne reconnaissent aucun système en général, si ce n'est l'orthographe usitée dans leur propre langue. Ajoutons-y plusieurs alphabets introduits actuellement, dans l'usage courant, par les peuples altaïques de Turquie et de Russie, en lieu et place de l'alphabet arabe, et qui certainement seront appliqués dans les travaux de linguistique que l'on y publiera désormais.

Aussi la nécessité s'impose-t-elle de se décider à introduire un système uniforme. Comme les essais tentés par l'Union Académique Internationale, dans le but de créer un système international pour la transcription de toutes les langues, ne semblent pas aboutir, il serait fort désirable que les savants intéressés aux études altaïstiques arrivent à s'entendre sur ce point. Le mieux serait d'en revenir au système finno-hongrois. Je m'en servirai moi-même, avant que la question ne soit résolue. Seulement, je me vois forcé d'y introduire quelques modifications de détail, spécialement en ce qui concerne certaines singularités de l'alphabet mandchou. Ainsi, pour la transcription des consonnes gutturales

et de *l*, dans les mots originaires des langues littéraires, je me servirai des lettres suivantes:

dans les mots antérieurs: *l, k, g, x,*

» » » postérieurs: *ł, q, γ, χ.*

*

* *

D'accord avec l'usage adopté, je me sers des abréviations suivantes pour désigner:

- mo. — la langue littéraire mongole
 ma. — » » » mandchoue
 ture — les formes turques générales
 tong. — les dialectes tongous du nord.

Pour désigner les ouvrages le plus fréquemment cités, j'emploie les abréviations que voici:

- BANG W. BANG. *Zum türkischen Zahlwort.* (Turan, N. 9—10, pp. 516—540).
 » *Brief V Turkologische Briefe aus dem Berliner Ungarischen Institut.* Fünfter Brief. (Ungarische Jahrbücher, X, 1930, Heft 1/2).
- BIRULA Le zoologue Алексей Бялыницкий-Бируля recueille en 1902, de la bouche d'un Lamoute du clan de Labonka, habitant sur le fleuve Omoloï et le cours inférieur de la Yana (dans l'ouïous Oust'-Yana, district de Werkhoyansk), quelques textes lamoutes et composa un petit vocabulaire russe-lamoute-yakoute. Ce travail est en manuscrit.
- BÖHTLINGK O. BÖHTLINGK. *Über die Sprache der Jakuten.* St. Petersburg 1851.
- CRAS *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences USSR* (Leningrad) = *Доклады Академии Наук СССР*, В.
- BRILKIN A. БРЫЛКИНЪ. *Замѣчанія о свойствахъ языка ходзеновъ и ходзенскій словарь.* (Р. Маакъ. *Путешествіе по долине рѣки Усури.* I. Спб. 1861, прибавл.).
- CASTRÉN, Бу- CASTRÉN-SCHIEFNER. *Versuch einer burjätischen Sprach-riat lehre.* St. Pet. 1857.
 » *Tungus* CASTRÉN - SCHIEFNER. *Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre.* St. Pet. 1856.
- CZEKANOWSKI Al. Czekanowski's *tungusisches Wörterverzeichnis* hrgb. von A. SCHIEFNER. (*Mél. Asiat.*, VIII, 1—2, 1877, pp. 335—416).

- D'OLLONE Dans le t. VI des Travaux de la Mission D'Ollone, se trouvent insérés trois recueils de mots mongols, notés sur la frontière sino-mongole-tibétaine. Ils contiennent des variantes curieuses des noms de nombres mongols, malheureusement présentés dans une transcription fort inexacte et sans indications précises de lieux ni de tribus.
- GERSTFELDT Les citations sont empruntées à: CASTRÉN-SCHIEFNER, *Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre*. St. Petersburg. 1856, pp. 119—136.
Nous y trouvons, à la page 136, une liste de noms de nombre, notés par le naturaliste GERSTFELDT, chez 4 groupes de Tongous: ceux du cours moyen de l'Amour (probablement les Orončo ou les Manegir), ceux de l'embouchure de Soungari (probablement les Goldi) et des bords du lac Kizi (les Olča, évidemment), enfin les Mandchous à l'embouchure de Soungari.
- GRUBE *Goldi* W. GRUBE. *Goldisch-deutsches Wörterverzeichnis*. St. Pet. 1900 (L. v. SCHRENCK, *Reisen und Forschungen im Amur-Lande*, III, Lief. 2, Anh. II).
» *Jučen* W. GRUBE. *Die Sprache und Schrift der Jučen*. Leipzig 1896.
- IVANOVSKI A. O. ИВАНОВСКИЙ. *Mandjurica I. Образцы солонского и дахурского языков*. Спб. 1894.
Pendant son séjour en Mandchourie septentrionale (Aïgoun-Tsitsikar), en 1890, I ANOVSKI composa deux dictionnaires, assez fournis, des langues des Solons et des Dahours, et de plus un petit recueil de mots des Bargou-Bouriates. Se trouvant en contact avec tous les groupes de Solons, tels que, Boutha (Honkoro ou Onkor), Manegir et Orončo, il inscrivait scrupuleusement l'origine de chaque mot.
- KOTWICZ, Вл. Л. КОТВИЧ. *Опыт грамматики калмыцкого разговорного языка*. Изд. П. Ржевнице 1929.
» *Tungus* Вл. КОТВИЧЪ. *Материалы для изучения тунгусских наречий*. (Живая Старина, 1909, II—III, 206—218).
- KOŽEVNIKOV En 1895, le missionnaire russe Кожевников a composé un petit dictionnaire de la langue des Tongous, établis dans le district de Touroukhansk (dans le bassin de l'Yénisséï). Ce dictionnaire est encore en manuscrit.
- LAUFER B. LAUFER. *Jurci and Mongol Numerals*. (*Körösi Csoma-Archivum*, I, 1921, pp. 112—115).
- LEONTOVIČ C. ЛЕОНТОВИЧЪ. *Краткій русско-ороченскій словарь*. Владивостокъ 1895.
- ŁADIGIN Θ. Поярков и В. Ладыгинъ. *Салары (Этнограф. Обзоръ)*, V, 1893, N 1, pp. 1—43).
En 1890, de deux Salars qui traversaient le Turkestan russe, ŁADIGIN nota un certain nombre de mots, parmi lesquels toute une série de noms numériques (p. 34), quelques uns dans des variantes inédites ailleurs.

- МААСК, *Amur* Р. МААКЪ. *Путешествіе на Амуръ*. Спб. 1859.
- МАЛОВ Le turcologue russe С. Е. МАЛОВ a noté, en 1913, chez le groupe oriental des Yogours, qui parle le mongol, une certaine quantité de mots, au nombre desquels des noms de nombres. Ses notes n'ont pas encore été publiées.
- МАННЕРHEIM C. G. E. МАННЕРHEIM. *A visit to the Sarö and Shera Yögurs*. Helsingfors 1911 (JSFOU, XXVII, 2).
- МАРР Н. Я. Марр. *О числительных*. (v. *Problemī*, pp. 1—96).
- МАЙДЕЛЛ *Bar. Gerhard v. Maydell's Tungusische Sprachproben mitgetheilt v. A. SCHIEFNER*. (*Mél. Asiat.*, VII, 2—3, 1874, pp. 323—377).
- МИДЕНДОРФ C. G. E. МАННЕРHEIM - SCHIEFNER. *Grundzüge einer tungusischen Sprachlehre*. (St. Pet. 1856, pp. 119—136).
- МОСТАЕРТ-СМЕДТ A. МОСТАЕРТ et A. de SMELT. *Le dialecte Monguor parlé par les Mongols du Kansu occidental*. (*Anthropos*, XXIV, 1929, 145—165, 801—815; XXV, 1930, 657—669).
- МУРОМСКИ En 1906—1908, sur l'injonction du Comité russe pour l'exploration de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient, Ф. В. МУРОМСКІЙ visita le district d'Ili, pour y étudier les dialectes locaux. Une mort prématurée (1910) ne lui permit pas de classer les matériaux qu'il avait recueillis, relatifs aux langues des tribus Sibo, Solon et Dahour.
- НЕМЕТН J. НЕМЕТН. *Die türkisch-mongolische Hypothese*. (*ZDMG* LXVI, 1912, pp. 549—576).
- ПАТКАНОВ С. ПАТКАНОВЪ. *Опытъ географіи и статистики тунгусскихъ племенъ Сибири*. I—II. Спб. 1906. (*Записки И. Р. Геогр. Общ., этногр.*, XXXI).
- Lorsqu'en 1897 on dressa la statistique de toute la population de la Russie, W. RADLFF rédigea un questionnaire linguistique, contenant les mots les plus usités et de courtes phrases, que l'on expédia dans tout l'empire aux personnes chargées de remplir les listes, avec ordre de traduire, dans la mesure du possible, les questions dans les idiomes des minorités nationales. Une faible partie seulement en rentra à Pétersbourg avec réponses sur tous les points, parmi lesquels 64 se rapportaient à la langue des Tongous, de l'Yénisséï au Pacifique. ПАТКАНОВ en choisit 12, les plus caractéristiques, contenant une série de mots, au nombre de 41, dont une partie de noms numériques, recueillis chez les Tongous proprement dits, les Lamoutes, les Goldi, les Oroč et il les inséra dans la seconde partie de son travail, pp. 184—185. Les questionnaires originaux sont déposés au Musée Asiatique de Pétersbourg.
- ПЕЛЛИОТ P. ПЕЛЛИОТ. *Les mots à H initiale aujourd'hui amuie dans le mongol des XIII et XIV siècles* (*JA*, avril-juin 1925, pp. 193—263).

PONIATOWSKI Stanisław PONIATOWSKI. *Materials to the vocabulary of the Amur Gold (Bibliotheca Universitatis Liberae Polonae, 1923, fasc. 10).*

Durant son séjour sur le Bas-Amour, en 1914, l'auteur a noté, chez les Goldi et les Oroç, environ 300 mots, parmi lesquels des noms de nombres goldi qu'il a publiés sous forme de tableau.

РОРЗУ Le missionnaire orthodoxe О. Степан Попов eut, pendant longtemps sous sa tutelle spirituelle, les Tongous établis sur les rivages de la mer d'Okhotsk, et apprit à fond la langue des Lamoutes des bords du golfe Taouï et du fleuve Yama. Il composa sur ce dialecte, qu'il tenait pour le plus pur, plusieurs ouvrages publiés sans nom d'auteur.

Voir les articles de SCHEFFNER dans le *Bull. Acad. Sc. de Pét.*, XVI, et de КОШКИН dans le recueil: Памяти М. А. Кастрена.

РОРРЕ, Бар- Н. Н. Поппе. *Материалы для исследования тунгусского языка. Наречие баргузинских тунгусов. Ленинград 1927. (Материалы по алфавитическому языкознанию, XIII).*

» *Mong.* Н. Н. Поппе. *Монгольские числительные. (v. Problemï, čisl. pp. 97—119).*

» *Tungus* Н. Н. Поппе. *О числительном 'десять' в тунгусских языках. (ДАИ—В = CRAS, 1927, N 17, pp. 313—320).*

» *Dahur* Н. Н. Поппе. *Дагурское наречие (Материалы Ком. по исследованию Монгол. N. 6. Ленинград 1930).*

» *Yakut* Н. Н. Поппе. *Учебная грамматика якутского языка. Москва 1926.*

РОТАНИН, ТТО Г. Н. Потанинъ. *Тангутско-тибетская окраина Кятай и Центральная Монголия. I—II. Спб. 1893.*

Au cours de son voyage en 1884—1886, l'auteur recueillit d'assez nombreux matériaux linguistiques, auprès de quatre groupes de Mongols, qu'il désigne sous le nom de Širongols (habitant les localités de San-tch'ouan, Ou-yang-pou, T'oung-siang et Pao-nan, et aussi chez la tribu de Yogour), puis, auprès de deux groupes de Turcs (Yogour et Salar); dans ses notes, nous trouvons trois tables de noms de nombre, insérées dans le t. II, pp. 422, 431, 436. N'étant pas linguiste, POTANIN prenait ses notes en lettres russes, comme le lui dictait son oreille, peu habituée à cette sorte de travail. Ses matériaux n'en possèdent pas moins une grande valeur scientifique, la langue de ces tribus étant encore fort peu connue, bien que, plus tard, ROCKHILL, MANNERHEIM, MALOV et MONTAGNET les aient visitées. Les listes de noms numéraux de POTANIN sont les plus complètes, mais elles n'ont pas eu de chance. Les listes turques ont été revues par RADLOFF, qui ne sut pas les apprécier et même les mit en doute, les surchargeant de points d'interrogation. Et pourtant ces listes contenaient la clef du système de calcul des Turcs

d'Orkhon, qui ne fut résolu que grâce à l'ingéniosité de J. MANQUART et de M. W. B NG. Aujourd'hui, ni M. A. SAMOILOVIČ, ni M. N. P PPE n'ont tiré parti des tables de PANTANIN dans leurs nouvelles publications, quoiqu'ils connaissent parfaitement l'insuccès subi par RADLOFF.

Problemī Языковедные проблемы по числительным. I. Сборник статей. Ленинград 1927, изд. Института литературы и языков Запада и Востока.

PROTODIAKONOV СВЯЦ. Проконій Протодіаконовъ. Краткая грамматика гольдскаго языка.

Cet ouvrage, de peu d'étendue, demeure encore en manuscrit. Quant à l'auteur et à ses travaux, voyez mon article (*Tungus*) dans le journal *Живая Старина*, 1909, 213.

RADLOFF, W. RADLOFF. Versuch eines Wörterbuches der Türk-Wörterbuch Dialecte. I—IV. St. Pet. 1888—1911.

» *Phonetik* W. RADLOFF. *Phonetik der nördlichen Türkischen Sprachen*. Leipzig 1882.

» *Yakut* W. RADLOFF. *Die Jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türkischen Sprachen*. St. Pet. 1908.

RAMSTEDT, G. J. RAMSTEDT. *Mogholica*. (*JSFOu*, 1905, XXIII, 4).

» *Pronomina* G. J. RAMSTEDT. *Ueber mongolische pronomina* (*JSFOu*, XXIII, 3).

» *Zahlwörter* G. J. RAMSTEDT. *Über die zahlwörter der altaischen sprachen*. (*JSFOu*, XXIV, I).

ROCKHILL W. W. ROCKHILL. *Diary of a journey through Mongolia and Tibet in 1891 and 1892*. Washington 1894.

Dans le cours de ce voyage, l'auteur coupa en travers le plateau d'Amdo et eut l'occasion de noter un certain nombre de mots, entre autres des noms de nombre, des Mongols de la vallée de San-tch'ouan, et aussi des Salars.

RUDNEV, Хори-А. Д. Рудневъ. *Хори-бурятскій говоръ*. I—III. Петроградъ 1913—1914.

» *Dial. orient.* А. Д. Рудневъ. *Материалы по говорамъ Восточной Монголии*. Спб. 1911.

SAMOÏLOVIČ A. SAMOILOVIC. *Турецкие числительные количественные и обзор попыток их толкования* (v. *Problemī*, pp. 135—156).

SANŽEYEV Г. Д. Санжеев. *Манчжуро-монгольские языковые параллели*. (*Bull. Acad. Sc.*, cl. human., 1930, No 8 et 9, pp. 601—626, 673—708).

Ce travail contient la confrontation d'une grande quantité de mots mandchous avec leurs correspondants mongols et, dans certaine mesure, tongous ainsi que des remarques générales sur les rapports phonétiques, qui en résultent. Je ne peux qu'en signaler l'apparition, mais

les rapprochements des noms de nombres et de couleurs qu'il propose ne semblent pas compliquer mes conclusions.

- SAUVAGEOT A. SAUVAGEOT. *Recherches sur le vocabulaire des langues ouralo-altaïques*. Paris 1930. (*Coll. Lingu.*, XXX).
L'auteur tâche à poser la théorie ouralo-altaïque sur la base solide de faits rigoureusement vérifiés, mais son ouvrage, n'étant parvenu à mes mains qu'au dernier instant, n'a pas pu être pris en due considération.
- SCHMIDT, Ne-gidal P. SCHMIDT (ŠMITS). *The language of the Negidals*. Riga 1923. (*Acta Universitatis Latviensis*, V).
- » Olča P. SCHMIDT. *The language of the Olchas*. Riga 1923. (*Ibidem*, VIII).
- » Oroč P. SCHMIDT. *The language of the Oroches*. Riga 1928. (*Ibid.*, XVII).
- » Samagir P. SCHMIDT. *The language of the Samagirs*. Riga 1928. (*Ibid.*, XIX).
- » Samar P. SCHMIDT. *Samar vocabulary*. Voir SCHMIDT, *Samagir*, pp. 21—33.
- SCHOTT, Studien W. SCHOTT. *Altajische Studien oder Untersuchungen auf dem Gebiete der Altai-Sprachen*. I—V. Berlin 1860—1872. (*Abh. AW*, Berlin).
- » Zahlwort W. SCHOTT. *Das Zahlwort in der tschudischen Sprachenclasse, wie auch im türkischen, tungusischen und mongolischen*. Berlin 1853.
- SKURLATOV ИВ. СКУРЛАТОВЪ. *Матерьялы для словаря тунгузскихъ нарѣчій (Живая Старина, IX, 1899, вып. II, pp. 251—262)*.
L'auteur parcourut en 1897 le cours inférieur de la rivière Soungari et recueillit chez les Goldi de la localité un petit nombre de mots de leur langage. Il y fit connaissance d'un soldat qui avait servi 9 ans à Aïgoun et connaissait la langue de la tribu d'Oronéo. Il nota de sa bouche une certaine quantité de mots de cette langue.
- ТИТОВ Е. И. ТИТОВ. *Тунгуско-русский словарь*. Иркутск 1926.
Au long des années 1919—1926, l'auteur étudia, au point de vue linguistique et folkloristique, diverses tribus tongouses disséminées au nord du lac Baïkal, dans le bassin de la Léna et de son affluent le Vitim. Jusqu'à présent, il a publié un dictionnaire de leurs dialectes qui, malgré certains défauts, se distingue parmi les autres dictionnaires tongous par son étendue et sa phraséologie.
- ВЛАДИМИРЦОВ Б. Я. ВЛАДИМИРЦОВ. *Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхаского наречия. Введение и фонетика*. Ленинград 1929. (Ленингр. Восточн. Институт, 33).
- Vocabularia Linguarum totius orbis vocabularia comparativa; Augustissimae cura collecta. (Сравнительные словари*

всѣхъ языковъ и нарѣчій, собранные десницею Всевысочайшей Особы). I—II. Petropoli 1787—1789.

C'est un dictionnaire bien connu, composé par P. S. PALLAS, avec des matériaux rassemblés sur l'ordre de Catherine II. On y trouve recueillis neuf dialectes tongous, dispersés sur l'immense étendue entre l'Yénisséï et l'Océan Pacifique. Ces matériaux furent utilisés plus tard par J. КЛАПРОТН, dans l'atlas ajouté à la publication *Asia Polyglotta*.

WYLIE *Translation of the Ts'ing wan k'e mung, a chinese grammar of the Manchu Tartar language; with introductory notes on Manchu literature. Shanghai 1855.*

Nous trouvons ici, dans l'introduction (pp. LXXVI—LXXX), une liste de mots joutchens tirés par A. WYLIE de *Kin che*.

YASTREMSKI С. В. Ястремский. *Грамматика якутскаго языка. Иркутскъ 1900.*

Zapiski Записки Восточнаго Отд. II. Русскаго Археологическаго Общества.

II. Les noms de nombres.

1. Dans les études de linguistique comparée, les noms de nombres ont toujours occupé une place importante; dans le domaine altaïstique également, les problèmes de leur origine et de leurs rapports réciproques dans les idiomes particuliers jouent un rôle prédominant. Déjà SCHOTT discuta à plusieurs reprises cette question sur la vaste arène ouralo-altaïque, lui ayant consacré en 1853 un ouvrage spécial: *Das Zahlwort in der Tschudischen Sprachenklasse*. La plupart des conjectures de SCHOTT se sont trouvées fausses, fondées qu'elles étaient sur le rapprochement mécanique de données peu nombreuses et sur des prémisses posées a priori; or, plus le terrain est vaste, plus on découvre facilement des concordances phonétiques accidentelles. Il lui est arrivé pourtant d'exprimer des idées justes, surtout lorsqu'il les faisait reposer sur des faits évidents et, dans leurs recherches ultérieures, plus d'une fois les savants tirèrent parti de ses hypothèses. SCHOTT n'en a pas moins des disciples convaincus, jusqu'à ces derniers temps, parmi ceux qui professent en général la théorie ouralo-altaïque. Au nombre de ceux-ci, en ce qui concerne la question des noms de nombre, se rangent HALÉVY (1901) et ТЧОБАН-ЗАДЕН (1924—26).

Mais les recherches dans ce domaine n'ont gagné en profondeur que depuis qu'elles ont été restreintes à un terrain moins étendu et qu'on s'est mis à analyser les noms de nombres, dans les limites des langues particulières étroitement liées entre elles, telles que le groupe ouralien ou le groupe altaïque. Dans ce dernier, M. RAMSTEDT s'est particulièrement distingué par son ouvrage: *Ueber die Zahlwörter der altaischen Sprachen* (1907), où il soumet à une analyse linguistique, presque la totalité des noms de nombres altaïques. Il cherche à prouver que, bien que les systèmes altaïques soient en apparence distincts les uns des autres, il est possible de découvrir entre eux certains rapports et qu'ainsi, ils ne peuvent présenter d'obstacles à unir en un seul groupe les langues elles-mêmes. Ses arguments n'ont pas su convaincre M. J. NÉMETH qui, dans les concordances relevés par M. RAMSTEDT, n'aperçoit que des emprunts. Les travaux de ces deux savants ont ranimé les recherches, mais celles-ci se réduisirent bientôt à l'examen des langues particulières. Ici, les articles de MM. W. BANG et B. LAUFER méritent une mention à part.

Tout récemment, le monde savant de Léninegrad s'est intéressé aux noms de nombres altaïques, en rapport avec les théories japhétiques de M. N. MARR. On y a formé le projet de soumettre à un examen linguistique les problèmes universels relatifs aux noms de nombres des langues du monde entier. Les principes de ces travaux ont été sérieusement posés et des spécialistes éminents y ont pris part. Le premier recueil de leurs travaux a paru en 1927 sous le titre commun: *Языковедные проблемы по числительным* ¹¹⁾. Pour les idiomes altaïques, MM. A. SAMOÏLOVIČ et N. POPPE s'en sont chargés, le premier comme rapporteur des noms de nombres turcs, le second, des mongols et des tongous. C'est à leurs travaux, ainsi qu'aux articles de SCHOTT, RAMSTEDT et NÉMETH, que j'aurai à rattacher en majeure partie les observations ci-dessous.

Les noms d'unités (1—10).

2. Les noms d'unités mongols (1—10) diffèrent considérablement, par leur construction, des noms turcs et des tongous,

¹¹⁾ Voir *Problémě*, supra.

se laissant diviser, avec une facilité relative, en leurs parties intégrantes, sans que leurs radicaux ne forment de mots indépendants. M. RAMSTEDT ¹²⁾ fut le premier à élucider cette question, et ensuite M. POPPE ¹³⁾ compléta, par de nouvelles recherches, les assertions de son prédécesseur. Il est possible, toutefois, de jeter sur cette question une lumière complémentaire, si l'on compare entre eux les mots mongols avec les tongous, car ils présentent de grandes ressemblances, autant dans les radicaux que dans les désinences.

Mongol	Tongous ¹⁴⁾
1. <i>nigen</i>	
2. <i>χo-jar</i>	
3. <i>γu-r-ban</i>	
4. <i>dō-r-ben (dū-r-ben)</i>	{ <i>di-gin, di-gen, di-jin</i> (au Nord), <i>du-jin, du-ji</i> (au Sud)
5. <i>tab-un</i>	<i>tonga(n), tunga(n)</i>
6. <i>žir-γu-γan</i>	<i>ningu(n), nungun</i>
7. <i>dotu-γan</i>	
8. <i>naj-man</i>	
9. <i>jisün</i>	<i>je-gin, jō-gin, je-jin</i>
10. <i>(h)a-r-ban</i>	

La simple mise en regard suffit à montrer que les quatre noms de nombres tongous offrent une connexité étroite avec les noms de nombres correspondants mongols. M. RAMSTEDT prétend que les trois premiers sont des emprunts au mongol, mais le quatrième doit être également un emprunt pareil. Malgré cela, en analysant les parties intégrantes des mots dans les deux colonnes, on ne peut donner à tous les mots une valeur égale.

Dans le nom de nombre *nigen*, on sépare ordinairement la désinence *-gen*, comme suffixe équivalant à *-γan*, que possèdent les noms de nombres '6' et '7'. Mais déjà M. RAMSTEDT a noté que ce *-gen* prend aussi parfois la forme *ke(n)*, et cela dans la chronique de 1240, *Yuan tch'ao pi che (Mongotun niyuča tobčijan)*, et

¹²⁾ RAMSTEDT, *Zahlwörter*, 4 et suiv.

¹³⁾ POPPE, *Mong. èisl.*, 100—102.

¹⁴⁾ Des listes plus complètes des diverses variantes que présentent les noms tongous seront données à la suite.

encore dans les dialectes moghol et dahour. Si, à ces sources, nous ajoutons encore, suivant POTANIN, l'un des dialectes širongols sur l'Amdo, nous voyons que presque tous les dialectes archaïques, ainsi que le plus ancien document écrit, possèdent justement la forme *niken*. De plus, cette appellation a évité la contraction qu'ont subie les noms de nombres '6' et '7' et aujourd'hui, dans les dialectes contemporains, la ressemblance entre les désinences a déjà diminué:

	Kalm.	Xori-Buriat.	Dial. orient.
1.	<i>negn</i>	<i>negě (n)</i>	<i>nig</i>
6.	<i>zurγān</i>	<i>zurγā (n)</i>	<i>žurg (an)</i>
7.	<i>dotān</i>	<i>dotō (n)</i>	<i>doł (on)</i>

Mais il n'est pas impossible qu'à l'origine, il n'y ait eu partout ici un suffixe identique, et que la contraction n'ait été empêchée dans *nigen* que par les voyelles antérieures. En tout cas, il serait utile de faire sur ce point quelques recherches supplémentaires.

Les noms de nombres tongous *tonga* et *ningun*, comme nous le verrons plus loin, ne possèdent pas en réalité le suffixe en question, mais, dans certains cas, la langue semble tenir à l'avoir, allant même quelquefois jusqu'à modifier ces noms de nombres de façon correspondante. Sur l'Yénisséi, on a noté les formes *tungja* et *tönja*, et chez les Solons *ningin*. Une tendance analogue se fait jour dans d'autres noms de nombres; ainsi GERSTFELDT a transcrit du langage courant, chez les Mandchous à l'embouchure de la Soungari: *ujen* '9' et *žujen* '10', au lieu des formes littéraires *ujun* et *žuwun*.

3. Ces restrictions faites, l'on peut admettre que les noms d'unités possèdent les suffixes que voici:

Mongol	Tongous
<i>man</i>	
<i>ban ~ ben</i>	
<i>γan (~ gen?)</i>	<i>gin ~ gen</i>
	<i>jin (~ jen?).</i>

Afin de démontrer le rapport qui existe entre tous ces suffixes, nous présenterons ici trois particules analogues mongol-tongous:

- mo. *ban*, *ijan* (**jan*), *yan*, tong. *män* (*men*) 'son'
 mo. *bar*, *ijar* (**jar*), *yar* — désinences instrumentales
 mo. *be*, tong. *wa*, *ma*, *ja* — » de l'accusatif.

Ces exemples prouvent de façon convaincante que les alternances $m \sim b \sim \gamma(g) \sim j$ sont d'un phénomène courant; rien n'empêche donc de rapprocher les unes des autres les désinences numériques. Les différences qui existent entre les désinences mongoles et les tongouses ne sont pas fondamentales: le mo. *-gen* a donné le tong. *-gin*; le tong. *-jin* < **-jan* est tout à fait parallèle, bien que chez les Mongols, on ne l'ait pas noté. La disparition fréquente, dans les variantes tongouses, de la finale *n* (*gin* > *gi*, *jin* > *ji* > *i*) ne présente guère d'importance, pouvant être observée tout aussi fréquemment chez les Tongous, que chez les Mongols.

Comment peut-on supposer que le suffixe *-gin* ~ *-jin* ait pris naissance sur le terrain tongous, puisque, à part les emprunts mongoles, on n'y rencontre point de suffixes pareils? Ce qui est probable, c'est qu'il y a pénétré avec ces emprunts. Mais voici une difficulté réelle à surmonter. Dans la table ci-dessus, l'on voit que les noms mongoles correspondants possèdent des suffixes différents; comment ce changement a-t-il pu se réaliser?

Cette table prouve que, même sur le terrain mongol, différentes variétés de suffixes se mesuraient entre elles, au point même que dans la langue littéraire, nous n'y trouvons pas de système uniforme. Ainsi l'on peut supposer qu'à côté de *-man* ~ *-ban* ~ *-yan*, il y avait encore la variété *-jan*; elle n'existait pas dans le dialecte qui avait servi de base à la langue littéraire, mais dans un autre qui se trouvait en contact avec les idiomes tongous, et c'est de là qu'elle était parvenue.

4. L'origine de ce suffixe demeure donc obscure. MM. RAMSTEDT et POPPE¹⁵⁾ en ont souligné le reflet dans les vocables suivants:

<i>χos-ma-lžin</i>	'pair'
<i>γur-ba-lžin</i>	'3-angulaire'
<i>dör-be-lžin</i>	'4-angulaire'
<i>naj-ma-lžin</i>	'8-angulaire'

¹⁵⁾ RAMSTEDT, 8; POPPE, 105.

mais ce sont là des mots dérivés qui n'éclaircissent point la question. A part cela, M. POPPE¹⁶⁾ n'a fait que constater que les finales *-yan* et *-yana* sont fort répandues chez les Mongols. Quant à moi, je ferai remarquer que, dans le dictionnaire de M. ТИРОВ, la finale *-man* se rencontre dans les adverbes itératifs (§ 51).

5. Les mêmes radicaux qui, unis au suffixe en question, forment les noms d'unités, s'unissent aussi avec d'autres suffixes pour exprimer de nouvelles catégories d'idées, en relation directe avec les noms de nombres. En voici l'énumération.

a) Le suffixe *-r-* apparaît dans quelques noms d'unités (3, 4 et 10, ensemble avec *-ban*), ainsi que dans des noms de dizaines (20, 60 et 90).

b) Ce suffixe semble être en quelque relation avec le suffixe *-s*, dans les mots: *xo-s* 'paire', *xo-s-ma-lžin* 'pair' et *ji-s-ün* '9'.

c) Les noms de nombres *γu-čin* '30' et *dö-čin* '40', M. RAMSTEDT les fait dériver de **γu-tin* et **dö-tin*, trouvant un corrélatif dans l'emprunt tongous *gu-ti*. Le même suffixe mongol *-tū(n)*, il croit le découvrir dans les noms de nombres turcs *al-ti* '6' et *je-ti* '7'¹⁷⁾.

d) On trouve *-tu ~ -ta* dans les noms de nombres ordinaux, connus depuis longtemps: *γu-tu-γar* 'troisième', *dö-tü-ger* 'quatrième' et *tab-tu-γar* 'cinquième', auxquels M. POPPE vient encore d'ajouter *ži-tü-ger*¹⁸⁾ 'deuxième', et auxquels je voudrais joindre *xo-ji-tu* 'postérieur', 'suivant', bien qu'il ne possède pas la finale attendue *γar*. M. POPPE émet la supposition, conditionnelle d'ailleurs, qu'il existait autrefois encore d'autres noms de nombres (jusqu'à dix), formés à l'aide de ce suffixe, dont il reconstruit même les formes vraisemblables. Ses restrictions ont l'air justes, car nous avons des séries entières de noms de nombres analogues, partagés comme ici par le nombre 5; quoi qu'il en soit, la forme **har-tu-γar* 'dixième', reproduite par lui, paraît douteuse; ce serait plutôt *ha-tu-γar*.

e) Le suffixe *či* s'applique aux descendants de divers degrés, comme l'a rappelé M. POPPE, suivant ici les traces de BOBROVNIKOV et de BEREZIN¹⁹⁾. Tels sont: *ži-či*, *γu-či* et *dö-či*. A cette série, il

16) POPPE, 101.

17) RAMSTEDT, 7—8.

18) POPPE, 113, 119.

19) POPPE, 112.

convient d'ajouter le mo. *ha-či* (*a-či*), qui désigne le 'petit-fils, neveu, frère cadet' et a été également reconnu dans les inscriptions de l'Orkhon (*a-ti*)²⁰. L'origine en est énigmatique. Ne pourrait-on y voir, par analogie avec d'autres mots, quelque chose de commun avec le numéral *har-ban* '10'? Celui-ci pouvait avoir, dans le passé, un sens moins déterminé et ce serait pourquoi le mot *ha-či*, qui en dérive, serait usité jusqu'à maintenant, tandis que les autres mots sont presque tombés dans l'oubli²¹).

f) Le suffixe *-n(a) ~ -l(a)* forme des noms numéraux qui désignent le nombre d'années des animaux, soit encore le nombre de jours de la nouvelle lune²².

Les suffixes énumérés ci-dessus ont servi à créer plusieurs séries de thèmes numéraux:

2.	<i>ži-</i>	<i>ži-r-</i>	—	<i>zi-tü-</i>	<i>zi-či</i>	
2.	<i>χo-</i>	<i>χo-r-</i>	<i>χo-s-</i>	—	—	
	<i>χo-ja-</i>	<i>χo-ja-r</i>	—	—	—	
	<i>χo-ji-</i>	—	—	<i>χo-ji-tu</i>	—	
3.	<i>yu-</i>	<i>yu-r-</i>	—	<i>yu-tu-</i>	<i>yu-či</i>	<i>yu-n(a)-</i>
4.	<i>dö-</i>	<i>dö-r-</i>	—	<i>dö-tü-</i>	<i>dö-či</i>	<i>dö-n(e)-</i>
5.	<i>tab-</i>	—	—	<i>tab-tu-</i>	—	<i>taw-l(a)- > tül-</i>
6.	<i>ži-</i>	<i>ži-r-</i>	—	—	—	—
9.	<i>ji~je-</i>	<i>je-r-</i>	<i>ji-s-</i>	—	—	—
10.	<i>ha-</i>	<i>ha-r-</i>	—	—	[<i>ha-ci?</i>]	—

6. Nous nous sommes déjà occupés de la finale du nom de nombre *ni-gen*. MM. RAMSTEDT et POPPE²³) ont consciencieusement débattu la question de l'origine de la première partie. Ils l'ont identifiée avec les radicaux **ni-* et *nej-* que l'on retrouve

²⁰) PELLIOT, 202—203.

²¹) R. ŠID-AL-DİN dans sa généalogie de Gengis-khan dit que les Mongols possédaient des noms pour désigner les ancêtres remontant jusqu'à la 7^e génération. Mais, dans les noms cités par lui, seuls les deux derniers, qui désignent les aïeux des 6^e et 7^e degrés, c'est à dire *jurq̄i* et *dutaqun* (ou plutôt *dotaqun*) paraissent en rapport avec les noms de nombres '6' et '7' (BEREZIN dans les *Trudi* de la Société russe d'archéologie, section orientale, XIII, 68—69). Cf. ABOU-GHĀZI.

²²) RAMSTEDT, 7—8; KOTWICZ, *Kalm.*, 121—122; VLADIMIRTSOV, *CRAS*, 1925, 32.

²³) RAMSTEDT, 4—5; POPPE, 102—104.

dans différents vocables mongols; mais ce qui demeure obscur, c'est le rapport réciproque de ces radicaux. M. NEMETH ²⁴⁾ a aussi formulé certaines réserves. Peut-être cependant qu'il résultera quelque lumière du rapprochement des mots suivants, cités par nos deux savants au cours de leurs recherches:

*-ni-: *ni-gen* ~ *ne-gen*, *niken* ~ *nike*
 ni-d- 'tordre, tresser'
 ni-ži-ged ~ kalm. *ne-žäd* (admis avec raison comme gérondif, bien que le verbe *ni-ži* ne se trouve pas actuellement en mongol).

nej: *ne-j* 'concorde'
 ne-jis- 'concorde, unité'
 ne-j-de, *ne-ji-de-ger* 'tous' ²⁵⁾.

Si, dans le second groupe, on admet comme suffixe: *j* ~ *ji*, les difficultés d'identification de ces deux radicaux disparaissent presque du coup. L'on aurait les radicaux *ni* || *ne* et à côté d'eux, les suffixes *ži* || *ji*.

M. SCHMIDT ²⁶⁾ propose, pour *nigen*, une autre étymologie, le rapprochant des vocables tongous: *ńongon* et *ńoyu*, 'premier' et 'antérieur'. De son côté, M. RAMSTEDT ²⁷⁾ déduit le ma. et tong. *emu* '1', du mongol *emüne*, 'devant', 'antérieur', étymologie adoptée aussi par M. VLADIMIRTSOV ²⁸⁾. Les deux hypothèses frappent par leur concordance; les Mongols, comme les Tongous, ont choisi, pour nommer l'unité, des mots qui signifient 'antérieur', seulement ils ne les ont pas tirés de leur propre langue, mais d'un idiome étranger: les Mongols, du tongous, et les Tongous, du mongol. Malgré une coïncidence si singulière, ce qui fait réfléchir, c'est la conception même du mot 'antérieur', qui semble plutôt convenir à des numéraux ordinaux que cardinaux, ce dont nous avons justement des exemples (§ 47). Les Tongous empruntèrent

²⁴⁾ NEMETH, 560.

²⁵⁾ KOWALEW-KI recommande, dans son dictionnaire, de prononcer *nejte*, ce que conseille aussi M. POPPE; dans la langue courante, nous avons: *xalxa nite*, kalm. *nida*, *nidär* (> *nej- ~ *nij-).

²⁶⁾ SCHMIDT, *Negidal*, 5.

²⁷⁾ RAMSTEDT, 5.

²⁸⁾ VLADIMIRTSOV, 154.

aux Mongols beaucoup de noms numéraux, mais qui étaient de véritables noms de nombres, et non des mots de sens rapproché. Des exemples certains d'emprunts inverses, nous n'en connaissons en général pas. Aussi ne peut-on guère supposer que les hypothèses ci-dessus se maintiennent, d'autant plus que, pour *nigen*, nous en possédons une autre, plus vraisemblable.

7. L'étymologie du nom de nombre mongol *χojar*, '2', offre de considérables difficultés. MM. RAMSTEDT et POPPE²⁹⁾ ont bien constaté qu'il appartient à l'immense famille des vocables mongols et contient le radical *go-* > *χo-*, mais sans pouvoir rien dire de précis sur la seconde partie de ce nom numéral: *-jar*. Essayons cependant de lui chercher des équivalents.

Avant tout, il nous faut nous arrêter aux mots cités par M. RAMSTEDT: kalm. *χōrγū*, *χōrγū*, 'doutant, indécis', *χōrγαχə* 'douter, être indécis'. Le premier de ces mots présente un rapport évident avec le thème *χojar*, mais dans les deux autres, nous avons le thème *χōr-*, qui n'a pu résulter que de **χojar*.

Sur le plateau d'Amdo, le voyageur russe POTANIN a noté, chez quatre groupes de Širongols parlant un idiome mongol archaïque, les noms que voici pour le numéral '2': *qor*, *kor*, *kur*, *gar*³⁰⁾ (erreur probablement, pour *γor*). Un autre voyageur, M. MANNERHEIM, transcrivit chez les Yogours la forme *gur*³¹⁾, un troisième, ROCKHILL, *kuer*, les missionnaires MOSTAERT et SMEDT *qōr* '2' et *qōlō* 'à deux'³²⁾, et D'OLLONE, *xua*³³⁾. Comment nous faut-il comprendre toutes ces formes? De toutes, la plus exacte est *qōr*, car c'est la seule qui nous vienne de linguistes experts. Même si l'on admet que, dans certains dialectes širongols, la consonne médiale ait déjà perdu sa longueur, c'est tout bonnement le résultat d'une réduction, et ces formes doivent se déduire toutes de *qojar*. Dans la même localité, M. MALOV a transcrit deux formes: *χojor* et *χōr*.

Il faut enfin considérer le mo. *χoyurunda* ~ *χoyurumda* et *χoyur* (**dunda* ~ *dumda*), le kalm. *χōrṅda*, orient. *χōrondur*, 'entre,

²⁹⁾ RAMSTEDT, 5 - 6; POPPE, 104 - 107.

³⁰⁾ POTANIN, *TTO*, II, 422.

³¹⁾ MANNERHEIM, 61.

³²⁾ MOSTAERT-SMEDT, XXIV, 151; XXV, 665. Dans les formes *qōr* et *qōlō*, les auteurs ne voient que la disparition de *j* (665).

³³⁾ D'OLLONE, 174.

parmi'. Dans *χογur*, M. POPPE ³⁴⁾ voit une forme prosécutive du radical *χο-*, mais si c'était vrai, nous aurions la forme *χογūr* < *χογāγūr*, 'à travers', analogique au kalm. *dōγūr* < *doyāγūr*, 'par en bas'. En outre, ce mot ne serait employé qu'après de verbes exprimant le mouvement, tandis qu'aujourd'hui, il indique la position d'un objet entre deux autres. Aussi la seule conjecture qui s'impose est-elle, que nous avons affaire ici à la forme *χογar* > *χοr*.

Les exemples ci-dessus, puisés pour la plupart à des dialectes vivants, confirment l'existence simultanée de deux thèmes de signification numérale:

$$\begin{aligned} \text{χοjar} &> \text{χοr}, \\ \text{χογar} &> \text{χοr}, \end{aligned}$$

d'où se laisse détacher le suffixe *-jar* ~ *-γar*.

Dans ces thèmes, l'*r* finale n'est pas un son stable. Le thème *χοjar* perd ce son dans les formes ordinales et collectives, dans la langue littéraire ainsi que dans tous les dialectes connus; quant au thème *χογar*, on en a constaté l'existence sans *r*, encore dans la forme cardinale du dialecte des Santa (MOSTAERT et SMEDT, 665), ainsi que dans le dialecte étudié par d'Ollone: *q^ua* et *xua*. Cette dispansion de l'*r*, nous la trouvons évidemment aussi dans le vocable kalm. *χοmstā*, bayit *χοēmstā* 'agé de deux ans' (RAMSTEDT, 6; POPPE, 107; VLADIMIRTSOV, 280; RO IV, 109).

Ce ne sont pas des thèmes isolés. M. POPPE a composé une longue liste de thèmes, génétiquement liés au nom de nombre en question. Les plus immédiatement liés sont, paraît-il, les suivants:

- a) *χο-ji-*, dans *χο-ji-na* ³⁵⁾ 'derrière', *χο-ji-tu*, 'postérieur, suivant'.
- b) *χο-ži-*, dans *χο-ži-m*, 'tard', *χο-ži-da*, 'tarder' ³⁶⁾.

³⁴⁾ POPPE, 107.

³⁵⁾ M. POPPE considère ce mot comme le dat.-loc. du substantif *χοjin* (p. 107); mais en réalité, nous avons ici un adverbe, construit à l'aide de la finale *-na*, pareillement à *γada-na*, *dotu-na*, *doru-na*, *emü-ne* et autres (vid. RO V, 87); les radicaux de ces mots n'existent pas, en tant que mots indépendants.

³⁶⁾ Ce thème ne se trouve pas sur la liste de M. POPPE. Voir aussi le mot *χοbusun* chez M. VLADIMIRTSOV, p. 271.

- c) $\chi o-s-$, dans $\chi o-s$, 'paire', $\chi o-s-ma-l\check{z}in$, 'pair'.
 d) $\chi o-\check{s}i-$, dans $\chi o-\check{s}i-ja-\gamma\check{a}d$, 'à deux' (c'est la forme du géronde, mais le verbe $\chi o-\check{s}i-ja$ n'existe pas dans la langue littéraire).

Les suffixes qui se laissent détacher des thèmes ci-dessus ($-jar \parallel -*yar$, $-ji \parallel -\check{z}i$, $-s \parallel -\check{s}i$) méritent une considération spéciale: n'existe-t-il pas quelque parenté entre eux? Ce qu'il faudrait établir avant tout, c'est si la première paire n'est pas liée au suffixe $-ban \sim -yan \sim -*jan$, dont il a été question dans le § 3, et $-ji \parallel -\check{z}i$, à des suffixes analogues, dans les thèmes liés du nom de nombre 1 (§ 6).

8. M. RAMSTEDT³⁷⁾ fit remarquer encore en 1907 que, dans la chronique mongole de 1240, on trouve le mot *žirin* dans le sens de '2'. Ensuite, M. POPPE³⁸⁾ démontra que, dans la langue littéraire mongole, il existe plusieurs mots qui descendent, selon toute vraisemblance, du même radical que *žirin*, à savoir:

<i>ži-tüger</i>	'deuxième, compagne'	(ainsi se désignent les
<i>ži-či</i>	'petit-fils'	épouses d'un même
<i>ži-či</i>	'de nouveau'	mari).
<i>ži-ši-je</i>	'tour, alternance'	
<i>žir-mu-da-sun</i>	'corde'.	

Enfin, le radical *žir-* se retrouve dans le nom de nombre *žir-xon* '12', inscrit dans le glossaire jučen que publia GRUBE³⁹⁾ (§ 24).

Ce nom de nombre *ži- ~ žir-* possède, comme l'indiquent les mots *žirine* et *žitüger*, un *i* antérieur. Le mot *ži-ši-je* fournirait le même témoignage, si l'on pouvait avoir la certitude que le mot littéraire a été correctement transcrit, car A. POZDNEYEV par ex. parle constamment, dans les relations de ses voyages, de *žisā* et *žisān*. Si toutefois M. POPPE a raison, on peut alors se demander s'il a convenablement transcrit son dernier exemple: *žir-mu-da-sun*. Il serait utile de dissiper ce doute, fût-ce en consultant les dictionnaires mongols, édités à Pékin au XVIII^e s.; peut-être alors quelques uns des exemples cités devraient-ils être corrigés.

³⁷⁾ RAMSTEDT, 6—7.

³⁸⁾ POPPE, 109, 112—113.

³⁹⁾ GRUBE, *Jučen*, pp. IX, 34, 91; LAUFER, *KCSA*, I, 114.

Malgré ces légères hésitations, on peut admettre comme certain que, dans l'ancienne langue mongole, il existait, à côté de *χojar*, encore un autre nom de nombre pour exprimer l'idée '2', au thème *ži-* ~ *žir-*. Seulement, sous quelle forme l'employait-on?

Dans l'ancienne chronique, nous trouvons *žirin*, qui signifie: '2'. En comparaison avec les systèmes actuels, on se rend compte immédiatement que cette forme devrait appartenir au nom de nombre signifiant '20', et non '2', tandis que ce dernier nombre devrait être rendu par la forme **žirben* ou **žijer*. Nous nous trouvons en présence d'une énigme, dont la solution est probable dans deux directions: soit *χojar* et *χorin* rivalisant avec *ži-* ont entraîné une confusion d'idées, et *žirin*, '20', a perdu son sens premier, soit la forme s'en est modifiée, par suite d'une évolution intérieure. Certains indices, dans les dialectes des Širongols, nous permettent de croire à la possibilité d'une pareille évolution. Selon les annotations de POTANIN, *dörben* y aurait donné *deren*, *harban* > *hran*, c'est-à-dire que *b* ~ *w* aurait disparu. MOSTAERT et SMEDT⁴⁰⁾ rapportent la forme *gurān*, D'OLLONE — *ku-ru-an*, *a-ruan*⁴¹⁾.

Le nom de nombre mongol en question possède, comme l'a déjà noté M. POPPE, des correspondants dans les langues tongous: ma. *žu-we*, *žuru*, jučen *žo*, tong. *žur*, *žor*, *d'ur*, *d'or*, *d'u*, où nous avons aussi évidemment les voyelles antérieures, bien qu'une transcription inexacte aux sources mêmes, ne permette pas toujours de le vérifier.

Ce qui est surprenant, c'est qu'une forme presque identique: *ž'ür* 'couple' a été notée chez les Širongols, par les missionnaires belges⁴²⁾.

Nous voyons ainsi que le mo. *ži-* ~ *žir-* répond au tong. *žu* ~ *žur*, '2', mais le sort en a été tout différent: chez les Tongous, ce nom de nombre s'emploie couramment, tandis que chez les Mongols, il a disparu. Ce fait peut être diversement commenté et diverses conjectures peuvent être émises sur l'origine de ce nom de nombre. Mais, considérant qu'il se retrouve sous une forme presque identique chez tous les Tongous, et que ceux-ci se sont

⁴⁰⁾ MOSTAERT et SMEDT, XXV, 668.

⁴¹⁾ D'OLLONE, 175.

⁴²⁾ MOSTAERT et SMEDT, XXIV, 812.

partagés, voilà fort longtemps, en deux groupes principaux, nous devons en conclure qu'il a été en usage dès leur premier contact avec les Mongols et que, depuis lors pour le moins, il est demeuré leur bien commun.

9. Dans les langues turques, on emploie pour '20' une dénomination assez singulière, sous des formes diverses, parmi lesquelles, selon M. SAMOÏLOVIČ qui suit en cela l'avis de Mahmoud el-KACHGARI, les plus pleines sont *jigirmi* et *jigirmä*. Ce nom a d'autres formes encore qui méritent d'être notées: salar *žigirme*, kirg.-kaz. *žirma*, osm. *jirmi*, yak. *sūrbä*, soyot *čärbj*, čuv. *čiram*.

L'origine de ce mot a été discutée par de nombreux savants, à commencer par SCHOTT, et ils sont tous d'accord à voir dans la première partie le nom numéral ture *iki* (*eki*) '2'; par contre, la seconde partie est diversement interprétée, sans que l'on soit encore tombé d'accord. M. RAMSTEDT croit découvrir, dans la seconde partie, le nom de nombre mongol *arban* '10', supposant ainsi que le nom de nombre en question se compose de deux mots, l'un ture, l'autre mongol. M. NEMETH et ensuite M. POPPE ont suivi la même opinion.

Si l'on confronte les formes des numéraux '2' et '20', telles qu'elles ont été constatées dans divers dialectes, on est frappé par les circonstances suivantes:

a) Les formes de '20' ont au commencement *j*, ou les sons apparentés *ž*, *č*, *s*, *ç*; les formes de '2' n'ont pas d'élément aux modifications analogues. Il existe bien dans la langue des Tchouvaches le mot *jəgər*, 'paire', mais il se trouve en dehors des noms numéraux et constitue, semble-t-il, une exception unique.

b) Les formes de '20' ont, soit *g* entre deux *i* (*igi*), soit l'abréviation *ī*, résultant de la disparition du *g* et de la contraction des deux *i*, changement fréquent dans la langue mongole et bien connu aussi dans les langues turques. Par contre, dans les formes de '2', nous n'avons en général ni de *g*, ni de contraction, à l'exception de quelques dialectes rapprochés entre eux, des Karagas, des Ouriankhais et des Šors, où le numéral '2' se prononce *igi* ~ *ini*. Cette circonstance est d'autant plus remarquable que, dans les noms de nombres *sekiz* et *toquz*, la consonne médiane sourde devient sonore dans de nombreux dialectes, relativement. Cela donnerait à croire que, dans *eki* ~ *iki*, il se trouvait, devant

k, encore une autre consonne qui, avec le temps, s'est fondue avec *k*. En effet, dans une série de dialectes, nous avons deux *k* au milieu, et dans les dialectes turcs sur l'Amdo, même *šk* (salar *iški*, selon POTANIN, LADĪGIN et MALOV, yogur *ški*, selon MANNERHEIM, *šike* selon POTANIN). La variante *iški* a déjà été remarquée par W. BARTHOLD⁴³), mais nous ne la trouvons pas chez M. SAMOĬLOVIČ, dans ses recueils assez complets, parce qu'en général, les dialectes turcs de l'Amdo ont échappé à son attention. Or donc, *iki* (*eki*) ne provient-il pas de **ik-ki* (**ek-ki*), ou de **ig-ki* (**eg-ki*)? Le radical **ig-* se laisserait rapprocher du čuv. *jəgər*, mais les vocables mongols-mandchous *ikiri* ~ *ikire* exigent **ik-*. Une pareille contraction ou monophthonguisation est fréquente dans les langues turques⁴⁴).

Toutes ces circonstances amènent à conclure que le rapprochement des mots pour '2' et '20' est fort incertain, et qu'il faut chercher une autre étymologie.

Cette nouvelle étymologie, SCHOTT en a fait entrevoir la possibilité dès 1870⁴⁵). C'est alors qu'il mit en regard, en passant, le turc '20', avec le tong. *žur* '2' et le mo. *žir-yu-yan* '6'. RADLOFF⁴⁶) fait mention de ce rapprochement en 1882, mais personne, jusqu'à présent, n'en a tiré parti, sans doute par manque de chaînons intermédiaires. Aujourd'hui, ce chaînon serait peut-être le mo. *ži-* ~ *žir-* '2': l'on peut se demander s'il ne correspondrait pas au turc *jigir-* ~ *žigir-*. La première consonne et la dernière se répondent parfaitement. La forme tongouse explique d'où vient *ü* en yakoute; mais le mo. *i* médial peut-il correspondre au turc *igi* > *ī*? Nous nous heurtons ici à une difficulté sérieuse, car, dans des cas pareils, nous devrions trouver aussi en mongol une voyelle longue, ou bien son ancien équivalent: *igi*. Mais il y a plusieurs circonstances à considérer ici.

M. VLADIMIRTSOV⁴⁷) a fait remarquer que l'orthographe mongole ne distingue point une certaine catégorie de voyelles longues qu'il appelle, pour cette raison, demi-longues. Cela arrive, le plus

⁴³) *Zapiski*, XVII, l. 4, p. 173, n. 3.

⁴⁴) Cf. W. BANG, *Brief* V, 17—18.

⁴⁵) SCHOTT, *Studien*, IV (1870), 310.

⁴⁶) RADLOFF, *Phonetik*, 183.

⁴⁷) VLADIMIRTSOV, 251—254.

souvent, dans les éléments morphologiques, par ex. dans la finale du conditionnel *basu* (xałxa -*wās*, kalm. *wāsə*). Mais cela a pu arriver aussi dans les radicaux; par ex., le mo. *on*, 'année', se prononce dans l'Amdo, selon le témoignage unanime de POTANIN et de ROCKHILL, *huan* ou *fuan* (à côté de *hon*), pouvant avoir ainsi un *o* demi-long.

Un phénomène pareil se laisse remarquer en comparant divers vocables mongols avec leurs correspondants dans d'autres langues:

- mo. *dö-r-ben* '4', yak. *tüört*, salar *dööt* (LADIGIN), čuv. *tawat*;
 mo. *on* 'année', ture *on*, '10' karagas *ön*, kaškaï (ROMASKIEVIČ) *ün*,
 yak. *uon*;
 mo. *šira* 'jaune', uiγur *sariγ*;
 mo. *γar* 'main', tong. *vāla*;
 mo. *χada* 'rocher', tong. *xadār*.

Il n'est donc pas impossible que dans le mo. *ži- ~ žir-*, il n'y ait eu aussi justement une voyelle demi-longue qui est apparue plus distinctement sur un fond étranger; en effet, selon CASTRÉN et M. POPPE, dans les dialectes tongous, ce nom de nombre présente au milieu une voyelle longue: *žūr*. Le thème *žir-* a donc pu passer chez les Turcs sous la forme de *žīr-*, et s'y développer en *žigir-*. Ici il faut faire l'observation que, dans l'un des dialectes turcs, le tchouvache, la longueur de la voyelle n'est pas exprimée: *čirəm*.

On peut cependant, à côté de ces modifications phonétiques, se représenter aussi l'évolution morphologique. Nous avons vu ci-dessus que, pour le mo. *χojar*, rival heureux de *ži- ~ žir-*, on peut dégager, à côté des thèmes *χo- ~ χor-*, d'autres thèmes parallèles: *χojar ~ χoγar*. Il est donc possible que, sur le terrain mongol, à côté de *ži- ~ žir-*, se soient formés aussi **žijir ~ *žigir*, et que cette dernière forme justement ait trouvé asile chez les Turcs, tandis qu'ailleurs, ce sont les modifications plus brèves qui se sont fixées. Quoi qu'il en soit, cette hypothèse-ci permettrait, sous telle ou telle forme, d'expliquer les modifications du nom numéral ture '20'.

Reste encore à examiner la finale de ce nom de nombre, dotée de formes diverses: *mi ~ mä ~ ma ~ m ~ bä ~ bi*. Si l'on

admet que le thème soit d'origine mongole, il convient de chercher, pour la terminaison, un correspondant mongol. On pourrait suivre ici les traces de M. RAMSTEDT dans le sens du mo. *harban* et conjecturer que *žir-* ~ **žigir* s'est uni avec *harban* déjà sur le terrain turc, produisant **žigirben* > *žigirme* et tous les autres changements. Mais rien ne permet d'affirmer que les Turcs employaient *arban* pour exprimer le nombre '10'. Il y aurait encore une autre voie, non exempte aussi de difficultés. Comme il a été dit plus haut, la forme **žirben*, soit autrement **žigirben*, pour désigner '2', a pu prendre naissance déjà sur le terrain mongol, et passer chez les Turcs justement sous cet aspect, mais avec une signification modifiée.

Il existe donc deux eventualités. D'une part, l'on ne prendrait en compte que la seule forme mo. **žirben*, soit autrement **žigirben*, dans le sens de '2', en conjecturant que chez les Mongols, elle aurait changé son aspect en *žirin*, pour disparaître ensuite, tandis que chez les Turcs, elle aurait changé sa signification en '20', et serait demeurée jusqu'à nos jours. L'autre éventualité est qu'il aurait existé deux noms numériques: *žirben* ~ *žigirben* '2' et *žirin* '20', mais en ce cas l'un et l'autre auraient changé de signification; et, tandis que le premier, avec le sens de '20', aurait passé chez les Turcs, le second, avec le sens de '2', serait demeuré quelque temps chez les Mongols.

Laquelle de ces deux eventualités a-t-elle le plus de vraisemblance, et toute cette hypothèse, née d'une observation jetée par SCHOTT en passant, a-t-elle en général quelque raison d'être? l'avenir nous le démontrera. Ce qui n'est pas douteux, c'est que la forme mo. *žirin*, ainsi que la forme turque *jigirmi*, ont subi de curieuses destinées.

10. S'il existe des doutes sérieux quant à l'extension du nom de nombre *žir* || *žūr* '2' sur toute l'étendue du domaine altaïque, il ne semble en exister aucun à ce que ce rôle honorable ne soit échu au nom numéral '4': mo. *dörben*, turc *tört*, ma. *dujin*, tong. *digin*. Ce que l'on peut se demander, c'est si tous ces mots possèdent un bien commun altaïque, ou si nous n'aurions pas affaire à des emprunts, tout anciens qu'ils soient?

Avant tout, il faut commencer par disxiper certaines hési-

tations relatives à la prononciation de la forme mongole de ce nom numéral, en rapport avec celle de son voisin, '3'.

Pendant longtemps, les mongolisants, suivant les indications du dictionnaire de KOWALEWSKI, prononçaient les noms littéraires des numéraux '3 et 4': *γurban* et *dürben*; mais de nos jours, se basant sur la langue littéraire des Oïrates, sur d'anciens documents mongols et sur les dialectes contemporains, ils ont adopté la prononciation *γurban* et *dörben*. De plus, ils ont observé que ces noms ont hérité les voyelles *u* et *ö* de l'époque pramongole, et que les déviations qui s'y sont manifestées dans différents cas (plutôt dans le premier numéral que dans le second), et qui tendent à transformer ces voyelles en *o* et *ü*, sont de création ultérieure. La question a été explicitement traitée par M. VLADIMIRTSOV⁴⁸⁾, qui fut à même de vérifier l'existence de pareilles déviations dès le XIII^e s. Ses conclusions se prêtent à certains développements.

Dans les dialectes mongols contemporains, les déviations, principalement en ce qui concerne le numéral *dörben* ~ *dürben*, sont plus fréquentes qu'il ne résulte des recherches de M. VLADIMIRTSOV⁴⁹⁾:

Moghol (RAMSTEDT)	Yogur (POTANIN)	Dahur (IVANOVSKI)	Buriat (CASTRÉN)	Xori-Bur. (RUDNEV)
3. <i>γurbōn</i>	<i>gurban</i>	<i>gurba</i>	<i>gurban</i>	<i>gurbä</i> (n)
4. <i>dürbōn</i>	<i>durben</i>	<i>durba</i>	<i>dürbōn</i>	<i>dürbë</i> (n).

Ensuite, les formes que présente le numéral '4' chez d'autres peuples, jettent sur cette question une curieuse lumière. Les peuplades turques ont *tört* ~ *dört*, et seuls les groupes turcs habitant sur la Volga moyenne, dans l'Oural et en Sibérie occidentale, prononcent *türt* ~ *dürt*. C'est par contre l'inverse chez les Tongous: chez ceux du nord, nous trouvons en majorité *digen*, ce qui donne $\sqrt{d\bar{i}}$ < mo. $\sqrt{d\bar{ü}}$, chez ceux du sud — *dujin*, où également $\sqrt{d\bar{u}}$ < mo. $\sqrt{d\bar{ü}}$, et seulement dans *dexi* ~ *döxi*, nous avons $\sqrt{d\bar{o}}$ < mo. $\sqrt{d\bar{ö}}$.

Enfin le vocabulaire jučen donne les noms de nombres *γorxon* '13' et *durxon* '14', qui témoignent de ce que l'évolution

⁴⁸⁾ VLADIMIRTSOV, 159—166.

⁴⁹⁾ pp. 159—163.

y a amené l'apparition de voyelles tout à fait autres que celles que l'on considère comme primitives. Le même résultat se laisse remarquer dans plusieurs dialectes contemporains:

Širongol d'Ou-yang-pou (POTANIN)	Bargu-Bur. (IVANOVSKI)	Dahur (POPPE)	Dial. orient. (RUDNEV)
3. <i>guran</i>	<i>γorbo</i>	<i>goarwă</i>	<i>gōrwan, gurwan</i>
4. <i>deren</i>	<i>durbe</i>	<i>dūrwe</i>	<i>dūrwen, dōrwen</i>
30. <i>xočin</i>	<i>goši</i>	<i>goši</i>	<i>goši(n)</i>
40. <i>tüčin</i>	<i>duš'e</i>	<i>düči</i>	<i>düči(n)</i> .

Toutes ces données permettent de faire remonter loin, au delà du XIII^e s., l'époque où ont apparu les déviations dans le caractère des voyelles en question. Il devait exister déjà une certaine différenciation entre les dialectes mongols dans les temps reculés, où les Mongols entrèrent en contact avec les Tongous.

11. Nous nous sommes déjà occupés ci-dessus du rapport qui existe entre les formes mongoles et tongouses du numéral '4': il se base sur un emprunt. Toutes les formes tongouses se laissent aisément déduire du mongol, et ce qui entre ici en compte avant tout, c'est la variante avec le radical *dü*. Pour illustrer cet état de choses, je vais rapporter les variantes tongouses les plus importantes des noms de nombres liés entre eux: '3 et 4'.

Tongous septentrionaux.

'4' *de-γin, di-γin, di-gin, di-gen, di-gin, di-gen, di-gin*.

Tongous méridionaux.

'4' jučen *ma. du-jin*, manchou à l'embouchure de la Soun-gari *tu-je, goldi du-jin, olča du-ji, oroč du-i* (SCHMIDT), *dī* (LEONTOVIČ), samar *du-jin, du-ji* (SCHMIDT).

Au même groupe appartiennent, parmi les Tongous septentrionaux, les Lamoutes d'Anadir, qui ont *dü-gün*.

Tongous méridionaux.

'40' jučen *de-hi, ma. de-xi, ma.* à l'embouchure de la Soun-gari *tö-hi, goldi dö-xin* (SCHMIDT), *dö-hi, di-xin* (MAXIMOWICZ), *olča dö-i* (SCHMIDT), *dö-hi, töxxi* (MAXIMOWICZ), samar *dö-xi*.

Donc nous avons, pour ainsi dire, trois courants qui ont entraîné les diverses formes du mot mongol: *di-gin* (< $\sqrt{d\bar{u}}$), *du-jin*

($\langle \sqrt{d\ddot{u}} \rangle$) et *de-xi* ($\langle \sqrt{d\ddot{o}} \rangle$), avec un partage territorial bien marqué. Entre ces courants, il devait y avoir des écarts chronologiques considérables, en rapport avec l'époque où les différents groupes des Tongous entraient en relations avec les Mongols. La clarté du tableau rapporté ci-dessus se complique jusqu'à un certain point chez les Solons: ils appartiennent au groupe septentrional et ont, néanmoins, le numéral '40' méridional, à côté du '4' septentrional, ces deux noms de nombres ayant adopté, chez eux, des formes assez rapprochées. Voici ce qu'a transcrit IVANOVSKI de la bouche de représentants de divers groupes solons:

S ⁴	S ⁶	S ⁷	S ⁸	S ¹¹
'4' <i>digen</i>	<i>degin</i>	<i>dün</i>	<i>diyın</i>	<i>deyin</i>
'40' <i>deyi</i>	<i>deyin</i>	<i>dexi</i>	<i>dekin</i>	<i>deyi</i> .

Mais la transcription peu exacte ne permet pas de s'orienter avec précision.

12. La relation du mo. *dörben* au turc *tört* ~ *dört* est moins claire, bien que M. NEMETH⁵⁰⁾ fût le seul qui fût objection à identifier les radicaux dans ces mots. Il s'en rapportait à la loi phonétique formulée par lui-même, selon laquelle le turc *t* ~ osm. *d* correspondrait au mo. *s*, tandis que nous avons ici mo. *d*. Malheureusement, cette loi s'est trouvée dépourvue de fondements solides; MM. RAMSTEDT et POPPE l'ont vigoureusement contredite⁵¹⁾, si bien que M. NEMETH renoncera probablement à la défendre. La forme tchouvache *täwat*, et l'yakoute *tüört*, qui l'inquiétaient aussi, ne peuvent intervenir qu'en faveur de l'existence d'un ancien nom de nombre chez les Turcs, si l'on admet comme prouvé que le prototurc possédait des voyelles longues. Je n'ai pas l'intention de développer cette question; seulement, je ferai remarquer que le même nom de nombre nous fournit l'exemple d'un phénomène différent. En effet, chez les Salars, on a noté dans les années 1886—1891 les variantes que voici du nom '4': *tört* (POTANIN), *dööt* (ŁADİGIN), *tüé*, *tüét* (ROCKHILL). Voilà donc des formes rapprochées du tchouvache, mais qui en réalité se sont produites indépendamment et il n'y a pas longtemps.

⁵⁰⁾ NEMETH, 561, 562.

⁵¹⁾ *Bullet. Ac. Sc. de Russie*, Leningrad 1924, NN 12—18, p. 306; *KSz*, XIV (1913), 241.

Personnellement, je serais porté à considérer le rapport des formes turques aux mongoles plus ou moins comme celui des formes tongouses aux mongoles. Probablement, le nom prit naissance sur le terrain mongol, puis il se répandit, d'abord chez les Turcs, ensuite parmi les Tongous. Ni ici ni là, le radical ne subit de changement fondamental, et c'est précisément là ce qui mérite une considération particulière.

13. En 1907, M. RAMSTEDT ⁵²⁾, ayant émis l'hypothèse que la création des noms numéraux altaïques devait être en relation avec l'action de compter sur les doigts, souligna l'importance que devaient avoir dans ces langues les numéraux 5 et 10; en même temps, il démontra combien il était facile de changer le sens de '10' en '100' et inversement. M. POPPE ⁵³⁾ précisa plus exactement ces remarques, confrontant de sa part les noms de nombres '5' et '100', et aussi le mot mo. *toya*, 'nombre'.

Afin de motiver leur raisonnement, les deux savants rapprochent le nom mongol de '5', *tabun*, avec les vocables turcs *taban*, *tabaq*, *tabaqaj*, qui signifient 'semelle de pied ou de chaussure', ou bien aussi 'paume' de la main. M. NEMETH ⁵⁴⁾ ne contredit pas cette étymologie, seulement il observe que le mot 'semelle' n'a pas pu obtenir le sens de '5' déjà dans la pralange commune. M. POPPE s'est rendu compte ici également d'une certaine difficulté, et s'est chargé de prouver que les Mongols se servaient aussi, dans le sens de '5', du mot *yar*, 'main'.

Dans ce but, M. POPPE a profité du renseignement fourni par M. RAMSTEDT ⁵⁵⁾ que, chez les Mongols afghans, les femmes et les enfants disent quelquefois *yar*, 'main', dans le sens de '5'. Cette façon de parler leur fut sans doute imposée par le »tabou« obligatoire pour les femmes mongoles. Pour remplacer les mots interdits, elles en employaient d'autres de différentes provenances. Quelque tradition pouvait présider à leur choix, ou quelque emprunt étranger, ou un souvenir apporté de la maison paternelle, ou enfin l'ingéniosité de l'esprit féminin. Les noms de nombres

⁵²⁾ RAMSTEDT, 9—11, 18, 20, 22.

⁵³⁾ POPPE, 110—111, 117.

⁵⁴⁾ NEMETH, 562—563.

⁵⁵⁾ RAMSTEDT, *Mogholica*, 60.

aussi peuvent être mis à l'interdit; on connaît des exemples d'échange contre des définitions qui les remplacent chez d'autres peuplades mongoles encore, comme les Kalmouks sur la Volga, où M. OČIROV a transcrit trois définitions de cette espèce:

au lieu de:		on dit:	
'4' <i>dörwŋ</i>	<i>yurwnāsə ülü</i> (<i>yurwnās'lü</i>)		'plus que 3'
'8' <i>nāmŋ</i>	<i>dotānāsə ülü</i> (<i>dotānās'lü</i>)		'plus que 7'
'10' <i>arwŋ</i>	<i>xojr tawŋ</i>		'deux fois 5' ⁵⁶⁾

Il se peut donc que l'emploi du vocable *γar*, comme nom de nombre, résulte non d'une tradition, mais tout bonnement de l'imagination des femmes mongoles. Aussi est-il difficile d'attacher de l'importance à l'exemple avancé par M. POPPE, d'autant plus que tous les Mongols, sans excepter ceux de l'Afghanistan, se servent du nom *tabun*, et les motifs qui auraient pu faire remplacer le mot 'main' par 'semelle', en admettant la possibilité de cette hypothèse, demeurent à vrai dire fort obscurs.

14. Le mot tongous pour '5', *tonga* ~ *tunga*, M. RAMSTEDT⁵⁷⁾ le fait venir du mo. *tabun*. M. NEMETH critique la hardiesse de cette conjecture, prétendant que ces deux mots n'avaient pu se différencier au point de posséder des suffixes différents. L'argument a sa raison d'être, mais M. NEMETH se trompe sur le fond même de la question, aucun des vocables cités ne possédant de suffixe, car ils ne constituent que des variantes phonétiques d'un même thème.

Le nom de nombre mongol *tabun* '5' s'est largement répandu dans le monde altaïque, revêtant les formes les plus diverses:

mo.	<i>tabun, tabtayar,</i>
khitai	<i>t'ao,</i>
širongol	<i>t'an</i> (POTANIN), <i>ta-hong</i> (D'OLLONE),
dahur	<i>tawan, tangun, taayu, tayu</i> (IVANOVSKI), <i>tāü</i> (POPPE),
tong.	<i>tongan, tovan, tonan, tongoñ,</i> <i>toŋga, tova, toŋna,</i> <i>tungan, tunan,</i>

⁵⁶⁾ Ивѣстія Р. Комит. для изученія Средней и Восточной Азии, Мартъ 1910, No. 10, pp. 74—75.

⁵⁷⁾ RAMSTEDT, *Zahlwörter*, 12.

tuŋga, tuna, tunya,
tonša (GERSTF.), *tungja, tönja* (2 dernières formes selon
Vocabularia), *tanja* (*tunja?* PATKANOV),
 solon — manegir *toronyä*, orončo *tuangan*, olča *tuŋža, toŋža,*
 goldi *toinga* (PONIATOWSKI).

En outre, le même radical se trouve dans:

‘15’ jučen *tobuxon,*

ma. *tofoxon,*

goldi *tookon;*

‘50’ solon — manegir *tananyi,* butxa *tuanyi;*

‘100’ jučen, ma. *tangu,*

goldi ussur. *toa* (PATKANOV),

solon *tuangen;*

‘de 5 ans’ kalm. *tūḷḷ,* manegir *tawḷan* ‘de 4 ans’ ⁵⁸).

Enfin, citons les changements que subit le vocable mongol
toya, ‘nombre’:

‘nombre’ mo. litt. *toya*, dialectes *tō,* ma. *toon,*

tong. *tānun.*

‘compter’ mo. *toyala,* goldi *tausangu,*

tong. *tan* (avec différents suffixes).

Cette liste témoigne que les mots mongols *tabun* ‘5’ et *toya*
 ‘nombre’ possèdent, déjà sur le terrain mongol, des modifications
 très proches entre elles ⁵⁹) et que, dans les dialectes tongous, ils
 ont acquis encore une signification: ‘100’, leurs formes devenant
 encore plus rapprochées, au point que toutes les trois significa-
 tions ne se différencient que selon les dialectes.

L’extension extraordinaire des mots en question, chez les
 Mongols et les Tongous, force à se demander, s’il n’y en aurait pas
 de traces aussi dans les langues turques. M. RAMSTEDT ⁶⁰) croyait
 y rattacher naguère la provenance du nom de nombre turc *to-quiz*
 ‘9’. Peut-être bien aussi que le système même de compter cinq

⁵⁸) МААК, *Amur*, vocabulaire, p. XII. ‘De 4 ans’, au lieu ‘de 5 ans’
 que l’on attendait, vient probablement de la façon de compter l’âge; chez
 les Mongols p. ex., on ajoute ordinairement, aux années écoulées, 1 an.

⁵⁹) SCHMIDT, *Olča*, 282—3, 286.

⁶⁰) RAMSTEDT, 17.

par cinq (turc *beš*) a trouvé un écho chez les Turcs, comme l'a rappelé HALÉVY ⁶¹). Qui sait même si le suffixe *-miš*, dans les noms de nombres turcs *alt-miš* '60' et *jet-miš* '70', n'était pas une variante du nom de nombre *beš* '5' précisément?

15. Nous avons dit que, dans le monde tongous, on rend le nom numéral '5' par le mot *tunga* avec ses nombreuses variantes, de provenance mongole. Dans deux cas seulement, nous rencontrons d'autres mots: chez les Joutchens *šun-ža* et chez les Mandchous *sun-ža*. À côté d'eux, on trouve les noms qui signifient '50', unis sans doute aux précédents, mais consignés déjà chez de nombreuses tribus en jučen, ma., solon et olča: *susai*, goldi *šusai*, *soze* et *sosi*, samar *sosai* et ma. à l'embouchure de la Soungari *su-šä*. L'origine de ces mots n'est pas claire. Avant tout, la question se pose si réellement les noms de '5' et '50' sont apparentés entre eux, comme ils en ont l'air au premier coup d'oeil, et quelle est la forme véritable du radical. En guise de réponse, nous allons rapporter ces mots dans l'ordre ci-après:

jučen	<i>šun-ža</i>	goldi	<i>šusai</i>	
ma.	<i>sun-ža</i>	jučen	} <i>su-sai</i>	ma. (Soung.) <i>su-šä</i>
		autres		
		samar	<i>so-sai</i>	
		goldi	<i>so-si</i>	

Evidemment, nous avons ici deux paires de thèmes correspondants:

šu- ~ šu-

su- ~ so-.

L'entrelacement réciproque de ces thèmes semble prouver qu'ils se déduisent tous du même radical: *šu-* ou *su-*. Ce qui fixe encore l'attention, c'est que la deuxième partie des mots précités diffère aussi pareillement: *ža ~ sa*. Il est donc possible d'admettre que, primitivement, il y avait ici une alternance de voyelles sifflantes et chuintantes. En tout cas, de même que M. POPPE ⁶²), je croirais invraisemblable la parenté entre ces noms et le *tunga* tongous; je suis enclin à supposer que *šunža* et *susai* sont des

⁶¹) Ksz, II (1901), 14.

⁶²) POPPE, *Tungus*, 313, 319.

résidus de l'ancien système tongous, qui ont résisté avec succès aux influences mongoles. De plus, la finale *i*, dans *susai*, peut être rapprochée des *-ni ~ -ni*, dont se servent encore de nos jours les Tongous pour former les dizaines avec des unités (§ 30).

16. Le nom de nombre mongol *žir-γu-γan* '6' possède une construction compliquée et voilà longtemps que les savants s'efforcent à l'expliquer. Mais on ne peut pas reconnaître de variété dans leurs efforts, car ils partent tous de la conception émise par W. SCHOTT⁶³) encore en 1853. Laisant de côté la terminaison *-γan*, SCHOTT considérait que le reste du mot était soi-disant composé de deux noms de nombres: *žir* '2' et *γu* '3', rapprochant le premier du mot turc *jigirmi*. Ç'aurait été ainsi l'union d'un élément turc et d'un autre mongol, donnant ensemble 2×3 . Cette conception fut appuyée par W. RADLOFF⁶⁴), en 1882. Elle fut de même admise sans réserve par B. LAUFER⁶⁵), déjà en 1921. Par contre, M. RAMSTEDT⁶⁶) éprouva certains doutes et, bien qu'en principe, la conjecture de SCHOTT lui parût possible, il préféra, quant à lui, considérer le thème *žirγu-* comme indivisible. Enfin le dernier investigateur, M. POPPE⁶⁷), renforça considérablement la conception de SCHOTT, en démontrant que *žir-* n'était pas un élément turc, mais le nom de nombre mongol '2' (§ 8) et, avec cette correction, il l'accepta pour absolument certaine.

Une investigation plus serrée de l'hypothèse SCHOTT-POPPE suggère pourtant une série de soupçons.

a) Parmi les noms de nombres altaïques de la première dizaine, il n'existe aucun exemple de pareille étymologie.

b) Le rapprochement des mots '2' et '3' peut donner, non seulement 2×3 , mais aussi $2 + 3$. La première éventualité offrirait plus de certitude, si le nombre trois était employé dans le monde altaïque comme unité de calcul, ce qui ne s'est pas manifesté jusqu'à présent. M. RAMSTEDT⁶⁸) a constaté, il est vrai, que '9' sert parfois de telle unité, et qu'il se compose pareillement de

⁶³) SCHOTT, *Zahlwort*, 11.

⁶⁴) RADLOFF, *Phonetik*, 183.

⁶⁵) LAUFER, 114.

⁶⁶) RAMSTEDT, 14.

⁶⁷) POPPE, *Mong. čisl.*, 112-114.

⁶⁸) RAMSTEDT, 17.

3 × 3; néanmoins, pour désigner '9', on se sert de mots qui n'ont rien de commun avec '3'.

c) Si, pour former le nom composé, on a utilisé la forme plus brève *γu-*, au lieu de *γur-*, il n'est pas clair pourquoi le second numéral possède la forme plus longue *žir-*, puisque dans les autres mots dérivés, l'on trouve pour la plupart la forme brève *ži-*.

d) Tandis que *žir-* '2', comme nous l'avons vu plus haut, possède une voyelle antérieure, *žir-*, entrant dans la composition du numéral *žir-γu-γan*, a la voyelle *i* postérieure.

e) *žir-* '2' possède, dans les langues tongous, un correspondant avec le son initial *ž*, tandis que *žir-γu-γan* a passé dans les langues tongouses avec le son initial *n* ~ *ń*: jučen *ni-xun*, *nül-xon*, ma. *ni-n-gun*, *ni-n-žu*, tong. *ni-n-gun*, *ńu-n-gun*, *nu-n-gun*, *nu-nun*, *ńu-hun*, *ńu-gun* etc. Tous ces mots, comme l'a déjà constaté M. RAMSTEDT, possèdent des voyelles antérieures, mais cela fut probablement déterminé par la disparition graduelle de la différence entre *i* et *ï*. Les changements de caractère dans les voyelles sont d'ailleurs connus dans d'autres cas, par ex. mo. *γuruyun*, 'doigt' || ma. *urxu* || tong. nerč. *ürügün* et vice — versa: mo. *küčün* 'force' || ma. *χusun*. De l'autre côté, nous trouvons *žir-* || *žür-* '2' dans le mot mandchou *žoryon* '12' (§ 24) qui possède les voyelles postérieures. Les rapports sont donc assez compliqués, mais quoi qu'il en soit, la différence dans la manière de traiter les deux *žir-* et *žür-*, sur le terrain tongous, est suffisamment évidente.

Nous arrivons ainsi à constater, dans la langue mongole, l'existence de deux radicaux: *žir-* '2' et *žür-* '6', lesquels, primitivement, devaient être nettement distincts; ce ne fut qu'avec le temps que la différence dut s'effacer sur le terrain mongol, ce qui y détermina sans doute la disparition de *žir-* '2'.

Bien que, à l'exemple de M. RAMSTEDT, on puisse ne pas attacher une très grande importance à la différence entre le mo. *žir-γu-γan* et le ma. et tong. *ningun*, au point de vue du caractère des voyelles, cela ne peut néanmoins pas empêcher de faire de nouvelles tentatives pour élucider les mots en question. Cette tentative, M. SCHMIDT⁶⁹⁾ l'a entreprise il y a peu de temps. Partageant

⁶⁹⁾ SCHMIDT, *Negidal*, 5, 28.

évidemment l'avis que les peuples altaïques se servaient autrefois, pour compter, du système de cinq par cinq, il met en regard, d'une part le ma. *ningun* '6' et le ma. *ningu* 'sommet, surface', et d'autre part, le mo. *nigen* '1', supposant ainsi que '6' est une unité au dessus de '5', c'est-à-dire que c'est le 'sommet' de '5'.

Nous voici donc en présence de deux hypothèses relatives à la provenance du numéral *ningun*: selon M. POPPE, comme nous l'avons déjà vu, il se déduit, par *žiryuyan*, du nom de nombre mongol '2'; selon M. SCHMIDT, il descend du nom de nombre mongol '1'. Cette contradiction jette évidemment une ombre sur l'une et sur l'autre de ces conjectures et l'on ne peut que regretter que M. POPPE, écrivant plusieurs années après M. SCHMIDT, ait passé sa théorie sous silence, se contentant de déclarer brièvement que le mo. *nigen* ne possède pas de correspondants dans les langues de la même famille; tandis que M. SCHMIDT a précisément noté, pour *nigen*, le correspondant tongous *ńongon* (*ńongu*), établissant ainsi un enchaînement: tong. *ńongun* || ma. *ningu* || mo. *nigen* et enfin ma. *ningun*. Personnellement, je n'ai pas confiance dans les théories de M. SCHMIDT (cf. § 6).

17. Pour '8', toutes les peuplades tongouses emploient diverses variantes d'un seul et même nom:

'8' ma. *žaqu*n, goldi *žakpun*, *žakfun*, *žapkun*, samar, olča *žakpu*, oroč *žapu*, *žaku* (SCHMIDT), *žappu* (LEONTOVIČ), ma. à l'embouchure de la Soungari *čakoi* (GERSTFELDT), tong. *žakpun*, *žapkun*.

Laquelle de ces variantes est-elle la plus ancienne? Celle qui le paraît, c'est la variante tongouse *žapkun*, les Tongous ayant en général le mieux conservé les anciennes formes. Du tong. *žapkun*, s'est formé, d'une part, le ma. jučen *žaqu*n (cf. tong. *žapka* 'bord', ma. *žaga*), par omission de *p*, et d'autre part, le goldi *žakpun* et autres variantes, par métathèse de *p* et *k*.

18. Quant à la provenance du nom mongol de nombre *najman* '8', MM. RAMSTEDT et POPPE ⁷⁰⁾ sont d'accord pour la déclarer obscure, ne trouvant rien d'analogue ni dans la langue mongole, ni dans le tongous. Ce nom se fait encore remarquer par ce que, contrairement à l'orthographe courante, les Mongols l'écrivent habituellement, non pas *najiman*, mais *naiman* (apparemment en con-

⁷⁰⁾ RAMSTEDT, 17—18; POPPE, 115.

formité avec *najan* '80'). Considérant toutefois que *-man* est une finale, ne peut-on se demander si *j* ne joue pas le rôle de suffixe (*ji*), analogiquement aux mots *ne-j* et *ne-ji-s* (§ 8)?

19. De même, ces savants tiennent pour obscure l'étymologie du numéral *jisün* '9', à côté duquel se trouve *jerem* '90'. L'un et l'autre seraient portés à déduire le radical de ces mots du protomongol **jiz* ou **jüz*. Mais ce qui paraît trancher la question, c'est la forme sous laquelle les Tongous ont emprunté ce nom de nombre. Parmi les nombreuses variantes, la forme dominante est *jegin*, *jigin* et, sur cette base, il convient d'admettre comme radical *ji- ~ je-*; *s* et *r* sont probablement des suffixes, comme ceux dont il vient d'être question (cf. § 5).

M. RAMSTEDT ⁷¹⁾ a mis en regard le mo. *jisün* '9', (*jerem* '90'), tong. *ujun* '9', turc. *jüz* '100' et, découvrant entre ces mots une parenté, malgré la différence de signification, il y voit un bien altaïque commun. M. NÉMETH exprime quelques doutes ⁷²⁾, mais M. POPPE partage l'opinion de M. RAMSTEDT, s'en référant pour sa part à la forme *jürë(x)* '90', transcrite par lui chez les Dahours de Khaïlar ⁷³⁾.

La plus ancienne forme du nom de nombre tongous est rapportée par *Kin che*, comme *uje* (*woo-yà* dans la transcription de WYLIE) ⁷⁴⁾. Les dialectes contemporains possèdent de pareilles variantes: ma. lamut *ujun*, ma. à l'embouchure de la Soungari *ujen*, goldi samar olča oroč *huju* (*xuju*). Ces variantes permettent de supposer que, si ce radical avait un correspondant en mongol, celui-ci aurait le son de **quju* > *xuju*, mais non *ji*.

Dans le nom de nombre turc '100', on a constaté les variantes principales que voici: *jüz*, *žüz*, *čüz*, *süs*, auxquelles devraient répondre, en langue mongole: **žür* ou **žir*.

Aussi est-il difficile de considérer que la question soit décidée, et cette décision ne peut être influencée par le fait que

⁷¹⁾ RAMSTEDT, 18.

⁷²⁾ NÉMETH, 564.

⁷³⁾ POPPE, *Mong. Čisl.*, 115; *Dahur*, 143.

⁷⁴⁾ Les mots juëen de *Kin che* ont été insérés dans le travail de A. WYLIE, *Translation of the Ts'ing-wan-k'e-mung* (Shanghai 1855), p. LXXX. Cf. l'article de C. de HARLEZ, *Niu-tchis et Mandchous* (*JA*, Février-Mars 1888, pp. 220—249), où ces mots se trouvent réimprimés (Le mot *wu-ya* est reproduit p. 229).

nous avons, chez les Dahours, *jürë* '90' (à côté de *jisë* '9'), chez les Solons *jöran*, *jiran*, *jerén* '90', chez les Tongous du bassin de la Haute-Angara *ju-jin* '9'. Il faut avoir présentes à la mémoire, non seulement les voyelles, mais aussi les consonnes.

20. Pour compléter le tableau inscrit au § 5, nous allons présenter ici une liste complémentaire des thèmes de quelques noms mongols d'unités, en détachant les suffixes, selon les observations contenues dans les paragraphes précédents.

1. <i>ni-</i> ~ <i>ne-</i>	—	<i>nej</i> ~ <i>ne-ji-</i>	<i>ne-ji-s</i>	—	$\left\{ \begin{array}{l} ni-ži- \\ ne-ži- \end{array} \right.$
2. <i>χo-</i>	<i>χo-r-</i>	<i>χo-ji-tu</i>	<i>χo-s</i> (turc <i>qo-š</i>)	<i>χo-ši-</i>	
<i>χo-ja-</i>	$\left\{ \begin{array}{l} \chi o-ja-r \\ * \chi o-\gamma ar \end{array} \right.$	—	—	—	—
2. <i>ži-</i>	$\left\{ \begin{array}{l} ži-r- \\ * ži-gir \\ * ži-jir \end{array} \right.$	—	—	—	<i>ži-si-</i>
8. <i>*na-</i>	—	<i>na-j-</i> ~ <i>*na-ji-</i>	—	—	—
9. <i>ji-</i> ~ <i>je-</i>	<i>je-r-</i>	—	<i>ji-s-</i>	—	—

Cet alignement de thèmes peut paraître douteux; mais tout ne s'y appuie peut-être pas sur une illusion phonétique et il doit exister quelque régularité dans le mode d'emploi des éléments *r*, *s*, *ja* ~ *ji*, *ši* ~ *ži*. Si, quelque jour, les travaux des savants arrivent à démontrer que ce sont de véritables suffixes, dans ce cas les conjectures formulées plus haut acquerraient une base plus solide.

21. Pour exprimer '10', les Tongous se servent de différentes variantes du mot *žu-wan*, que MM. RAMSTEDT ⁷⁵⁾ et POPPE ⁷⁶⁾ considèrent comme correspondant au mo. *ža-yun* '100'. En voici les variantes principales: jučen *žu-a*, ma. *žu-wan*, ma. embouchure de la Soungari *žu-jen*, goldi solon *žu-an*, goldi olča samar *žu-a*, goldi negidal *žo-an*, *žo-a*, solon *žuń*; tong. *žān* (*žan*, *žān*) ~ *žā* (*ža*), *žan* ~ *ža*, *d'an* ~ *d'a*.

Dans ces variantes, nous avons deux thèmes principaux: *ža-*, dans les dialectes septentrionaux et *žu-*, dans les méridionaux. D'autre part, dans le mo. *ža-yun*, nous avons le radical *ža-* et le

⁷⁵⁾ RAMSTEDT, 18.

⁷⁶⁾ POPPE, *Mong. Čisl.*, 117; *Tungus*, 314.

suffixe *-γun*. Si l'on compare ce mot avec le ma. *ja* 'quoi, quel' et le mo. *ja-γun* 'quoi', on peut conjecturer que la finale *-γun* n'est ici qu'un phénomène relativement récent, empruntée par les Tongous à l'époque où, chez les Mongols, cette forme existait sans le suffixe *-γun* et avait peut-être un sens différent. Ce qui ici peut encore soulever quelque doute, c'est que, selon les annotations de CASTRÉN et de M. POPPE, le tongous *žān* possède un *ā*. Mais n'oublions pas que, selon toute probabilité, la longueur des voyelles tongous prend naissance dans des conditions un peu autres que celle des voyelles mongoles et, comme il a été indiqué au § 9, nous avons des exemples qu'elle existe chez les Tongous là où elle est absente chez les Mongols. Quant au second thème, *žu-*, il a dû apparaître beaucoup plus tard, alors que les Mongols possédaient déjà la forme *žā-γun*, ou plutôt *žā-un*, qui donna *žu-an* par voie de métathèse.

La conjecture, théoriquement possible, que le tong. *žu-an* soit apparu le premier et que, par voie de contraction, il ait formé *žān*, ne paraît pas admissible. C'est qu'une contraction pareille devrait se répéter couramment et se retrouver aussi chez les Tongous méridionaux; d'autre part, les Tongous septentrionaux conservent en général les formes plus archaïques.

22. Pour exprimer l'idée de '10', les Tongous possèdent encore un autre mot, que MM. RAMSTEDT et POPPE passent sous silence, bien que ce dernier ait consacré tout un article aux noms de nombre '10'. C'est le mot *män* (*män*). Il apparaît déjà au déclin du XVIII^e s., dans la fameuse publication de CATHERINE II (*Vocabularia Comparativa*), où nous trouvons les formes *мень* et *мяръ*, employées par les Lamoutes et les Tongous près d'Okhotsk et de Yakoutsk (chez ces derniers, on nota encore le mot habituel *джанъ*). De cette publication, le nom de nombre *män* passa dans l'atlas de KLAPROTH (*Asia Polyglotta*); il était bien connu de SCHOTT. Les écrivains qui vinrent plus tard confirmèrent la véracité de cette source. Ils constatèrent l'existence du mot *män* chez divers groupes de Lamoutes: sur le fleuve Omoloï (BIRULA), au bassin de la Basse-Kolima (l'expédition du capitaine BILLINGS)⁷⁷ sur le fleuve Anadir (MAYDELL et ПАТКАНОВ), au nord de la ville d'Okhotsk (РОРОВ). Mais on no-

⁷⁷) Г. Сарычевъ. Путешествіе кап. Биллингса чрезъ Чукотскую землю (пб. 1811), 101.

tait parfois aussi simultanément les mots *d'an* (Роров) et *ž'anra* (BIRULA)⁷⁸.

Män ne doit pas se trouver en rapport étymologique avec les autres noms tongous, mongols ou, en général, altaïques. C'était, probablement, l'ancien vocable tongous pour '10', totalement exclu de chez les autres peuplades par un vocable d'origine mongole.

La forme *män* est celle du singulier; pour le pluriel, on a: *mär* ~ *mer* ~ *mir* ~ *mel*.

23. L'évolution qu'a subie le nom de nombre (*h*)*arban* '10' chez les peuplades mongoles de l'Amdo, n'a pas encore été prise en considération. Nous reproduirons ici, extraites des notes de POTANIN^{78a}), les données suivantes, recueillies dans deux localités différentes:

Ou-yang-pou	Рао-пан
2. <i>кор</i>	<i>гар</i>
3. <i>гуран</i> (sic)	<i>гурбои</i>
4. <i>дэрэн</i>	<i>дурбеи</i>
5. <i>тавын</i>	<i>та'нг</i>
6. <i>джургон</i>	<i>джиргон</i>
7. <i>толон</i>	<i>толуи</i>
8. <i>нэйман</i>	<i>нйман</i>
9. <i>рсын</i>	<i>есуи</i>
10. <i>харван</i>	<i>харвои</i>
11. <i>хран нижэ</i>	—
12. <i>хран кор</i>	—
20. <i>хорин</i>	<i>хорун</i>
30. <i>хочин</i>	<i>хубаран</i>
40. <i>тлочин</i>	<i>деруран</i>
50. <i>таин</i>	<i>та'нгван</i>
60. <i>джирэн</i>	<i>джиргонран</i>
70. <i>талян</i>	<i>толуиран</i>

Le plus curieux est ici incontestablement le mot *xubaran* '30', visiblement formé de *γu* + *harban*. D'ailleurs, nous voyons

⁷⁸) *ž'anra* est le nom de nombre généralement tongous *žan*, avec le suffixe *ra*, dont le sens n'est pas clair; dans d'autres dialectes tongous (par ex. chez CASTRÉN), *-ra* forme des noms de nombres itératifs.

^{78a}) ТТО, II, 422.

que *harban* a subi une contraction graduelle qui a fini par créer le suffixe *-ran*. La ligne de cette évolution se présente comme voici :

$$harban > *haran > \frac{baran > wran}{hran} > -ran.$$

Il est intéressant de relever que l'*h* initial, né d'un son labial sourd, s'est trouvé ici au milieu d'un mot composé, retournant, dans de nouvelles conditions, à une consonne labiale, mais naturellement sonore, nommément *b*. Quant à la création du suffixe *-ran*, elle est provoquée par la tendance de la langue à produire une série de noms de dizaines, où se trouve en évidence le mot '10'.

Noms de nombres de la deuxième dizaine (11—19).

24. Dans presque toutes les langues altaïques, les noms des nombres de 11 à 19 se composent de '10' et de la quantité d'unités en question. Il y a cependant un système distinct, celui qu'ont noté M. CZEKANOWSKI chez les Kondogirs (au nord du Baïkal) et le baron MAYDELL chez les Lamoutes sur l'Anadir. Chez ceux-là, on omet totalement le nom de nombre '10', ajoutant, en compensation, après l'unité, le mot 'en plus', 'excédant'. Ce n'est que par là que les noms de nombres de 1 à 9, diffèrent de ceux de 11 à 19.

omun '1', *omun huluk* (Lamoutes) '1 en plus' = 11
omukan '1', *omukan želeka* (Kondogirs) '1 en excédant' = 11
ommukon '1', *ommukon žihöllika* (Mangazeya selon KLAPROTH) = 11.

Les études sur les langues tongouses méridionales y ont constaté l'existence d'un système analogue, à cette différence près qu'au lieu de mots séparés, on y ajoute aux unités des enclitiques spéciales. Ces langues sont le jučen, le mandchou, le solon et le goldi. Nous avons, pour la première, grâce au glossaire publié par GRUBE, une liste complète de noms; pour les autres, nous n'avons que des restes; de plus, les variantes solones ont été empruntées par les Solons aux Mandchous, en même temps que leur calendrier.

	Jučen (reconstr.)	Manžu	Solon	Goldi
'11'	<i>an-šo</i> [* <i>am-šo</i>]	<i>om-šon</i>	{ <i>um-šon</i> (IV.) <i>um-sun</i> (МААК)	
'12'	<i>žir-xon</i>	{ <i>žor-γon</i> <i>žor-χon</i>	{ <i>žur-γun</i> (IV.) <i>žuru-γun</i> (IV.)	

- '13' *γor-χon*
 '14' *dur-xon*
 '15' *tobu-χon* *tofo-χon* *too-kon* ⁷⁹⁾
 '16' { *ni-xun* *niol-xun*
 { *nül-xon* (*nül-xun*)
 '17' *tar-χon*
 [< **tal-χun*]
 '18' *nü-xun*
 '19' *o-nü-xon*.

25. Le tableau ci-dessus exige une analyse détaillée. Commençons par les suffixes, qui ont ici la forme: *-χon* ~ *-χun*, *-γon* ~ *-γun*, *-kon* et *-šon* (*-šo*) ~ *sun*. Dans les noms de nombres jučen, nous avons *-χon* ~ *-χun* qui ont été rendus, dans le glossaire susdit, par les signes chinois *houan* et *houn*. Le premier de ces deux signes, je le transcris par *-χon*, par analogie avec le ma. *tofoxon* et le mot *t'ouan-to*, de ce même glossaire, répondant au ma. *tondo*; le second signe chinois représente incontestablement *-χun*. De cette façon, nous découvrons, dans ce vocabulaire, deux variantes, dont la première se répète à six reprises, et la seconde deux fois. Mais quelle est la cause qui a déterminé ces variantes? c'est ce qu'il est difficile de deviner. La question se complique par le fait que, pour le nom de nombre '16', outre *ni-xun*, donné par le glossaire, nous avons encore la variante plus ancienne *niu-lou-houan* < **nül-xon* dans l'histoire de *Kin che* ⁸⁰⁾ Les variantes *-γon* ~ *-γun* et *-kon* sont certaines et dépendent des différences dialectiques en général et, en particulier, des sons dont le thème se compose. Quant à l'alternance des sons *χ* ~ *γ* ~ *k*, elle ne peut surprendre, étant bien connue, même dans la langue mandchoue littéraire, cf. *amya* ~ *amχα* 'dormir', *otyon* ~ *otχon* 'sec', *asixan* ~ *asikan* 'jeune, petit'.

Il en résulterait que nous avons affaire ici à un seul suffixe, mais qui se dissimule sous différentes formes. Parmi celles-ci, celles qui ont la voyelle *o* devraient se trouver là où le thème possède la même voyelle, et les variantes en *u*, dans tous les au-

⁷⁹⁾ Mot recueilli par DOBROŁOVSKI chez les Goldi sur le fleuve Soungari (KOTWICZ, *Tungus*, p. 213).

⁸⁰⁾ WYLIE, op. cit., LXXVIII. Je signale, pour plus de précision, que de HARLEZ (*JA* 1888, 228 et 237) interprète ce nom de nombre, évidemment par une erreur, comme '6'.

tres cas, ainsi que nous le voyons dans la langue mandchoue littéraire. En était-il de même en jučen? C'est ce qu'on n'a pas encore examiné et les noms de nombres énumérés ci-dessus ne nous donnent pas de réponse précise.

26. Ainsi que déjà LAUFER le fait savoir ⁸¹⁾, les thèmes inscrits sur le tableau des noms de nombres jučen trahissent leur origine mongole. Il ne peut y avoir, en effet, le moindre doute sous ce rapport, quant aux noms de nombres '13', '14', '15' et '17'. A présent que, dans l'ancienne langue mongole, a été constatée l'existence du nom de nombre *žir*- '2', on peut y ajouter encore le jučen *žirxon* '12'; le ma. *žoryon* a pu naître de cette dernière forme, par assimilation.

Pour '16', nous avons trois formes. *Kin che* nous fournit la plus ancienne: *niu-lou-houan*, c'est-à-d. **nü-lu-xon* ou **nülxon*; le vocabulaire du jučen, publié par GRUBE, possède *ni-xun*; enfin, dans la langue mandchoue, il existe *niolxun* (qui doit se prononcer, probablement, *nülxun*). Cette dernière forme n'a pas encore été considérée par les savants, bien qu'elle soit citée par ZAKHAROV et VON MÖLLENDORFF, comme nom de la date 16 du premier mois de l'année. Le même nom de nombre s'est conservé chez les Mandchous, grâce au fait que, de même que 11 et 12, il a trouvé place dans le calendrier. Ce qui est remarquable, c'est la concordance entre la forme mandchoue et l'ancienne forme jučen; toutes les deux contiennent un *l* dans le thème; tandis que, si ce nom de nombre possédait, comme on pourrait le croire, quelque rapport avec le mo. *žiryuyan*, il faudrait s'attendre à un *r*. N'oublions pas néanmoins qu'une alternance pareille *l* ~ *r* est connue, d'une part dans les dialectes tongous (au *žur* '2' du tongous en général, correspond *žul* chez les Samagirs et les Negidals, ainsi que *žuöl* chez les Oroč), et d'autre part le glossaire donne, pour '17', *tarxon*, au lieu de *talxon*. Il n'est donc pas impossible que, dans les formes de '16', nous n'ayons une alternance semblable, et qu'il ne faille déduire **nülxon* de **nürxun*, puis, qu'entre **nürxun* et *nixun*, il faille encore reproduire la forme intermédiaire **nirxun*. Comme '15' et '17', qui flanquent '16' des deux côtés,

⁸¹⁾ LAUFER, 114.

sont indubitablement de provenance mongole, on peut attribuer aussi à '16' la même origine.

Les thèmes des noms de nombres '18' et '19' ont une forme obscure, au point qu'on peut se demander s'ils n'ont pas été altérés. Il faudrait examiner le signe chinois *niu*, qui entre dans la composition de ces deux noms de nombres. Les Coréens prononcent ce signe *nye*. Si les Joutchens le prononçaient semblablement, l'on aurait pour '18' le mot **ñe-xun*, qui correspondrait au mo. *najman* (kalm. *nāmny*, orient. *nem* ~ *nemen*). Par contre, même d'adopter la prononciation coréenne ne peut résoudre la question de la provenance du nom de nombre '19', et seulement la première syllabe oblige à le prendre plutôt pour un mot tongous.

27. Que peut signifier le suffixe *-xon* ~ *-xun* avec ses variantes? Tous les savants partent du principe que les noms de nombres de la deuxième dizaine doivent contenir le nom de nombre '10'. Comme les thèmes sont certainement en rapport avec les noms d'unités, l'on identifie les suffixes avec l'idée de '10'. C'est justement l'opinion que professait SCHOTT qui, ne connaissant que les noms de nombres mandchous, compta au nombre des mots qui signifient '10' aussi *xon*, *yon* et *šon*⁸²). M. LAUFER suivit ses traces sans restrictions, s'appuyant déjà sur le vocabulaire jučen et avançant de plus l'idée que *xon* recèle le mot turc *on* '10'⁸³). Dans l'intervalle, M. RAMSTEDT avait énoncé son opinion, qui mettait fort en doute la conception de SCHOTT⁸⁴); il ne prit pas en considération les données fournies par le jučen, bien que GRUBE, dans le vocabulaire jučen publié dix ans auparavant, eût noté dans l'introduction, en transcription, tous les noms de nombres de la deuxième dizaine. La principale raison de rejeter la conception de SCHOTT aurait consisté, pour M. RAMSTEDT, dans la différence entre *on* et *-xon*. Bientôt cependant, il démontra lui-même, et principalement M. PELLISOT, que toute une série de vocables mongols, qui possèdent à présent une voyelle initiale, avaient autrefois un *h* devant elle, et qu'à leur nombre appartenait le mot mo. *on* (*hon*) 'année', que M. RAMSTEDT identifia avec le turc *on* '10'. M. POPPE⁸⁵)

⁸²) SCHOTT, 21, tabl.

⁸³) RAMSTEDT, 12, 20.

⁸⁴) POPPE, *Tungus*, 318—319.

⁸⁵) LAUFER, 113.

tira parti de cette circonstance et, décidant que $-xon < hon$, il en revint à la conception de SCHOTT et la déclara absolument certaine.

Et pourtant cette conception, même dans l'interprétation de M. POPPE, éveille des doutes sérieux. Avant tout, le point de départ de SCHOTT et de ses successeurs, que les noms de nombres de cette catégorie doivent nécessairement contenir dans leur composition le mot '10', n'est pas juste: précisément chez les Tongous, l'avons-nous vu, il existe des exceptions sur ce point. En second lieu, l'on exagère en général le rôle du nom de nombre *on* || *hon*. C'est ainsi que, d'une part, c'est par lui qu'on explique les suffixes *-in* et *-an* des noms mongols de dizaines et, d'autre part, on le voit aussi dans le suffixe $-yon \sim -xon$, dans les noms de la deuxième dizaine. Cependant nous avons ici de sérieuses différences, non seulement phonétiques, mais aussi sémantiques. Enfin $-yon \sim -xon$ ont de toute évidence, au commencement, un son vélaire, tandis que *hon* s'est dégagé d'un son labial, et l'on peut sérieusement douter qu'il fût possible de conserver l'*h* en ajoutant le mot *hon* à un autre vocable. Ces circonstances ne permettent pas d'admettre que la question soit résolue.

Je tiens à signaler encore, sur le terrain tongous, l'existence de deux suffixes qui rappellent, par leur son, les suffixes étudiés ci-dessus et se rapportent au nom de nombre '1'. Nous avons, d'une part, chez les Mandchous, *em-xun*, qui s'adapterait assez au groupe des numéraux de la deuxième dizaine, mais signifie 'seul, solitaire'. D'autre part, les Tongous emploient les formes: *omu-kan*, *omo-kon* et d'autres, mais seulement dans le sens de '1', comme mot indépendant. Nous avons ici évidemment, dans l'un et dans l'autre cas, des suffixes diminutifs.

28. Restent encore à examiner les mots qui signifient '11' et qui possèdent les suffixes $-šo \sim -šon \sim -sun$. Indiscutablement, nous avons également ici les variantes d'un seul suffixe, la disparition de l'*n* final étant un événement ordinaire dans les langues tongous, et l'alternance $o \sim u$ étant dépendante de la voyelle du radical. Quant à ce dernier point, le mot jučen que tous les écrivains prononcent *an-šo* doit, en réalité, selon l'ancienne prononciation du chinois, être lu *am-šo*. Cette prononciation est bien connue des monuments littéraires en l'écriture 'phags-pa, datant du XIV^e s.; c'était celle dont se servaient évidemment les auteurs du vocabu-

laire jučen. Du moins, dans les cas où se trouve le signe chinois transcrit chez GRUBE par 'ān, la prononciation *am* convient parfaitement, par comparaison avec les correspondants mandchous. Voici les mots qui possèdent ce signe ⁸⁶⁾:

Jučen	Manžu	Tongous
<i>anča-b'e</i>	<i>amča</i>	
<i>anga</i>	<i>anya</i>	<i>amga</i>
<i>anban</i>	<i>amba</i>	
<i>anbanla</i>	<i>ambula</i>	
<i>ančun</i>	<i>aisin.</i>	

Seul, le dernier mot *ančun* peut faire douter qu'on puisse le prononcer *amčun*, mais nous ne trouvons ici de critérium ni dans les langues tongouses, ni même dans aucun autre idiome altaïque (turc. *attun*, mo. *attan*).

Nous obtenons de cette façon trois variantes de notre radical: *am-* ~ *om-* ~ *um-*, et nous y reconnaissons aisément le radical du nom de nombre tongous '1', que l'on rencontre dans divers dialectes tongous. La forme la plus rare est *am*, que nous rencontrons pourtant dans les dialectes goldi (GRUBE, PATKANOV, PONIAŦOWSKI) et solon (IVANOVSKI). Ainsi le mot signifiant '11' se compose du nom de nombre '1' et du suffixe *-šon*.

Le sens exact du radical *om*, SCHOTT ⁸⁷⁾ l'avait déjà pénétré, mais M. LAUFER, croyant découvrir, dans le mot en question, le turc *on* '10', l'identifia précisément avec le radical du mot *an-šo*, sans rien dire du sens de la finale. Une pareille interprétation a donné au nom de nombre '11' une construction différente de tous les autres noms de nombres de cette catégorie qui, de l'avis de M. LAUFER lui-même, ont ce '10' au commencement du mot, et non à la fin.

L'opinion de M. LAUFER fut suivie par M. POPPE ⁸⁸⁾, qui l'a complétée par l'interprétation de la finale *-šon*. Il la partage en deux: *š-on*, afin de trouver, dans le *on* final, le tong. *om* < *emu* '1'. Seulement il a de l'embarras avec l'élément médian *-š-*, qu'il

⁸⁶⁾ GRUBE, 90.

⁸⁷⁾ SCHOTT, 3, 21.

⁸⁸⁾ POPPE, 318.

n'arrive à expliquer en aucune façon. Par ce procédé, le mot se trouve brisé en trois parties: *om-š-on*, qui doivent remplir de singulières fonctions: *om* doit passer pour *on*, et *on*, pour *om*. Une pareille conclusion, résultant de l'évolution logique de l'idée de SCHOTT, nous oblige à chercher une autre solution. Quant au radical, SCHOTT en a fourni une explication plausible, comme nous l'avons rapporté. Il ne reste donc qu'à interpréter le suffixe *-šon*.

La première question qui doit se présenter à l'esprit de chacun sera, si *-šon* ~ *-šun* ne sont pas des variantes de *-xon* ~ *-xun*, que nous donne le vocabulaire jučen. Mais c'est là une éventualité tout à fait invraisemblable; ces deux formes se rencontrant à côté l'une de l'autre, il n'y a aucune raison valable pour les différencier, et d'ailleurs, pour l'alternance *x* ~ *š*, il serait difficile d'en trouver d'exemple sur le terrain d'un seul idiome.

Ce qui est, par contre, remarquable, c'est que dans le mot dont il s'agit nous avons un radical tongous, tandis que les noms de nombres suivants, de la deuxième dizaine, possèdent des radicaux mongols. Grâce à cela, '11' diffère, non seulement par sa finale, mais aussi par son radical, et cela donne à croire que le système mongol est entré en contact chez les Joutchens avec leur propre système, dont il n'est demeuré qu'un seul nom de nombre ou, peut-être, deux, si l'on considère, '19' aussi comme un mot tongous. Quoi qu'il en soit, des cas pareils, où les premiers mots d'une série diffèrent du reste, sont bien connus dans tous les systèmes de nombres chez les peuples altaïques.

29. Mais ce qui complique cette question, ce sont deux appellations du XI^e mois, transcrites par IVANOVSKI en Mandchourie: dahur *uñ-siñ*⁸⁹) (dans un autre groupe des Dahours, chez ceux de Khaïlar, M. POPPE⁹⁰) a noté le nom *oiš'imb'ē*, ce qui n'est qu'une variante du ma. *omšon-b'a*), et solon *ui-š'un*⁹¹). Quelle peut en être l'étymologie? Pour le radical, nous ne trouvons, dans les vocabulaires d'IVANOVSKI, qu'un seul mot correspondant: *uñ* (< ma. *ujun*)⁹²) '9', qui lui fut communiqué par un sous-officier solon, descendant des Dahours, mot qui constitue évidemment une variante man-

⁸⁹) IVANOVSKI, 39, 65.

⁹⁰) POPPE, *Dahur*, 89.

⁹¹) IVANOVSKI, 20, 65.

⁹²) Idem 20, 62.

déhoue du mot '9'. L'emploi général de ce mot par les Dahours ne peut surprendre, car ils ont emprunté aux Mandchous les noms de tous les mois composés de noms de nombres; mais ce qui fait réfléchir, c'est comment '9' a-t-il pu être pris pour désigner le XI^e mois? S'il n'y a ici quelque malentendu, ce fait ne peut s'expliquer que par des complications survenues dans les systèmes du calendrier, chez Dahours et Solons. Ils avaient été peut-être en possession d'un calendrier à eux qui se distinguait de l'almanach mandchou-chinois, étant en retard de deux mois et avait dû finir par lui céder la place, conservant cependant l'ancienne appellation qui avait dès lors désigné le XI^e mois et qui rappelait quelque peu le terme mandchou *om-šon*. L'on retrouve pareille confusion chez les tribus mongoles, comme en témoignent les informations reproduites dans mon article sur la chronologie mongole⁹³). Quant aux suffixes *-siñ* et *-š'un*, ils répondent sans nul doute au mandchou *-šon*.

30. Nous avons cité (§ 16) l'opinion de M. RAMSTEDT⁹⁴), la plus vraisemblable de toutes, qu'au mo. *žir-γu-γan* correspondent les formes tongouses *nin-gun* et *nun-gun*. S'il y a donc eu ici un emprunt, il a dû s'effectuer au temps encore, où la forme **žir-γu(n)* existait en langue mongole, sans le suffixe *-γan*. L'explication du sens de cette forme, il faut probablement la chercher dans la langue jučen, où deux sources nous fournissent, pour '16', les formes *ni-xun* et *nül-xon*, donnant un fondement pour en reconstituer encore une troisième, intermédiaire: **nir-xun* (§ 26). Cette dernière semble répondre au mo. **žir-γun*. La différence qui apparaît dans la consonne du suffixe ne peut nous trop embarrasser, car, sur le terrain mandchou-jučen, le mo. *γ* correspond très souvent à ma. *χ(x)*:

mo.	jučen	ma.	
<i>χalayun</i>	<i>χatun</i>	<i>χatχun</i>	'chaud'
<i>γasiγun</i>		<i>γosiχon</i>	'amer'
<i>nomoγan</i>	<i>nu(n)-mu-χo</i>	<i>nomχon</i>	'tranquille, doux.'
<i>buyu</i>	<i>buyu</i>	<i>buxu</i>	'cerf'.

⁹³) RO IV, 111—123.

⁹⁴) RAMSTEDT, 18—19.

Ainsi le mo. **žir-γun* devait, primitivement, désigner '16': lorsque, toutefois, en langue mongole, toute une série de noms de nombres de la deuxième dizaine, disparut graduellement, le mot en question fut utilisé dans la première dizaine, peut-être pour le distinguer de *žir-* '2', acquérant en même temps le suffixe normal des noms de nombres de ce groupe *-γan*.

Cette hypothèse permettrait de résoudre la question de l'élément *-γu-*, bien que, naturellement, on ne puisse nier qu'elle ne soit assez compliquée et ne demande encore réflexion. Je veux encore signaler, à l'appui, une circonstance dont on ne paraît pas encore avoir tiré parti. C'est que des suffixes pareils à mo. *-γu-* se retrouvent aussi dans d'autres langues: en turc: *se-ki-z* '8' et *to-qu-z* '9', et peut-être *eki* (< **ek-ki*) '2', et puis en mandchou-tongous: *žā-qu-n* ~ *žap-ku-n* '8'. La signification de cette concordance se trouve soulignée par le fait, que ce sont tous des noms de nombres proches les uns des autres: '6', '8' et '9', qui appartiennent au second groupe de cinq (de 5 à 10). N'y aurait-il pas ici aussi une sorte d'échange avec la deuxième dizaine?

L'élément analogique *-γu-* se rencontre encore dans les noms de couleurs (infra III, § 10).

Les noms de dizaines.

31. M. POPPE, qui s'est considérablement occupé de la provenance des noms de nombres tongous et mongols qui expriment les dizaines, est parti de la conception qu'ils doivent tous contenir le mot '10'⁹⁵⁾. Ayant mis en relief le fait que les Solons et les Tongous de Nertchinsk forment les noms de dizaines à l'aide du suffixe *-ngi* ~ *-ni*, puis les Goldi et les Samar, à l'aide de *-ngu* ~ *-ngu*⁹⁶⁾, il en tira la conjecture, d'accord avec sa conception générale, que nous avons ici les restes d'un certain nom de nombre '10' qui s'est perdu, en tant que mot indépendant. Re-

⁹⁵⁾ POPPE, *Tungus*, 316—317, 320.

⁹⁶⁾ Dans le tableau des noms de nombres, joint au vocabulaire du goldi, M. PONIATOWSKI a inséré les '60—90' avec le suffixe *nga*, mais, comme il m'écrit, c'est une erreur; dans le vocabulaire ils sont répétés sous une forme correcte, munis du suffixe *ngu*.

marquons pourtant que les Tongous se servent encore du suffixe *-ni*. L'existence en est constatée par GERSTFELDT chez les Tongous sur l'Amour moyen, et par SKURLATOV chez les Orončo; mais l'un et l'autre avaient probablement affaire aux représentants d'une même peuplade et il est difficile de supposer qu'il se soient trompés, bien que, dans les mêmes parages à peu près, deux autres savants, IVANOVSKI chez les Solons et MAACK chez les Manegirs, n'aient trouvé que *-ni*. KLAPROTH donne pour Nertchinsk *-nni*.

Quoi qu'il en soit, nous avons ici la série des suffixes suivants: *-ni*, *-ni*, *-ngi(ngi, n̄gi)*, *-ngu(ngu)*. Il existe parmi eux, selon toute probabilité, un lien génétique. On connaît, dans les dialectes tongous, de nombreux exemples d'alternance *n ~ v*: nerč. *n̄i* 'qui', oxotsk *n̄i*, anad̄ir *ni*. D'autre part, l'alternance des finales *i ~ u* ne leur est pas non plus étrangère, par ex.: ma. *čargi* 'qui se trouve de l'autre côté', tong. *bargu*. Il faut aussi se rappeler ici ce que rapporte M. RAMSTEDT sur la relation de *i* à *u*, dans les langues altaïques⁹⁷). Enfin, la différenciation de *-ngi ~ -ngu* a pu encore être déterminée par analogie, car des séries de noms de nombres qui désignent des dizaines, chez les Goldi et les Samar, se terminent par *tangu* '100'.

Nous ne possédons nul indice que les suffixes en question se soient formés de quelque mot qui signifie '10'. En admettant que le point de départ en soit *-ni*, il peut être intéressant de les confronter avec les noms de nombres mongols. Voilà longtemps qu'on a observé, dans la série de ces noms de nombres signifiant '20—50', à savoir *xorin*, *γučin*, *döčin*, *tabin*, le suffixe *-in*, mais sans que l'on sût en déterminer la provenance; l'on soupçonnait seulement qu'il doit y avoir ici le turc *on* '10'. Mais il est beaucoup plus probable qu'il n'y a ici qu'un correspondant au tong. *-ni*, et qu'il vaut mieux écarter l'élément turc supposé. Les désinences du génitif, dans les idiomes altaïques, nous fournissent une heureuse analogie: ma. *-i ~ -ni*, tong. *-ni*, mo. *-un ~ -in ~ -i*, turc *-n̄in ~ -in*.

32. Au suffixe *ni* cité ci-dessus, dans l'idiome des Solons, on ajoute, pour les noms de nombres 60—80, comme l'ont constaté en Mandchourie, à Tarbaghataï et Ili, IVANOVSKI, RAMSTEDT

⁹⁷) RAMSTEDT, *Pronomina* 6.

et MUROMSKI, on y ajoute encore, disons-nous, un *-r-*, formant *-rni* (*-rangi*, *-ringi*) ou *-rgi*. M. RAMSTEDT a émis la supposition que cet *-r-* est né par l'addition du mo. *arban* aux noms de nombres solons, et ensuite par la fusion de ce mot avec eux⁹⁸). Mais il y a une circonstance qui contredit cette supposition; c'est que l'emploi du mot *arban* par les Solons n'a pas été jusqu'ici démontré et que, de plus, on n'a pas tenté d'élucider cette question sur le terrain de la langue solone, ni en général des langues tongouses. Des recherches entreprises dans cette direction pourraient fournir certains résultats. Dans la langue des Samars, nous possédons une pareille série de formes: *ńunguingu* '60', *nadaingu* '70', *żakpoingu* '80', *xujuingu* '90', reproduite par M. SCHMIDT. La réunion ici de deux voyelles, l'une à côté de l'autre, n'est pas, dans les langues altaïques, un phénomène normal; dans des cas semblables, il se pourrait très facilement qu'entre ces voyelles apparût un *j*, *γ* ou *r*. D'autre part, il existe, dans la langue des Solons, encore un autre exemple de l'apparition de l'*r*: IVANOVSKI a noté pour '5', chez les Manegirs, le mot *torowya*, et MUROMSKI, chez les Solons à Ii, *torani* et *toran*.

Néanmoins, on ne peut pas écarter de parti pris une certaine influence mongole. Voici, en effet, le tableau que présentent les données connues sur les Solons:

Obkor	Solon	Butxa	Manegir	Solon
(RAMSTEDT)	(MUROMSKI)	(IVANOVSKI)	(IVANOVSKI)	(GERSTFELDT)
50 —	<i>tornargi</i>	<i>tuanyi</i>	<i>tanangi</i>	<i>tonšani</i>
60 <i>ninürnĩ</i>	<i>ninugi</i>	<i>ningunyi</i>	<i>ńuungi</i>	<i>ńuńuni</i>
70 <i>nadārñĩ</i>	<i>nadarani</i>	<i>nadarinyi</i>	<i>nadanyi</i>	<i>nadani</i>
80 <i>ż'apkōrnĩ</i>	<i>żabkurani</i>	<i>żabkoringi</i>	<i>żabxungi</i>	<i>żabkuni</i>
90 —	<i>jeren</i>	<i>jiron</i>	<i>jiran</i>	<i>jōran</i>

Le nom de nombre mongol *jiran* n'a-t-il pas influé sur la formation, dans les 2 ou 3 noms qui le précèdent, du suffixe composé *ra + nyi*?

33. Il faut toujours compter avec les influences mongoles, en étudiant les noms de dizaines tongous. Outre *jōran* ~ *jiran* < mo. *jeren*, chez les peuplades plus avancées au sud, nous trouvons encore des noms mongols pour 20—40.

⁹⁸) RAMSTEDT, *Zahlwörter*, 22.

	20	30	40	50	60
Mongol	<i>χorin</i>	<i>γučin</i>	<i>döčin</i>	<i>tabin</i>	<i>žiran</i>
Jučen	<i>orin</i>	<i>γušin</i>	<i>döhi</i>	<i>susai</i>	<i>ninžu</i>
Manžu	<i>orin</i>	<i>γusin</i>	<i>dexi</i>	<i>susai</i>	<i>ninžu</i>
Goldi	<i>χorin</i>	<i>gučin</i>	<i>döxin</i>	{ <i>śusai</i> <i>sosi</i>	<i>ńungungu</i>
Samar	<i>χorin</i>	<i>guočin</i>	<i>döxi</i>	<i>sosai</i>	<i>ńunguingu</i>
Olča	<i>χori</i>	<i>guti</i>	<i>döi</i>	<i>susai</i>	<i>ńungunžu</i>
Oroč	<i>oi</i> (< <i>oji</i> < <i>ori</i>)	<i>guti</i>	{ <i>dwi(n)ža</i> <i>dī(n)ža</i>	<i>tuna(n)ža</i>	<i>ńunu(n)ža</i>
Solon } Butxa }	<i>urin</i>	<i>kute</i>	<i>deryi</i>	<i>tuanyi</i>	<i>ningunyi</i>
Solon } Manegir }	<i>orin</i> <i>'orin</i>	<i>gutin</i> <i>γotin</i>	<i>deryi</i> <i>dekin</i>	<i>tanangi</i> <i>torongangi</i>	<i>ńuungi</i> <i>ńungungi</i>
Solon d'Ili	<i>orin</i>	<i>gotin</i>	<i>dek'</i>	<i>tornargi</i>	<i>nivugi</i>
Nerčinsk	<i>orin</i>	{ <i>ilanī</i> <i>gutin</i>	{ <i>diginī</i> <i>dučin</i>	<i>tonanī</i>	<i>ńunūnī</i>
Barguzin	<i>orin</i>	<i>ilan žār</i>	<i>digin žār</i>	<i>tuńwa žār</i>	<i>ńunun žār</i>
Samagir	<i>ojin</i>	<i>elanžān</i>	<i>diginžān</i>	<i>tongažān</i>	
Negidal	<i>ojin</i>	<i>elanžan</i>	<i>diginžan</i>	<i>tongažan</i>	

Le plus au nord, jusqu'au lac Baïkal, a pénétré le nom de nombre mongol '20', jouant ainsi dans le monde tongous un grand rôle, mais nulle part, à ce que je sais, on n'a constaté sa présence ailleurs que chez les peuplades énumérées ci-dessus. Il est probablement sorti d'un centre méridional.

34. La forme de ces noms de nombres mérite considération. Il semblerait naturel que les mo. *γučin* et *döčin* soient traités de la même façon dans les dialectes tongous, tandis qu'en réalité, l'on ne trouve de conformité dans aucun dialecte. Surtout ma. *dexi* surprenait les chercheurs qui ne considéraient pas d'autres variantes, et MM. RAMSTEDT et POPPE⁹⁹ étaient même prêts à croire que l'on avait ici une désinence particulière: *-ki* ou *-gi(ni)*. Je croirais plutôt qu'il n'est pas nécessaire d'aller aussi loin. Voyons de plus près toutes les variantes que nous présente le tableau ci-dessus (§ 33).

Le mo. *γučin*, qui semble remonter, selon les recherches de

⁹⁹) RAMSTEDT, 7; POPPE, 317, 320.

M. PELLIOU¹⁰⁰), au commencement du IX^e siècle évolua, chez les Tongous, dans deux directions. D'un côté les sources littéraires nous attestent deux formes jučen *yušin* et *ma. yusin*, ce qui constitue une évolution tout à fait normale. De l'autre côté, dans les dialectes, nous trouvons les variantes: *gučín*, *gutin(n)*, (*guti*), mais ici l'affaire n'est pas claire. M. RAMSTEDT¹⁰¹) paraît être d'avis que l'emprunt du vocable *gutin* remonte à l'époque lointaine où le mongol ou protomongol possédait encore la même forme. Mais ce qui semble s'opposer à cette hypothèse, c'est que les variantes actuelles *gučín* et *gutin* se rencontrent dans des dialectes étroitement rapprochés les uns des autres et, de plus, que *gučín* se trouve dans le goldi, qui a exercé une influence marquée sur l'olča, où l'on a *guti*. Ceci permet de supposer qu'il s'agit ici d'emprunts plus récents, qui prirent la forme, soit de *guči*, soit de *guti*, suivant les particularités phonétiques des dialectes en question. L'on retrouve un phénomène analogue dans les mots mongols qui possèdent *ž* et qui, passant sur le terrain tongous, présentent non seulement *ž*, mais encore *d'* (mo. *žayun*, tong. *žān* ~ *d'ān*; mo. *ažiryan*, tong. *ažirga* ~ *adirga*).

La question du mo. *döčín* est moins simple. Aux variantes *döhi*, *döxi(n)*, *dexi*, *dek*, *deyi*, *döi*, démontrées sur le tableau, il convient d'ajouter encore *töxxin* (MAXIMOWICZ), *dexin* (IVANOVSKI); mais, d'autre part, il nous faut tenir compte d'une transcription inexacte, surtout chez les écrivains russes, pour ainsi dire inaptes à reproduire toutes les consonnes gutturales. Voici des échantillons de cette inexactitude:

Dans son vocabulaire solon, IVANOVSKI donne par ex. les variantes suivantes^{101 a)}:

<i>ayin</i>	'rien'	<i>ayinen</i>	'il dort'
<i>asin</i>		<i>asina</i> .	

De l'autre côté, la littérature mandchoue connaît les variantes:

xitxen ~ *sitxen* 'caisse'.

Mais les dialectes tongous connaissent une autre alternance:

¹⁰⁰) T'oung Pao, XXVI (1929), 250—252.

¹⁰¹) RAMSTEDT, 7—8.

^{101 a)} IVANOVSKI, 16, 66, 71.

h ~ *s*, et il n'y a pas le moindre doute qu'IVANOVSKI ne se serve par erreur de la lettre *γ*, de même que les Mandchous de *x*, à défaut, dans leur alphabet, d'un signe correspondant. Aussi devons-nous, dans le cas en question, faire la rectification nécessaire. Le cas des formes *dekin* ~ *dek* et *töxxin* est moins clair, mais ici également nous devons compter avec la possibilité d'une transcription défectueuse. Pourtant, il ne serait pas étonnant que dans quelque dialecte, par ex. chez les Goldi, *h* ait évolué en *x*, et même en *k*.

Dans tous les cas, l'évolution générale dut être celle-ci: *döč*in > **dösi* > *döhi* > *döi* (incidentellement *döxi*). Et cela constitue en quelque sorte les étapes ultérieures de l'évolution que confirment les variantes du nom de nombre *γučin*.

Il est donc vraisemblable que les noms de nombres mongols dont il s'agit, n'ont pas pénétré simultanément dans le domaine tongous: en premier, *döč*in (peut-être peu après le nom de nombre *dujin* '4', ou même avant lui) qui y subit une évolution initiale, et seulement plus tard vint *γučin* (probablement en même temps que *xorin*), et ce fut ainsi que se rencontrèrent les phases diverses d'une même évolution.

35. Résumant l'argumentation de M. POPPE, ainsi que les observations ci-dessus, nous concluons que les noms de nombres exprimant les dizaines sont dérivés aujourd'hui, chez les Tongous en général, des noms d'unités avec l'aide de différents suffixes ou enclitiques:

1) *-ni*, chez les Tongous du bassin de l'Amour Moyen (GERSTFELDT, SKURLATOV) et *-ni* chez ceux de Nertchinsk (KLAPROTH);

2) *-ni* ~ *-ngi*, chez les Tongous de Nerčinsk (CASTRÉN) et les Solons-Manegir (IVANOVSKI, MAACK); ici se rangent *-rangi* ~ *-ringi* (IVANOVSKI), et *-rni* ~ *-rgi* (RAMSTEDT, MUROMSKI), chez les Solons (Butxa ou Hobkoro);

3) *-ngu*, chez les Goldi (SCHMIDT, PONIATOWSKI); ici se range *-ingu*, chez les Samars (SCHMIDT);

4) *mär* ~ *mär*, chez les Lamoutes;

5) *-žu*, chez les Joutchens, les Mandchous et les Olča, *-žo*, chez les Goldi (SCHMIDT);

6) *-ža* (*-dzja*), chez les Oroč (SCHMIDT, LEONTOVIČ);

6) *žan* ~ *d'an* ou, au plur., *žar* ~ *d'ar*, chez le reste des peuplades tongouses.

Enfin, chez les tribus plus avant vers le sud, nous avons, pour les dizaines de 20—50, quatre noms particuliers (§ 33).

Une façon si compliquée de créer les noms des dizaines a dû se former degré par degré. Le suffixe le plus archaïque paraît être le premier, *-ni* (et même peut-être *-i*, dans le nom de nombre *susai*), d'où se sont développés les deux suivants, les suffixes *-ni* et *-ngu*. Le cinquième et le sixième suffixes formés du nom '10' (*žuwan* et *žān*) de provenance mongole, sont les plus récents, mais peu à peu ils ont fini par éliminer presque partout au nord et au sud, l'ancien suffixe *-ni*, avec ses variantes. L'enclitique *mār* est le pluriel de l'ancien nom de nombre *mān* '10', qui ne s'est conservé que chez les Lamoutes (§ 22).

Quant aux noms spéciaux de dizaines (§ 33), l'un d'eux, *susai* '50' paraît être un vieux résidu tongous (§ 15); les autres sont de provenance mongole, mais ces emprunts n'ont pas su cependant se répandre partout, vu la tendance que nous venons de mentionner.

En d'autres mots, à l'origine, chez tous les Tongous, les noms des dizaines se formaient à l'aide des suffixes *i* ~ *ni* ~ *ni*. Ensuite pénétrèrent, chez les tribus méridionales, des noms mongols pour '40', '30' et '20'; mais bientôt, on commença à remplacer l'ancien suffixe par des mots signifiant '10' (*žān*, *žuwan*, *mān*) qui, graduellement, prenaient le caractère d'enclitiques ou de suffixes.

36. Dans les monuments de l'ancienne littérature, remontant au VIII^e s. ap. J.—C., ainsi que dans la majorité des dialectes contemporains, nous trouvons, chez les Turcs, une composition assez singulière des noms de nombres qui désignent les dizaines: les premières dizaines (20—50) ne possèdent point de rapport étymologique avec les unités correspondantes; les quatre suivantes le possèdent, mais '60' et '70' sont pourvus du suffixe *mış* ~ *miš* (*mat* ~ *mel*, *pīs* ~ *pis*), et '80' et '90', du suffixe *en* ~ *an*. Dans ce dernier suffixe, les savants découvrent unanimement le nom de nombre *on* '10'; le premier, par contre, n'a pas trouvé jusqu'à ce jour d'explication généralement admise, bien que de nombreuses conjectures aient été énoncées.

Chez les tribus disséminées en Sibérie et en Mongolie, se révèle la tendance à unifier le système ci-dessus, en établissant un rapport étroit entre les noms des dizaines et des unités, et en

étendant l'emploi des suffixes fondés sur le nom de nombre *on* '10'. КАТАНОВ¹⁰²) et САМОЉОВИЋ¹⁰³) ont consciencieusement enregistré toutes les données qui existent dans cette question, et l'on peut maintenant essayer d'en tirer certaines conclusions.

Avant tout, la supposition s'impose que la formation du système actuel des noms de dizaines s'accomplissait pas à pas, avec une sorte de méthode. Au commencement, des noms particuliers, indépendants des unités, pouvaient exister, non seulement pour les premières dizaines, mais aussi pour le reste. Puis, au temps où domina la manière de compter cinq par cinq, dont témoigne peut-être le suffixe *mış* ~ *miş* (*beş* '5'), les noms des dernières dizaines, (60—90), furent créés à l'aide de ce suffixe. Quand, cependant, le procédé décimal l'emporta, le nom de nombre *on* entra en lice, pour conquérir le droit de former les dizaines, et remporta sa première victoire encore à l'époque prototurque, tous les dialectes turcs possédant deux noms, fondés sur le mot *on*. Il faut encore signaler que ce sont les noms des deux dernières dizaines (80 et 90).

Plus tard, le combat devint plus compliqué, car la langue turque commença à se partager en dialectes. Ce ne fut peut-être pas accidentel, que l'aspiration à unifier les noms des dizaines se soit manifestée précisément dans les dialectes des frontières, les plus exposés aux influences du dehors et au contact des systèmes numériques étrangers: l'instinct conservateur pouvait amener à remplacer un système compliqué par un autre, plus simplifié et plus uniforme. Quoi qu'il en soit, ce fut un mouvement qui embrassa un groupe de dialectes assez nombreux et, à l'heure qu'il est, nous pouvons y constater diverses étapes dans l'évolution qui s'est développée dans le sens déterminé depuis longtemps, des dernières dizaines vers les premières. Dans le dialecte des Karagas, cette évolution s'est déjà accomplie.

37. Jusqu'à présent, on n'a pas remarqué que l'évolution dont nous venons de parler soit encore apparue, en dehors de la Sibérie et de la Mongolie, chez une autre peuplade turque, celle des Yogours sur l'Amdo, qui se sont détachés depuis fort long-

¹⁰²) Н. Катановъ. Опытъ изслѣдованія урянхайскаго яз., табл. VI.

¹⁰³) Самојловић, *Problemī*, I, 140—143.

temps du reste du monde turc. Le tableau des noms de nombres de ce peuple, noté par POTANIN ¹⁰⁴⁾ et passé sous silence par les autres savants, y constate l'existence de noms de dizaines d'un type nouveau, en commençant par '40'. Le nom de '40' est bizarre: *kčon*; mais il n'est pas possible, malheureusement, de vérifier les notes de POTANIN, car M. MANNERHEIM ¹⁰⁵⁾ ne donne les noms de nombres des Yogours que jusqu'à 30. C'est là un fait très curieux. Car, aussi bien le dictionnaire sino-ouïgour, publié par KLAPROTH, que les anciens documents ouïgours, nous apprennent que les Ouïgours se servaient des noms tures ordinaires. Aujourd'hui les Salars, également établis sur l'Amdo, se servent aussi des mêmes noms. Quand donc et sous quelle influence ce changement se serait-il introduit chez les Ouïgours d'aujourd'hui?

Si ce changement s'était produit d'une façon indépendante, nous aurions là un indice important pour dater l'évolution et la conjecture sur la manière dont elle a commencé. Cette éventualité cependant paraît peu vraisemblable. Il y a là une similitude trop marquée avec les prototypes sibériens. On peut donc se demander si quelque tribu ouïgoure, au temps où les Ouïgours habitaient le nord avancé, n'entra pas en contact avec d'autres tribus turques, chez lesquelles la nouvelle tendance s'était déjà manifestée, par ex. avec des Yakoutes, et ne l'apporta pas avec soi dans le midi?

38. La construction des noms de dizaines, dans la langue mongole, est beaucoup plus simple. Ceux-ci se déduisent des noms d'unités et ont deux suffixes: dans les premières dizaines (20—50), *-in*, dans les suivantes (60—90), *-an*. Ces suffixes, tous les investigateurs en ont parlé, à commencer par SCHOTT, mais sans attacher de gravité à leur différence nettement marquée: dans l'une et dans l'autre, ils prétendent voir le nom de nombre turc *on* '10', qui aurait aussi existé autrefois en mongol avec le même sens, ne prenant que plus tard la signification d'"année" ¹⁰⁶⁾.

Quant à moi, j'incline à penser que ces suffixes proviennent de différentes sources. J'ai rapproché ci-dessus *-in* des suffixes

¹⁰⁴⁾ *TTO*, II, 437.

¹⁰⁵⁾ *JSFou*, XXVII 2, 62.

¹⁰⁶⁾ RAMSTEDT, 19, 20; POPPE, *Mong. čisl.*, 101, 116—117; id. *Tungus*, 319—320.

tongous *-ni* ~ *-ni*, et je suppose que, pareillement aux dialectes tongous, toutes les dizaines y avaient des noms avec ce suffixe. Quant à ce qui en est de *-an*, vraisemblablement, il y a ici l'influence du mot *on*, seulement d'une manière indirecte. Il nous faut faire, ici, de nouveau une excursion dans le monde turc. Nous avons déjà fait observer que, dès l'époque prototurque, les noms des deux dernières dizaines (80—90) avaient adopté le suffixe *-an*. Ensuite, la tendance à imposer ce suffixe se manifesta dans les dialectes turcs qui encerclaient le monde mongol. Cette tendance s'y montra, évidemment, plus forte, au point de causer un changement dans les suffixes mongols, en commençant également par les dernières dizaines; elle s'arrêta cependant à mi-chemin, comme nous l'observons aussi dans certains dialectes turcs. Je ne partage donc pas l'opinion de M. RAMSTEDT que, dans les phénomènes parallèles en question, la langue mongole ait joué un rôle actif.

Ce fut, par contre, de façon indépendante, quoique conformément à la tendance générale qui se manifestait dans le monde altaïque, que l'un des dialectes širongols se construisit, avec le nom de nombre (*h*)*arban* '10', le suffixe *-ran*, pour les noms de dizaines (§ 23).

§ 39. Pour rendre '100', nous trouvons trois mots chez les Tongous. Dans la vieille langue des Joutchens, il existait un terme que nous ne retrouvons plus dans les dialectes contemporains. Il nous a été transmis par l'histoire *Kin che*, comme *meou-ke* (*môw-k'ih* selon la transcription de WYLIE)¹⁰⁷, et par *Aisin gurun-i suduri bitxe*, comme *meoke* (selon la transcription de HARLEZ)¹⁰⁸, mais le vocabulaire du joutchen l'ignore déjà. Il le remplace par le mot *tangu* (*t'ang-kou*), que possèdent aussi tous les dialectes tongous méridionaux, y comptant le mandchou, ainsi que les langues des Solon-Orončo (IVANOVSKI), Negidal et Samagir (SCHMIDT). En revanche, les autres dialectes septentrionaux emploient *näma* et *nämāži* dans diverses variantes (*h**ama*, *h**äma*, *nema*, *nama*, ou bien en ajoutant le suffixe *-ži* ~ *-zi* ~ *-d'i* ~ *-d'e*).

Tangu, l'avons-nous vu, est de provenance mongole (§ 14). Les deux autres termes sont évidemment tongous, mais l'étymologie

¹⁰⁷ WYLIE, LXXVII.

¹⁰⁸ HARLEZ, op. cit., 230.

en est inconnue. Il est difficile d'affirmer quelque chose, même du suffixe *-ži*, qu'adjoit quelquefois la forme fondamentale du nom de nombre *nāma*: l'ancien terme jučen *meou-ke* ne contiendrait-il pas ce suffixe?

Dans les recherches à venir, il faudrait encore prendre en considération le nom de nombre lamoute *mān* '10'.

Les noms de nombres composés.

40. Dans les langues altaïques, les unités s'unissent ordinairement aux dizaines et aux centaines selon un type établi depuis longtemps:

$$\begin{array}{lll} 10 + 1 = 11 & 20 + 1 = 21 & 100 + 1 = 101 \\ 10 + 2 = 12 & 20 + 2 = 22 & 100 + 2 = 102 \text{ etc.} \end{array}$$

c'est-à-dire qu'après le nombre plus grand, l'on ajoute, comme nombre indépendant, l'unité. Mais il existe encore plusieurs singularités.

41. Chez les anciens Turcs des bords de l'Orkhon, l'on a constaté deux manières d'exprimer les nombres composés. Ils se servaient le plus souvent du système dit orkhonien, démontré par J. MARQUART et W. BANG, où l'on plaçait le nom de l'unité avant le nom de la dizaine suivante, selon le type:

$$\begin{array}{l} 1 + 20 = 11 \\ 2 + 20 = 12 \text{ etc.} \end{array}$$

Ce système était d'un usage général aussi chez les Ouigours: nous le trouvons dans d'anciens documents ouigours, et aussi dans la langue vivante des descendants des Ouigours, les Yogours de l'Amdo, comme en témoignent les notes de POTANIN et de MAN-
NERHEIM.

Dans les inscriptions de l'Orkhon, on a découvert encore un exemple de nombre composé: *qırq artuqı jeti*, c'est-à-dire '40, et de plus, 7' = 47¹⁰⁹⁾, ce qui veut dire qu'on ajouta un mot à part, pour marquer la relation de l'unité à la dizaine, mot qui remplissait exactement le rôle de notre signe +. Mais ce moyen de s'ex-

¹⁰⁹⁾ THOMSEN, *Inscriptions de l'Orkhon*, 120; RADLOFF, *AT Inschriften*, Neue Folge, 156.

primer n'était employé, semble-t-il, que beaucoup plus rarement. Parmi les langues turques actuelles, l'idiome Yakoute est le seul qui se serve d'un mot tout à fait analogue: *orduga*¹¹⁰.

42. La question des noms de nombres composés devait fort préoccuper aussi l'esprit des Tongous. Nous n'en possédons, malheureusement que très peu d'exemples, et qui se rapportent pour la plupart à la deuxième dizaine (11—19); ils n'en permettent pas moins de constater plusieurs solutions à cette question dans les dialectes contemporains, particulièrement chez les Lamoutes.

On y place, le plus fréquemment, d'abord le nom de la dizaine et ensuite celui de l'unité, bien qu'il arrive parfois qu'on les range autrement. Le fait d'ajouter l'unité aux dizaines peut ne pas être indiqué; mais il peut aussi être marqué, soit par un mot à part, du sens de 'de plus, par dessus': *idun*, *huluk* (en transcription russe, chez *POPOV*, *гулюкэ*, et chez *KOŽEVNIKOV*, *холоко*) ou *hulat*, *žuluk*, *želeka* 'excédant', soit par l'adjonction, au nom de la dizaine, de la finale elative *-duk* ou, au nom de l'unité, de la finale instrumentale *-d'i* ~ *-žit*.

Les Tongous du bassin de la Vilui (MAACK): *nadan žän* '7 + 10' = 17 (ce qui s'oppose à *nadan žär* '7 dizaines' = 70); sur la Basse-Toungouska (MIDDENDORFF) *umukon d'e* '11'.

Les Lamoutes du bassin de l'Omoloï et de la Yana (BIRULA) unissent '10' aux unités, par le moyen du mot *idun* (pareillement au turc *artuği*): *žänra idun umin* '11'.

Les Lamoutes du bassin de l'Anadir (PATKANOV) et près d'Okhotsk (POPOV) mettent *huluk* après les unités: *män omun huluk* '11'. MAYDELL cite deux exemples semblables: *d'or mär omun huluk* '21', *näma omun huluk hetkanü* '101'.

SPASSKI et MIDDENDORFF ont transcrit chez les Tongous près d'Okhotsk (sans doute des Lamoutes) une association avec la désinence *-duk*: *d'an-duk umon* et *žan-duk umun* '11'. MAYDELL donne des exemples avec la désinence *-di*:

näma d'or-di huluk '102',

näma män-di hetkanü '110'.

Chez la tribu Kondogir, CZEKANOWSKI a transcrit: *nadan žan-duk*: '17'.

¹¹⁰) RADLOFF, *Yakut*, 40; YASTREMSKI, 204.

La manière la plus curieuse d'exprimer les nombres de la deuxième dizaine est celle, citée ci-dessus, rapportée par MAYDELL de chez les Lamoutes de l'Anadîr, par CZEKANOWSKI de chez les Kondogirs et par KLAPROTH de Mangazéya sur l'Yénisséi et d'O-khotsk (cf. § 24). Ces Tongous omettent tout à fait le nombre '10':

Kondogir		Lamut	
<i>omukan želeka</i>	'11'	<i>omun huluk</i>	'11'
<i>žur</i>	» '12'	<i>d'or</i>	» '12'
<i>nuhun</i>	» '16'	etc.	
<i>žapkun</i>	» '18'		
<i>jöhin</i>	» '19'		

Dans le vocabulaire de la langue des Tongous de Touroukhansk, composé par KOŽEVNIKOV, nous trouvons le même système, compliqué par l'adjonction, aux noms d'unités, de la désinence instrumentale *-zit* (évidemment *-ži-t*):

'11'	<i>umukon-zit xoleko</i>	'plus 1'
'12'	<i>d'ur-zit</i>	'plus 2' etc.,

avec l'exception pourtant de: *ilan d'an* '13' et *nadan d'an* '17'.

Ces transcriptions témoignent que certaines peuplades, tels les Lamoutes de l'Anadîr, se servent de plusieurs moyens, ne possédant pas de règle fixe.

Notons encore ici que, dans le tableau des noms de nombres lamoutes, cité par WITSEN¹¹¹⁾ et datant évidemment de la seconde moitié du XVII^e s., nous trouvons le mot *dzialakan*. Ce mot correspond évidemment au mot *želeka*, transcrit chez les Kondogirs, mais s'emploie pour distinguer les noms des dizaines des noms de la deuxième dizaine: *nodandzian* '17', et *nadan dzian dzialakan* '70'. Mais ce tableau contient nombre d'inexactitudes, et il n'est pas certain qu'il concerne justement les Lamoutes.

43. Chez les tribus tongouses septentrionales, chez qui les noms des dizaines sont formés avec le nom de nombre '10', ce

¹¹¹⁾ N. WITSEN: *Noord en Oost Tartarye* (Amsterdam 1785), II, p. 678. Je profite de l'occasion pour rectifier le renseignement que j'ai avancé dans le journal *Живая Смарана* 1909, II—III, p. 207, n. 1: outre les noms de nombres lamoutes, WITSEN rapporte la traduction en langue tongouse de la prière: »Notre Père«.

nom de nombre est considéré comme un mot indépendant et prend même fort souvent la forme du pluriel. Nous avons ainsi les formes:

Sing.	Plur.
'10' <i>män</i>	<i>mär, mäl</i>
» <i>žān</i>	<i>žar</i>
» <i>d'an</i>	<i>d'ar</i>
'100' <i>nāma</i>	<i>nāmal</i>
» <i>nāmāži</i>	<i>nāmāžil.</i>

Cette singularité a trouvé son expression dans les transcriptions les plus anciennes, telles la »Tabula Polyglotta« de STRAHLENBERG (1730) et les *Vocabularia Comparativa* (1789), comme aussi dans les plus récentes, celles de MM. TITOV (1926) et POPPE (1927).

44. La même particularité existait autrefois chez les Mongols, mais ce n'aurait été que pour les noms des centaines. Sur la pierre dite de Gengis-khan, considérée comme le monument mongol le plus ancien, nous lisons: *γurban žayud γučin tabun* '335'.

Les noms de nombres dérivés ¹¹²⁾.

45. Il n'a été presque exclusivement question, jusqu'à présent, que des noms de nombres cardinaux. Mais dans toutes les langues altaïques, il existe encore d'autres, de diverses catégories, dérivés des thèmes de ces noms-là, au moyen de différents suffixes, et possédant chacune une signification particulière. Ces catégories sont les suivantes: a) les noms ordinaux, b) collectifs, c) distributifs, d) itératifs (combien de fois?), e) temporels (quelle fois?), f) diminutifs (se limitant à certaine quantité, par ex. 'seulement 10'), g) approximatifs (n'indiquant la quantité que par à peu près, par ex. 'à peu près 10'), h) ceux qui indiquent le nombre d'années (l'âge) des hommes, i) ceux qui indiquent le nombre d'années (l'âge) des jeunes animaux, k) le nombre de jours en général.

Les Turcs semblent posséder le système le plus simple de ces noms de nombres: le nombre des suffixes est limité aux né-

¹¹²⁾ Dans le chapitre ci-dessous, je ne me propose pas d'épuiser la matière de mon sujet, n'ayant pas à ma disposition les sources nécessaires. Cette réserve concerne avant tout les dialectes turcs.

cessités réelles, et les variantes ne se forment presque exclusivement que sous des influences phonétiques. Chez les Mongols et les Tongous, par contre, nous avons un tableau plus compliqué: dans plusieurs langues, et parfois même dans les bornes des dialectes particuliers, il existe divers suffixes avec leurs variantes, de la provenance desquels on ne peut pas toujours se rendre exactement compte. Malgré cela, on peut noter, dans diverses directions, des influences réciproques, mais le manque de données effectives se fait sentir ici plus qu'ailleurs.

46. Le système des noms ordinaux est le plus compliqué de tous. Ils se forment avec l'aide des suffixes suivants:

a) en turc: *-nči* (osm. *-nži*, kirg.-kaz. *-nši*, koïb. *-ndi*, yak. *-ñni*), yak. *-s*, karag. *-šqi*;

b) en mongol *-tuyar ~ -tayar*^{112a}) *-duyar*; xałxa, orient. *-duyār*. *-tyār*; dahur *-dār*, *-tār*, *-dūyār* (POPPE, MUROMSKI); buriat. *-daki* (CASTRÉN), *-daxi ~ -txi* (ORŁOV), *-dāxi ~ -t'xi* (RUDNEV); kalm. *-dākčə*;

c) en tongous: ma. selon *-či* (à côté de *-nči*), goldi *-cin* (BRILKIN), *-žima* (PROTODIAKONOV, MAXIMOWICZ), tong. *-i* (parfois *-ki*), *-wugda* (CASTRÉN), *-tku* (CASTRÉN, TITOV), *-tin* (KOŽEVNIKOV), lamut *-tan* (MAYDELL), *-tīn ~ -gitīn* (CZEKANOWSKI, POPOV), olča *-duma* (SCHMIDT).

Dans ces suffixes, ce qui saute aux yeux, c'est une série d'éléments proches les uns des autres au point de vue phonétique: d'une part *tu*, *ti*, *ši*, *či*, *ži*, et d'autre part *šqi*, *daki*; mais l'état de recherches actuel ne permet pas de conclure avec certitude qu'il existe entre eux quelque lien génétique.

La forme turque la plus répandue est *-nči*, que M. BANG¹¹²) décompose en *-nč*, comme étant la forme primitive du suffixe, et *-i*, suffixe possessif. Cette forme est le point de départ d'autres variantes, rencontrées dans des dialectes tures particuliers: *-nži*, *-nši*, *-nd'i* (*-ndji*), *-ñni*. Cette dernière forme se rencontre par exception (dans les noms de quelques mois) chez les Yakoutes, à côté de la finale *-s*, habituelle chez eux; mais les savants ne tombent pas d'accord sur leur provenance. Les spécialistes en études yakoutes (YASTREMSKI, RADLOFF, POPPE)¹¹⁴) considèrent *-ñni* comme la variante aînée, qui constituerait un correspondant normal de *-nči*;

^{112a}) Cf. B. VLADIMIRTSOV dans *Bull. Ac. Sc.*, Petrogr., 1918, N 14, p. 1551.

¹¹³) BANG, *Brief V*, 17—19.

¹¹⁴) YASTREMSKI, 23; RADLOFF, *Yakut*, 40; POPPE, *Yakut*, 87.

tandis que M. BANG, fidèle à son opinion sur l'origine de la langue yakoute, y voit un nouvel élément ¹¹⁵). Pour ce qui est de l's, M. BANG, partant de quelques exemples, suppose qu'il s'est également produit de l'-*nč* primitif, par la disparition de l'*n*. Le fait de reconnaître les deux consonnes comme primitives a éveillé des doutes chez M. BANG, quant à l'opinion de M. RAMSTEDT que le ma. -*či* (par erreur noté *si*), doit être dérivé du turc. Mais il ne faut pas oublier que dans les idiomes tongous, particulièrement dans le mandchou, et surtout dans le solon (MUROMSKI), à côté de -*či*, apparaît aussi -*nči*, où l'*n* appartient au radical plutôt qu'au suffixe, et que d'autre part, le rapprochement fait par M. BANG du suffixe -*nč*, avec un suffixe pareil dans les nomina abstracta deverbalia, semble exiger des recherches plus minutieuses. Nous avons ainsi, pour le moment, la situation que voici: en tongous, la forme normale est -*či* (|| *ti*, *ži*), et -*nči* est de création plus tardive, tandis qu'en turc, la forme ordinaire est -*nč[i]*, mais il existe à côté, en yak. -*s* < **č[i]*.

Second groupe de suffixes: karag. -*šqī* et mo. -*daki* se laissent bien confronter, car la désinence mongole a certainement la forme composée: *da-ki*, et dans le suffixe karag., M. BANG sépare avec raison *š*, comme étant produit par analogie; nous avons ainsi, dans les deux, le suffixe: -*qī* > -*ki*.

Considérons encore le suffixe kalmouk -*dəkčə*. MM. RAMSTEDT et POPPE le désarticulent en *da-ki-či*, soit trois suffixes bien connus dans les langues altaïques ¹¹⁶). Nous obtiendrions de cette manière la réunion des morphèmes indiquées ci-dessus: mo. -*daki* et mo. tong. -*či*, mais il serait difficile de comprendre le but de cette réunion. Les suffixes -*ki* et -*či* ont en général le même sens. On pourrait supposer plutôt que la désinence du datif -*du* ~ -*da* s'est fondue en un avec le participe présent du verbe *a-*, 'être', c'est-à-dire en *a-kči*. Actuellement, ce verbe n'est plus employé en kalmouk, mais il reste des traces de son ancienne existence, justement dans diverses abréviations ¹¹⁷),

Le tong. -*tku* est, selon toute vraisemblance, un emprunt

¹¹⁵) BANG, *Brief V*, 18—19.

¹¹⁶) RAMSTEDT, 23; POPPE, *Mong. čisl.*, 118.

¹¹⁷) KOTWICZ, *Kalm*, 318—319.

du mo. *-daki* > *-taxi*, répondant au tong. *-digu* que l'on emploie, dans le district de Bargouzin, pour former des adjectifs, d'après les notes de M. POPPE ¹¹⁸).

Il est difficile, par contre, de décider quoi que ce soit sur le sens de la finale *-yar* dans le mo. *-tuyar*, *-duyar*, de même que sur le tong. *-wugda*. TITOV donne deux exemples, avec la désinence *-gda*, dans les noms collectifs: *itangda* 'à trois', *dihingda* 'à quatre'; mais, comme *ilangi* (chez CASTRÉN *ilanī*) signifie déjà chez lui 'à trois', le rôle de *-gda* n'est pas clair.

47. Indépendamment des noms de nombres ordinaux, formés des noms cardinaux avec l'aide des suffixes ci-dessus énumérés, on a constaté, dans les langues altaïques et particulièrement dans le mongol, l'emploi depuis longtemps, pour exprimer 'premier' et 'second', de mots qui possèdent un sens différent et qui ne sont point des noms de nombres.

Chez les Mongols:

'Premier' — mo. *terigün* 'tête', *eki* 'cerveau, tête', *anḡan* (en širongol *ᠠᠨ*) ¹¹⁹ 'initial'; xori-bur. *türüşinxi*.

'Second' — mo. *ded* ~ *des*, *nögüge* (cf. kalm. *nöküdy* 'avant-hier') 'suivant', xori-bur. *nügödö* 'second de la paire'.

'Dernier' — *segül* 'queue'.

Chez les Tongous:

	Manḡu	Goldi	Lamut	Tong.
		(MAXIMOWICZ)	(MAYDELL)	(CASTRÉN)
'Premier' —	<i>uḡu</i> 'tête'	<i>bongo</i>	<i>nonap</i>	<i>nögu</i> , <i>äläkäs</i>
'Second' —	<i>ḡai</i> 'suivant'		<i>ge</i> 'autre'	<i>gē</i> .

Chez les Turcs:

'Premier' *buruḡgu*, yak. *manḡaiḡi*, *bastakī* 'antérieur, qui est de front'.

48. MM. RAMSTEDT et POPPE ¹²⁰) admettent que le suffixe *-yula*, dont les Mongols se servent pour former les noms de nombres collectifs, se compose de deux parties dont la première (*-yu*) leur est venue des Turcs. Quant à la seconde (*-la*), M. POPPE est d'avis que c'est le suffixe bien connu qui sert à former les verbes

¹¹⁸) *Barguzin*, 8.

¹¹⁹) MOSTAERT et SMEDT, XXIV, 160.

¹²⁰) RAMSTEDT, 23; POPPE, 119.

avec les substantifs, et que tous les noms de nombres mongols collectifs sont des gérondifs, avec la désinence *-n*, par ex.: *yurba-yu-ta-n*.

Ces savants semblent avoir pris la bonne voie, en cherchant la genèse du suffixe *-yuta* dans les idiomes turcs et en en faisant descendre la première partie, *-yu*. Complétons leur opinion en ajoutant que c'est précisément *-yu*, comme suffixe isolé, que nous avons dans les mots kalmouks:

γorū < mo. **γur-i-yu* 'largeur de 3 doigts'
dörū < mo. **dör-i-gü* » » 4 »

Mais quand M. POPPE rebrousse du turc au mongol, pour y chercher l'explication de *-ta*, il semble perdre son chemin. Dans quelque dialectes mongols nous avons bien, il est vrai, la forme *-tan*, par ex. kalm. *γurwūtn*, xori-bur. *gurbūlä(n)*, dahur *γoarbōtō*, mais en langue littéraire, la finale *n* ne se trouve ordinairement pas (*yurbayuta*); il est donc difficile de considérer les noms de nombres collectifs comme des gérondifs, et il faut chercher une autre explication.

Comme c'est dans le turc que s'est trouvée la première partie, le plus naturel serait d'y chercher aussi la seconde; on l'y a trouvée, en effet, grâce au travail assidu de KATANOV¹²¹). Celui-ci constate que, pour former les noms de nombres collectifs dans les dialectes turcs, on emploie, non seulement le suffixe *-ū* (yak. *-ia*, *-uo*), correspondant au mo. *-yu*, mais aussi *-ūta* ~ *-ūtan* (parmi une série d'autres variantes). Aussi les Mongols durent-ils emprunter au turc leur suffixe *-yuta* tout entier, ce qui fait que l'explication de *-ta* ~ *-tan* passe sur le terrain de la langue turque. On l'y a déjà essayé¹²²).

49. Dans les idiomes tongous, nous avons de tout autres suffixes: *-nī* ~ *-ni*, et même *-ī*, constatés autrefois par CASTRÉN déjà, chez les Tongous de Nertchinsk et, de nos jours, par M. TITOV et aussi, semble-t-il, par M. POPPE, parmi les tribus établies autour du Baïkal.

La langue mandchoue ne possède pas de noms de nombres de cette catégorie.

¹²¹) KATANOV, op. cit., 308 - 312.

¹²²) BÜHTLINGK, 262; BANG, *Brief* V, 18.

50. Les distributifs ont, dans toutes les langues, diverses finales:

en ture — ordinairement *-ar* ~ *-šar*, koïb. *-ār* ~ *-lār*, yak. *-lī*
 en mongol — *-γad* (finale du gérondif),
 en tongous — ma. *-ta*, nerč. *-tal* (CASTRÉN), goldi *-di* (PROTODIAKONOV).

Ce qu'il faut faire observer, c'est qu'au lieu de la manière morphologique, on trouve quelquefois la manière syntaxique de rendre l'idée de partage; c'est-à-dire que le nom de nombre cardinal se répète deux fois avec la désinence de tel ou tel cas, par ex. l'instrumental (*-γar* || *-ār*) en langue khori-bouriate (*gurbā, gurbār*, RUDNEV), le génitif *-i* en mandchou (*ilan ilan-i*), l'elatif *-dan* en kirghiz-kazak, ou même sans désinences accidentelles.

51. BÖHTLINGK déjà a remarqué que, pour former les adverbes itératifs ('combien de fois?') Mongols et Yakoutes se servent du même suffixe *-ta*¹²³. C'est probablement le même suffixe, que celui que nous venons de voir chez les Mandchous et les Tongous, dans les noms de nombres distributifs.

Mais à présent, dans les dialectes vivants, la finale *-ta* semble se perdre chez les Mongols; l'on emploie plutôt à sa place le nom de nombre cardinal, sans la finale *n*, c'est-à-dire sous la forme qui doit passer pour adverbiale; il en est ainsi, par ex., chez les Kalmouks, les Bouriates et les Khalkha.

Les Mandchous se servent du suffixe *-geri*.

Chez les Tongous septentrionaux, on a constaté l'emploi largement répandu de *-ra* (CASTRÉN, TITOV, KOŽEVNIKOV). Outre cela, nous trouvons chez M. TITOV trois exemples de la finale *-man*: *žürman* 'par deux fois', *ilanman* 'par trois fois', *dehinman* 'par quatre fois'.

52. Certains savants isolent, en une catégorie à part, les noms de nombres temporels, signifiant 'quelle fois (pour laquelle fois)?' Pour la plupart, cependant, ces noms de nombres ne possèdent pas de suffixes propres.

Les Yakoutes emploient les noms de nombres cardinaux au datif ou à l'accusatif, avec le suffixe possessif: par ex. *ikkihiger* ou *ikkihin* 'pour la deuxième fois' (YASTREMSKI, POPPE)¹²⁴,

¹²³) BÖHTLINGK, 263.

¹²⁴) YASTREMSKI, 69; POPPE, *Yakut*, 88.

RADLOFF considère *ikkihin* (chez lui *ikkisin*) comme un vieux cas instrumental ¹²⁵), mais il semble s'y tromper.

Chez les Tongous, on a constaté deux groupes de formes:

a) ТИРОВ a noté, près du Baïkal, les formes suivantes pour rendre 'la troisième fois (pour la troisième fois)': *ita-tku-du*, *ita-tku-w-dakin*, *ita-tku-w-ča* ¹²⁶),

b) Le même ТИРОВ, dans le bassin de la haute Léna, a encore noté la forme *iliwrin*. Et selon РОРОВ ¹²⁷), les Lamoutes près d'Okhotsk emploient les expressions suivantes:

<i>gewrin</i>	'pour la deuxième fois',
<i>eliwrin</i>	'pour la troisième fois',
<i>digewarin</i>	'pour la quatrième fois'.

Dans le premier groupe, nous voyons le nom de nombre ordinal avec le suffixe *-tku*, dans le second, aussi, le nom de nombre ordinal indépendant *gē*. Quant à ce qui en est des désinences, nous y voyons entre autres celle du datif, *-du*; les autres ne sont pas claires. Ce qui mérite une attention particulière, c'est *-w ~ -war*: on peut y voir la désinence de l'accusatif *-wa*, ou peut-être plutôt le suffixe réflexif *-wi ~ -war* ¹²⁸).

53. Les diminutifs, en langue mongole, ont la finale *-хан*; dans les dialectes tongous, *-kan*; en goldi, *-če* (PROTODIAKONOV); enfin, en yakoute, l'on emploie à cet usage *-jax* associé aux collectifs, ce qui forme les suffixes composés, *-iajax*, *-uojax* (YASTREMSKI), par ex. *uonuojax* 'seulement en 10'.

54. BÖHTLINGK a constaté, chez les Yakoutes, des noms de nombres approximatifs avec le suffixe *-ča*, le même, probablement, dont se servent les Goldi pour former les diminutifs. Dans le cas en question, ces derniers ont le suffixe *-ba* (PROTODIAKONOV).

Chez les Yakoutes, les noms de nombres de cette catégorie se forment seulement avec les noms de dizaines, par ex. *uonča*, 'à peu près 10'; ils peuvent servir à former les distributifs et les

¹²⁵) RADLOFF, *Yakut*, 40.

¹²⁶) ТИРОВ, 63 - 64.

¹²⁷) SCHIEFNER, *Bull.*, XVI, No 36, p. 696.

¹²⁸) КОШКИН dans le recueil Памяти М. А. Кастрена, 121.

itératifs, ce qui fait naître les suffixes composés *-čali* et *-čata: uončali* 'plus ou moins par dix', *uončata* 'à peu près dix fois' ¹²⁹).

55. Chez tous les peuples altaïques, nous trouvons des noms de nombres pour indiquer l'âge des individus. Ils sont formés à l'aide de suffixes qui signifient 'possédant': turec *-lıy*, mo. *-tai*. Chez les Tongous de Bargouzin, M. POPPE a constaté l'emploi, dans ce cas, du suffixe *-či* qui présente, probablement, quelque chose de commun avec le *-či* mongol, dans les dénominations des descendants (§ 5-e).

En outre, les Mongols possèdent trois noms de nombres (3, 4 et 5), avec le suffixe *-na* ~ *-ta*, pour indiquer l'âge des jeunes animaux domestiques, et cela en double variante, pour le masculin et le féminin (§ 5-f). On exprime aussi d'une manière spéciale le nombre des jours ou plutôt des nuits de la nouvelle lune, à quelle fin les Turcs (les Altaïens au moins) emploient les noms de nombres »humains«, et les Mongols, les noms »animaux«. Mais il faut remarquer que les Yakoutes, comme l'a déjà noté BÖHTLINGK, pour désigner les mois, font usage de noms de nombres avec le suffixe *-ni* < *-nži* (§ 46).

Les noms de nombres mongols animaux se sont propagés parmi les Turcs ¹³⁰) et les Tongous, p. ex. chez les Manegirs ¹³¹), qui ne possèdent pas de catégorie correspondante. Ce groupe de noms numéraux a été étudié le plus en détail chez les Kalmouks ¹³²), si nous ne nous trompons.

56. Les peuples altaïques, pour déterminer le nombre des jours écoulés, se servent généralement des verbes 'passer la nuit' (turec *qon*, mo. *xonu*, d'où le turec *qonuk*, mo. *xonuk* 'jour et nuit'), ou 'dormir' ¹³³) (tong. *ava*, ma. *amya*) à quoi ils ajoutent les noms numéraux qui désignent le nombre des jours. Dans ce cas, les Mongols et les Turcs emploient les noms cardinaux comme adverbes (c'est-à-dire les Mongols, sans *n* final); les Tongous, par contre, ont élaboré dans ce but une catégorie spéciale de numéraux.

Dans la phraséologie que nous trouvons çà et là dans le

¹²⁹) BÖHTLINGK, 262; RADLOFF, *Yakut*, 40; YASTREMSKI, 68; POPPE, 86—88.

¹³⁰) RADLOFF, *Wörterbuch*, s. v.; RAMSTEDT, 7.

¹³¹) MAACK, *Amur.*, vocabulaire, s. v.

¹³²) KOTWICZ, *Kalm.*, 121—123.

¹³³) KATANOV, op. cit., 817.

dictionnaire de M. ТИРОВ, il est possible de dégager un suffixe de la catégorie: *-lda*, soit, là où le dialecte n'admet pas d'association: *ld*, *-lla*. M. POPPE a découvert, dans le dialecte de Bargouzin, l'existence de ce suffixe sous la forme *-lla*, mais il commet une erreur en le prenant pour une transformation de *n-la* ¹³⁴). Voici quelques exemples, parmi beaucoup d'autres: *italda* ~ *italla*, 'trois jours et nuits', *nadalda*, 'sept jours'. Ces numéraux se déclinent. Les savants en question ont noté des mots avec les désinences *-lda-du*, *-lda-wo* 'pendant tant de jours', et *-lla-li* 'dans tant de jours'.

Les noms de nombres indéterminés.

57. Dans certains dialectes mongols, il s'est formé un groupe à part, qui peut être défini comme: noms de nombres indéterminés; ils possèdent, non seulement la catégorie des noms cardinaux, mais aussi quelques autres qui en dérivent. Les mots qui y rentrent sont ceux qui expriment l'idée de: 'combien?' 'tant', 'beaucoup' et 'peu'. La langue kalmouke en possède l'ensemble complet, où nous trouvons les formes que voici ¹³⁵):

		Collect.	Distribut.	Ordin.
<i>kedū</i>	'combien'	<i>kedūlŋ</i>	<i>kedūyād</i>	<i>kedūdākčə</i>
<i>edū</i>	'tant'	<i>edūlŋ</i>	<i>edūyād</i>	<i>edūdākčə</i>
<i>olŋ</i>	'beaucoup'	<i>olūlŋ</i>	<i>olād</i>	
<i>cōkŋ</i>	'peu'	<i>cōkūlŋ</i>	<i>cōkāyād.</i>	

En langue bouriate ¹³⁶), on a noté: *xūdū* 'combien?' *xūdūt'xi* 'lequel dans le rang?', mais il faut croire qu'ils possèdent, eux aussi, le groupe plus ou moins entier.

En mandchou, nous avons: *udu* 'combien?', *uduči* 'lequel dans le rang?' *udute* 'par combien?' *udunŋeri* 'combien de fois?'

Les noms analogues ne sont pas non plus étrangers aux langues turques, comme en témoigne la grammaire de M. DENY ¹³⁷).

¹³⁴) POPPE, *Barguzin*, 9.

¹³⁵) KOTWICZ, *Kalm.*, 131.

¹³⁶) RUDNEV, *Xori-Buriat*, XLVIII.

¹³⁷) DENY, *Grammaire de la langue turque*, 316—317.

Conclusions générales.

Les considérations qui précèdent permettent de déduire, de l'état des recherches actuelles, certaines conclusions d'un caractère plutôt général.

58. Les Turcs, les Mongols et les Tongous étaient depuis longtemps en possession de leurs propres systèmes de noms de nombres; ces systèmes étaient de construction analogue, mais ils différaient entre eux sous le rapport lexicologique. Les noms de nombres considérés comme le bien commun des langues altaïques ('4', '9', '10'), ou que l'on peut encore reconnaître pour tel ('2'), se sont trouvés pour la plupart, en réalité, être des emprunts faits au mongol (surtout en ce qui concerne les rapports mongols-tongous), ou n'avoir en général rien de commun les uns avec les autres.

Les systèmes turc et mongol ont persisté jusqu'à nos jours, sans changements appréciables, chez toutes les peuplades des langues en question, ne présentant que des différences dialectiques. Le système tongous, par contre, a subi l'influence prononcée du système mongol, si bien qu'à présent nous y trouvons un système mixte mongol-tongous.

Chez tous les peuples altaïques, la méthode de compter cinq par cinq a dû jouer un rôle marqué. Le nom de nombre mongol *tabun* '5', se croisant avec le mo. *toya* 'nombre', s'est largement répandu, sous diverses formes, parmi les Mongols et les Tongous, prenant l'acception, non seulement de '5', mais aussi de 'nombre' (ma. *toon*, tong. *tavun*), de 'compter' (tong. *tan*) et de '100' (ma. *jučen*, tong. *tanyu*). Il y a des chercheurs qui retrouvent des traces du mo. *tabun* aussi dans le système turc. Il y a encore une circonstance qui doit être prise en considération, c'est que dans les systèmes turc et mongol, et même parfois dans le tongous, le nombre '5' divise souvent les rangs de noms de nombres en groupes, de construction à peu près analogue.

En somme, nous ne rencontrons maintenant que de faibles traces de la méthode de compter par '5'. Celle par dizaines, en revanche, pénètre la composition entière des systèmes numériques altaïques.

59. C'étaient les Mongols qui possédaient le système de noms de nombres le plus développé. Ils ont créé dix noms fondamentaux qui, cependant, ne paraissent pas comme mots indépendants,

mais, adoptant des suffixes de trois catégories, donnent trois rangs parallèles de noms :

les unités (1—10), avec les suffixes *-man*, *-ban*, *-γan* (et peut-être bien aussi **-jan*);

la deuxième dizaine (11—19), avec la finale *-xon* ~ *-χun*;

les dizaines avec la finale *-in* (20—50), à laquelle nous trouvons chez les Tongous le correspondant *-ni* ~ *-ni*, et avec le suffixe *-an* (60—90), auquel correspond, dans les dialectes turcs, surtout en Sibérie et en Mongolie, la finale *-an* ~ *-on*.

En dehors de ces rangs se tiennent 100, 1000, et 10.000.

La deuxième série de noms de nombres mongols a passé presque en entier chez les Joutchens et les restes s'en sont conservés chez leurs descendants, les Mandchous. Mais les Mongols eux-mêmes l'ont presque totalement perdue. Quelques vestiges de cette série sont peut-être demeurés parmi les noms de nombres de la première série, non seulement chez les Mongols, mais aussi chez leurs voisins, car nous y trouvons les suffixes *-yu-* || *-qu-* qui, jusqu'à présent, ne possèdent point d'étymologie.

Les Turcs n'ont, depuis aussi longtemps qu'on peut remonter en arrière, que deux séries: les unités et les dizaines, et ce qu'il faut encore remarquer, c'est que seule la seconde moitié des noms de dizaines (60—90) est étymologiquement liée aux noms d'unités correspondants. Aussi est-il plausible de supposer qu'il existait autrefois chez les Turcs des noms indépendants pour toute cette série.

Les Tongous, actuellement, possèdent aussi deux séries pareilles: d'unités et de dizaines; et de plus, exceptionnellement conservés chez les Mandchous, des restes de noms de nombres de la deuxième dizaine.

L'irruption d'éléments mongols dans l'ancien système tongous a beaucoup déformé celui-ci; il paraît néanmoins possible de restituer presque tous les noms anciens de la première série et bien d'autres.

Parmi les noms joutchens de la deuxième dizaine, il y en a deux, évidemment, de tongous (11 et 19); on peut donc admettre que les Tongous, eux aussi, possédaient toute la suite de ces noms, avant qu'ils n'eussent été éliminés, au moins chez les Joutchens, par les noms mongols.

On peut supposer que les noms tongous des dizaines étaient formés avec les noms correspondants des unités, primitivement, par l'addition du suffixe *-ni ~ -ni (-nu ~ -ngu)*.

60. Rien ne laisse supposer que chez les peuples altaïques, dans leurs systèmes primitifs, les noms des dizaines contiennent le mot 'dix'. Mais, avec le temps, peu à peu, ce mot pénétra chez eux. A l'époque prototurque déjà, il entra dans la composition des noms de nombres turcs '80 et 90', comme suffixe *-an*. Considérablement plus tard, dans des temps déjà historiques, les peuplades septentrionales manifestèrent la tendance d'adapter ce suffixe aux noms des dizaines successives, en avançant à reculons. C'est ainsi que la paire de dizaines suivantes (60—70) a acquis déjà partout le nouveau suffixe, tandis que plus loin l'évolution s'est arrêtée, à divers échelons.

Une tendance analogue envahit en même temps les populations mongoles avoisinantes: le même suffixe *-an* y chassa l'ancien *-in*, dans les noms des quatre dernières dizaines. La langue mongole parut jouer, dans ces circonstances, le rôle d'un dialecte turc limitrophe.

L'ancien système tongous, avec les suffixes *-ni ~ -ni (-nu)*, ne résista pas non plus au courant, mais suivit dans l'évolution sa propre voie, se servant des noms de '10' qu'il possédait. Ainsi, au nord, *mān* et *žān* furent employés comme mots indépendants et ce ne fut probablement qu'en contact avec le sud qu'apparut l'enclitique *ža* (Oroč). A l'époque de l'influence mongole prédominante, les peuplades méridionales empruntèrent les noms de nombres mongols pour les premières dizaines, d'abord '40' *dexi*, ensuite '20' et '30'. Mais, à l'autre extrémité de la série des dizaines, apparut le nom de '10' dans sa variante méridionale *žuwan*, comme enclitique *žu*, embrassant les 4 dernières dizaines, comme chez les Turcs et les Mongols. Au milieu, persista l'ancien nom de '50' — *susai*.

Les peuplades établies en pays limitrophe conservèrent les anciens suffixes: *-ni ~ -ni*, les Solons et les Tongous de Ner-tchinsk, *-nu*, les Goldi, Samar et Olča. L'évolution tongouse, commencée le plus tard, obtint les résultats les plus considérables.

Il est visible que nous avons affaire à une tendance universelle qui embrasse toutes les populations altaïques, allant habitu-

ellement dans une même direction: des dernières dizaines aux premières.

61. Au point de vue de la composition et de la construction, le système mongol, tel qu'il apparaît dans la langue littéraire, est certes le plus clair et le plus uniforme. Il se fonde sur des radicaux monosyllabiques, parmi lesquels on n'a pas trouvé d'éléments étrangers. Dans le monde altaïque, ce système a rempli un rôle important.

Le système général turc s'est montré, quant à lui, très peu conséquent. On y découvre jusqu'à présent des indices, comme qui dirait, de remaniements intérieurs de fond en comble. Il contient des éléments (1, 4, 20) qu'on peut soupçonner d'origine étrangère, mongole.

Le système tongous primitif, antérieur au contact avec le mongol, était fondé en majeure partie, selon toute apparence, sur des radicaux dissyllabiques. Il s'est montré fort peu durable et s'est soumis à l'influence prédominante mongole. Les résultats de cette influence sont très curieux. Le tableau ci-après les met en évidence.

Tongous	Mongol
1. <i>emu, omu</i>	—
2. <i>žūr, žōr, žu(w)e, žo</i>	[<i>žūr, žu(w)e</i>]
3. <i>itan, elan</i>	—
4. —	<i>digin, duji(n)</i>
5. <i>sunža</i>	<i>tunga(n), tonga(n)</i>
6. [<i>ningun, nungun</i>]	<i>ningun, nungun</i>
7. <i>nada(n)</i>	—
8. <i>žapku(n), žaqun</i>	—
9. <i>ujun, xuju</i>	<i>jegin, jejin</i>
10. <i>män</i>	<i>žu(w)a(n), žā(n)</i>
11. <i>omšon</i>	—
12. <i>žoryon</i>	[<i>žirxon</i>]
15. —	<i>tofoxon, tooxon</i>
16. [<i>nulxun</i>]	<i>nulxun</i>
20. —	<i>ori(n), xori(n)</i>
30. —	<i>yusin, gučin, guti</i>
40. —	<i>dexi, döhi</i>
50. <i>susai, šusai</i>	—

90.	—	<i>jeren</i>
100.	<i>näma, nämäži</i>	<i>taɣu</i>
1000.	—	<i>miɣan, mäɣa</i>
10.000.	—	<i>tumen, tumö(n)</i>

Le nombre d'emprunts mongols est ainsi très considérable et l'importance de ce fait s'accroît encore, quand on se rappelle que, parmi les noms joutchens de la deuxième dizaine, l'on trouve encore les noms '13, 14, 17 et 18', également de provenance mongole.

L'interprétation des noms tongous, dans leur signification primitive, nous manque. Il se pourrait que quelques uns soient également d'origine étrangère, autre que mongole; par ex., d'extraction paléo-asiatique. C'est là l'étymologie que propose M. RAMSTEDT pour le nom de nombre '3', *ilan (elan)*, le faisant descendre du *youkagir*¹³⁸.

62. Le tableau de l'expansion des noms de nombres ci-dessus étudiés, dans les dialectes tongous particuliers, est fort intéressant. Les tableaux insérés p. 193 nous montrent le rôle que jouèrent, chez les Tongous, les noms de dizaines mongols; les tableaux ci-dessous vont nous montrer la même chose, en rapport avec les noms d'unités.

I.

Jučen	Manžu	Goldi (SCHMIDT)	Goldi Ussur. (PATKANOV)	Olča (SCHMIDT)	Oroč (SCHMIDT)
1. <i>emu</i>	<i>emu</i>	{ <i>omu</i> <i>ömu</i>	<i>amka</i>	{ <i>omu</i> <i>ömu</i>	<i>omo</i>
2. <i>žo</i>	<i>žuwe</i>	<i>žur</i>	<i>d'uru</i>	{ <i>žuö</i> <i>žuöl</i>	{ <i>žu (zju)</i> <i>d'u (dju)</i>
3. <i>itan</i>	<i>itan</i>	{ <i>ilan</i> <i>elan</i>	<i>ita</i>	{ <i>ila</i> <i>ela</i>	{ <i>ila</i> <i>ela</i>
4. <i>dujin</i>	<i>dujin</i>	<i>dujin</i>	<i>dui</i>	<i>duji</i>	{ <i>dui</i> <i>dī</i>
5. <i>šunža</i>	<i>sunža</i>	<i>toŋga</i>	<i>sanža</i>	{ <i>tuňža</i> <i>toňža</i>	<i>tupa</i>
6. <i>nivžu (?)</i>	<i>nivgun</i>	<i>ivngu</i>	<i>nimu</i>	<i>ivngu</i>	{ <i>ivnu</i> <i>ivmu</i>

¹³⁸) RAMSTEDT, *Zahlwörter*, 9.

7. <i>nadan</i>	<i>nadan</i>	<i>nadan</i>	<i>nata</i>	<i>nada</i>	<i>nada</i>
8. <i>žaqun</i>	<i>žaqun</i>	{ <i>žakpun</i> <i>žapkun</i>	<i>čako</i>	<i>žakpu</i>	{ <i>žakpu</i> <i>žapu</i>
9. <i>ujun</i>	<i>ujun</i>	<i>xuju</i>	<i>uju</i>	<i>xuju</i>	{ <i>xuju</i> <i>jei (> jejin)</i>
10. <i>žua</i>	<i>žuwān</i>	<i>žuan</i>	<i>žoa</i>	<i>žua</i>	<i>ža (žja)</i>
100. <i>taryu</i>	<i>taryu</i>	<i>tangu</i>	<i>am-toa</i>	<i>tangu</i>	<i>tamu</i>

II.

Solon- Manegir (IVANOVSKI)	Solon Ili (MUROMSKI)	Oročon Transbaik. (PATKANOV)	Lamut Oxotsk (POPOV)	Lamut Omołoi (BIRULA)	Lamut Anadir (MAYDELL)
1. <i>umun</i>	<i>emun</i>	<i>umun</i>	<i>omun</i>	<i>umiñ</i>	<i>omun</i>
2. <i>d'ur</i>	<i>žuri</i>	<i>žur</i>	<i>d'ur</i>	<i>ž'ur</i>	<i>d'or</i>
3. <i>ilan</i>	<i>jañan</i>	<i>ilan</i>	<i>elan</i>	<i>ilan</i>	<i>elan</i>
4. <i>degin</i>	<i>digin</i>	<i>digin</i>	<i>digen</i>	<i>digin</i>	<i>dügün</i>
5. <i>tunga</i>	<i>torawi</i>	<i>tanja</i>	<i>tongan</i>	<i>tungan</i>	<i>tovan</i>
6. <i>ńunryun</i>	<i>nivu</i>	<i>negun</i>	<i>ńunñ</i>	<i>ńugen</i>	<i>ńuwan</i>
7. <i>nadan</i>	<i>nada</i>	<i>nadan</i>	<i>nadan</i>	<i>nadan</i>	<i>nadan</i>
8. <i>žapkun</i>	<i>žabku</i>	<i>žapkun</i>	<i>d'epkan</i>	<i>ž'apkan</i>	<i>d'apkan</i>
9. <i>jeñ</i>	<i>jojigi (?)</i>	<i>jegin</i>	<i>ujun</i>	<i>ujun</i>	<i>ujun</i>
10. <i>žan (d'an)</i>	<i>žan</i>	<i>žan</i>	<i>ñen, d'an</i>	<i>ž'anra</i>	<i>mān</i>
100. <i>ńamāži</i>	<i>nama</i>	<i>nemaži</i>	<i>ńama</i>	<i>ńama</i>	<i>ńāma</i>

III.

Samagir (SCHMIDT)	Vilui (MAACK)	Kindigir (TITOV)	Čita (PATKANOV)	Turu- xansk (KOŽEV- NIKOV)	Basse- Tunguska (MIDDEN- DORFF)
1. <i>omun</i>	<i>omun</i>	<i>umukon</i>	<i>umun</i>	<i>umukon</i>	<i>umukan</i>
2. <i>žul</i>	<i>žürä, žür</i>	<i>žür</i>	<i>žur</i>	<i>d'ur</i>	<i>žur</i>
3. <i>elan</i>	<i>ilan</i>	<i>ilan</i>	<i>elan</i>	<i>ilan</i>	<i>ilan</i>
4. <i>digin</i>	<i>digin</i>	<i>dihin</i>	<i>digin</i>	<i>digin</i>	<i>dygin</i>
5. <i>tonga</i>	<i>tupa</i>	<i>*tunga</i>	<i>tonne</i>	{ <i>tanga</i> <i>tagsa</i>	<i>tupa</i>
6. <i>ńungun</i>	<i>ńuwan</i>	<i>jungun</i>	<i>nugun</i>	<i>ńunun</i>	<i>ńugn</i>
7. <i>nadan</i>	<i>nadan</i>	<i>nadan</i>	<i>nadan</i>	<i>nadan</i>	<i>nadan</i>

8.	<i>ʒapkun</i>	?	<i>ʒ'apkun</i>	<i>zapkun</i>	<i>depkun</i>	<i>zäbkün</i>
9.	<i>jegin</i>	<i>ijagyn</i>	<i>johin</i>	<i>jegin</i>	<i>jegin</i>	<i>jegin</i>
10.	<i>ʒän</i>	<i>ʒän</i>	<i>ʒ'an</i>	<i>zan</i>	<i>d'an</i>	<i>d'an</i>
100.	<i>tangu</i>	?	<i>namaži</i>	<i>namaži</i>	<i>nemadi</i>	<i>nemäde</i>

63. Dans tous les dialectes, il ne s'est conservé que quatre noms de nombres indubitablement tongous: '1', '3', '7', '8'. Les noms '2', '6' et '12' offrent certains doutes, quant à leur classification. Comme il a été dit, ils ont de proches correspondants en mongol et, ayant égard à l'intrusion considérable d'éléments mongols, on peut leur attribuer aussi une provenance étrangère. Il y aurait toutefois certaines difficultés à admettre définitivement cette conclusion. Il serait peut-être plus juste de considérer ces noms de nombres, momentanément, comme propriété commune tongouse-mongole, légèrement différenciée sur l'un et l'autre terrain.

Un seul nom de nombre tongous s'est trouvé éliminé sans traces de tous les dialectes, c'est celui de '4', et il n'est plus possible d'en reproduire la forme primitive.

Les vieux noms de nombres '5', '9', '11' et '50' se sont conservés chez les tribus méridionales, tandis que '10' et '100' seulement chez celles du nord.

Quant au reste des noms de nombres, ils sont tous d'origine mongols. Ils se sont dispersés parmi les dialectes de telle façon qu'on peut aussi, sous ce rapport, les partager en deux groupes: celui du nord et celui du sud. Dans le premier, nous avons '5' et '9'; dans le second, '15', '20', '30', '40' et '100'. En outre, les noms de '4' et '10' possèdent deux variantes, dont l'une s'est répandue dans le nord, l'autre dans le midi.

Parmi ces deux groupes, dans les étendues des pays limitrophes, il s'est créé des influences réciproques grâce auxquelles, le nom septentrional du nombre '5', de provenance mongole, s'est répandu au loin vers le sud, ne laissant l'ancien nom tongous que chez les Mandchous et, en partie, chez les Goldi. D'autre part, les noms de nombres méridionaux '20' et '30', de provenance également mongole, ont pénétré dans le nord, et le nom de '20' est même parvenu jusqu'au lac Baïkal. Ce croisement de divers éléments est le plus apparent chez les Solons, en Mandchourie

septentrionale. L'on y rencontre encore un nom de nombre mongol, '90' *jiren*, qui ne se trouve ni au midi ni au nord.

Parmi les Tongous septentrionaux, se distinguent les Lamoutes qui, contrairement à tous les autres Tongous, ont un ancien nom pour '10' (*män*) et, de même que les Tongous méridionaux, un ancien nom pour '9' (*ujun*).

64. Le tableau que nous venons de présenter, de l'expansion contemporaine des emprunts mongols, permet de reproduire, en une certaine mesure, l'histoire de ces emprunts, sur le fond des rapports généraux entre Mongols et Tongous.

Primitivement, les Tongous formaient un tout compact, possédant leur propre système de noms de nombres; cette période est représentée par les noms tongous de '1', '3', '7' et '8' qui se trouvent conservés jusqu'à présent chez tous les Tongous. Vers la fin de cette période cependant, des relations plus étroites rapprochèrent Tongous et Mongols, ce dont témoignent les noms de '2' et '6' qui se trouvent chez toutes les peuplades tongouses, et ont des correspondants en langue mongole.

Puis les Tongous se dispersèrent en groupes: les uns s'avancèrent au nord, en Sibérie, le reste s'établit en Mandchourie. Le fleuve Amour sépara probablement ces groupes les uns des autres. Les Mongols entrèrent en relations avec les uns et les autres, mais, cette fois, avec chaque groupe séparément, par l'intermédiaire de leurs différentes tribus, à eux. En conséquence, l'influence mongole produisit différents résultats et, en ce qui concerne les noms de nombres, nous avons la différenciation dont il a été question plus haut. Mais, même à cette époque, il dut y avoir pénétration graduelle: les noms de nombres '30' et '40' qui, en mongol, ont des finales identiques (*γučin, döčin*), se différencient chez les Tongous méridionaux et, actuellement, ils ont des formes différentes (*yusin, dexi*). D'autre part, encore avant que les noms de nombres mongols '9' et '10' ne fussent généralement adoptés par les Tongous septentrionaux, les Lamoutes s'étaient isolés et c'est pourquoi ils ont conservé jusqu'à nos jours la forme tongouse de ces noms.

Le nom de nombre mongol '90', que nous ne trouvons plus que chez les Solons limitrophes, représente probablement la phase la plus récente des rapports mongols-tongous, dans le domaine numéral.

65. L'on a dépensé beaucoup d'ingéniosité à découvrir la signification primitive des radicaux dont se servaient les peuples altaïques pour désigner les nombres.

Il est tout naturel que l'on ait tâché de trouver dans les noms quelque système logique. HALÉVY a cru apercevoir, dans les noms de nombres turcs, trois unités — un, cinq et dix — qui auraient servi à déterminer les quantités, se servant de noms fort rapprochés, presque identiques (*bir, beş, -mîş*). D'autres voyaient, dans le système mongol, trois mesures de calcul, les nombres trois, cinq et dix, ayant différents noms. Mais le système trinitaire, c'est-à-dire celui de trois par trois, n'eut pas de suite. Le système décimal apparaît plutôt dans la structure extérieure et n'a pas d'action sur le sens des termes particuliers. Des résultats meilleurs, quoiqu'ils ne soient pas définitifs, ont été obtenus par l'hypothèse de cinq par cinq, d'autant plus que M. RAMSTEDT l'a renforcée par celle du calcul sur les doigts: dans les mots turcs '5' et '50', on a découvert le mot 'main', dans le mongol '5', le mot 'paume' ou 'semelle' (M. POPPE veut que ce soit la 'patte' animale, mais, non content encore de cela, il y cherche en même temps la 'main' humaine). Comme complément à la 'semelle' ou à la 'patte', voilà qu'apparaît le doigt, qu'emploie un brave Mongol à une opération certes très agréable pour lui, mais passive par rapport à son doigt, celle de 'lécher'; et cette idée plaît à un tel point à M. NÉMETH, généralement fort sceptique à l'égard des conjectures risquées, qu'il exprime par deux fois sa satisfaction, remerciant M. RAMSTEDT pour sa »belle hypothèse«.

A commencer par SCHOTT et à en finir par M. POPPE, divers chercheurs découvrent dans les peuples altaïques des capacités pour l'arithmétique. Ils les font s'exercer aux premières opérations, qui à l'addition, qui à la soustraction, qui enfin à la multiplication. Vains efforts! Ces peuples ne se sont montrés guère doués pour la précision mathématique. Ils préfèrent avancer par bonds, de '10' à '100', ou même de '5' à '100', parfois sans se rendre compte en même temps de l'idée générale du mot 'nombre'. Aussi n'est-il pas surprenant que M. BANG découvre l'une après l'autre des preuves de la prédilection des Turcs pour la manière de penser abstraite, même dans le domaine réel et concret par excellence, des noms de nombres.

Mais, pour la plupart, les savants préfèrent ne pas s'embarasser de vastes théories et s'efforcent, tout bonnement, à deviner le sens des noms de nombres particuliers qui, à telle ou telle occasion, leur tombent sous les yeux. On leur cherche depuis longtemps des filiations dans les limites des langues correspondantes. La langue mongole surtout donnait à cet égard de belles espérances. MM. RAMSTEDT et POPPE trouvèrent des familles nombreuses de radicaux pour les quatre premiers noms de nombres. Des résultats intéressants furent acquis pour $\chi o-$, '2', mais l'on peut soupçonner ce nom de nombre d'être un intrus plutôt récent, qui a pris la place de l'ancien $\zeta ir-$ et n'a pas encore eu le temps de perdre sa généalogie. En revanche, l'étymologie de '1' présente déjà moins de certitude. Pour '3' et '4', on a trouvé bon nombre de mots dérivés qui, d'ailleurs, n'apprennent pas grand-chose sur les propriétés de leurs ancêtres.

On a essayé d'opérer la fusion de radicaux de langues diverses: turc-mongols, mongol-tongous, mais l'on obtenait des combinaisons bizarres qui suscitaient la stupéfaction des autres chercheurs. Par contre, on a mis à jour l'usage fréquent de suffixes étrangers avec des radicaux du terroir.

Les recherches de noms de nombres étrangers tels quels, ont donné d'excellents résultats, car elles ont découvert une quantité considérable d'emprunts étrangers, toutes ces découvertes ne pouvant, naturellement, contribuer à déterminer la signification primitive des mots empruntés.

Avouons en résumant que les résultats des recherches dans ce domaine sont plus que modestes. Aussi est-il peut-être fort heureux que l'étymologie des noms de nombres altaïques ait intéressé M. N. MARR¹³⁹⁾, qui les a déjà incorporés dans ses vastes conceptions. Sera-t-il plus fortuné que ses nombreux prédécesseurs? Ceux qui se servent, avec peu de succès, des vieilles méthodes philologiques n'ont pas le droit d'exprimer leurs doutes, lorsqu'un autre savant, tel que M. MARR, tente de résoudre le même problème par ses propres moyens. Peu importe à la science par quelle voie on atteint à la vérité: que ce soit par d'ardues investigations philologiques, ou par quelque schéma conçu a priori, voire même par simple intuition. Pourvu qu'on y atteigne...

¹³⁹⁾ Marr, О числительных, dans le recueil *Problemi*, 1—96.

III. Les noms de couleurs.

1. C'est une existence monotone que celle du nomade, Mongol, Turc ou Tongous, au milieu d'un paysage uniforme, souvent accablant, dont l'aspect ne change qu'avec lenteur. Cependant, dans la sphère de ses impressions, la couleur joue chez lui un rôle des plus importants. C'est que non seulement la nature morte, mais aussi le monde animal qui partage sa vie de tous les instants, frappent son imagination par leur coloris. Aussi le nomade possède-t-il un registre de termes complet pour désigner, aussi bien les couleurs fondamentales, que leurs diverses nuances. Il distingue la couleur propre (mo. *önge*) de celle du pelage des animaux (mo. *žisün*). Il a parfois quelque difficulté à définir avec précision les couleurs qui changent en masse dans la nature, telles que le vert, le bleu, le jaune; mais, en revanche, il a su créer une nomenclature exacte des pelages.

Le nomade se sert des couleurs propres dans un sens symbolique. Suivant en ceci un exemple étranger, il définit à leur aide les propriétés des cinq éléments et, quand les noms de ceux-ci servent, chez d'autres, à définir le temps, il fait intervenir dans le même rôle les noms des couleurs; c'est ce qui s'est passé chez les Mongols et chez les Mandchous. Une coutume plus particulière leur fait désigner du nom de telle ou telle couleur les populations qu'il s'agit de distinguer les unes des autres, pour tel ou tel motif. Nous avons ainsi des *Kök Türk* — 'Tures bleus', des *Köke Mongol* — 'Mongols bleus', des *Sarıy Uiyur* — 'Ouirgours jaunes', des *Qara Qıtai* — 'Khitais noirs' etc. Gengis-khan, selon les chroniques mongoles, fit la conquête des peuples de cinq couleurs (*tabun üngeten*). Les couleurs passent et repassent dans les titres, les noms géographiques, le panthéon etc.

Cette sphère d'idées mérite d'être examinée de plus près. Il existe aussi certaines raisons spéciales pour qu'aussitôt après les noms des nombres, l'on consacre quelque attention aux noms des couleurs fondamentales. C'est que, non seulement ils se touchent de près dans l'une des opérations les plus importantes, la mesure du temps, mais encore ils présentent certaines similitudes de construction.

2. Commençons par rapporter quelques groupes, des plus caractéristiques, des noms de couleurs.

	I.			
	Turc	Mongol	Jučen	Manžu
Vert	<i>jašil</i>	<i>no-γu-γan</i>	<i>nu-n-ǰan</i>	{ <i>nio-wa-n-gijan</i> <i>nio-χon</i> <i>nio-wa-n-ya</i>
Rouge	{ <i>al</i> <i>ula-γan</i> <i>qizil</i> (<i>hula-γan</i>)	<i>ful(a)-ǰan</i>	(<i>Kin che</i>) <i>χota-χu</i>	<i>ful-gijan</i> <i>fula-χun</i>
Jaune	<i>sari</i> <i>šira</i>	<i>so-ǰan</i>		<i>su-wa-jan</i> <i>so-χon</i>
Blanc	<i>aq</i> <i>ča-γan</i>	<i>ša-n-ǰan</i>		{ <i>ša-n-gijan</i> <i>ša-n-jan</i> <i>ša-χun</i>
Noir	<i>gara</i> <i>χara</i>	<i>saxa-lan</i>		<i>saxa-lijan</i> <i>saxa-χun</i>
Bleu	<i>kök</i> <i>köke</i>	<i>*lam</i> (<i>la-an</i>)		<i>lam-un</i>

II.

	Goldi (SCHMIDT)	Olča (SCHMIDT)	Samar (SCHMIDT)	Oroč (SCHMIDT)
Vert	<i>ńongo</i>	<i>ńogǰo</i>	<i>ńongó(n)</i>	<i>ńogǰo</i> <i>ńoligi</i>
Rouge	<i>sögǰö</i>	<i>sögǰö</i>	<i>sögǰö</i>	<i>sögǰö</i> <i>xulaligi</i>
Jaune	<i>sögǰo</i>	<i>sögǰo</i>	<i>sögǰo</i>	<i>sögǰo</i> <i>xölö</i>
Blanc	<i>čägǰan</i>	<i>čägǰa</i>	<i>čägǰa</i>	<i>čägǰa</i> { <i>čjaligi</i> <i>čökö</i>
Noir	<i>saxari</i>	<i>saxari</i>	<i>čaxarin</i>	<i>sakai</i> <i>paligi</i>

III.

	Lamut Omołoi (BIRULA)	Lamut (Vocabul.)	Lamut Oxotsk (Vocabul.)	Negidal (SCHMIDT)	Samagir (SCHMIDT)
Vert	<i>čulbaña</i>	{ <i>čorolti</i> <i>čulbatran</i>	<i>čorolti</i>	<i>čojin</i>	{ <i>čöjin</i> (bleu)
Rouge	<i>hutaña</i>	{ <i>ulati</i> <i>čulaña</i>	<i>ulatin</i>	<i>xulajin</i>	<i>xulajin</i>
Jaune	<i>hengaña</i>			<i>signajin</i>	<i>senajin</i>
Blanc	<i>gettaña</i>	<i>gittaldi</i>	<i>jettaldi</i>	<i>bagdajin</i>	<i>bagdajin</i>
Noir		<i>saxrin</i>	<i>čakarın</i>	<i>kornojin</i>	<i>kornojin</i>

IV.

	Solon- Butxa (IVANOVSKI)	Nerčinsk (CASTRÉN)	Kondogir (CZEKANOWSKI)	Basse- Toungouska (MIDDENDORFF)	Yénisséï (Vocab.)
Vert	<i>čuyurin</i>	<i>nogon</i>	<i>čulama</i> (bleu)	<i>culbama</i> <i>sinanma</i>	<i>čuurin</i> <i>šigarin</i>
Rouge	<i>ularin</i>	<i>ularin</i>	<i>xulama</i>	<i>hulama</i>	<i>xularin</i>
Jaune	<i>sivarin</i>	<i>sivarin</i>	<i>xinama</i>	<i>šinama</i>	<i>šigarin</i>
Blanc	<i>gilterin</i>	<i>bagdarin</i>	<i>bagdama</i>	<i>bagdama</i>	<i>bagdarin</i>
Noir	<i>xonnorin</i>	<i>konnorin</i>	<i>konnomo</i>	<i>konnomo</i>	<i>konnorin</i>
Bleu	<i>silan</i>	<i>kuku</i>		<i>kik</i>	

3. Chez diverses tribus, les noms des couleurs bleue et verte se transposent souvent l'une pour l'autre. Ce phénomène se produit non pas tant, probablement, par suite d'une aperception singulière des couleurs chez les individus, que plutôt à cause d'une certaine modification du coloris dans les objets. Le ciel, l'eau, l'herbe ou la forêt passent du vert au bleu ou inversement. et le nom de ces couleurs s'associe tantôt avec l'un, tantôt avec l'autre de ces objets. Par ex., les Mongols distinguent en principe le bleu — *köke*, du vert — *noyuyan*, mais il leur arrive fort souvent de dire de l'herbe qu'elle est *köke*. Deux groupes de Solons (les Butxa et les Manegirs) se servent, dans le cas en question, des deux mots: *čuyurin* et *silan*, mais ils les appliquent chacun dans un sens différent. De même les couleurs verte et jaune s'invertissent aussi, ce qu'il faut attribuer probablement au passage des végétaux du ton vert au jaune, en mûrissant. Ce fait se trouve confirmé par les *Vocabularia* des Tongous sur l'Yénisséï, et par MIDDENDORFF, sur la Basse-Toungouska.

C'est sans doute en rapport avec le même phénomène que se trouve le changement opéré dans le système des couleurs, apparaissant dans les cycles chronologiques. Les Mandchous, aussi bien que les Mongols, se servaient d'un registre de 5 couleurs, avec le vert en tête. Depuis longtemps, elles se suivaient selon un ordre déterminé, conforme à celui des éléments, qu'elles personnifiaient, et c'est dans cet ordre qu'elles furent placées, par ex., dans le vocabulaire jučen. Ainsi, les deux peuples possédaient le même nom pour le premier membre du registre. Mais, au bout d'un certain

temps, les Mongols remplacèrent la couleur verte par le bleu: *köke* et, à partir du XVII^e s. au moins, c'est celle-ci que nous trouvons dans les divers documents. Voilà pourquoi les Mandchous possèdent, actuellement, en tête de leur registre, le vert, et les Mongols, le bleu.

4. A examiner de près les tables insérées ci-dessus, ce qui frappe à première vue, c'est que les noms de couleurs s'entrecroisent chez les différents peuples: les noms turcs avec les mongols, et ceux-ci avec les tongous. Deux noms de couleurs, le noir et le bleu, sont communs aux Turcs et aux Mongols; quant aux autres, on en rencontre de communs entre Mongols et Tongous. Or, nous rappelant des rapports réciproques des noms de nombres entre eux, nous pouvons formuler sans hésiter la conclusion que voici: les Mongols se trouvant, dans ce domaine aussi, en contact constant avec les Tongous, prêtèrent leurs propres noms à différents groupes tongous; mais plus tard, ayant eux-mêmes perdu, sous l'influence turque, deux de leurs noms à eux, ils en empruntèrent aux Turcs de nouveaux. Dans le cas dont nous nous occupons maintenant, le système mongol s'est ainsi montré moins résistant; dans leurs relations avec les Tongous toutefois, leur influence s'est trouvée tout aussi forte pour les noms de couleurs que pour les noms de nombres, se propageant à peu près dans les mêmes conditions: certains noms passaient chez les tribus du nord, d'autres chez celles du sud. Mais en général, pour simple et claire que se trouve la situation entre Turcs et Mongols, elle se complique chez les Tongous. Nous trouvons chez eux tout un enchevêtrement de noms et, en le démêlant, nous nous heurtons à une nouvelle question: ne parviendrions-nous pas à retrouver chez les Tongous les noms mongols, éliminés par les noms empruntés au turc?

5. Le système turc se compose de noms mono- et bissyllabiques. Ces derniers forment deux groupes et se laissent se décomposer en leurs parties intégrantes:

<i>jašit</i>	<i>jaš-ïl</i>	ou bien, selon M. BANG ¹⁴⁰):	* <i>jaš-sïl</i>
<i>qizil</i>	<i>qiz-ïl</i>	» » » »	* <i>qiz-sïl</i>

¹⁴⁰) BANG, *Brief* V, 20.

sari *sa-rī*
qara *qa-ra.*

Les noms mongols se laissent aussi décomposer pareillement: dans trois cas, nous y voyons clairement le suffixe *-yan*; de même, le suffixe *-yu* ne laisse pas le moindre doute.

Si l'analyse ci-dessus est juste, les Mongols et les Turcs possèdent des systèmes de noms assez uniformes, basés pour la plupart sur des racines monosyllabiques. Un système semblable se dégage aussi du chaos des noms chez les Tongous, mais ici il s'agit de considérer attentivement tous les matériaux, afin d'y détacher, par voie de rapprochements, d'abord les racines et ensuite les suffixes.

Racines.

6. Vert: turc *jaš-ül*; mo. *no-*.

Jučen *nu-*, pour le reste des Tongous méridionaux *no-*, ce qui veut dire qu'ils ont tous emprunté leur radical aux Mongols; mais ce qui n'est pas clair, c'est d'où provient la palatalisation de *n-*. Nous avons encore une paire de noms analogue: selon *na-xun* et ma. *na-r-χun*, 'vert', d'où $\sqrt{na-} \sim \sqrt{na-}$, ce qui fait naître le rapprochement avec le turc *jašit* 'vert', mo. *žatayu* 'jeune' mo. *nīrai*, *nītχa* 'nouveau-né', 'frais'.

Les Tongous septentrionaux ont *ču- ~ čo-* (Титов *čü-*), avec toute une série de suffixes singuliers, souvent isolés: *ču-yu-rin*, *ču-u-rin*, *ču-yu-tu-rin*, *ču-la-ma*, *čulbalran*, *čürilgüran*, *čorotti*. Le même radical se retrouve dans *ču-ka* 'herbe', chez divers groupes tongous (CASTRÉN, ТИТОВ, POPPE et autres).

Rouge: turc *ał*, *qiz-ül*; mo. *ula- ~ hula-*.

Tongous septentrionaux *ula ~ hula ~ xula ~ kula-*; jučen, ma. *ful- ~ fula-* — tout ceci sont des emprunts au mongol. Ce qui est curieux, c'est la forme lamoute *hu-ta-na* (BIRULA), à laquelle répond *ču-ta-ma*. Dans ces mots, *-ta-* (*-la-*) a été remplacé par *-ta-*, mais il est difficile d'admettre que dans (*h*)*ula-*, la seconde syllabe soit un suffixe: elle a été plutôt identifiée avec un suffixe, par analogie avec *ču-la-ma ~ ču-ta-ma* (cf. § 14-a)¹⁴¹).

¹⁴¹) Cf. cependant *xo-rin* et *goo-rin* 'rouge' infra, § 8.

Le reste des Tongous méridionaux (Goldi, Samar, Olča, Oroč) ont *sō-*, que possède probablement aussi le mot signifiant 'sang': ma. *seŋgi*, goldi olča *sōksö*, oroč *sōksö* (*sjöksjö*).

Jaune: turc *sarı* (uiğur *sarıy*); mo. *šira* (en dialectes vivants *šara*).

Les Tongous septentrionaux *sina* ~ *singa* ~ *xina* ~ *sena* ~ *signa* ~ *henga* ~ *šiga* — tout ceci sont des modifications du même radical ou thème *sina* ou *xina*.

Les Tongous méridionaux *sō-* (*su-*).

Entre le nom turc et le mongol, M. VLADIMIRTSOV, de même que M. POPPE, constatent un rapport étroit ¹⁴²). Mais il faut encore se poser la question, s'ils n'ont pas quelque chose de commun avec les vocables tongous. Dans ce cas, les syllabes finales devraient être considérées comme suffixes. La chose semble mériter d'être examinée de plus près.

Blanc: turc *aq*; mo. *ča-*.

Jučen et ma. *ša-*, les autres Tongous méridionaux *čā-* — ces deux variantes sont empruntées au mongol ¹⁴³). Solons (Butxa) *gil-* (IVANOVSKI), Lamoutes *geł* ~ *gił* ~ *gil* ~ *jeł-* (*Vocabularia*, SPASSKI, BIRULA); le reste des Tongous septentrionaux *bagda-*. Outre l'emprunt mongol, les Tongous possèdent donc encore deux radicaux différents; il est probable que l'un d'eux est aussi un élément étranger.

Noir: turc *qara*; mo. *χara*.

Tongous méridionaux: *saxa* ~ *saka* ~ *čaxa-*; Lamoutes *sax-* ~ *čaka-*. Tongous septentrionaux *konno* ~ *xonno* ~ *kona* ~ *konko* ~ *kondo* ~ *kogna-*. Les Tongous possèdent ainsi de nouveau deux radicaux, tandis que les Mongols ont perdu le leur qui, cependant, paraît s'être conservé chez les Tongous. M. SCHMIDT ¹⁴⁴) a déjà rapproché *konno-* du mo. *χowγor*, qui indique aujourd'hui, chez les chevaux, le pelage alezan, en quoi il a probablement raison. Chez les Tongous de Bargouzin on a noté, à côté de *konno* 'noir', aussi *kongōr* 'alezan'; le premier mot constituerait un ancien emprunt au mongol, le second, un emprunt nouveau.

Chez les Oroč, on a encore relevé deux vocables singuliers

¹⁴²) CRAS—B, 1924, 33; cf. VLADIMIRTSOV, 175.

¹⁴³) Cf. VLADIMIRTSOV, 248.

¹⁴⁴) *Samagir*, 15.

pour désigner la couleur noire; nous trouvons l'un chez M. SCHMIDT: *pa-ligi* et l'autre chez PATKANOV: *fa-ti*, ce qui donne le radical: *pa- ~ fa-*, inconnu d'autre part; M. SCHMIDT supposerait *gilyak piulač*¹⁴⁵), ce qui est peu probable.

Bleu: turc *kök*; mo. *köke*.

Les Tongous, et même quelques tribus mongoles, se servent d'emprunts chinois: jučen **lam* (*ta-an*), ma. *lamun*^{145a}), selon *silan* (IVANOVSKI), *šila* (GERSTFELDT), *čila* (SHIROKOGOROFF), bargu-bur. *citan* (IVANOVSKI). Chez deux tribus tongouses, on a noté les mots turco-mongols: *kuku* et *kik*, mais ce sont probablement des emprunts récents du mongol.

7. Le tableau ci-dessous consigne les résultats de nos investigations sur les racines des noms de couleurs en tongous.

	Racines tongouses:		Emprunts mongoles:	
	Nord	Sud	Nord	Sud
Vert	<i>ču- ~ čo-</i>	—	—	<i>no- (nog-?)</i>
Rouge	—	<i>sö- (sög-?)</i>	<i>huta- ~ uta-</i>	<i>fuṭa- ~ fuṭ-</i>
Jaune	<i>sina- ~ hina-</i>	<i>sō- (sōg-?)</i>	[<i>si-?</i>]	—
Blanc	{ <i>bagda</i> <i>gel- ~ jet-</i>	—	—	<i>čā- ~ ša-</i>
Noir	[<i>pa- ~ fa-</i>]	<i>saxa- ~ čaka-</i>	<i>konno-</i>	—

Les racines précitées ne représentent pas des mots indépendants, mais s'unissent à tel ou tel suffixe, selon les dialectes.

8. Nous venons d'analyser les principaux noms de couleurs, recueillis à différentes sources. Mais on rencontre en outre, chez divers écrivains, des noms isolés, sur l'origine desquels, et même sur leur rapport avec les noms fondamentaux, il est difficile de rien décider. Citons quelques-uns ici:

Vert: *imagin* chez les Solons (IVANOVSKI), *so(l)giha* chez les Oroč (SCHMIDT), répond probablement au ma. *sogi* 'végétaux'.

Blanc: *nobati* chez les Lamoutes d'Anadīr (PATKANOV).

Rouge: *kajer* chez les Solons (IVANOVSKI), *šuleri* chez les Tongous de la Basse-Toungouska (MIDDENDORFF), *goorin* chez les Tongous de l'Yénisséi, *xorin* chez les Čapogir (*Vocabul.*)

Jaune: *xōlō* (*xō* < chinois *houang*?) chez les Oroč (SCHMIDT).

Noir: *lukčerin* chez les Lamoutes d'Okhotsk (MIDDENDORFF).

¹⁴⁵) Oroč, 52.

^{145 a}) SCHMIDT, *Mand. gram.*, 51.

Suffixes.

9. Le suffixe *-yan*, déjà cité dans les noms de couleurs mongols (§ 5), rappelle le suffixe de son identique dans les noms mongols d'unités (II, § 2—4) et fait supposer qu'il date justement de l'époque où, pour compter, l'on commença à employer les noms de couleurs. La disparition de quelques-uns des noms de couleurs mongols ne permet pas de constater pour le moment si *-yan* leur était propre à tous.

Ce suffixe s'est assez généralement propagé chez les Tongous, surtout chez ceux du sud; seulement, en passant sur un nouveau terrain, il a subi, à ce qu'on peut en juger, différentes transformations.

a) En jučen et en mandchou, il a pour corrélatifs *-ġan* ~ *-ġan* ~ *-jan*, c'est-à-dire que le suffixe mongol se palatalise.

b) En goldi, samar et olča, nous voyons la finale *-žā* (< *ġan*?), en oroč *-žā* (*-zja*).

c) En lamut du bassin de l'Omoloï, *-ña* (< *v-ġan*) selon BIRULA; d'autres sources encore donnent la même finale, mais sporadiquement, par ex. les *Vocabularia* en lamut *šū-ta-ña* 'rouge' et PATKANOV, en goldi du bassin de l'Oussouri, *šonne* (probablement *šanġe*).

10. A côté de ces suffixes, il apparaît parfois des éléments secondaires:

a) *-n* ~ *-n*, dans les associations suivantes: *-(v)ġan*, *-(n)jan*, *-vña*.

b) mo. *-γu-*; ma. *-wa-*, goldi samar *-vgo*, tong. *-g-*, dans les noms 'vert' et 'jaune'.

Il est probable que ces éléments sont en rapport immédiat entre eux, et *-γu-* est identique à celui que nous avons déjà eu dans la composition du nom de nombre mongol *žir-γu-yan* '6' (II, § 30).

c) Il y a un *g* énigmatique, que possèdent presque tous les noms de couleurs en goldi, samar, olča et oroč, devant *-žā* ~ *-žā*. Comme le mo. *no-γu-yan* a donné ici *nogžō* ~ *nogžō*, on peut supposer que ce *g* a quelque rapport avec le mo. *-γu-*.

En général, toute cette question d'éléments secondaires n'est pas claire. Nous pourrions émettre la supposition que nous avons affaire ici au son final du radical, modifié, dans certains cas, par l'adjonction d'une voyelle. D'une part, en effet, nous avons les

noms turcs *aq* et *kök*; d'autre, en goldi, *sögžö* 'rouge' et *šöksö* 'sang' paraissent avoir pour correspondants, en turc *süök* > *sök* et en mo. *čimügen* 'os' ¹⁴⁶). Il y a encore, en tong. *bag-da-* et *saxa-* qui donnent à songer. Si nous pouvions considérer *g* ~ *k*, comme l'élément final (peut-être pas même primitif) du radical, nous devrions ajouter encore à cette série, en tong. *sög-*, *sög-*, *nog-*, mo. *nog-* et *čag-*. Peut-être que la genèse du suffixe mongol *-yan* se retrouverait également ici. Mais ce problème n'est pas encore assez mûr pour être résolu, et si je me suis permis ces quelques observations, ce n'est que pour y attirer l'attention de mes confrères.

11. Le suffixe *-ma* se trouve dans les noms de couleurs de quelques tribus tongouses de trois régions: dans le district de Tchita (PATKANOV), au N. et à l' E. du Baïkal (CZEKANOWSKI, TITOV, POPPE), et dans le bassin du cours inférieur de l'Yénisséi (sur la Basse-Toungouska, selon MIDDENDORFF, et dans le pays de Touroukhansk, selon PATKANOV). Il est douteux qu'il possède quelque chose de commun avec le suffixe tongous *-ma*, servant à former les adjectifs qui désignent la composition ou le contenu des objets. C'est plutôt une variété du suffixe mo. *-yan* déjà cité (§ 9), c'est-à-dire qu'il doit être d'origine mongole.

12. A l'exception des deux groupes énumérés ci-dessus, toutes les autres peuplades tongouses septentrionales se servent du suffixe *ri(n)* ou parfois *ji(n)*, tout en observant que cette seconde forme appartient aux tribus dont l'idiome ne supporte pas d'entre deux voyelles, c'est-à-dire les Negidal, les Samagir et, exceptionnellement, les Oroč. Probablement, ce suffixe est d'origine tongouse et, autrefois, il devait être généralement répandu parmi toutes les peuplades septentrionales, avant qu'il ne fût éliminé chez quelques-unes par le suffixe mongol *-ma*.

La langue mandchoue le connaît dans plusieurs cas:

- a) comme signe du pluriel dans les mots *mafa-ri* 'grands-pères, ancêtres' et *mama-ri* 'grand'mères';
- b) comme suffixe d'intensité, associé au suffixe diminutif *-xun*, avec lequel il forme *-xun + -ri* > *-xuri*, par ex. *futa-xun* 'rougeâtre', *futa-xuri* 'tout à fait rouge';
- c) comme finale de sens analogue, dans les cas isolés: *-ge-ri*

¹⁴⁶) VLADIMIRTSOV, 188.

'(x-) fois' (II, § 51), *ge-ren* 'tous, plusieurs' (du tong. *ge* 'autre second').

Le suffixe *-ri* ne semble pas être étranger à la langue mongole également. On peut le soupçonner dans le pronom *bü-ri(n)* 'tous' (cf. *bügüde*, *büküli*).

13. Chez les peuples tongous méridionaux, les suffixes d'origine mongole *-gan* ~ *-jan* et *-ža* ~ *-ža* se présentent dans tous les noms de couleurs, excepté le 'noir', cette dernière ayant, selon les tableaux, des formes munies des suffixes *-rin* ~ (*-ri*) ~ *-ji* et *-lan* ~ *-lijan*; en outre, PATKANOV note encore deux formes pour les Goldi: du bassin de la Toungouska *saka-tka* et du bassin de l'Oussouri *saga-le*. Nous avons affaire ici évidemment à des suffixes d'origine tongouse, qui ont su résister aux influences mongoles. Le premier nous a occupé ci-dessus, le second est bien connu dans le mandchou. Il est fort remarquable que ces suffixes ne diffèrent principalement que par leurs consonnes initiales *r* et *l*. Ce qui peut mettre en doute leur identification, c'est la différence des voyelles, mais nous aurions ici un chaînon intermédiaire dans le suffixe mandchou d'intensité *-lin-yu*, et aussi dans l'oroč *-ligi* (§ 14, c). La variation avec la consonne *l* n'appartient qu'à trois dialectes méridionaux: jučen, mandchou et, sporadiquement, goldi; quant aux autres dialectes qui ont également résisté à l'influence mongole, nous voyons la variation en *r*.

14. A côté des suffixes principaux énumérés ci-dessus, et quelquefois même associés à eux, il en existe encore quelques autres, mais d'application plutôt restreinte. Nous citons les suivants.

a) Les suffixes *-ta*, *-ti* et *-tu*, ainsi que leurs remplaçants:

Omołoi (BIRULA)	<i>hu-ta-ña</i>	Barguzin (POPPE):	<i>hu-ta-ma</i>
»	<i>get-ta-ña</i>		
Oxotsk (SPASSKI)	<i>gil-ta-lli</i>	Oxotsk (Vocabul.):	<i>jet-ta-ldi</i>
Solon-Butxa (IV.)	<i>gil-te-rin</i>		
Vitim (TITOV)	<i>čü-ta-ma</i>	Kondogir (CZEKANOWSKI):	<i>ču-la-ma</i>
Vitim (TITOV)	<i>čü-tu-rin</i>		
Manegir (MAACK)	<i>ču-tu-rin</i>	Omołoi (BIRULA):	<i>ču-tba-ña</i>
Manegir (IVANOVSKI)	<i>ču-yu-tu-rin</i>		
Lamut (PATKANOV)	<i>ñoba-ti</i>		
Lamut (Vocabul.)	<i>uta-ti</i>		

Nous voyons donc que *-ta-* et *-tu-* possèdent deux suppléants: *-ta-* || *-tba-*.

b) Le suffixe *-ldi* ~ *-lli* (*-lli?*)

Les deux mots cités ci-dessus: *jet-ta-ldi* et *gil-ta-lli* confirment l'identité des suffixes *-ldi* et *-lli*. La différence, comme l'a expliqué M. ТИТОВ (cf. II, § 56), n'est purement que dialectique.

c) Les finales *-ligi*, *-lgi* ~ *-li*.

Ces finales, nous les trouvons dans les noms de couleurs notés chez un certain groupe des Oroč. La première finale est celle de quatre noms portés sur le tableau II; les deux autres existent chez PATKANOV, dans les noms: *ča-lgi* 'blanc' et *fa-li* 'noir'. On peut supposer un rapport avec le ma. *livyu* (§ 13).

d) Les finales *-lka* et *-lko*. Dans différentes localités, on a noté les mots que voici:

Turuxansk (PATKANOV)	<i>ča-lko</i>	'blanc'.
Oxotsk (MIDDENDORFF)	<i>č'a-lko</i>	'blanc'.
Goldi (PATKANOV)	<i>saka-lka</i>	'noir'.

15. Le suffixe *-xon* ~ *-xun* possède une importance particulière. Il s'ajoute, en mandchou, aux radicaux de toutes les couleurs, à l'exception de la sixième (*lamun*, 'bleu'). Il devait exister aussi en jučen, car *Kin che* note le mot *xo-ta-xu* 'rouge' ¹⁴⁷. Ce suffixe possède un sens diminutif.

Les formes construites à l'aide de *-xun* sont employées par les Mandchous dans les cycles chronologiques, et correspondent aux formes mongoles qui désignent le genre féminin et possèdent la terminaison *-kči(n)*. Ce suffixe peut donc rappeler *-xon* ~ *-xun*, que nous avons déjà vu plus haut dans les noms numéraux de la deuxième dizaine (II, § 27).

16. Les nombreux suffixes qui paraissent dans les noms de couleurs tongous se laissent ramener, selon leur origine, à deux groupes.

I. Le groupe tongous:

a) *-ri(n)* ~ *-ji(n)* était probablement employé par tous les Tongous, mais maintenant il est remplacé chez plusieurs tribus par les suffixes d'origine mongole;

¹⁴⁷) WYLLIE, LXXVII

b) *-lan* ~ *-lijan* en jučen et mandchou;

c) *-ligi* ~ *-tï* en oroč:

d) *-xon* ~ *-xun* en jučen et mandchou;

II. Le groupe mongol:

Ce groupe se compose pour la plupart de corrélatifs du suffixe mongol *-yan*:

a) *-ǰan* > *-(ǰ)ǰan* || *-(g)ǰa* || *-(g)ǰa*,

b) *-jan* > *-(n)jan* > *-ña*,

c) *-ma*.

17. De même que les thèmes des noms de nombres principaux servent à former de multiples catégories de noms de nombres dérivés, de même les thèmes des noms de couleurs fondamentaux forment les noms de diverses nuances. On se sert pour cela de suffixes spéciaux que l'on peut partager en trois catégories:

a) les intensifs diminutifs, désignant la couleur atténuée,

b) » » » » » » renforcée,

c) les assimilants, qui ne désignent que la ressemblance aux couleurs principales.

Récemment, M. W. BANG¹⁴⁸⁾ a souligné avec raison la nécessité d'examiner les suffixes de ce genre.

Les langues littéraires ont été jusqu'à présent presque les seules que l'on ait examinées sous ce rapport; quant aux dialectes vivants, en revanche, on s'en est peu occupé. Les dialectes tongous surtout manquent de données sur ce point. Aussi les recherches comparées ne donneraient-elles aujourd'hui presque point de résultats fructueux.

Quelques suffixes isolés de ce genre ont été relevés ci-dessus parmi les autres terminaisons.

*

* *

En commençant, avec l'aide de personnes de bonne volonté¹⁴⁹⁾, à réunir les matériaux de ce travail, je tâchais autant que possible d'éloigner de moi la pensée que je pénètre sur un terrain où se

¹⁴⁸⁾ BANG, *Brief V*, 21.

¹⁴⁹⁾ Je suis particulièrement reconnaissant à M^{lle} J. KORZENIEWSKA, M^{lle} M. KOTWICZ et M. M. LEWICKI, à qui je dois en grande partie d'avoir pu mener ce travail à bonne fin.

mesurent encore deux théories, avec une prépondérance marquée pour celle de la parenté. Je n'avais que l'intention de ramasser les cailloux les plus curieux, inaperçus ou inappréciés par mes devanciers.

Aujourd'hui, en terminant ces remarques détachées, je m'aperçois que les résultats de mes recherches — du moins en tant qu'ils concernent le tongous — témoignent plutôt en faveur des adversaires de la théorie de parenté. Cela n'a rien qui doive surprendre. Je n'ai fait que glisser sur la surface de deux sections d'un champ immense. Je n'ai presque pas touché à la glèbe, et c'est elle qui recèle la solution du problème.

Czarny Bór près de Wilno, Septembre 1930.

S. M. SHIROKOGOROFF.

Notes on the bilabialization and aspiration of the vowels in the Tungus languages.

In my paper dealing with the Northern Tungus terms of orientation ¹⁾ we have met with a case of alternation of the initial *v* and *w* corresponding to *f* of the series *f-p-h-0*. The alternation *f-h* has been long ago noticed by M. CASTRÉN, A. SCHIEFNER and L. ADAM ²⁾ in Manchu and Tungus. W. GRUBE has connected these sounds with *p* in Goldi and Olča. G. J. RAMSTEDT and P. SCHMIDT have extended this rule over Mongol Writ. where these sounds are lacking, as sometimes in Tungus, and P. PELLIOT has shown a long list of Mongol words of the XIIIth and XIVth centuries with initial *h* which are now found without this sound. So, at present in these languages we have certain number of words which may be compared. Some of these parallels, however, are doubtful. P. PELLIOT proposes different solutions. Yet in some instances very essential conflicts originate between the analyses suggested by G. J. RAMSTEDT and P. SCHMIDT ³⁾. In spite of these contradictions the fact of finding parallels with different initial sounds is well established. In particular, some words in medieval Mongol being with initial *h* in present Mongol are found without

¹⁾ See: *Northern Tungus Terms of Orientation* in RO IV, where the works of G. J. RAMSTEDT, P. SCHMIDT, P. PELLIOT and others are indicated and the abbreviations are given.

²⁾ L. ADAM, *Grammaire de la langue tongouse*, in *Revue de Ling. et de Phil. comp.*, Vol. VI, 2—3, 1873, cf. Section 17.

³⁾ In this paper I give some instances of misleading parallels from Tungus, without pretending to exhaust all cases which ought to be corrected.

h: the same words in Tungus dialects are found with or without *h*; the same words in Manchu are sometimes found with *f* and in Goldi-Olča with *p*. As a matter of fact, in Tungus this rule enormously helps the finding of equivalents. As stated, however, we have met with *v* and *w* which ought to be included into the series, at least with reference to the Tungus languages. On the other hand, *x* and *k* sometimes met with in Northern Tungus and Mongol, ought to be also included into the same series.

In my study of the Tungus languages I have already met with this phenomenon, so I have tried to find out the principles regulating it. The above papers have compelled me to publish some of conclusions I have come to just now, without waiting for the publication of my own material and analysis.

*

* *

In the Northern Tungus dialects initial *f*, except a few cases of recent borrowings, does not exist. As a rule, the Manchu initial *f* is found in Goldi-Olča as *p*. In the Northern Tungus dialects it is found as *p* and sometimes even as *b*⁴). Initial *v* in Goldi is very rare, (only three cases in W. GRUBE'S dictionary, and all of them have corresponding words with initial *w* or *u*). Initial *w* is also rare, about twenty cases. Some of these words have corresponding words with initial *u* in Goldi; in one case the Goldi word corresponds to a Manchu word with initial *f*; some words are zoological terms for local species; and there remain some doubtful cases (recorded by missionaries). P. SCHMIDT gives ten words with initial *v* in Olča. Four of them are borrowed from the Manchus, Gilyaks and Chinese (through the Manchus), two words have originated from the Manchu-Tungus root *va* 'to kill, to fight', a word with a corresponding one with initial *u*, a zoological term, a term for the shaman's dress and a word in common with Goldi *vaxa* (*vaka* — Goldi) 'pretty good'. No

⁴) e. g. in Bir. *fafun* (Manchu) is *pabun*, *babun* (Bir.) (cf. P. PELLLOT, p. 257—8, as to the recent origin of this word in Manchu; it corresponds to mongol *ba*); *ferguoen* (Manchu) is *b'irge*, *b'irgā* (Bir.) (with reference to spirits); it may also happen to be in Goldi, e. g. *fefe* (Manchu) is *babu*, etc. (Goldi in some other North. Tungus dialects).

words with initial *w* are found in Olča. Nearly the same state of things is observed in the Northern Tungus dialects, where a few roots with initial *v* and *w* are found. Initial *f* in Goldi is found in 19 cases (no case in Olča) and most of them either have corresponding words with initial *p* or are directly borrowed from the Manchus. In all the Northern Tungus dialects known to me I find three words with initial *f* in Bir. and all of them have recently been borrowed from the Manchus. Initial *p* is rather rare in Northern Tungus, but common in words borrowed from the Manchus, Russians and Chinese. Some words used in Manchu Writ. with initial *b* are borrowed by the Northern Tungus with initial *p*, for Manchu Sp. very often changes *b* into *p*. It is not so, however, in Goldi-Olča, where the class of words with initial *p* is rather numerous. Most of these words are, no doubt, borrowed Manchu words with initial *f* and sometimes with the initial *b* of Manchu Writ. which has changed into *p* in Manchu Sp. ⁵⁾. Some statistical data may be useful in order to characterize the dialects with reference to the bilabials. It may be noted that Manchu Writ. is characterized by a great number of words with initial *v*, *w* and *f*, which occupy 9.4 per cent of the dictionary ⁶⁾, while Goldi includes only 1.3 per cent, Olča —.4 per cent and Northern Tungus ⁷⁾ —.3 per cent. Manchu possesses only —.4 per cent of words with initial *p*, while Olča 8.8 per cent Goldi 5.7 per cent and Northern Tungus 1.0 per cent. Manchu possesses 7.6 per cent of words with initial *b*, while they are redu-

⁵⁾ Perhaps the alteration of *b* into *p* is not yet complete, but it produces on Tungus and Goldi the acoustic impression of a tenuis. The Manchus when reading make usually a great effort to produce a sound close to *b*, while in Manchu Sp. it has, before some vowels, definitely passed into a tenuis.

⁶⁾ The percentage is calculated approximately. The main objection as to the value of this illustration is that there are some roots with numerous derivatives and some words without any derivatives. Moreover, common roots and recent borrowings are not distinguished. In spite of this, the relative frequency of words is grosso modo typical of these languages. The numbers of words are naturally related to respective dictionaries.

⁷⁾ My own dictionary (unpublished) and dialects used in the present paper. For Manchu I use I. ZAXAROV's dictionary; for Goldi — W. GRUBE's; and for Olča — P. SCHMIDT's.

ced in Goldi to 5.3 per cent, in Olča to 5.0 per cent and in Northern Tungus to 6.3 per cent. The colloquial Manchu language by the alteration of *b* into *p* has enormously increased the class with the initial *p*. On the other hand, initial *w* in the words formerly used with initial *u*, has increased the class with the initial bilabial spirants. Olča possesses much less words, as compared with Goldi, with initial bilabial spirants for the Olča are living farther from the Manchus than the Goldi. Yet among the Northern Tungus the direct Manchu influence is very superficial. The conclusion that may be drawn is that the initial *f* (also *v* and *w*) is not characteristic of Northern Tungus and Goldi-Olča.

Unfortunately, the Chinese transliteration of Nuichen words does not permit me to distinguish *p* and *b*, but most of the Nuichen words with initial *p* are found in Manchu Writ. with *b* and many of them are found in Manchu Sp. with the initial *p*. On the other hand, words with initial *f* are rather numerous and almost all of them have their equivalents with initial *f* in Manchu Writ. The words with initial *w* (W. GRUBE's transliteration) are especially numerous⁸). A certain number of these words are known in Manchu Writ. with initial *v*, but the greatest part of them in Manchu have no consonant. The words with initial *u* are lacking in Nuichen, i. e. just as it is now observed in Manchu Sp. The conclusion that may be drawn is that the Nuichen language was already affected by the increasing the initial vowels, especially labials, with the bilabial spirant *w*, as it is now observed in Manchu Sp.

It is difficult to judge to what degree this phenomenon has affected the dialect laid down the basis of the Manchu Writ. language. The fact of finding in the Manchu language some words with initial *f* and without it, however chiefly words with initial *u*, shows that the dialect in question had been affected in such a degree that some words could be written down with initial *f* and some of them with initial *v*. In fact the Manchu alphabet is lacking syllables *vu*, *vo*, *vi* corresponding to *fu*, *fo*, *fi*, which shows that the process of the alternation of sounds has taken

⁸) Namely, 8.3 per cent. 4.2 per cent with initial *f* and 5.5 per cent with initial *p* (*b*).

a definite line, namely the alternation of mediae lenes into tenues, as it is observed in the neighbouring Mongol dialects of Eastern Mongolia⁹). Owing to this some words with original initial *u* have passed through the stage of bilabial media lenis spirant and reached the stage of bilabial tenuis spirant, as it has also happened to the explosive *p* that was originally wanting and appeared later to take the place of *b*. Initial *v*, still preserved, shows an incomplete process of transition to the stage of tenues. Yet some words with initial *w* in Nuichen have been adopted by Manchu Writ. without any consonant¹⁰). It is quite possible that these words had both *v* and *w*, not distinguished in the Nuichen transliteration so that those which were used with *w* have been transliterated by the Manchus without any consonant, being perhaps considered as a kind of irregularity of pronunciation, sometimes hardly perceptible from the acoustic point of view. In cases, where it has passed into the stage of either *f* or *v*, it has been preserved by the Manchus. The process of alteration of initial *w* into *f* has been at a certain moment stopped, as may be supposed from the facts observed in Manchu Sp. where the tenues again gradually become mediae lenes. So, for instance, *s* alters into *z* and through *š* into *ž*; *χ* alters into *γ*, etc., the sounds *b* and *v* are preserved as they are, which is sometimes considered by the »educated people« to be a sign of bad manners¹¹).

⁹) Cf. e. g. G. J. RAMSTEDT, *Comparative Phonetics*, etc. (in Russian), St. Petersburg 1908, also A. D. RUDNEV, *Dial. of East. Mong.*, 175 sq.

¹⁰) e. g. *wan-tu-hung* (*untuxun*), *wei-han* (*ixan*), *woh-fei* (*o-fi*), *wo-lin* (*orin*), *woh-moh* (*omo*), *woh-moh-lo* (*omoto*), *woh-rh-huo* (*orχo*), *woh-šuh-wan* (*osoχon*), *woh-ših-hah* (*usiχa*), *wuh-če* (*užen*), *wuh-ču* (*užū*), *wuh-fah* (*ufa*), etc. (the transcription is preserved, the accents are omitted). The hypothesis as to the possibility of a mistake from the part of authors of the Nuichen glossary is to be rejected, for the authors had certain facilities for transliterating the initial vowels. Moreover, the fact of finding some words in the transitory stage and in the primitive form shows that this process was much more advanced in Nuichen than in the dialect taken as the basis for the Manchu written language.

¹¹) Different degrees of alteration of the whole phonetic system may be observed among the Manchus. The Manchus of Peking as compared with the Manchus of Aigun read in a different manner. Yet the Manchus not sufficiently educated, but knowing to read, as compared with well educated people, have several peculiarities in pronunciation of Manchu Writ. The Pe-

Among the Manchus this process is thus going on in an inverse direction. It has required a certain time to be felt as a distinct phonetic habit, indeed. The culmination of the spreading of spirant bilabials and tenues may be supposed to have taken place long before the formation of Manchu Writ. The Nuichen language of the XIIth century, however, as P. PELLIOU points out, possessed no words with initial *f*, while in Manchu some of these words are found with initial *f* and in Nuichen the same words with initial *p*. This is a remarkable fact if the Chinese phonetists of the XIIth century rendered initial sounds absolutely correctly and if the reading is correct. In the conclusive footnote P. PELLIOU says: »Je ne suis pas sûr que, même en mandchou et dans les langues qui sont le plus voisines, le *f*-initial ne soit pas dû à une évolution assez récente«, but his supposition as to the original *p* in Nuichen and Northern Tungus is not convincing, indeed. In the Nuichen language of the XIIth century initial *p* might have played the same role as the Northern Tungus substitute of the initial *f* of Manchu (and Nuichen of the XVIth century). The Nuichen of these different periods may have been different groups, as nowadays the Manchus and Goldi are. The Goldi of Manchuria are sometimes also considered to as *iče manžu*.

* * *

Chinese pronunciation seems to be greatly influenced by the Chinese phonetic system. The pronunciation of the Manchus of the Ili Province is nearly the same as that of the Manchus of Aigun. A. D. RUDNEV in his paper *New Contribution to the Manchu Spoken Language and Shamanism* (*Zapiski of the Oriental Section of the Imp. Arch. Society*, Vol. XXI, 1912, pp. 47—82 — in Russian) has given some 450 Manchu words and some texts. Though this paper may be used to illustrate some of my conclusions, I prefer to abstain from doing so, owing to the peculiar character of the source that A. D. RUDNEV has drawn his material from. As a matter of fact, the young man of an uncertain origin and very doubtful profession shows some peculiarities in his pronunciation and wrong translations which point to his poor knowledge of Manchu Sp. (a phenomenon very common among the young men of his age at that period). I know very well this type of young men among the Manchus. They know how to attract the attention of lovers of exotic things and exploit them in their own interest. The young man has not been a shaman, indeed but merely an adventurer. I shall later return to this question. The material published has, of course, certain value, but it is to be used with great caution and for different purposes.

Let us now consider another problem, namely that of the initial *h* in Northern Tungus dialects. This peculiarity is, first of all, observed not among all the Tungus groups. Roughly speaking, it is known among the Tungus of the first and fourth migratory waves i. e. among Goldi, Olča, Udehe, partly Negidals and the Nomad Tungus of Transbaikalia; on the other hand, among the Reindeer Tungus of Manchuria (RTM), of the Amur Gov., of the Upper Angara River (Ang.), of the Irkutsk Gov. and a clan which has recently migrated from the Yakutsk Gov. to Transbaikalia, i. e. the groups that have been formed with the participation of the last Tungus wave. Yet among the Tungus of the Yakutsk and Yenisey Gov. initial *h* is very common and in some dialects it attains the greatest development, e. g. Lam. Tum. Xat. Among the Tungus belonging to the second and third waves, however, initial *h* is almost unknown. To these waves the bulk of the following groups may be related: the Reindeer Tungus of Transbaikalia, except the group of the Angara River i. e. Nerč. and Barg.; the Tungus of Manchuria, i. e. Khin. Kum. Bir., perhaps some groups of the Nomad Tungus of Transbaikalia, also partly Negidals. The Solon in Manchuria who, according to my hypothesis, belong to the first wave, have as a rule no initial *h*. It ought however to be pointed out that under the first wave I understand all the migrations southward which occurred before the second wave. Initial *h* is correlatively connected with other phonetic peculiarities, e. g. the alteration of *s* into *h*, etc. ¹²).

In so far my preliminary analysis of the material concerning the Northern Tungus dialects permits to infer, there may be distinguished two different processes. One of them being very ancient has already resulted in the formation of *x* from *h*. More than that, *x* sometimes alters into *h* and at this stage it is absolutely stabilized. Yet there are some instances of alteration of *x* into *γ* and *g* mostly observed among the groups living far

¹²) The scheme of Northern Tungus migrations and classification (approximate) of Tungus groups are shown in my paper: *Northern Tungus Migrations in the Far East*, etc. in the *Journal NCBRAS*, Vol. LVII, 1926. In a detailed manner this problem is treated in my study *Social Organization of the Northern Tungus*.

from the Manchus and Mongols¹³). Another process seems to be a recent phenomenon affecting mostly the dialects of the groups belonging to the fourth wave. At this stage *h* is not stabilized and is liable to being dropped. The alteration of *h* into *x* is not yet over, though observable, e. g. in Ang. Irk.¹⁴).

The Tungus dialects that have no *x* when borrowing words from other languages change this and similar sounds into *k*. The Tungus familiar with the Manchu and Mongol languages, however, sometimes use *x* in loan-words¹⁵), but they do not distinguish the velar deep sounds *k*, *g*, *x*, characteristic of Manchu Writ. and in a lesser degree of Manchu Sp. It may be here noted that P. SCHMIDT, who assigns a great importance to these sounds as to one of the fundamental proofs of the common origin of the Turco-Mongol-Tungus languages, has abstained from giving diacritical signs for these sounds in Olča, owing to the difficulty of distinguishing them. Moreover, he adds that, according to the observation of all travellers, »the peoples of the lower Amur basin seem to have less fixed sounds than other nations«¹⁶). As compared with Manchu and Mongol where these sounds are quite distinguishable the Olča dialect has, thus, less fixed sounds. The same is true as to the Goldi language where W. GRUBE distinguishes these sounds by diacritical signs, but not all the Manchu words with deep velar *k*, *g*, *x* have the same sounds in Goldi. If we look at these facts without presumption of early velar deep sounds in Tungus the conclusion is obvious, i. e. going far away from the Manchus and Mongols these sounds disappear. The existence of these sounds in a carefully elaborated system of Manchu Writ. may partly be due to the artificial (conventional) spelling adopted by the Manchu orthographers which is especially evident in a certain symmetry of syllables. Yet it is also beyond any doubt the Manchu writ. language has been greatly influenced by the Mongol phonetic system, especially among the Manchu edu-

¹³) I have certain doubts as to the existence of *γ* and *g* developed from the Northern Tungus aspiration. Cf. infra p. 252 footnote.

¹⁴) Perhaps *x* of E. I. Tirov sometimes is equivalent to *h*?

¹⁵) e. g. Bir. Khin. Mank. *x* is known in Neg. (Сен.), Lam. Tum., naturally in Manchu, Olča-Goldi.

¹⁶) cf. *The Language of the Olchas*, p. 230.

cated class accustomed during a long time to use the Mongol language as that of official transactions ¹⁷). It is quite natural that Manchu Sp. is not so rich in these sounds as Manchu Writ., the Goldi language possessing a limited number of them and the Olča who live far away from the direct contact with the Manchus not possessing them in a clear form distinguishable by such an expert in phonetics as P. SCHMIDT. Yet, in the Northern Tungus dialects these sounds are altogether wanting.

Let us return to the initial sound *h* in Tungus. This sound appears before all vowels about in the same proportion. It is commonly used in words recently borrowed from other languages and other Tungus dialects which have no aspiration. The only admissible conclusion is that the dialects familiar with this peculiarity have something in their own phonetic system implying this practice. In analysing this phenomenon (unfortunately without laboratory facilities), I have arrived at the conclusion that the aspiration of vowels is due to the emphatic incursion in the case when the initial vowel is not accentuated by any distinction from the other vowels of the word, e. g. musical and expiratory accent, in a lesser degree the length, etc., so that if there are two vowels of the same length and if there is no accent, the initial vowel can be expected to be preceded by *h*. In fact, I have recorded no case of aspiration in monosyllabic words, except *hō* (Mank.), which will be discussed later ¹⁸). In M. CASTRÉN'S dictionary I find two words, namely *han*, by side of *an* 'rechts', and *ho*, *huo* 'the rifle'. In other Tungus dialects *han*, *an* is known as *anyi*, *ani*, etc. and always with some suffix of direction or loci. There is no doubt the second syllable (supposing the record to be correct) has disappeared just recently as it has also happened in Khin. where it is *ann*, beyond any doubt also a reduced form ¹⁹). In the case of *ho*, *huo* I think the original word was disyllabic which is confirmed by *hō* (Mank.) (my record). This word does not look to be

¹⁷) I. ZAKAROV, *Dictionary*, Preface, p. XI.

¹⁸) Monosyllabic words with initial *h* or *x*, derived from the alternation of *s* and *š*, are naturally excluded.

¹⁹) This case seems to be the only known one of a long consonant in Tungus. It is due, I think, to the Mongol influence. In fact, Khin. is greatly influenced by Mongol. The same is true with reference to Ur. CASTR.

of Tungus origin, which is very possible, for the rifle has been introduced in a late period ²⁰). In E. I. ТИРОВ's dictionary I find only two words, namely *xuh* (Irk.) 'the bear' (hungry, in autumn) unknown in other dialects ²¹), and another word very interesting *hā, hō, xo* (Irk.) ²²) used as an auxiliary verb in the negative conjugation, i. e. exactly as 'do not', etc. It corresponds to *ö* (Bir. Kum. Khin. Nerč. Barg. Mank. RTM), *ö* (Khin. Bir. Kum.), *ä* (CASTR.), *e* (Tum. Lam.), *ö, u* (Neg. SCH.), *oh* (Nuichen) ²³). It is never used without suffixes (syllabic). Another verb is *ō* 'to do, to become, to make', which is known in all dialects, Manchu, etc. and never used as an auxiliary verb, except in Manchu. The difference between these two roots is expressed either by the length or a slight change of the vowel of the first root. In the particular case of Irk. the aspiration is used as the distinct character of the root, the long vowel not being recorded by E. I. ТИРОВ in the second root. The aspiration is possibly due to the fact that this verb is never used without syllabic suffixes ²⁴). But it is not the case in

²⁰) As a rule, in Tungus dialects the words for 'rifle' either are borrowed from the peoples who have introduced among them this weapon (Manchus, Russians) or are derived from a mysterious word *paktira, poktira*, etc. formerly connected with the Chinese word also used in Mongol *bo*. It seems to be, however, a part. pres. in the form of *pakti + ra*, from *pak + ti* of an onomatopoeic origin. The verb 'to shoot, to fire' *hōdā* (Mank. RTM), *ōda* (Bir. Kum. Khin.), unknown in other dialects, gives no light for understanding of *ho, huo, hō*, the verb being perhaps a derivative of this word (*-da* is perhaps a suffix). Among the Tungus of Manchuria the term for 'rifle' is loaned from Manchu *mōčan*.

²¹) Final *h* may be a remainder of a second syllable, indeed. In the same way as *buy* from *buḡa* 'the male maral' (cf. Mongol *buḡu* 'the bull'). On the other hand the increase of words by an aspiration is also met with among the Tungus. Cf. the case of *muh* (U. Tung., Klaproth) 'water'; *North. Tung. Migr.*, p. 167, footnote 90).

²²) E. I. ТИРОВ gives *hām, hōm, xom* (forms which do not exist), where *m* is the suffix of I pers. sing., and translates, 'to be unable', etc., which is, of course, a particular meaning of this word. It is used as an auxiliary verb in this dialect, indeed.

²³) It is not used in Manchu.

²⁴) There is an interesting instance which may also be misleading. In Tum. *xu* 'to blow' may form, theoretically speaking, *xum* (a verbal form without suffix indicating the sequence of action in time). The root is, however, *uvu, uu, uv(i)* and the form *xu* has derived from *huvu, xuvu, xuu*,

the dialects where *h* and *x* have been introduced together with monosyllabic words from Manchu and other languages where the sound *x* exists by the side of *k* (e. g. Manchu, Goldi-Olča)²⁵. The above instances of monosyllabic words with initial *h*, considering their disyllabic origin, in a perfect manner confirm my supposition as to the aspiration (in certain phonetic conditions) of the initial vowels in the disyllabic and polysyllabic words²⁶.

Such is the process now observed in Northern Tungus dialects. When we compare the cases that may be considered much older than this process — still going on in the dialects of the fourth wave and partly affecting Kum. and Barg. dialects — we find, in main lines, the same principle of affection of disyllabic roots (monosyllabic roots with petrified suffixes as well) by the aspiration that has already passed into the stage of a stable spirant *x*. Yet some Tungus dialects do not know *x* but *h*, so that they borrow all foreign words with the initial *x* altering the latter into *k*. It is curious that even the dialects, possessing *x* in some loan-words, very commonly alter the initial *x* into *k* in the words of

x̄. In this dialect the aspiration has been stabilized, >petrified<, and the original root *wou* reduced to *ū*. This case is interesting owing to the parallels, namely, *ū* (Khin.), *w*, *wou* (Nerč.), *wu*, *hwu* (CASTR.), *xuvi* (Neg. SCH.), where the root is *w* or even *wu* 'to blow'. P. SCHMIDT has compared Neg. *xuvi* with *hwum* (Tungus), *xua* (Oroči), *puri* (Goldi), *fulgijembi* (Manchu) and *üljekü* (Mongol). I think we have here different roots. The above shown *w(u)* and another one derived from Manchu *ful* (*puri* of Goldi), *pulä* ('to blow the flute' — Mongol, Durbut beise), *pul* (Bir. in a particular meaning: 'to put the candle out' — borrowed) and *ülēcü* (Buriat 'to blow').

²⁵ In Neg. SCH. greatly influenced by their neighbours (Olča-Goldi) where *x* is stabilized, I find two words with initial *h*: *hun* 'the smell, odour' derived from a disyllabic root (cf. infra p. 248) and *hol* 'the hearth, fire-place' which may be regarded as some abbreviation from *hulöptan*, etc. (Neg. SCH. 'ashes') or even a foreign word adapted by Neg. *golomta* (Mongol), *xotumtan* (Yakut, PIEKARSKI), and Tungus derivations *kolomtan* (RTM *gotumta* (Mank.) 'fire-place'. The Oroči dialect gives an interesting case of *xu* 'the saw' derived from the original *uun*, *wuun*, *wün* (*wyun*) (of various dialects) and *fufun* (Manchu).

²⁶ The Tungus roots are monosyllabic and disyllabic, as a rule. I have some doubt as to the existence of the polysyllabic roots in Tungus. The monosyllabic roots are very common.

every day use, both long ago and recently borrowed ²⁷). All these facts seem to point to the Tungus feeling of foreign sound *x* which they seem to distinguish from the sound *x* derived from the aspiration. Indeed, in dialects fallen under the Manchu and Mongol influence, where the Tungus phonetic system gives place to another one the *x* of foreign words is borrowed as *x*. Considering the above facts, I think the hypothesis as to the origin of the aspiration and initial sounds *h* and *x* may be generalized by spreading this principle over the dialects that have long ago been affected by the aspiration. If it is agreed then the words with initial *h* and *x* in Northern Tungus may belong to two distinct groups, namely, (1) Tungus words without initial consonants and (2) words borrowed from the foreign languages.

*

* *

Let us now take some examples which may illustrate my proposition as to the bilabialization and aspiration in Tungus. Since the relationship between *f*, *p* and *h* is well established, I shall confine my examples to the complex cases where *v* and *w* of Manchu and Nuichen are involved, the consonants are wanting, and where the stabilized *x* and *k* appear.

1) *vasixata-mbi* (Manchu) 'to scratch' has corresponding *osika* (Nerč.), *osi* (Mank. CASTR.), *asi* (Kum.), *usi* (Bir.), *ohi* (RTM) (Tungus of Katčin, Tr.), perhaps *xočisi* (Oroč'i) ²⁸) [to the same root

²⁷) e. g. *ketu* (Bir.) from *xetu* (Manchu 'the lateral house'); *kan* from *χan* (Mongol-Manchu 'khan'); *katan* (Bir.) from *χatan* (Mongol-Manchu); *kavan* (Bir. Khin. Kum.) from *χafan* (Manchu) or *xawan* (Mongol); *klep* from *xl'eb* (Russian 'bread'); *kočun* from *χusun* (Manchu); etc.

²⁸) The alternation of *a*, *o*, *u* is common. From this root the words for 'claw' and 'nail' have derived: *asikta* (Bir.), *osikta* (Bir. Khin. Mank.) (Neg. SCH.), *ohikta*, *ošikta* (Ir. Tr.), *ošekta* (Nerč. Barg.), *uyikta* (Kum.), *oikta* (Neg. SCH.), *oxta* (Tum.), *ošikta* (Ur. CASTR. 'the star, hoof, claw, Krallen'; this time M. CASTRÉN has confounded different words, — *osikta* 'the claw, nail' the initial *o* is not long) corresponding to *ošoxo* (Manchu — 'the claw of birds and animals'). It is interesting that in Goldi and Oroč'i it is affected by the aspiration: *xosikta* (Goldi), *hosikta* (Oroč'i). Among many other instances they show that the aspiration did not affect all dialects in the same words. The most affected dialect Tum. has *oxta*. The reason is that

two verbs used in the same sense (cf. I. ZAXAROV) — 'to scratch' (with nails, etc.), 'to scrape', etc. may also be related, *vaša-mbi* (corr. *važembe*, Manchu Sp.) and *uša-mbi*].

2) *valg'a-mbi* (Manchu) 'to make dry' corresponding to Northern Tungus *atga* 'the southern slope of the mountain', i. e. 'the dry side' ²⁹); to the same root belong *olxon* (Manchu 'dry'), *olxo-mbi* (Manchu 'to be dry', etc.) with the corresponding Tungus words: *olgi* (Mank.), *olgi* (Tum.) 'to be dry', etc.; *olgokin* (Bir. Kum. Khin.) (Neg. SCH.), *olgo* (Nerč.), but *xolguka* (Goldi) ³⁰ 'dry'.

3) *važin* or *vačín* (Manchu) 'final, exhausted, going to the end', *vačiča-mbi*, *važi-mbi* 'to finish, to exhaust' (the job, etc.), even perhaps the original meaning of *vaqa* 'not, is not'; they are connected with *aqu* (Manchu 'not'), *a-šui* (Nuichen) and the Northern Tungus root *ā* or *à* which means the idea of 'non-existence', e. g. *āči* (Bir. Kum.), *āčín* (TRM, Khin.), *ačča* (Tum. Lam.) *áčín* (Ang. Irk. Trt.) (with an accent) 'not, is not'; with this root several words expressing the idea of 'exhaustion' are connected, e. g. *āčav* (Bir.) 'to exhaust, to finish', *āča* (Bir. -ča is suff. of part. perf.) 'finished', *aččan* (Tum.) 'poor', etc.; the forms *ā-ča* (Bir.), *a-qu* (Manchu), *a-sui* (Nuichen), *ā-či* (several Tungus dial.) ³¹) incline me to recognize the root to be *a* which the Manchu root *va* ought to be related to ³²); the forms *važin*, *vačín*, *važi-mbi*, *vaqa* ³³) have their analogous forms in Northern Tungus from the root *a-*.

perhaps the initial vowel is stressed, as it was in the case of Ur. CASTR. (by a mistake recorded as a long vowel). It may also be noted that the lack of aspiration combined with an accent, I suppose, has resulted in reducing the root. Perhaps this is a reason more for existence of aspiration.

²⁹) Cf. *Northern Tungus Terms* (RO IV, 169), — *atga* and *anta* used in the same sense. Cf. Mongol meaning 'dry'.

³⁰) It may be once more noted that in Tum. *olgi* is not aspirated, but the initial *x* is again found in Goldi.

³¹) In *ā-či*, *či*, I think, is the commonest suffix meaning 'possessing, having'.

³²) It ought to be pointed out that there are no derivatives from *a-qu* in Manchu and there is no aspiration in Northern Tungus words derived from *a*, either a long or an accentuated vowel.

³³) According to I. ZAXAROV *vaqa* is used instead of *bi aqu*, but I think he did not mean that *vaqa* had derived from *bi aqu*. *ži-n*, *či-n*, *ži-mbi*, *qa* are suffixes, indeed.

4) *va* (Manchu) 'the smell', which is an abstract notion, and *wan* 'smelling', *vaŋka-mbi* 'to smell', have their corresponding: *wan*, *wa*, *uo* (Bir.)³⁴), *ungu* (Nerč.), *unimyin* (Tum.), *no*, *ngo* (Barg.), *hun* (Neg. SCHMIDT), *hungko* (Oroči) 'the smell'; *unū* (Mank.), *ngošui* (Neg. SCHMIDT), *no* (Bir. cf. above *wan*, etc.), *unga* (Bir.) 'to smell'. I think the original Manchu word was not *va*, but *vanya* (*vanqa*) or rather (V)*nya*³⁵).

5) *vargi* (Manchu) 'the lower side', etc. — from *va-ergi* and connected with *vasi-mbi*, *vasixun* (Manchu) and Northern Tungus *o*, *a*, *hä*, *ö*, *e*, etc. for 'low'³⁶).

As it has been stated the alteration of the bilabialization into a stable *v* is just a particular case of a more general principle limited by the Manchu inclination for tenues. The words with initial *v* are not naturally numerous. One instance more showing that the Mongol words with initial *u* may appear in Manchu with *v*. *veilen* (Manchu) 'the work, labour', etc. so far as I know unknown in Northern Tungus, has derived from *üjile* (Urga) (Buriat-Selenga) 'to work' with reference to the sewing (*üilenči* 'the [woman] dressmaker'), *uile bute* (Xori-Buriat) with reference to the shaman's work. In Manchu *veilen* is also used instead of *uilen* 'the service, work for the parents', etc.³⁷).

³⁴) In this dialect besides *wan*, *wa* one finds only two other words with initial *w*. I think this word has been borrowed from the Manchu. In fact this dialect possesses *no* 'to smell'. It ought to be noted that it had been borrowed as *van(ga)*, *va* and later changed into *wan* and *uo*. It means 'the smell', but only with reference to man and bear. It looks like a special term. By the way, special terms in Kum. Bir. Khin. are usually borrowed from Manchu, Chinese, etc. or are ordinary words with an altered meaning. By special terms I understand the hunting and religious terms.

³⁵) I do not venture to compare it with *ünür* (Buriat), *üner* || *ünür* (Mongol) 'the smell', for this word seems to derive from a more complex form and there is a verb 'to smell' in Xalxa dialect — *angitaxu*, with corresponding *üner angitaxu* (Buriat, Balag.). *ünür* has been borrowed by Ur. CASIB. as *ünü*, already connected by G. J. RAMSTEDT with Manchu *funsun* and Olča *punše*, the latter being a derivative from the first.

³⁶) Cf. the particulars in *North. Tungus Terms*, etc. RO IV, 178—179.

³⁷) I. ZAXAROV has connected *veilen* with another Manchu word *veile* 'crime, fault', etc. the latter according to him being connected with Chinese *vei*. In Mongol *ül(e)* (RUD. p. 137) has also the meaning of 'fault, need, business' (?), etc. Borrowed by Tungus *ujile* (Bir.) — 'crime', e. g. against the clan, person etc.

The Nuichen language also gives some instances of the initial *w* being omitted in Manchu, but the aspiration is met with in Northern Tungus. Let us take some examples.

1) *wei-han* (Nuichen) 'the ox', has been borrowed ³⁸⁾ as *exan* (Neg. Sch.) (Goldi, Sch.), *hikin* (Tum.), but it is *ixan* in Manchu; the aspiration in *hikin* has occurred after the borrowing as *ikin* (*ixin*?), either at the period when Tum. did not know *x* or from another Tungus group which did not use *x*. P. PELLIOU does not omit this case (p. 240), but he considers it to be »beaucoup plus aberrant«. It is also interesting that *hükür* has spread from Mongolia among the Tungus of Transbaikalia as *kukur*, *hokör* (Nerč. Barg. acc. to J. KLAPROTH) ³⁹⁾ which permits to suppose the early *xukur*, still preserved in Irk. Trt., adopted by Tungus as *kukur* according to the Tungus phonetic system ⁴⁰⁾.

2) *wuh-je-wen* (Nuichen) 'nine'; corresponding: *ujun* (Tum.), *xuju* (Goldi, Oroči, Sch.), *wujun* (Manchu Sp.), but *ujun* in Manchu; the pro-Tungus origin of this word, I think, does not raise any doubt.

3) *wo-lin* (Nuichen) 'twenty'; it has been recently borrowed by the Northern Tungus from Manchu *orin* as *orin* (Bir. Kum. Khin. Mank.), *orin* (Nerč.), *ojin* (Neg. Sch.), *oji* (Oroči, Sch.), but *xorin* (Goldi); this word has been, of course, borrowed ⁴¹⁾, from the Mongols where it is *xörin*, *xörn* || *qorin* (writ.) RUD. and *xori*, *xorin* (all Buriats); as shown, it might be borrowed by the Tungus either as *xori*, etc. or as *kori* and never as *ori(n)*, unless the initial consonant was lacking in the Mongol word borrowed or it was perceived by the Nuichen or even their ancestors as a slight

³⁸⁾ Cattle breeding has been introduced among the Northern Tungus through the Manchus and Mongols. The Tungus did not know the autochthonous domesticate oxen in Siberia.

³⁹⁾ At my time *kukur* has already been changed under the Buriat influence, I think, into *ukur*. M. CASTRÉN in Ur. has recorded *hükür*.

⁴⁰⁾ As to the connexion between *hükür* and *ixan* (Manchu) it is not shown, but is little probable that *ixan* is of Tungus origin.

⁴¹⁾ The Northern Tungus form 'twenty' from 'two tens', e. g. *žuržar* (Barg. RTM.) (Ang. Trt.), *žurmer* (Tum.), *jormer* (Lam.), *d'urd'ar* (Xat.). 'Thirty' and 'forty' are also borrowed from the Mongols. Among the Tungus not using Mongol 'twenty' the Tungus words for 'thirty' and 'forty' are preserved.

aspiration confounded by them with their own practice of bilabialization of vowels.

4) *woh-ših-hah* (Nuichen) 'the star', corresponding to *osekta* (Bir.), *osikta* (Mank.), *ohakta* (RTM), *oyekat* (Lam.), *wužiya* (Manchu Sp.), *usiḡa* (Manchu), but *xosikta* (Goldi), *hosiktá* (Oroči, LEONTOVIČ), *xoškta* (Oroči, PROTODIAKONOV), etc.

Moreover there is a great deal of words in Manchu which show the confounding of sounds, sometimes resulting in the alteration of meaning. Let us take some instances. *untuxun* and *funtuxun*, both used in the same sense of 'empty', etc., both of them have produced several derivatives; *arun* and *furun* 'news, information' etc. ⁴²); *veihe* 'the tooth' and *uixe* 'the horn', which in Nuichen is *wuh-je-hei* and in Manchu sometimes used in the same sense of 'tooth'; perhaps, *aitumbi* and *veižumbi* 'to revive, to resuscitate' ⁴³); perhaps to the same class ought to be related *fala* (Manchu) ⁴⁴ 'the floor', *eu-leh* (Nuichen, compared by W. GRUBE), *pala* (Goldi, Olča, Oroči, SCH.), *pal* (Gilyak — connected by W. GRUBE with *pala* of Olča and, I think, wrongly with Russian *poř*), *palan* (Neg. SCH.), *palan* (Mongol, RUD.) ⁴⁵), with some variations of the sense. The alteration of the meaning of words with the change of sounds is well known in Manchu. One of curious cases is that of *betke-fatḡa-fetxe*. *betke* 'the leg, foot' (*puh-tih-hei* Nuichen), *pětke* Manchu Sp. ⁴⁶); *fatḡa* 'the bird's foot'; *fetxe* 'the posterior fin of a fish'; but *fesxelembi* 'to trample under one's foot'.

⁴²) Used separately and together — *arun-furun*. Cf. W. KOTWICZ, *Essay of a Grammar of Calmuck Spoken* [2nd ed. 1929], also A. D. RUDNEV, with reference to the formation of compound words with a change of the initial sound. *arun-furun* may be of this origin.

⁴³) According to the 'Manchus' explanation the first verb may be referred to man and the second one only to hibernating animals.

⁴⁴) The Nuichen form points to the possibility of considering *eu, va, fa* as originated from the same root as *va-ö-o*, etc. Cf. *Northern Tungus Terms*, etc., RO IV, 180.

⁴⁵) *vala* has been compared by A. D. RUDNEV with *palan* (Mongol). I. ZAXAROV compares *fala, falan* with the Chinese *fa-lan*.

⁴⁶) P. SCHMIDT connects *betke* with *bögdi* (Goldi, Olča, Neg. SCH.). The latter may be connected with *bokt-osa* (Bir.) 'the leg (of animals)', *boodil* (Tum.) 'the leg (of man and animals)' and a lot of other Tungus words quoted by W. GRUBE, e. g. *body, bodul, budal* [he has wrongly connected with Oroči *xakdyki* 'Fusssohle' which is probably *agdaki* (Bir. Kum.), *agdiki*

Let us take an instance which may show the principle of alterations discussed in this paper and what happens in a complex case when one has a preconceived opinion. Many a traveller have recorded among the Tungus various terms for 'son'. These ones are: *uta*, *ur*, *kuna*, *amalgi*, all of them with variations. Some of these terms in various dialects have — in other cases have no — definite meaning. So, *uta*, usually means 'child', 'progeny', with corresponding *kuna* which may be referred to both male and female. But *ur* means 'the male child' with corresponding *amalgi* ⁴⁷ 'the boy'. Let us remember that the Manchu term *ᠵᠠᠵᠠᠵᠢ* 'the male *ᠵᠢ*' has nothing to do with the above Northern Tungus terms.

The term *uta* with its numerous variations has attracted P. SCHMIDT's and P. PELLIER's attention. First of all let us give the list of its variations. (1) *pikta* (Goldi 'Kind, Sohn' of W. GRUBE), *piktö* (Goldi-Olča, SCH.) [cf. *piktane* (Goldi), *pikte* (Olča) 'Junge von Thieren' of W. GRUBE], *gitto* (Oroči, GRUBE), *xityi* (Oroči), *hita* (Neg. SCH.) (Oroči — LEONTOVIĆ); another series: (2) *guto* (Barg. KLAPROTH), *gutta* (Xat.), *xutto* (Irk. Gov., CZEKANOWSKI), *xutu* (Oxotsk.), *xuto*, *hutto*,

(Nerč. Kum.) 'the sole' and usually 'the hell', mostly in moccasins]. Another word for 'leg' has been introduced among the Northern Tungus and it seems to thrust out the old one. *alga* (Bir. Khin. Kum. Nerč. Barg. Mank.), *halgan* (Barg. RTM) (Ur. CASTR.), *xalgan* (Xat.) (Neg. SCH.) 'the leg'; *xalgin* (Tum.) 'the sole (foot?)' (Tum. has preserved *boodil* 'the leg'); *palga* (Goldi) connected by W. GRUBE with *bylke*, *belder* (Solon), *falga* (Olča) — 'the sole'. These facts point that among the groups of the lower Amur River basin, and perhaps Solon, it has been received from the Manchus as *falga*, so it cannot be connected with *fatḡa-betke-fetxe*. In Tungus *alga* has no definite meaning of 'leg', but also 'the support'. The Manchu language possesses a word which may be regarded as a derivative of *fatḡa*, namely *felxen* 'a kind of shed', 'a roof supported by pillars' (in Tungus such a pillar is *alga*). It is a remarkable fact that Northern Tungus has no derivatives from *alga*. Perhaps it has been borrowed from Mongol. In fact M. CASTRÉN has quoted Buriat *alxo*; in Mongol *alḡa* || *atka* (RUD.) 'to step across', *atḡad(a)l*, *atḡai* 'the walk, gait', *alxa*, *alxu*, *alxo* (Buriat, ПОДГ.) 'step, stride'; *alxuxu*, *alxaxa* (Buriat, ПОДГ.) 'to stride, to step'. It is not however surprising that such an elementary notion as 'leg' has been borrowed from a foreign language. It is curious that several terms for the parts of human body have been, even very recently, borrowed from the Mongols. To this question I shall return in my subsequent papers.

⁴⁷) It is connected with Manchu *omolo*. I do not go into the details as to this term and *kuna* which we will not need for the present case.

huto, (Ang. Irk? TIT.), *hutö*, *hute* (Neg. SCH.), *hutto* (and *futto?*, (Tung. Noril. W. GRUBE), *hüttan* (Mangaz. KLAPROTH), *uta* (Yenissey KLAPROTH), *huta* (Yak. Gov. KLAPROTH), *ute* (*untu?*) (Solon IVAN.), *uta* (Bir. Kum. Khin. Nerč.), *utä* (Bir.), *uto* (Nerč.), *ute* (Bir. Kum.), *utu* (Oxotsk. Lam. KLAPROTH), *ûta* (Barg.), *hutta* (Čapogir, KLAPROTH), *ute* (Ang. KLAPROTH), *utcu?* (Ud. SPASSKI); for comparative purpose: (3) *urrokann* (UT. KLAPROTH), *urkan*, *urkakan* (Bir. Kum. Khin.) (Irk. TIT.), *xurkan* (Irk. TIT.), *urilé* (Solon IVANOVSKI) (the sons, children) and *uri* (Bir.)⁴⁸). It is beyond any doubt, we have here three different roots, namely, *hit* or *hikt* (corr. *pikt*), *uta* (*a* is subject to variations) and *ur(kan, kakan* are dimin. suff.). P. SCHMIDT has compared the first two roots and P. PELLIOU has suggested to connect them with the medieval *hači* (*ači* written) of Mongols »bienfait, action bienfaisante ou malfaisante méritant gratitude ou vengeance' and 'petit-fils', the latter having correspondent in the Turkish Altai dialects as *ačy* 'the younger brother, nephew, junior relative' corresponding to the Mongol term *ači*, *áčī* 'the nephew, niece'. Moreover, according to P. PELLIOU, it has originated from *hati* to which *atī* of the Orxon inscription corresponds. Indeed, such a way is quite possible, but the situation is more complex than that. The alternation *s-t* is a quite common phenomenon in Tungus, indeed. Let us suppose it has happened in this case. Two words are found in Manchu: *fisen* and *fusen*⁴⁹ 'the progeniture, progeny', both man's and cattle's (cf. above *piktane* of Goldi); also *use* 'grain, seed, larvae of louse', etc. *wuže* of Manchu Sp. and connected with *wuh-ših-yin* of Nui-chen (*usin* — Manchu, *wužin* — Manchu Sp.), which has originated with a long list of derivatives from the root *use-wuse*. Two roots *fise* (*fite*) and *fuse* (*fute*) have also produced a long list of derivatives. The idea of all of them with specified meaning is the same, namely, 'the progeny', etc. Taking into consideration that *fise* and *fuse* are doublets derived from the same root, pro-

⁴⁸) Some of these transcriptions seem to be doubtful. I have great suspicion as to *g* in all cases (J. KLAPROTH and missionaries of Yenissey Gov., also Oroči). Cf. above p. 242. The cases of SPASSKI *utcu* and IVANOVSKI'S *untu*, also *xityi* (Oroči) (*xitā*) seem to be wrongly recorded. Yet *urrokann* is, of course, emphatic pronunciation of *urkakan*.

⁴⁹) Cf. the just quoted *betke-fatxa-fetxe* and *fesxelembi*.

bably, *fute* and that the present and Nuichen forms with initial *w* point to an old form *ute* which with the bilabialization might normally evolve *ute* → *wute* → *fute* (*use* → *wuse* → *fuse*), I suppose that all Northern Tungus forms originated from the Southern Tungus form at different periods, being borrowed and later affected by the aspiration. The original form was probably *ute*, perhaps known to the pro-Tungus, but not in the sense of 'son', 'child'. The form *ite* has spread among the Tungus groups of the lower Amur River basin. The form *fite* has come later to thrust out the old one among Goldi-Olča. The Goldi-Olča form *piktö* may easily be explained from *fite*-, for the incorporation of *k* into the similar Manchu-Nuichen roots is known in Goldi-Olča. This root (*ute-ite*) did not receive such a development in Northern Tungus as it has happened in the Southern Tungus language, which points to its being borrowed in a limited sense of 'human progeny'. From the ethnographical point of view such a moment was exactly that when the Northern Tungus needed a term for progeny of patrilineal system of kinship and the old term could not satisfy a new position of children toward their father. Generally speaking, for the same reason very important changes affected the whole system of terms of kinship among the Northern Tungus⁵⁰).

The above already analysed *ur* root has its analogy in the Mongol languages, namely, *ur(e)*, *üre* || *üre* (writ.) RUD. and Buriat *uri*, *üre*, 'the progeny, seed', etc. This root has lately been used by the Tungus for forming a new notion *ur+kan*, *ur+ka-kan* 'the male child' (i. e. 'the seed') and *uri(l)* 'the progeny' (males and females?). This root, however, may be connected with Manchu *ursan* (also *arsun*) 'the offshoots of plants, sprouts', etc. and *fursun* 'the breeding, increase of cattle, cultivation of plants', etc., also *ure* 'to ripen, to bring fruit', etc.⁵¹). P. PELLIOU has con-

⁵⁰) I have traced this process in my study *Social Organization of the Northern Tungus*.

⁵¹) Goldi *furi* and *puri* (according to W. GRUBE — 'the family, Haus, Hausgenossen') and Olča *puri* (according to P. SCHMIDT — 'the family') seem to have been borrowed from the Manchu-Nuichen language, indeed. However, I do not know *furi* in Manchu Sp. and it is, I think, unknown in ZAXAROV'S dictionary. It would be very useful to know the exact meaning of

ected (p. 237) the Mongol word *hürä* (*ürä* — writ. Mongol) 'the seed, fruit' with Šironγol *fure* 'the seed' and with Uigur *urī* 'the

furi-puri, for the Goldi idea of family is perhaps different from that of the 'family'. *uri(l)* (Bir.) is plur. from *ur* (*ur-kan*, where *kan* is dimin. suff., whence plur. *urkar* and *urkakar* [*urkakan*]) is 'the sons', i. e. 'the progeny'. In Kum. (Manäger of IVANOVSKI and others) *urkan*, *urkakan* was recorded by me, consequently, *uril* also exists, but as to G. J. RAMSTEDT's derivation from *urite*, recorded by IVANOVSKI, I have some doubts, indeed. This form may hardly be a plural with suffix *e*, for such a suffix does not exist in Kum. In all probability this is an entirely different word: the camp. It has happened to IVANOVSKI to meet a camp of Kumarčen which was composed of wigwams belonging to the sons of a man who has given the word. In fact, *urilen* (Nerč. Khin.), *uriden*, *uridan* (Bir.) is a term applied to a group of wigwams (usually, over three) camping for a certain time. This word derives from *uri*, *urin*, *urö*, *uren*, etc. of various dialects (Nerč. Barg. Bir. Khin. RTM. Kum.) (Ang. Irk. Tır.) — 'to camp, to settle for a while, to stop (periodically), the nomading', etc. It has naturally nothing to do with the 'family' and 'son'. The omission of *n* in case of Kum. (IVANOVSKI) is absolutely natural for it is a suffix (pron. III pers. sing. sometimes stabilized in the nouns when they are not related to the first or second persons; in this case I think the speaker belonged to the camp) (about the instability of this suffix, cf. my part of *Šramana-Shaman. Etymology of the Word »Shaman«*, in *Journal NCBRAS*, Vol. LV, 1924, p. 114—5). Owing to a mere coincidence G. J. RAMSTEDT, absolutely arbitrarily cutting off the suffix in a word of different meaning and wrongly understood, has found his *uri* which does not exist in Tungus in the sense of 'son', but plur. from *ur* is, of course, *uril*. Let us return to *furi-puri* of Goldi-Olča. I do not venture to suppose that this term has originated from *uri* 'to camp', for this root, so far as I know, does not, at least now, exist in Manchu. As a matter of fact, since the settling the Manchu or better their ancestors do not need such a special term connected with nomading, but they might need it. From the Southern Tungus soil it might be *uri-ucuri-furi* and borrowed as *puri*. Let us remember that among the Goldi when they do not nomad during some seasons several families sometimes use to live together in the same house. Such a »composite« family includes several semi-independent family-units, i. e. just as it happens among the Tungus when several families (e. g. among the Kumarčen) camp together for a long time for collective fishing or in winter stations possessing in common the hay supply for horses, etc. There is a reason more for the existence of »composite« families among the Goldi. They have borrowed the house of Chinese type, so since a small family cannot afford to build a house for itself alone, several family-units live together. It is natural that sons very often live together with their father, but every unit has its own household, at the same time participating in the collective works, like fishing, etc. In the Northern Tungus language such

son', Turkish *uruq, uru* 'semence, descendance', also *ürän* of several Turkish dialects in the same sense. P. PELLIOU supposes this word to be borrowed by the Mongols from the Turks. It is evident that the Tungus terms of two first roots — *ute* and *ite* (with aspiration and bilabialization) have originated on the Tungus soil, while the terms of the group *ur* have been probably borrowed from the Turkish languages either directly or through the Manchu (-Nuichen), among whom this root has received a wide development, mostly in the sense of growth and reproduction of plants.

Let us now return to the etymology of *uta*, etc., suggested by P. PELLIOU. We have seen that the Tungus terms have grown on the Tungus soil from *ute* 'the progeny' in a broad sense of the word, while in Mongol the closest approximation gives *ati* in the sense of term of kinship. The latter can hardly be connected with the first as to the meaning, unless it is proved that the term now referred to a category of sibs formerly used to be referred to the direct progeny or this category of sibs was considered as direct progeny and yet that the same root is found in Mongol in the sense of the Manchu⁵²) root. Moreover, the alteration *ute* — *ati* ought to be justified by analogous cases, at least. Let us remark that the terms of kinship, generally speaking, are a very delicate matter requiring first of all a thorough analysis of the process of changes of the social organization that occurred in the previous periods. The connexion of Mongol *hači* and Tungus *uta* still is to be shown. Considering the fact that the pro-Tungus did not know very much about cattle-breeding and agriculture, it is very likely that the idea of the root *uta* was borrowed by the Southern Tungus from the cattle-breeders and agriculturists together with the word. This hypothesis can perhaps explain us why in Northern Tungus this root has received a limited development, only as a term of kinship.

*

* *

a living (seasonal) together may be called *urile(n)*. It is also possible that *furi-puri* has developed on the Southern Tungus soil from the above discussed *ur, fur*.

⁵²) In Yakut *ičcat* 'the progeny'.

P. SCHMIDT has compared Manchu *ferxi*, Goldi *pörku*, Olča *puru*, *poro* with Mongol *erekei* 'the thumb' (*ärägäi* of P. PELLIOU) and on the other hand with *urugun* of Tungus and *χuruγun* of Mongols. Indeed, such a comparison shakes the system of alternation laid down G. J. RAMSTEDT-SCHMIDT'S hypothesis. P. PELLIOU has already met with the difficulty in analysing some cases like *haniska* and *kümüskä*, *haryasun* and *χoryosun* (p. 211) and he has quoted an instance of alternation of type $0 \rightarrow x \rightarrow k$ (p. 203, footnote)⁵³. After a comparative analysis he supposes that a kind of doublets exists, but he takes for granted that »l'un des mots de la paire commençait anciennement par une labiale, l'autre par une gutturale« (p. 211). If we suppose that P. PELLIOU'S hypothesis, his inference as well, may hold in Tungus, the problem will be enormously complicated, for, as we have seen, the doublets with different initials (bilabial and guttural) and the same words on the Tungus soil originate from the same source, i. e. from the words with an initial vowel.

With reference to the Mongol language⁵⁴) it may be perhaps supposed that the process of aspiration had taken certain time before some words passed into the stage of stabilized gutturals, as it has happened with the Northern Tungus languages, where it might have originated either independently from the Mongol aspiration or from a common source of phonetic fashions.

⁵³) In Northern Tungus the following words for 'thumb' may be quoted: *xirigin* (Tum.), *kuřugun*, *xojogon* (Neg. SCH.), *uruγun* (Mank.), *oruγun* (Khin.), *ürügün* (Ur. CASTR.), *urgun* (Bir.), *urucun* (Bir. Kum.), *urucun*, *urun* (Bir.) where the connexion between Mongol *χuruγun* 'the finger' and Tungus words is beyond any doubt. The fact of finding these forms in Tungus without initial guttural points to the borrowing of this word from the Mongols in the form close to *uruγun*, for if this word were with initial *x* it ought to be borrowed by Tungus as *kuřuγun*. The forms Tum. and Neg. are I think of secondary origin, the initial vowel being first aspirated and developed into a guttural. The co-existence of the initial *k* and *x* in Neg. seems to support this supposition. As to the common origin of *ferxe* (Manchu) corresponding to *härägäi* (Mongol) and *uruγun* (Tungus) corresponding to *χuruγun* (Mongol), it is not proved. It is however possible that they have derived on the Mongol soil from *uruγun-erege*.

⁵⁴) This reasoning is rather that by analogy, though implied by the facts of various borrowings in Tungus. I do not intend to propose any solution to this problem in Mongol.

G. J. RAMSTEDT⁵⁵) has analysed this phenomenon and concluded it to be a gradual glottid due to the aspiration of incursio of vowels. This phenomenon has been recorded in the medieval Mongol language, in the present Mongol by several investigators and in the most developed form found among the Dahurs. As P. PELLIOU shows, the aspiration in the Mongol of XIIIth century was well known, whence it may be supposed it had taken place among the Mongols before or at least during the XIIIth century. The Tungus dialects of the groups belonging to the first migratory wave are almost all affected by this phenomenon, but it happened after the borrowing of the Mongol words with no aspiration, but before their close contact with the Southern Tungus (either during or somewhat previous to the Nuichen period). The Tungus dialects of the groups, however, belonging, at least partly, to the second and third waves appeared in Manchuria-Mongolia between the XIIth and XVIIth centuries, either have escaped this process altogether or it was over when they entered into the contact with the Mongols. Among the latter the process of aspiration at that period seems to have been over so that either the gutturals were stabilized or the aspiration disappeared altogether. The process of aspiration, however, was going on among the Tungus living far away from the Mongols and it attained the stage of stabilization of aspiration and further development into the gutturals⁵⁶).

As stated the aspiration in Tungus is in certain correlation with the alteration of initial *s* into *h* (and *k*). The analogy of this process with Mongol goes so far that the alteration of *s* into an aspiration and further development into guttural is also known. P. PELLIOU in case of *hanya-anya* 'to be changed' (p. 203) has connected them with *gan-* 'to quench (the thirst)', *čanyaxoi* 'the great thirst', and Buriat *čanyas, sankad* 'to be thirsty'. I am not competent to judge whether these words may be connected in Mongol or not, but so far as I know Manchu Sp. *kankambe*

⁵⁵) Cf. *Comparative Phonetics*, etc., p. 44, Section 46.

⁵⁶) Among the present Mongols the aspiration is practised in several dialects. Does the recent aspiration in Tungus correspond to this phenomenon in Mongol?

means 'to be thirsty' [cf. I. ZAXAROV'S dictionary: *qanqambi* — the same]. It is very attractive to connect Manchu *qanqambi* with Buriat-Mongol *sankad*, etc. The Tungus dialects may help us again. *anka* (Bir. Kum. Khin.) 'to be thirsty, to suffocate (of thirst)'⁵⁷. Thus *anka* (Tungus) — *qanqa* (Manchu) — *sankad* (Buriat) — *čanyaxoi* (Mongol) have the same general meaning. A. D. RUDNEV has formulated the alternation in Mongol *c-č-š-s* (p. 178) and *č-k* through *j* and *x* also *š-x*, etc. (p. 179—180)⁵⁸. This phenomenon in various degrees is now observed in Tungus and has been known since long ago. In Tungus the process is going in the directions *s* → *h* and *s* → *š*⁵⁹. The first direction is characteristic of the dialects affected by the aspiration. As a matter of fact Tungus *anka* might be borrowed only from *anka* or at most *hanka*, while in Manchu *kanka* only from **qanqa*. It seems to point to two directions of alterations of *s* namely, *s* → *č* and *s* → *h* → *x* → *q*. Perhaps this process, the aspiration as well, is much more recent and better observable in the Tungus dialects, than in Mongol.

So far as I know the bilabialization of vowels is not, at least nowadays, practised in Mongol gained by the aspiration. The fact of finding some words with bilabials and without them in Turkish and the same words even with the aspiration in Mongol points to another centre of bilabialization (in time and space, but perhaps issued from the same source). It is also admissible that some Mongol dialects might have been affected by the bilabialization and disappeared as it will soon happen with Manchu Sp. Moreover, the language of Wei, according to P. PELLIOU, possessed an initial bilabial. Yet the bilabialization during the first millennium A. D. also affected some central-asiatic languages. In any case the loan-words on the Tungus (Nuichen-Manchu) soil might be adopted with a bilabial spirant and pass into Northern Tungus with an occlusive, but at the same time the original loan-words

⁵⁷) This verb in Tungus (and Manchu), existing without any other derivatives and confined to a limited number of dialects is, of course, borrowed, for the Tungus express the idea of 'thirst' by the verb *um*, etc., 'to drink' increased by the suffix of desire, intention.

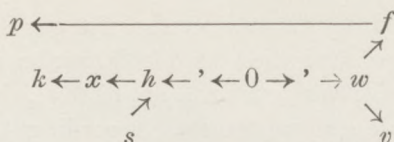
⁵⁸) Cf. G. J. RAMSTEDT, *Comp. Ph.*, p. 27, where it is formulated with reference to Bargu-Buriat *s* → *h* (CASTRÉN; *kx*, *gk*, *x* of Russian authors).

⁵⁹) The scheme of alternation is shown in my part of *Šr.-Šam.*, p. 112.

without any initial consonants on the Tungus soil might be increased either by an aspiration or bilabialization with their further development into either guttural or bilabial, both spirant and occlusive, mediae lenes and tenues. According to G. J. RAMSTEDT (quoted by P. PELLIOU) in Mongol and Turkish the process of the loss of the bilabial during the hypothetic period of the common Turco-Mongol was going through the alteration of hypothetic **f* and **φ* into **h*. I do not venture to discuss the matter belonging to the field lying beyond my competence, but I see that P. PELLIOU meets in the language of Wei and Turkish dialects some difficulties in finding the explanation of some phenomena which disappear if one agrees to distinguish the process of aspiration and bilabialization and if one does not postulate a uniform alternation in the so called Altaic languages.

So far as the problem concerns the Tungus languages, the process of aspiration and bilabialization, the distinct characters of the Northern and Southern branches, does not date the proto-Tungus language. It may be connected as to the bilabialization with some foreign influence or territorial phonetic fashion. It dates, to be sure, from a rather early period for in the Nuichen language it was going on at full speed and attained the stage of alteration of mediae lenes into tenues during the Nuichen period. As to the Tungus languages we do not need any other hypothesis to explain the co-existence of initial *w-v-f-p-h-x-0*, but that of development of bilabials and gutturals from the emphasis of incursio of initial vowels. Let us suppose for a moment we do not know Manchu-Nuichen, but only Northern Tungus. With such a supposition our conclusions as to the origin of words with and without gutturals and bilabials will be nearly the same as that one arrives at on basing one's conclusions upon the present and medieval Mongol as well as written Mongol. There will be a good deal of enigmatic words with initial bilabials and gutturals. The latter, after the analysis of the phenomenon of aspiration, will be understood, while the first ones will remain unintelligible.

The result of the above analysis of two independent phenomena of bilabialization and aspiration may be tabulated as shown in the scheme below:



I must however add that, as in case of Goldi, the co-existence, in some dialects, of two phenomena of aspiration and late borrowings of bilabialized initial vowels (w , v , f and, naturally, p) is possible, so this is not a genetically transitory stage, but the symbiosis of two different phonetic systems. It is also admissible that some other ethnical groups speaking other languages previously passed through a similar process.

*
* *

In a former paper ⁶⁰) I showed that the Goldi had originated from the Northern Tungus groups influenced by the Southern Tungus. The formation of their language may be thus supposed to have begun with certain Northern Tungus dialects affected by the aspiration of vowels, which, however, did not pass into the stage of stabilized x instead of initial h ; the alteration of the initial s into h was also known; on the other hand these dialects did not possess the initial bilabial w and f , so they borrowed them as p , but all Southern Tungus words with the initial b have been borrowed without any alteration. Afterwards the Nuichen-Manchu influence gained ground and the words with initial w and f have been borrowed with no alteration ⁶¹). This period is recent one, indeed ⁶²).

In Northern Tungus the words with the initial f of the Southern Tungus language have been borrowed with the initial p . Again, recent borrowings from Manchu (a few above mentioned cases) are met with f and p , the latter being very often a Man-

⁶⁰) *The Northern Tungus Migrations, etc.*

⁶¹) Owing to that they are more numerous in Goldi than in Olča. Moreover in Goldi p and f are obviously competing.

⁶²) The same phenomenon of adoption of the sounds w and p is nowadays observed in Mongol (Urga), where it is simultaneous with the alteration of b into w . In Tungus the phenomenon of alteration of b between the vowels into w and v is a rule.

chu *b* altered on the Manchu soil into *p* by the process of gaining the medias lenes by tenues.

The early borrowings from Mongol with no initial consonants have been affected by the bilabialization in Southern Tungus and aspiration in Northern Tungus, while some borrowings of the middle period have passed into Tungus with an aspiration and sometimes even with a guttural. The late borrowings from the Mongol dialects are affected by the aspiration only in those Tungus dialects which are affected by this peculiarity, but they are not affected by the aspiration in the Tungus dialects practising no aspiration.

An exhaustive explanation of some cases in dialects like Neg. SCH. may be found only in the history of the formation of some groups from different Tungus migratory waves. Particularly, the Negidals are, of course, a territorial unit whose language is composed, according to P. SCHMIDT, of four different dialects. In the particular case of Nerč. it ought to be remembered that a part of them migrated, I suppose, in the XVIIth century, from Manchuria, so that some Manchu (Nuichen) words ought to be explained by a direct influence of Southern Tungus without even supposing an early influence of the Manchus (Nuichen) over the Reindeer Tungus of Transbaikalia.

Let us conclude this paper by a remark concerning the common origin of the so called Altaic languages, directly or indirectly the principal aim of the above quoted papers by G. J. RAMSTEDT, P. SCHMIDT and P. PELLIOU. From the above facts and conclusions it is obvious that the principle of alteration *f-p-h-0* has nothing to do with the problem of common origin of the Turkish-Mongol-Tungus languages. The problem still remains to find out the proofs of common roots. In some cases I have shown an absolute disconnexion between the words of supposed common origin and just by the way I have shown that some other ones have been borrowed⁶³). The list of common words found by these authors after an impartial analysis ought to be shortened. Yet many of these words have nothing to do with the original Tungus ethnographical complex, so that it may be supposed a priori that

⁶³) The list of such words may be lengthened, if desired.

they were borrowed in a remote time. As a matter of fact, without establishing the ethnographical complexes of ethnical groups speaking Turkish, Mongol and Tungus languages and with the presumption of common origin of these languages the chance of finding supposed to be Altaic words will remain very high.

Moreover, with reference to the Tungus languages, where the monosyllabic roots are common and, so far as my preliminary analysis permits to see, the polysyllabic (over two syllabs) roots are exceptionally rare, if not lacking altogether, the coincidence of similar disyllabic roots in different languages, though reduced as compared with the case of monosyllabic roots, still exists, especially considering the fact of phonetic alterations. P. PELLIOU agrees this time with my cautiousness in reference to the Chinese borrowings and his conclusion ⁶⁴⁾ as to the Chinese monosyllabic roots with all consequences ⁶⁵⁾ may be re-

⁶⁴⁾ Cf. my Notes, *Study of the Tungus Languages*, *Journal NCBRAS*, 1924, Vol. LV, p. 266—7 and P. PELLIOU, p. 261.

⁶⁵⁾ With reference to I. ZAXAROV'S Chinese parallels however, the quotation of which, according to P. PELLIOU, can compromise G. J. RAMSTEDT'S cause, I must tell that I. ZAXAROV'S Manchu dictionary is still one of the most serious linguistical sources and his Chinese parallels, though sometimes perhaps erroneous, in most cases are right, if not with reference to the Chinese words borrowed by the Manchus then with reference to the non-Manchu origin of these words. I. ZAXAROV'S feeling of Manchu language in most of cases did not betray him. The sinologists' duty, I believe, is to correct him when he is wrong. Such a competent correction of I. ZAXAROV'S Chinese parallels might deserve great thanks from the part of all linguists, indeed. In this dictionary from time to time I also meet with some translations of Manchu words which ought to be corrected. Indeed, the lack of ethnographical observations among the Manchus did not permit I. ZAXAROV to give the Manchu meanings. In connexion with the categorical judgement, as to W. W. RADLOFF'S opinion as comparatist which according to P. PELLIOU is not of great weight, I must add that W. W. RADLOFF was not alone to recommend the cautiousness in the delicate matter of comparative studies and he was not alone to lose his hope in finding the genetic connexion between the so called Altaic languages. A. D. RUDNEV, truly in a very rough manner, has formulated his attitude based upon his own experience in the Mongol dialects and supported by P. S. VON MÖLLENDORFF'S opinion (*On the Limitation of Comparative Philology*, *Journal NCBRAS*, Vol. XXXI, 1897) warning the comparatists from disastrous results »before the phonetic laws within one family have been settled«. To that it may be added: and before

ferred to the disyllabic roots of other languages and to all authors ⁶⁶).

It is, let us remark, beyond any doubt that the intercourse between the groups speaking various dialects of Turkish, Mongol and Tungus, especially Southern Tungus, dates from a very early period, long before the Northern Tungus migrations southward. Since these migrations ought to be referred to a period not far from the beginning of Christian era, the intercourse between these groups may be supposed to begin yet earlier. The borrowing of words might thus have occurred before that period. In another paper I have supposed that if any genetic relationship existed between Tungus and Mongol, it ought to be referred to the period previous to the spreading of the metallic culture over these groups, i. e. during the stone age.

the original ethnographical complexes of groups are, at least approximately, outlined.

⁶⁶) Including myself, for I have quoted some Chinese parallels (mostly indicated to me by the Manchus) without, however, pretending to be beyond the criticism and by the publishing of parallels hoping to meet assistance from the competent sinologists (cf. Preface to my *Social Organization of the Manchus*, etc.). In this case, however, I had no linguistical purposes.

Amoy (China). July, 1927.

TADEUSZ KOWALSKI

Einige Probleme der osmanisch-türkischen Dialektforschung ¹⁾.

Das gegenwärtige osmanisch-türkische Sprachgebiet ist als Ergebnis sehr langer und sehr komplizierter Siedlungs- und Assimilationsprozesse anzusehen.

Es ist von vornherein klar, daß die nunmehr osmanisch-türkisch redenden Bewohner der Türkei und der angrenzenden Gebiete nur bis auf einen sehr geringen Teil Nachkommen der hier eingewanderten Türken sind, in ihrer überwiegenden Mehrheit aber den türkisierten einheimischen Volkselementen entstammen.

Den Türkisierungsprozeß der betreffenden Gebiete dürfen wir uns in allgemeinen Umrissen folgendermaßen denken.

¹⁾ Wykład wygłoszony w Wiedniu, dnia 11 czerwca 1930 r., w sekcji Islamu i turkologii szóstego zjazdu orientalistów niemieckich (przewodniczący prof. dr. Fr. KRAELITZ-GREIFENHORST).

Vortrag gehalten am 11. Juni 1930 in der Sektion für Turkologie und Islam (Leiter Prof. Dr. Fr. KRAELITZ-GREIFENHORST) des Sechsten Deutschen Orientalistentags in Wien.

Dieser Vortrag ist in der Hauptsache aus den Studien hervorgegangen, die ich anläßlich der Ausarbeitung meines Artikels *Osmanische Dialekte* in der *Enzyklopaedie des Islām* unternommen habe. Bibliographische Hinweise, die in einem Vortrag naturgemäß auf ein Minimum beschränkt werden mußten, sind dort nachzulesen. Der Druck meines Manuskripts hat sich beinahe um ein Jahr verzögert, während dessen die Forschung auf dem betreffenden Gebiet nicht untätig geblieben ist. Aus technischen Rücksichten konnten jedoch nur die wichtigsten Neuerscheinungen in der Form von Korrekturzusätzen berücksichtigt werden (Korr.-Zusatz).

Einzelne südtürkische Gruppen haben sich noch vor der seldschukischen Einwanderung auf byzantinischem Gebiet, sowohl in Kleinasien als auch in den Balkanländern, niedergelassen. In letzteren Gebieten gab es gewiß noch beträchtliche Reste älterer nordtürkischer Einwanderer, die hierher auf dem nördlich vom Schwarzen Meere führenden Wege gekommen waren. Aber erst um die Mitte des XI. Jhdts. beginnt eine Einwanderung in größerem Maßstab, die als seldschukisch bezeichnet werden kann und die etwa bis zum Ende des XIII. Jhdts. fort dauert. Gegen Ende der seldschukischen Herrschaft in Kleinasien wird wohl auch der Prozeß der Türkisierung der einheimischen Bevölkerung begonnen haben. Er dauert während der Herrschaft der auf den Trümmern des seldschukischen Reiches entstandenen Teilfürstentümer fort.

Die Einwanderung der osmanischen Türken im XIII. Jhd. scheint in der Siedelungsgeschichte von Kleinasien zunächst nur eine sehr untergeordnete Rolle gespielt zu haben, und zwar wegen der geringen Zahl der eingewanderten Volksmasse. Wohl aber hat die jetzt einsetzende und überaus schnell emporschneidende politische Macht des osmanischen Staates eine durchgreifende Bedeutung für den Türkisierungsprozeß. Erst durch die allmähliche Vereinigung von Kleinasien durch die Osmanen und durch ihre großen Eroberungen in den Balkanländern sind die Bedingungen für die Türkisierung dieser Gebiete geschaffen worden. Während der ganzen Dauer der Osmanenherrschaft müssen wir mit ständigen, bald kleineren, bald größeren Volksverschiebungen innerhalb der Reichsgrenzen, sowie mit einer bald langsameren bald schnelleren Einsickerung von frischen türkischen Elementen von außen her, vor allem von Osten, rechnen. Große Gebiete der Balkanländer wurden bald nach ihrer Eroberung durch Türken aus Kleinasien, wenn auch spärlich, kolonisiert. Unter dem Druck der Regierung nahmen beträchtliche Massen nichttürkischer Bevölkerung den Islam an und erlagen nach und nach, auch mit Rücksicht auf ihre Sprache, dem Assimilationsprozeß.

Die Zuwanderung türkischer Elemente von auswärts gewann an Kraft, seitdem Rußland seine Herrschaft über mohammedanische Völkerschaften türkischer Zunge ausgedehnt hat. Besonders seit der Annexion der Krim im J. 1783 und der endgültigen

Unterwerfung der Kaukasusländer im J. 1864 haben sich große türkische Emigrantenmassen verschiedener Herkunft über das ganze osmanische Gebiet ergossen. Die Erlangung der Unabhängigkeit durch die Balkanvölker hat wiederum eine Rückströmung türkischer Massen aus Europa nach Kleinasien eingeleitet, die noch nicht abgeschlossen ist. Diese Rückströmung gewann nach dem Weltkriege noch an Kraft und führte, infolge des Bevölkerungsaustauschs mit Griechenland, etwa eine halbe Million Türken aus dem nunmehr griechischen Gebiet der Türkei zu, die über Thrazien und fast ganz Kleinasien verteilt wurden²⁾.

Daß ein auf so komplizierte Weise zustande gekommenes Sprachgebiet in dialektischer Hinsicht nicht einheitlich sein kann, ist von vornherein klar, wie auch andererseits, daß die dialektischen Verhältnisse hier äußerst verwickelt sein müssen.

In sprachlicher Hinsicht werden die in Kleinasien eingewanderten oguzischen Stämme ziemlich einheitlich gewesen sein. Nach all dem, was wir darüber wissen, war die Sprache der seldschukischen Türken³⁾ von dem s. g. Altosmanischen kaum verschieden.

In der Sprache der türkisierten Volksmassen muß man aber gewiß mit sekundären, durch ererbte Artikulationsgewohnheiten der betreffenden Völker bedingten Veränderungen der türkischen Laute rechnen.

Die vorhandenen Dialektunterschiede haben sich mit der Zeit, je nach den Umständen, bald vertieft, bald ausgeglichen. Den Ausgleich und die Dialektmischung hat der lange währende, ja

²⁾ Nach dem statistischen Jahrbuch (*Annuaire statistique, premier volume 1928*, Angora 1928), S. 36—39, betrug die Gesamtzahl der in den Jahren 1921—1927 auf Grund der betreffenden Konvention zugewanderten Türken 434.079 Personen.

³⁾ Die Anzahl der sprachlichen Dokumente aus der Seldschukenzeit hat sich in den letzten Jahren beträchtlich vermehrt; ich mache nur auf die Ausgabe des türkischen Divāns des Sultan Veled durch VELED ÇELEBI und KILISLI RIF'AT, Istanbul 1341, auf Grund von alten Handschriften aus dem Ende des XIII. und dem Anfang des XIV. Jhdts., und auf die zwei Artikel von KÖPRÜLİ-ZADE MEHMET FUAD über *Anatolische Dichter in der Seldschukenzeit*, *KCSA* I, 183—190; II, 20—38, aufmerksam. Leider sind die betreffenden Handschriften gewöhnlich viel später als die Abfassungszeit der Texte, die sie enthalten, so daß man stets mit der Möglichkeit späterer Umarbeitung rechnen muß.

bis zu einem gewissen Grade noch jetzt bestehende, nomadische oder wenigstens halbnomadische Zustand der echten türkischen Bevölkerung besonders in Kleinasien sehr begünstigt. In der letzten Zeit hat der Militärdienst und die Volksschule einen noch weiter gehenden Ausgleich herbeigeführt.

Das soeben entworfene Bild des Werdegangs des heutigen osmanisch-türkischen Sprachgebiets zeigt im einzelnen noch recht viele Lücken und Unklarheiten. Eine eingehende Siedelungsgeschichte von Kleinasien und den türkischen Teilen der Balkanhalbinsel muß erst noch geschrieben werden. Bis jetzt fehlen sogar die allernotwendigsten Vorarbeiten.

Es gibt zwei Wege, auf denen wir den betreffenden Problemen näher kommen können: den der historisch-archivalischen und den der Terrainforschung.

Die archivalische Forschung müßte sich über sämtliche, sowohl direkte, als auch indirekte Nachrichten aus der Vergangenheit über die türkische Siedelung und die Türkisierung der einheimischen Bevölkerung erstrecken. Zu diesem Zwecke müßten sowohl türkische und fremde Chroniken und Geschichtswerke, als auch einschlägige Urkunden durchforscht werden.

Um dabei das sprachliche Bild des Türkenreichs in der Vergangenheit nicht aus den Augen zu verlieren, müßte man auch die vorhandenen Sprachdenkmäler vom sprachgeschichtlichen und sprachgeographischen Standpunkte aus durchforschen und verwerten. Da die in der arabischen Schrift abgefaßten Werke infolge ihrer traditionellen Rechtschreibung und mangelhaften Vokalbezeichnung für sprachgeschichtliche Zwecke mitunter sehr schwer verwendbar sind, müßte man allerlei Transskriptionstexten mehr Beachtung schenken, als es bis jetzt der Fall war. Es kämen hier zunächst alte, von Europäern verfaßte osmanisch-türkische Grammatiken in Betracht, deren Verwertung in den letzten Jahren von DENY in seiner *Grammaire de la langue turque* in Angriff genommen wurde⁴⁾. Ferner müßten verschiedene, mitunter sehr alte, bis zum Beginn des XV. Jhdts. zurückreichende türkische Glossen und ganze Texte in lateinischer, griechischer, goti-

⁴⁾ Merkwürdigerweise scheint DENY H. MEGISEK'S, *Institutionum linguae Turcicae libri quatuor*, Leipzig 1612, nicht benützt zu haben.

scher, kyrillischer, armenischer und hebräischer Schrift mitberücksichtigt werden. Glücklicherweise besitzen wir da schon einige gute Arbeiten, von denen ich nur die von Foy über Mühlbacher's Aufzeichnungen aus dem XV. ⁵⁾ und die von Babinger über den Pfortendolmetsch Murād aus dem XVI. ⁶⁾ Jhd. hervorheben möchte. Auf die Wichtigkeit der osmanisch-türkischen Transskriptionstexte macht zuletzt Dmitrijev in seiner beachtenswerten, russischen Arbeit zur Phonetik der s. g. karamalitischen Texte ⁷⁾ aufmerksam.

Viel wichtiger wären indessen die an Ort und Stelle durchgeführten Terrainforschungen. Sie müßten zunächst die Topographie und Statistik der osmanisch-türkischen Ansiedlungen betreffen. Die erste türkische Volkszählung vom 28. Okt. 1927 bringt in dieser Hinsicht leider sehr wenig Brauchbares, da sie sprachliche und Nationalitätsfragen grundsätzlich außer acht läßt. Zum Glück für die Wissenschaft ist die Siedlungsweise der türkischen Bevölkerung derart, daß deren Schichtung meistens noch leicht zu erkennen ist. Neue Emigranten verschmelzen nämlich — außer in den größeren Städten — fast nie mit den Bewohnern alter Ansiedlungen, sondern gründen ihre eigenen Dörfer, die durch ihre Lage, ihre Bauweise und ihre Namen von den älteren Dörfern meist leicht zu unterscheiden sind ⁸⁾.

Außerordentlich wichtig wären systematisch durchgeführte ethnographische Untersuchungen, die sowohl die technische, als auch die soziale und geistige Kultur umfassen müßten. Über die technische Kultur des osmanisch-türkischen Viehzüchters und Bauern wissen wir leider immer noch zu wenig. Besonders die technische Nomenklatur bei Hausbau, Ackerbau, Viehzucht, Bekleidung, Nahrungsbereitung u. ä., deren Kenntnis gewiß wichtige Aufschlüsse über die geographi-

⁵⁾ *MSOS*, 2. Abt., IV (1901), 230—277 und V (1902), 233—293.

⁶⁾ *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*, bearb. von F. BABINGER, R. GRAGGER, E. MITTWOCH und J. H. MORDTMANN, Berlin und Leipzig 1927, S. 33 ff.

⁷⁾ Материалы по османской диалектологии. Фонетика „карамалицкого“ языка, Зап. Колл. Востоков., III (1928), 417—458; IV (1930) 107—158.

⁸⁾ In ganz Anatolien werden alte Ansiedlungen als *ïerli* den neueren *mohaşir köyleri* entgegengestellt.

sche Verteilung einzelner Volkselemente geben würde, ist noch immer arg vernachlässigt.

Viel besser ist es um die Kenntnis der geistigen Kultur des türkischen Volkes bestellt. Insbesondere erfreuen sich folkloristische Untersuchungen seit alters her großer Beliebtheit. Infolgedessen verfügt man bereits über recht große und wertvolle Materialsammlungen, die auch teilweise wissenschaftlich bearbeitet worden sind. Folkloristische Forschungen wurden in den letzten Jahren auch von türkischen Gelehrten mit großem Eifer in Angriff genommen⁹⁾. Dank der Rührigkeit des Stambuler Konservatoriums ist in der letzten Zeit auch eine beträchtliche Anzahl von Materialien aus dem Gebiete der Volksmusik gesammelt worden¹⁰⁾.

Besonders wünschenswert sind toponomastische Untersuchungen, die direkt zu außerordentlich wichtigen und weitgehenden Schlüssen bezüglich der Siedlungsprozesse führen. Leider ist uns das Ortsnamenmaterial vorläufig nur unvollständig bekannt. Die genaueste Karte der Türkei, die des türkischen Generalstabs im Maßstab 1:200.000, wird noch immer als Staatsgeheimnis betrachtet und ist im Handel verboten. Außerdem ist sie noch unvollständig und enthält nur offizielle Ortsnamen, die von den wirklichen, d. i. allgemein gebrauchten Namen nicht selten abweichen. Andere Karten, insbesondere die von Kiepert im Maßstab 1:400.000, sind mit Rücksicht auf Ortsnamen nur mit großer Vor-

⁹⁾ Besondere Beachtung verdienen die Veröffentlichungen der Türkischen Volkskundlichen Gesellschaft (Halk bilgisi derneği): *Halk bilgisi haberleri* (seit 1. 11. 1929 in Istanbul erscheinende volkskundliche Monatschrift), *Halk bilgisi mecmuası* (der erste Band ist 1928 in Ankara erschienen), *Türk halk bilgisine ait maddeler* (erscheinen seit 1929 in Istanbul als zwangslöse Hefte) und *Türk halk bilgisine ait tetkikler* (das erste Heft ist 1929 in Istanbul erschienen) u. a.

¹⁰⁾ Vgl. unter anderem Mahmud RAGIB (Mahmut RAGİP) *Anadolu türküleri ve musiki istikbalımız*, Istanbul 1928; derselbe *Şarkî Anadolu türkü ve oyunları (Istanbul Konservatuvarı neşriyatından kitap 2)*, Istanbul 1929; derselbe *Halk türküleri (Istanbul Konservatuvarı neşriyatından kitap 13)*, Istanbul 1930. Daneben sind die früheren, seit 1926 erscheinenden Hefte *Chansons populaires turques* zu vergleichen. Zur Bibliographie türkischer Musik vgl. E. BORREL, *Contribution à la bibliographie de la musique turque au XX^e siècle. Revue des Études Islamiques* II, 1928, 513—527.

sicht zu gebrauchen ¹¹⁾). Sehr ärgerlich ist auch der Umstand, daß in der neuesten Zeit alte, historische Namen aus ästhetischen oder nationalpolitischen Rücksichten von Amtswegen verändert werden. Bis jetzt ist nur eine einzige toponomastische Studie aus dem Gebiete des osmanischen Sprachgebiets zu verzeichnen, und zwar die im II. Bde. der *Türkiyat mecmuası*, S. 243—259, veröffentlichte Arbeit von NIHAL und AHMED NAŹI über die zu Ortsnamen gewordenen oguzischen Stämmenamen ¹²⁾).

Wir kommen jetzt zu dem wichtigsten Gebiet der Terrainarbeit, zur Dialektforschung. Über die osmanisch-türkischen Dialekte wissen wir viel weniger, als man nach der Anzahl der veröffentlichten Sprachaufzeichnungen urteilen könnte.

Der Grund davon liegt in einigen methodischen Fehlern, die einem großen Teil des vorhandenen Materials anhaften. Die meisten Sprachaufzeichnungen wurden ihrem folkloristischen Inhalt zuliebe gemacht. Indessen bilden folkloristisch interessante Texte oft kein besonders geeignetes Material für dialektologische Untersuchungen. Dies gilt vor allem von Liedern, Rätseln und Sprichwörtern, die eine feste sprachliche Einkleidung besitzen und infolge ihrer Wanderungen von Ort zu Ort sehr oft von weither verschleppte Dialektmerkmale aufweisen. Bei Liedern hat man außerdem mit einer mehr oder weniger künstlichen Liedersprache zu rechnen.

Oft ist die Auswahl von Gewährsmännern unzutreffend. Die Sprachaufzeichnungen werden aus Bequemlichkeitsrücksichten gern in Städten unternommen, wo die Bevölkerung aber gemischt ist und die Dialektverhältnisse nicht klar genug sind. Die mangelhafte phonetische Schulung mancher Sprachaufzeichner macht oft den Wert der notierten Texte sehr problematisch. Es werden zur Niederschrift zu wenig Zeichen verwendet, so daß das phonetische Bild in zu groben Umrissen hervortritt. Hie und da wird die

¹¹⁾ Für das rumelische Gebiet ist mit Rücksicht auf das toponomastische Material die alte Karte des russischen Generalstabs im Maßstab 1:126.000 Werst zu empfehlen.

¹²⁾ Vgl. MEHMET ŞAKIR, *Sinop ve muhitinde Oguzlarla diger Türk zümrelerine ait köy adları* in *Halk bilgisi mecmuası*, I, 30—35 und besonders L. FEKETE, *Számnevekkel alakult oszmánli-török helynevek* (mit Zahlwörtern gebildete osmanisch-türkische Ortsnamen) in *Magyar Nyelv*, XXVI (1930), 33—43 (Korr.-Zusatz).

wirkliche Aussprache eines Gewährsmannes teils bewußt, teils unbewußt, nach den Regeln der Schulgrammatiken »verbessert«.

Manche Autoren, besonders ältere, unterlassen es oft, die Herkunft ihrer Texte genau anzugeben, wodurch die Lokalisation der betreffenden Sprachmerkmale erschwert, wenn nicht ganz unmöglich gemacht wird. Gerade die reichhaltigste Sammlung, die im 8. Band der RADLOFF'schen *Proben* enthaltene, von KÜNOS zusammengestellte Textsammlung leidet unter diesem ärgsten von allen methodischen Mängeln.

Als ein großer Mißstand ist endlich das Moment der Zufälligkeit zu bezeichnen, das in unseren Materialsammlungen obwaltet. Das Material, über das wir verfügen, ist sehr ungleichmäßig verteilt. Während wir aus einzelnen Gegenden reiche Aufzeichnungen besitzen, gibt es ganze weite Gebiete, die uns völlig unbekannt sind. Daß man unter solchen Umständen keine Isoglossen zeichnen und über dialektologische Einteilung unseres Sprachgebiets nichts Bestimmtes sagen kann, liegt auf der Hand.

Die Feststellung dieser methodischen Fehler, deren Zahl hiermit noch nicht erschöpft ist, berechtigt uns, einige Forderungen bezüglich der künftigen Sprachaufzeichnungen aufzustellen.

An Stelle von volksliterarischen Erzeugnissen sollte man lieber gewöhnliche Gesprächsfragmente oder freie Erzählungen aufzeichnen, deren Inhalt man durch entsprechende Wahl des Gegenstandes auch ethnographisch interessant gestalten kann.

Es wäre ferner angezeigt, Aufzeichnungen grundsätzlich in Dörfern zu machen und sich an Gewährsmänner zu wenden, deren Mundart weder von der Schule noch von dem Militärdienst beeinflußt, noch von sonstigen entstellenden Einflüssen berührt ist. Alte Ansiedlungen lassen sich von neueren Emigrantendörfern in der Regel leicht unterscheiden, nur sind sie gewöhnlich nicht so leicht zugänglich, weil sie meistens weit abseits von belebten Verkehrslinien liegen.

Um in zweifelhaften Fällen mit der nötigen Sicherheit vorzugehen, müßte man hie und da auch experimentalphonetische Methoden anwenden, bzw. mit phonographischen Platten arbeiten. Das Moment der Zufälligkeit ließe sich ausschalten, wenn man sprachliche Beobachtungen systematisch längs langer Schnittlinien vornähme.

Vor allem ist es aber wichtig, daß man sich von vornherein darüber klar wird, worauf man achtgeben muß. Dazu wäre aber ein gut ausgearbeiteter und wohl durchdachter Fragebogen notwendig.

Den Ausgangspunkt zu einem solchen Fragebogen müßte eine gründliche Durcharbeitung sämtlicher bisher veröffentlichten Sprachaufzeichnungen bilden. Dieses Material versagt zwar, wenn es sich um genaue Lokalisation einzelner dialektischer Merkmale handelt, genügt aber, um eine ziemlich genaue Liste derartiger Merkmale zusammenzustellen.

Da es zu viel Zeit und Raum erheischen würde, sämtliche in Frage kommenden sprachlichen Erscheinungen aufzuzählen, so möchte ich wenigstens in aller Kürze auf diejenigen hinweisen, die mir als die wichtigsten erscheinen. Die Ausarbeitung eines detaillierten Fragebogens muß der künftigen Forschung vorbehalten bleiben. Ein derartiger Fragebogen sollte, wie ich meine, unter anderem Folgendes enthalten.

A. Aus dem Bereich der Phonetik:

- 1^o Aussprache der vorderen runden Vokale *ü, ö*, insbesondere eventuelles Vorhandensein ihrer nach hinten verschobenen Abarten *ù, ó*: *kötü, gördüm, dönüp* bzw. *kótü, gördüm, dönüp*.
- 2^o Ablaut *ö* ⇒ *ü*, *ó* ⇒ *ù*, *o* ⇒ *u*: *öper* bzw. *üper*, *górür* bzw. *gürür*, *doyan* bzw. *duyan*.
- 3^o Vorhandensein von diphthongisierten **ö, *ó, *o*: *g*öz* (← *göz*), *q*ómür* bzw. *q*omür* (← *kömür*).
- 4^o Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein von runden Vokalen in Ableitungssilben: *buşyn* (wie z. B. in der Mundart von Adakale) bzw. *qaşun* (wie z. B. in NO-Anatolien, in der Gegend von Trapezund).
- 5^o Vorhandensein zweier deutlich unterschiedener Abarten von *e*: einer höheren *é* und einer (bzw. mehrerer) niedrigeren *e* (bzw. *ä*): *vérmek, beš* bzw. *vermek, beš*.
- 6^o Unterscheiden von *i, y*, bzw. Vorhandensein von nur einem »neutralen« *ï* (manche Teile Mazedoniens).
- 7^o Aussprache des auslautenden *y* gegen *a* hin, wie in *atima arairim* (← *atymy araiorum* RÄSÄNEN, JSFOU, XLI, 2, No 209, 2), daher häufige Verwechslung des Dativs mit dem Akkusativ (ĠADŽANOW II, 4—5).

- 8° Monophthongische bzw. diphthongische Aussprache von *e_i*, *ö_i*: *dērmēn* (*dē_irmen* \Leftarrow *dē_irmen*) bzw. *dē_i(i)rmen*, *bōle* bzw. *bō_ile*. Event. *e_i* \Rightarrow *ī(i)* wie in *dīl* (\Leftarrow *dē_il* \Leftarrow *dē_il*), *χībā* (*χē_ibā*), *sīr* (\Leftarrow *se_ir*) u. s. w. (NO-Bulgarien, Bessarabien).
- 9° Grad der Erhaltung der Hinterzungenspirante *ɣ*: *a_ɣla* 'weine' bzw. *āla* (*aa_ɣla*), eventuell *a_ɣle* (wie in Mazedonien).
- 10° Erhaltung des velaren *ɲ* bzw. des palatalen *ɲ*: *bana* bzw. *bana*, *enseñē* 'steig hinunter' bzw. *ensenē*.
- 11° Alternation *ī(j)* || *v*: *kō_ie* 'ins Dorf' bzw. *kōve* event. *kūve* (vgl. oben 2°).
- 12° Spirantisierung des Hinterzungen-*q* im In- und Auslaut zu *χ*: *arχama baχtym* bzw. *arqama baqtym*. Äußerst wichtiges dialektisches Merkmal, das das ganze osmanische Sprachgebiet in zwei deutlich geschiedene Gebiete teilt. Die Grenze scheinen der Fluß Qyzylyrmaq und die Salzsteppe zu bilden.
- 13° Besonderheiten der Aussprache von *r*, die sich vor allem im Auslaut kenntlich machen; eventueller Schwund des auslautenden *-r*, oder dessen teilweise Spirantisierung: *var* bzw. *vā* bzw. *var^s*; *gidi_ior*, *gidi_o*, *gidi_{or^s}*. Schwund des *r* vor Konsonanten: *qa'deš* (\Leftarrow *qardaš*), *va'dym* (\Leftarrow *vardym*), wie in gewissen Gegenden in NO-Bulgarien, bzw. dessen Übergang in *ī* vor Konsonanten: *me_imer* (\Leftarrow *mermer*) [NO-Bulgarien] und im Auslaut: *geli_i* (\Leftarrow *gelir*), *gide_i* (\Leftarrow *gider*) [Mundart von Adakale].
- 14° Verhalten von *š* und den Affrikaten *č*, *č̣*; Palatalisation dieser Laute mit eventueller Rückwirkung auf die umgebenden Vokale: *čo_šū* \Leftarrow *čo_šuyu* (wie bei den bessarabischen Gagausen), bzw. Zetazismus *č* \Rightarrow *c*, *č̣* \Rightarrow *č̣*: *q'oza* \Leftarrow *qo_ša*, *ciq'alum* \Leftarrow *čyqalym* (wie in NO-Anatolien, nach RASÄNEN).
- 15° Ausgesprochen vordere Artikulation von *k*, *g* vor Vorderzungenvokalen als *t'*, *d'*: *it'i* (\Leftarrow *iki*), *d'el* (\Leftarrow *gel*), wie in den Mundarten aus der Gegend von Trapezund (nach RASÄNEN).
- 16° Eigentümlichkeiten des Anlauts, insbesondere:

- a) Schwund jeder Art von Hauchlaut: *aq* (\Leftarrow arab. *haqq*), (*izmet* \Leftarrow arab. *hidmat*), wie in Mazedonien, und umgekehrt Entwicklung von *h*: *hona* (\Leftarrow *ona*) 'ihm', *hat* (\Leftarrow *at*) 'Pferd', wie sporadisch in vielen kleinasiatischen Mundarten, oder sogar von *χ*: *χobur* (\Leftarrow *obur*), *χaiyyr*

(\leftarrow *aiyyr*), wie sporadisch bei den bessarabischen Gagausen.

- b) Jotierung anlautender Vorderzungenvokale: *ıerte* (\leftarrow *erte*), *ıöküz* (\leftarrow *öküz*), wie bei den bessarabischen Gagausen, und umgekehrt Ausfall von *ı* im Anlaut: *eni* (\leftarrow *ıeni*), *etmiş* (\leftarrow *ıetmiş*), wie oft bei den Türken in NO-Bulgarien.
- c) Alternation von *vu-* || *u-* einerseits, von *ıi-* || *i-* bzw. *ıy-* || *y-* (*i-*) andererseits: *vurmuş* bzw. *urmuş*, *ıylan* bzw. *ılan*.
- d) Vokalauslaut vor *l-*, *r-* (nur in Lehnwörtern): *ılazim* bzw. *ılazim* (\leftarrow arab. *lāzim*); *ırast* (\leftarrow pers. *rāst*).
- e) Stimmverhältnisse im Anlaut: einerseits *barmaq*, *dutmaq*, *guıu* 'Brunnen', wie in vielen kleinasiatischen und in einigen rumelischen Distrikten (z. B. Tozluk), andererseits *peni* 'mich', *tış* 'Zahn' *kemi* 'Schiff', wie in NO-Anatolien (»Laztürkisch«). In Wirklichkeit liegen die Dinge viel verwickelter vor, als es eben dargelegt wurde. In vielen Fällen würden experimentalphonetische Untersuchungen notwendig sein, um die nötige Sicherheit in der Bestimmung des Stimmhaftigkeitsgrads zu erzielen.

17° Eigentümlichkeiten des Auslauts, insbesondere:

- a) Sporadischer Übergang des *-k* in *-ı*: *Zēbē* (aus *Zeıbek* über *Zeıbeı*).
- b) Reduktion der Stimmhaftigkeit auslautender stimmhafter Konsonanten.
- c) Übergang *-č* \Rightarrow *-ş*: *üş* bzw. *ış* (vgl. oben 1°) aus *üč*.

18° Mannigfache Störungen in der Vokalharmonie, insbesondere vokalharmonisch abweichende Vokale in der letzten Silbe: *ıalbymyzde* (*ıalbymyzda*, GIESE, *Erzählungen und Lieder aus dem Vilajet Qonjah* 91, 27), aber *desdima* (*destime*, ebenda 60, 15). Diese von vielen Autoren beobachteten Störungen sind m. E. nicht so sehr dem Eindringen anderssprachiger Lehnwörter in das Türkische, als vielmehr dem mangelhaften Empfinden der Vokalharmonie seitens ursprünglich nichttürkischer, erst später türkisierter Volkselemente zuzuschreiben.

19° Allerlei Assimilationserscheinungen im Bereiche von Konso-

nanten, von denen die meisten nur sporadisch auftreten nichtsdestoweniger aber für manche Dialekte recht bezeichnend sind. Unter anderem wären zu beachten: regressiv: $pt \Rightarrow tt$, $kt \Rightarrow tt$, $ts \Rightarrow ss$, $zs \Rightarrow ss$, $ls \Rightarrow ss$, $rs \Rightarrow ss$, $rl \Rightarrow ll$, $ln \Rightarrow nn$, $nm \Rightarrow mm$, $zm \Rightarrow mm$; progressiv: $mv \Rightarrow mm$, $nl \Rightarrow nn$, $nd \Rightarrow nn$, $rl \Rightarrow rr$.

20° Beeinflussung von Vokalen durch Konsonanten, insbesondere:

a) Rundung von Vokalen unter Einfluß von labialen Konsonanten: *boba* bzw. *buba* (\leftarrow *baba*), *buçaq* (\leftarrow *byçaq*).

b) Verengung von Vokalen unter Einfluß von *i(j)*, *ç*, *ğ* (vgl. oben 14°).

21° Beeinflussung von Konsonanten durch Vokale, insbesondere Palatalisierung von Konsonanten unter Einfluß von Vorderzungenvokalen (wie bei den bessarabischen Gagausen).

22° Vereinfachung von Konsonantengruppen. Hier kämen vor allem folgende, meistens sporadisch auftretende Fälle in Betracht: $ltm \Rightarrow tm$, $ftl \Rightarrow fl$, $ftč \Rightarrow fč$, $nčl \Rightarrow nšl \Rightarrow šl$, $rsl \Rightarrow sl$, $lq \Rightarrow q$, $rt \Rightarrow t$, $ks \Rightarrow s$, $tk \Rightarrow k$, $kğ \Rightarrow ğ$ u. s. w.

23° Lautumstellung bei *l*, *r*: *topraq* \Rightarrow *torpaq*, bzw. *torpağ* (vgl. oben 12°), *gömlək* \Rightarrow *gölmek*.

24° Entwicklung von nasalen Konsonanten vor *b*, *p*, *d*, *t*, *ğ*, *ç*, *g*, *k*, *q*.

25° Geminationserscheinungen und Monophthongierung von etymologisch berechtigten Doppelkonsonanten; einerseits: *güççük* (für *küçük*), *göppek* (für *köpek*) etc., andererseits: *aqsaqağly* anstatt *aqsaqally* (GIESE, op. cit. 23, 1), *memlekete* (locat.! ebenda 27, 7) etc.

26° Satzphonetische Erscheinungen:

a) Stimmverhältnisse im Auslaut der Wörter in Abhängigkeit von dem Anlaut der darauffolgenden Wörter.

b) Ausfall eines der beiden Vokale beim Zusammentreffen zweier Wörter, von denen das eine mit einem Vokal schließt, während das andere vokalisches anlautet.

27° Reduktion schwacher Silben in drei- und mehrsilbigen Wörtern.

B. Aus dem Bereich der Formenlehre und der Syntax:

28° Dativ der Personalpronomina *ben* und *sen*: *bana* (viele anatolische Mundarten), *banā* (rumelische Mundarten), *baa* (NO-

- Kleinasien), *bene* (Urfa und Umgebung); ebenso *sana, sana, saa, sene*.
- 29° *ha*-Vorschlag vor dem Demonstrativpronomen *bu*: *habu, hab^oı̄le, haburasy* (in NO-Anatolien, nach RASÄNEN).
- 30° *-n* anstatt *-m* in der Personalendung der 1. Pers. Sg.: *ı̄apa-ŷan, īcein, olman, ı̄yqaryn, ı̄apiı̄on* etc.
- 31° Beeinflussung des Konjugationstypus: *-im, -sin, -0, -iz*, durch den Typus *-m, -n, -0, -k* bzw. *-q*; daher Vorhandensein von Formen wie *giden, gidiı̄on, gideŷen* und *gidek, gidiı̄oq* (bzw. *gidiı̄oç*), *gideŷek* etc.
- 32° Abweichungen in der Bildung der Präsensform auf *-ı̄or*; verschiedene Gestalten der Endung: *-ı̄or, -ı̄ur, ı̄ür, -ür, -ier, -ı̄o, -ı̄u, -ı̄ü, -ı̄i, -ur, -or, -ür, -ir, -er, -eri, -veri* etc.
- 33° Formen des negierten Aorists: *gitmem*, bzw. *gitmezim*, bzw. *gitmenem* (Urfa und Umgebung).
- 34° Gewisse charakteristische Verbalnomina und gerundiale Konstruktionen, sowie deren syntaktischer Gebrauch; insbesondere:
- Gebrauch des Partizips auf *-(ı̄)an, -(ı̄)en* anstatt des Verbalnomens auf *-dyq, -dik*: *gelende* anstatt *geldikte*.
 - Gebrauch der Konstruktion *-dik + ile* als *-diı̄inen* etc. in temporaler Bedeutung: *vardyınan* 'als er ging' (Bessarabien, NO-Bulgarien).
 - Gerundivum auf *-dikçe* in den Formen: *-dikçe, -dikçen*.
 - Gerundivum auf *-(ı̄)inŷe* in den Formen: *-(ı̄)inŷez, -(ı̄)inŷek, -(ı̄)inŷen*.
 - Erhaltung und Gebrauch des Verbalnomens auf *-(ı̄)asy* etc.
- 35° Abweichende Formen von Postpositionen, insbesondere von *ile* (*ilen, inen, -nen, -la, -lan, -nan*), *qadar* (*gada, gadan, ya-daq, -qa*), *gibi* (*gibin, gimi, kimin*) etc. ¹²⁾
- Erst wenn eine beträchtliche Anzahl gleichmäßiger über das ganze Sprachgebiet verteilter Punkte uns genügendes Material bieten wird, um auf die in unserem Fragebogen enthaltenen Fragen zu antworten, wird es möglich sein, den Verlauf von einzelnen Iso-

¹²⁾ Ausführlicher behandle ich alle die hier nur flüchtig gestreiften Erscheinungen in meinem Artikel über osmanische Dialekte in der *Enzyklopaedie des Islām*.

glossen zu zeichnen und dadurch einen Überblick über die dialektischen Zustände des ganzen Sprachgebiets zu gewinnen.

Neben diesem zentralen Problem der osmanisch-türkischen Dialektologie seien noch einige andere Fragen genannt, die für die Kenntnis des Sprachgebiets eine besondere Bedeutung besitzen.

Zunächst kommt die Frage nach den äußeren Grenzen des Sprachgebiets in Betracht. Diese lassen sich aus Mangel an nötigen Detailarbeiten gegenwärtig noch nicht genau zeichnen. Besonders schwierig gestaltet sich die Bestimmung der Grenzen auf der Balkanhalbinsel, wo wir nur im östlichen Thrazien mit halbwegs geschlossenem Sprachgebiet zu tun haben, sonst aber lauter isolierte Inseln finden. Es handelt sich da vornehmlich um folgende Gebiete: Mazedonien; südöstliches Bulgarien (zwischen Kyržaly und Mastanly); Deli Orman, Tozluk und Gerlovo in nordöstlichem Bulgarien; Dobrudscha und Bessarabien in Rumänien. Ethnographische Arbeiten und Karten südslawischer Gelehrter (CVIJIĆ, IŠIRKOV, IVANOV, MILETIĆ, ROMANSKI u. a.) stammen zum größten Teil aus der Zeit des Balkankrieges und befassen sich mit den Türken nur nebensächlich. Das ethnographische Bild von damals hat infolge des Weltkrieges und der darauffolgenden Ereignisse (Abwanderung, Bevölkerungsaustausch zwischen der Türkei und Griechenland) bedeutende Änderungen erfahren, über die wir noch keine zusammenhängende Arbeit besitzen.

Es erscheint mir wichtig, einmal festzustellen, daß die Mundart der bessarabischen Gagausen, die immer wieder als eine besondere Sprache auf gleicher Stufe mit dem Osmanischen betrachtet wird, in Wirklichkeit nur eine Mundart des Osmanischen ist. Sie schließt sich eng an die Mundarten in NO-Bulgarien, namentlich in Deli Orman an.

Der Einfluß des Osmanischen erstreckt sich über das ganze Küstengebiet des Schwarzen Meeres. In der Krim ist er z. B. derart stark, daß man die in den Küstenstädten gesprochene Sprache ebenfalls als mundartliches Osmanisch bezeichnen muß.

Große Schwierigkeiten bietet auch die Bestimmung der Sprachgrenzen im Osten, nicht nur aus dem Grunde, weil brauchbares Material hier noch spärlicher vorhanden ist als für die Balkangebiete, sondern vor allem, weil das Osmanische allmählich in eine andere, nahe verwandte Sprache, das Azerbaidchanische über-

geht. Manche phonetische und morphologische Erscheinungen, die noch Foy¹⁴⁾ für spezifische Eigentümlichkeiten des Azerbaidschanischen hielt, begegnen uns schon in osmanischen Dialekten von Kleinasien¹⁵⁾, und zwar nicht einmal sehr weit im Osten, wie z. B. der Übergang des *q* in *χ* und das Vorkommen der Endung *-k* anstatt *-z* in der 1. Pers. Pl. des Praesens, Aorist, Futurum und Imperativ.

Mit der Grenzfrage hängt die über die sprachlichen Kontakterscheinungen an der Peripherie des Sprachgebiets und über den gegenseitigen Einfluß zwischen dem Osmanischen und den benachbarten Sprachen auf das innigste zusammen. Auch da sind die Forschungen noch nicht weit gediehen. Dieser Einfluß äußert sich vor allem in massenhaft vorkommenden Lehnwörtern, ist aber bei weitem nicht nur auf diese beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf phonetische, morphologische und syntaktische Erscheinungen. So ist z. B. der Schwund des anlautenden *h* in mazedonischen Mundarten, die regellose Alternation des anlautenden *e-* und *je-* in NO-Bulgarien, die eigentümlichen Palatalisationserscheinungen im Gagausischen, wohl hauptsächlich auf slawischen Einfluß zurückzuführen. Dagegen geht die verhältnismäßig große Mannigfaltigkeit der Gutturale in den Mundarten an der syrischen Grenze auf den Einfluß des Arabischen zurück.

Ein besonderes Kapitel der osmanisch-türkischen Dialektologie bildet das Osmanische im Munde verschiedener in der Türkei heimischer Minoritäten, deren es trotz scheinbarer Einheitlichkeit der Bevölkerung noch viele gibt. Die erste türkische Volkszählung vom 28. Oktober 1927 gibt uns über die Nationalitätenfrage gar keinen Aufschluß. Indessen wissen wir aus anderen Quellen, daß es in der Türkei noch beträchtliche nicht-türkische Volksmassen gibt, und zwar Griechen, Armenier, Albanesen, Kurden, Araber, Syrer, Juden, allerlei Kaukasier wie Abchasen, Čerkessen, Georgier, Lasen, endlich verschiedene aus Europa stammende levantinische Elemente. Viele von diesen Minoritäten bedienen sich seit alters her des Osmanisch-Türkischen,

¹⁴⁾ MSOS, 2. Abt. VI (1903), 126—193 und VII (1904), 197—265.

¹⁵⁾ Vgl. F. GIESS in der *Enzyklopaedie des Islām*, Artikel *Āzeri*.

bald ausschließlich, bald neben ihrer Muttersprache. Das Osmanische weist in ihrem Munde allerlei beachtenswerte Eigentümlichkeiten, die bis jetzt nur sehr mangelhaft studiert worden sind. Nur über die Eigenart des Osmanischen im Munde der Griechen und der Armenier¹⁶⁾ sind wir halbwegs orientiert. Dagegen fehlen uns nähere Angaben über die osmanischen Mundarten übriger Minoritäten fast gänzlich. Die in der Sprache aller dieser Minoritäten beobachteten Eigentümlichkeiten beruhen teils auf fremdartiger Artikulation und abweichendem Sprachgefühl der betreffenden Völker, teils auf den Besonderheiten der osmanisch-türkischen Dialekte, die sie sich zu eigen gemacht haben.

Mit diesen Fragen ist die Reihe der einschlägigen Probleme noch nicht erschöpft, wohl aber sind die wichtigsten berührt worden. Zu Schluß möchte ich noch eine Frage aufwerfen, die vielleicht gleich am Anfang hätte besprochen werden sollen. Wie soll eigentlich die Sprache, über deren dialektische Spaltung oben die Rede war, benannt werden?

Die Bezeichnung »Osmanisch« wird von den republikanischen Vertretern des bis jetzt so benannten Volkes aus begreiflichen Gründen abgelehnt. Es kommt ja von dem Namen der einstigen, heute keineswegs populären Dynastie. Schon die bloße Tatsache, daß ein Volk nach einer Dynastie benannt werden soll, erweckt Widerspruch, obgleich derartige Benennungsart gerade unter den Türkvölkern recht alt ist und häufig vorkommt. Der Name »Türkisch« schlechthin, den die osmanischen Türken heute am liebsten gebrauchen, ist für unsere Zwecke unbrauchbar, weil er ohne ein differenzierendes Beiwort vieldeutig ist und für jede beliebige türkische Sprache verwendet werden könnte. Die ab und zu angetroffene Benennung »anatolisch« wäre sehr zutreffend, wenn wir nicht in Rumelien seit alters her osmanisch-türkisch sprechende Volkselemente hätten. In Wirklichkeit sind

¹⁶⁾ Vgl. G. JACOB, *Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen*, ZDMG, LII (1928), 700 ff. Dr. Friedrich von KRAELITZ-GREIFENHOF, *Studien zum Armenisch-Türkischen*. Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl. 168. Band, 3. Abh., Wien 1912. E. LITTMANN, *Das Malerspiel, Ein Schattenspiel aus Aleppo nach einer armenisch-türkischen Handschrift*, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Jahrgang 1918, S. 36—44. O. SPIES, *Esman und Zejdschan*, *Anthropos* XX, 1925, S. 811—818.

wir oft gezwungen, anatolischen Dialekten rumelische entgegenzustellen. Wenn man dies alles erwägt, bleibt nichts anderes übrig, als vorläufig bei der eindeutigen und seit lange eingebürgerten Bezeichnung »Osmanisch« oder »Osmanisch-türkisch« zu bleiben ¹⁷⁾.

Wenn es den türkischen Gelehrten gelingt, eine wissenschaftlich befriedigende, eindeutige und zugleich kurze Bezeichnung für ihre Sprache zu erfinden und sie in ihren Kreisen durchzusetzen, wird sie gewiß auch von den europäischen Gelehrten bereitwillig angenommen werden.

¹⁷⁾ Was die Benennung der ältesten Periode der Sprache anbelangt, etwa bis zur Mitte des XIV. Jhdts., sind die Ausführungen von Th. SEIF, *Vom Alexanderroman nach orientalischen Beständen der Nationalbibliothek* in der *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien* 1926, S. 767/7 (vgl. auch F. BABINGER, *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*, S. 53) sehr beachtenswert.

Ich sehe nachträglich, daß auch H. W. DUDA in seiner wertvollen Arbeit über *Die Sprache der Qyrc-Vezir-Erzählungen* I, Leipzig 1930, S. 11, Anm. 2, denselben Standpunkt vertritt wie ich (Korr.-Zusatz).

DAWID KÜNSTLINGER.

Christliche Herkunft der *ḵurānischen* *Lōṭ*-Legende.

Im Hebraischen, Griechischen, Lateinischen, Aethiopischen lautet das in der Ueberschrift erwähnte nomen proprium: *Lōṭ*. In der syrischen Bibelübersetzung ¹⁾ lautet es zumeist *Lōṭ*, nur in Gen. 19, 10. 12. 15; Ps. 83, 9; Luc. 17, 28; II. Petr. 2, 7: *Lūṭ*. Im *Ḵurān* heißt es stets *Lūṭ*; wohl ebenso bei Umajja b. abī — ṣ-Ṣalt XXXI, 1 ²⁾. Obwohl Fremdwort im Arabischen, ist es, wie *Nūḥ*, triptoton. Auch die Nominalbildung entspricht der letzteren Form, wiewohl *Nōaḥ* (*Nōḥ*) im Hebraischen stets defektiv (ohne *Wāw*), dagegen *Lōṭ* immer plene (mit *Wāw*) geschrieben wird.

In S. 51, 36 wird *Lūṭ*, ohne dass sein Name genannt wird, als der Muslimen-Familie angehörend geschildert. *مسلم* ist hier gleich *مؤمن* (das v. 35) im Gegensatz zu *مماجرم*, Sünder (das v. 32), und zu *ممسرف*, Nachlässiger (das v. 34). *دؤمن* im Sinne von »gläubig«, »vertrauenswürdig« kommt im *Ḵurān* sehr häufig vor. *Muslim* steht da nicht in der Bedeutung von »Bekenner des Islam«, wie es sonst auch im *Ḵurān* verwendet wird, sondern in seinem ursprünglichen Sinne »ganz«, »fest«, »vollkommen«, etwa wie das hebraische *אדם* (*אדם*, *אדם*), welches in den Targūmim oft mit Wörtern des Stammes *אדם* wiedergegeben wird ³⁾.

S. 54, 33: Die Leute *Lūṭ*s, unter denen er wohnte, leugneten die an sie ergangene Warnung *كذبت.. بالندى*. Er (*Lūṭ*) hatte sie bereits gewarnt *أندرهم* vor unserem Schlag, sie aber bezweifelten die

¹⁾ London, 1823/6.

²⁾ HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, 136.

³⁾ JASTROW, *Dictionary of the Targ. etc.* 1926, 1585 f.

»Warnung« (v. 36). Dasselbe wird von Tamūd v. 23 ausgesagt. ^{انذ}ر kommt im *Kurān* oft vor, aber immer von einem Warner vor einem in Zukunft einzutreffenden Unglück, wo die Ungläubigen sich nicht zur Besserung besinnen; so zB. 41, 12; 46, 20 u. s. Lūṭ tritt hier somit als Warner auf. Vgl. auch 22, 43, wo die Leute Lūṭs ihm, dh. seinen Ermahnungen, keinen Glauben schenken. Als Warner kennt ihn — jüdischerseits — nur Rabbi Salomon JIZCHAKI (XI. Jhrh.) in seinem Kommentar zu Gen. 19,9. Dieses dürfte wohl einem späteren, uns nicht mehr bekannten Midrāš entliehen sein, da die meisten Erklärungen JIZCHAKIS verschiedenen Midrāšim entnommen sind. Unsere bekannten Midrāšim wissen nur von einer göttlichen Ermahnung an die Sodomiten zu erzählen. S. Gen. rabbā 49 (6); Tanḥūmā (ed. BUBER Abschnitt Wajjerā (10).

In S. 54, 34—5 wird Lūṭ und die Seinen von dem steinigen Wirbelwind gerettet, der die Anderen als Strafe für ihre Ungläubigkeit getroffen hat, weil er und seine Familie zu den (Gott-) Dankbaren ^{من شكر} gehörte. Šakara ist oft im *Kurān* opp. zu ^{كفر}, »undankbar sein«; s. 27, 40. »Dankbar sein« ist soviel wie Gott loben (vgl. den hebr. Stamm ^{קָרַר} im *hifil*; »undankbar sein« bedeutet Gottes Allmacht leugnen. Für ^{من شكر} steht 6, 84; 37, 78. 105. 110 us. ^{المكسنيين}...

In S. 37, 133 ist Lūṭ einer der ^{مرسلون}, der von (Gott) Gesandten. Mit demselben Worte wird Moses 26, 20; 28, 6; Elias 37, 123; Jonas 37, 139; Muḥammad 2, 253; 36, 2 bezeichnet. *Mursalūna* wird häufig im *Kurān*, wie obige Stellen beweisen, von Gottgesandten gebraucht. Nur einmal wird das angeführte Wort von Boten, welche von Menschen geschickt sind, in 27, 35 verwendet. Auch die auf Gen. 18 sich beziehenden Gäste Abrahams und Lūṭs werden *mysalūna* genannt: 15, 57; 61; 26, 160.

Lūṭ nennt sich selbst in 26, 162 ^(رسول أمين), ein zuverlässiger Gesandter (Gottes) und fordert die ungläubige Bevölkerung auf, Gott zu fürchten und daher seiner eigenen Predigt ihr Ohr zu leihen. Vgl. 26, 107, (Noe); 125 (Hūd); 143 (Šāliḥ); 178

4) WENSINCK, *Acta Orientalia*. Leiden 1923, Vol. II, Pars III, 168 ff.

(Šuaib); 44, 17) (Moses); Dasselbst v. 16 heisst Moses رسول كويم; ebenso 69, 40 Muḥammad. Hūd wird in 7, 66 ناصح أمين (vgl. Prov. 25, 13) genannt.

ولوذا آتيناك حكما وعلمًا heisst es in S. 21, 74. Dasselbe wird ausgesagt von Josef 12, 22; Moses 28, 13; David und Salomon 21, 79; s. II. Chr. 1, 1, 12; I. Reg. 5, 9. Im Sinne von »Urteil«, »Rechtsspruch« kommt das Wort *ḥukm* in bezug auf Gott oft im *Kurān* vor. Aber auch von David und Salomon 21, 78. Der *Kurān* heisst 13, 37 *ḥukmun 'arabiyyun*, ein in arabischer Sprache vom Himmel herabgesandtes Gesetz (-Buch). Dieselbe Bedeutung wird wohl dieses Wort auch in 3, 73; 6, 89; 45, 15 haben, wo *kitāb*, *ḥukm* und *nubuwwa*, Buch, Gesetz und Prophetie erwähnt werden. In 26, 20.83 (Moses): 19, 13 (Johannes) ist unter *ḥukm*, »Klugheit«, »Erfahrung« zu verstehen. *'ilm* wiederum steht 6, 149; 45, 23; 53, 29 im Gegensatz zu *ẓann*, also nüchternes, auf Tatsachen beruhendes Wissen gegenüber irriger, unbegründeter Meinung. Ein von Gott stammendes Religionsbuch, eine Offenbarung von ihm ist *'ilm*, so wohl in 19, 44; daher können natürlich die Ungläubigen auch keine Spur von *'ilm*, von Offenbarung, zum Beweis ihrer Behauptungen vorbringen: 46, 3. Dagegen sind Juden und Christen diejenigen, welchen (vor Muḥammad) *'ilm* zuteilgeworden ist. So wird wohl 7,50 فضلناه على علم zu übersetzen sein: »Wir teilten ihnen (den *Kurān*) nach Offenbarung(en) ein⁵⁾. Im Allgemeinen wird *'ilm* im Sinne »etwas, von etwas, von der Vergangenheit, von der Zukunft wissen«, sowohl von Gott wie von Menschen sehr häufig im *Kurān* verwendet. Muḥammad führte die obigen beiden Wörter auch bei Lūt an, wohl ohne an irgend eine Distinction bei ihnen gedacht zu haben. Auch in den oben angeführten biblischen Stellen braucht man keinen Bedeutungsunterschied zwischen הכמה und מדע resp. הכמה und הבונה zu statuieren.

S. 21, 75: انه من الصالحين, Siehe er (Lūt) ist einer der Rechtsschaffenen«. Mit الصالحين wird in v. 105 das hebräische צדיקים Ps. 37, 29 wiedergegeben. Diese Bedeutung hat *ṣāliḥūna* stets im

⁵⁾ CASPARI-MÜLLER, *Grammatik*, 285, 9.

Ḳurān. So entspricht ungefähr 9, 121 *'amalun ṣāliḥun* dem hebraischen *ma'asē haccedāḳā* oder *'abōdat haccedāḳā* in Jes. 32, 17. Ebenso 65, 11 = Jes. 56, 1. Zu den *ṣāliḥūna* rechnet der *Ḳurān* Noe und Lūt: 66, 10; Abraham: 2, 124; 16, 123; 29, 26; Isak: 37, 112; Ismael, Idrīs, *Du l-Kifl*: 21, 86; Jonas: 68, 50; Zakariā, Jahjā, 'Isā, Elias: 6, 85; Jahjā, 'Isā: 3, 34. 41. Salomon betet, er möge zu den *ṣāliḥūna* eingeführt werden: 27, 19. Der künftige Schwiegervater Moses sagt zu diesem: »Du wirst mich finden als einen der *ṣāliḥūna*«: 28, 27. Manche von den *ahlu l-kitābi*, das sind diejenigen, welche sich auf ein schriftlich religiöses Dokument berufen können; manche von den Ungläubigen, die Nazarener; diejenigen, die Gutes tun, sind resp. wollen *ṣāliḥūna* sein: 3, 110; 9, 76; 5, 87; 29, 8 etc. Auch eine Partei der *Ġinn* wird zu den *ṣāliḥūna* gerechnet: 72, 11.

In derselben S. 21, 75 wird von Lūt gesagt: *وادخلنا في رحمتنا*. »Wir (Gott) haben ihn eintreten lassen in unsere Barmherzigkeit«. Dieselbe Phrase gebraucht der *Ḳurān* in v. 86 von anderen Frommen; s. oben. Derselben Redewendung begegnen wir oft im *Ḳurān*, z. B. 76, 31; 27, 19; 45, 29 u. s. *أدخل*, »einführen in (zu)...« wird hier in uneigentlichem Sinne gebraucht; s. *Lisān al 'arab* XV, 121. Ueber andere Anwendungen dieser Phrase vgl. 4, 35, 60; 5, 87; 22, 58; 29, 8. Das »Einführen in die Barmherzigkeit (Gottes)« ist ein hoher religiös-ethischer Gedanke, der gewiss nicht Ureigentum Muḥammads ist. Muḥammad dürfte ihn wohl von ausserhalb empfangen haben. Auch wenn man mit Grimme⁶⁾ diese Idee beim Begründer des Islām in ihrem ethischen Gehalt ein wenig einschränken sollte, gereicht sie ihm auch dann zur Ehre. Im Christlichen Adambuch⁷⁾ heisst es: *emagbāekūkemmū westa gannateja waṣāgaia*, »ich würde euch in meinen Garten und in meine Gnade aufnehmen⁸⁾«. Vgl. auch Clemensbrief 49—50. Die Juden kennen ein »Aufnehmen in den Garten Eden resp. in die Gehenna«. Die Erzengel Michael und Gabriel treten in den Eingang des Gan-eden ein, beraten sich mit Gott über die Gewährung eines Einlasses für die in der Hölle sich befindenden Men-

⁶⁾ *Mohammed*, II, 106—7.

⁷⁾ Aethiop. Text ed. TRUMPF 72.

⁸⁾ S. ṬABARĪ, *Tafsīr* (erste Ag.) zu 4, 174 (Bd. VI, 24 oben).

schen. Gott antwortet: »Lasst sie, mögen sie eintreten, um meine Majestät zu schauen«⁹⁾.

Uebrigens ist eher anzunehmen, dass das »Einführen« hier, wie in den Parallelstellen, wörtlich zu verstehen ist. Die »Barmherzigkeit Gottes« ist wohl nur eine der vielen Benennungen des Paradieses. So Schatzhöhle (ed. BEZOLD) syr. u. arab. Text 20—21, deutsche Uebers. 5: »Eden ist die heilige Kirche, und die Kirche ist die Barmherzigkeit Gottes... und nahm ihn (Adam) in den Schooss seiner Barmherzigkeit auf«. מַרְחֵמֵנוּתָהּ דְאֵלֵהָא; رحمة الله.

S. 27, 57=7, 80 wird die Familie Lūts von dem Volke, in dessen Mitte er sich aufhält, ironisch charakterisiert als eine »solche, welche sich für rein halte«: اِنَّهُمْ اَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ. Aus dieser Ironie ist zu entnehmen, dass sie sich wirklich als eine solche betrachtete. Die Reinheit, von der hier die Rede ist, wird wohl die moralische Reinheit sein. Auch in 9, 109: »In der Moschee sind Leute vorhanden, die sich zu reinigen wünschen, (*ḡataḡahharū*) »und Gott liebt die sich Reinigenden«, ist das Reinigen wohl im moralischen Sinne zu verstehen. Anderes in 5, 9, wo von ritueller Reinigung (*faṭṭahharū*) die Rede ist. Vielleicht schwebte in unserem Falle Muḡammad bereits vor, was er dann in 11, 80 sagte: Er (Lūṭ) sprach: o, meine Leute, diese meine Töchter sind für euch reiner *aḡharu* (zum fleischlichen Umgang als meine männlichen Gäste).

S. 29, 25: اِنِّىْ مَهَاجِرٌ اِلَى رَبِّىْ, »Siehe, ich verlasse euch und wandle zu meinem Herrn«. Diese Ausdrucksweise erinnert an Gen. 24, 40: ה' אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לִפְנֵי »Gott, vor dem ich (Abraham) einherwanderte«. Vgl. das synonyme اِنِّىْ ذَاقِبٌ اِلَى رَبِّىْ, ebenfalls von Abraham in 37, 97. In der Tat fassen die muḡammadanischen Kūrānerklärer¹⁰⁾ den oben angeführten Vers 29, 25 als einen

⁹⁾ Midrās zu Ps. 31, 2 (ed. BUBER, 120 a). Jalḡūṭ ha Māchirī zu Jes. 61, 7. Vgl. Agadath Shir hashirim (ed. SCHECHTER) 13, 301—2. Tana debe Elijahu zuta Kap. II. Vgl. *MGWJ*, 1928, 505—6.

¹⁰⁾ ṬABARĪ, XX, 84—5. ZAMAHŠARĪ, II, 178. BAIDĀWĪ, II, 232. NIŠĀBŪRĪ (am Rande des ṬABARĪ das. 190. ĠĀLĀLĀIN (am Rande des BAIDĀWĪ das.) 211.

Ausspruch Abrahams auf¹¹⁾. Die Tendenz ist durchsichtig genug. Wie Muḥammad hatte auch sein Prototyp Abraham eine Hígra, ja sogar, wie sie behaupten, zwei Hígras mitzumachen gehabt. Dagegen verstehen die europäischen Forscher diesen Vers als eine Aussage Lūts¹²⁾. So ganz unrecht werden wohl die muḥammadischen Exegeten — der Text des *Kurān* an dieser Stelle scheint nicht ganz korrekt zu sein — nicht haben, wenn sie diesen Vers auf Abraham beziehen. Denn der nächstfolgende Vers: »Und wir gaben ihm (Abraham) den Isak« scheint für sie zu sprechen. Ebenso die Parallelstelle 37, 97. Ist dies der Fall, dann ist nicht Lūt, sondern Abraham der *muhāġir*¹³⁾. Diese Stelle würde somit nicht in unser Thema hineingehören.

S. 6, 86: »Und Lūt und allen (Ismael, Elisa, Jonas) verliehen wir höhere Rangordnung über die Menschen, فضلنا على العالمين. So spricht Moses zu den Kindern Israels mit denselben Worten: »Und er (Gott) hat euch den Vorzug gegeben vor den Menschen«, 7, 136. »Ich habe euch (Israeliten) bevorzugt«, usw., 2, 44. 116. »Und bevorzugten es (Israel)«, usw., 45, 15. »David und Salomon sagen: »Das Lob gebührt Gott, welcher uns den Vorzug gab vor den meisten von seinen gläubigen Dienern«, 27, 15. »Die Ungläubigen sagen über Noah aus: »Er ist gleich euch nur ein Mensch, der sich aber erhaben über euch dünkt (*jatafaḍḍala*)«, 23, 24. Vgl. 2, 254; 4, 36. 38. 97 u. s. *Faḍḍala* ist auch in ganz konkretem Sinne von Speisen und Früchten gebraucht: 13, 4; 16, 73; 17, 72. Vgl. I. Reg. 14, 7. Sirach 45, 4: »Wegen seiner (Moses) Treue und wegen seiner Sanftmut, wählte er בחר ihn von allen Meschenkindern aus«. Das. v. 16: »Und er wählte ihn בחר (Aron) aus von allen Lebendigen«.

S. 6, 87: »Und wir wählten sie (die obigen Frommen) und ihre Angehörigen aus, واجتبتيناهم, und leiteten sie zum rechten Weg«, وهديناهم الى صراط مستقيم. Ueber diese »Auswahl« siehe

¹¹⁾ ṬABARĪ, XXIII, 43 erklärt *ḍāhib* = *muhāġir*. Wahrscheinlich ist *muhāġir* in der oben angeführten Stelle Korrektur für das ursprüngliche synonyme *ḍāhib*. Ueber derartige Korrekturen s. GOLDZIEHER, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* 16 ff.

¹²⁾ Z. B. HIRSCHFELD, *New Researches*, 38, 90.

¹³⁾ WENSINCK, aa0, 189—90.

oben. 16, 122 wird von Abraham dasselbe mit den gleichen Worten ausgesagt. »Er (Gott) leitete ihn zum rechten Weg«. Etwas kürzer drückt sich der *Kurān* aus in 19, 59: »Und von denen (ausser den Propheten von den Nachkommen Adams, Abrahams und Israels), welche wir leiteten und auserwählten«, *ومن هدينا* *وهداه*. Ebenso 16, 22: »Aldann wählte ihn (Adam sein Herr) und leitete ihn..., *اجتبيانا*. S. auch 42, 12. Nur einmal kommt im *Kurān* der Stamm »*ḡabā*« in der VIII Form vor, ohne dass er sich auf eine Person beziehe, d. i. 7, 202, wo dieses Verbum verschiedenfach erklärt wird; vgl. TABARĪ, *Tafsīr*, IX, 101 f. Am besten übersetzt es SPRENGER, *Mohammed*, II, 444. Aus dem AT. ist zu vergleichen I. Sam. 10, 24 (Saul), welchen Gott *בחר* auserwählt hat; u. s. oft. — Ueber »*ṣirātu l-mustakīmi*« s. NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte d. Qorāns* I, 111, 3 und 114, V. — Lüt wird somit, wie die anderen biblischen (und ausserbiblischen) Rechtschaffenen beschrieben und hervorgehoben.

Wie hat nun das jüdische Schrifttum, nach Abschluss der alttestamentlichen Bücher — die Geschichte Lōṭs im AT. wird freilich als bekannt vorausgesetzt — die Person Lōṭs geschildert?

PHILO sagt ¹⁴): »Er (Abraham) hatte nämlich einen Brudersohn (Lōṭ), es war ein unzuverlässiger, unentschiedener Mensch, der hin und her schwankte«. Derselbe sagt anderswo ¹⁵): »Die beiden Töchter des durch Seelenschwäche abgetriebenen und schwankenden Lōṭ...«

JOSEPHUS erzählt ¹⁶): »Lōṭ bewohnte die Ebene am Flusse nahe bei Sodom, welche damals noch gottesfürchtig war«. An einer anderen Stelle erzählt er ¹⁷): »Lōṭ zeichnete sich durch Gastfreundschaft aus und wetteiferte mit Abraham in freundlichem Wesen«. Oder ¹⁸): »Unter den Assyriern wurde auch Lōṭ in die Gefangenschaft geführt, der den Sodomitern zu Hilfe geilt war.«

PHILOS Zeichnung von Lōṭs Charakter will uns seinen Ver-

¹⁴) Ueber Abraham 212 (deutsche Uebers. ed. COHN).

¹⁵) Ueber die Nachkommen Kains 175. Ueb. Abrahams Wanderung 148 f. Ueber die Trunkenheit 164 f.

¹⁶) Arch. I, 8, 3.

¹⁷) Das. I, 11, 3.

¹⁸) Das. I, 9, 1.

kehr mit seinen Töchtern verständlich machen: JOSEPHUS — sich hauptsächlich an die Genesiserzählung anlehnend — lobt ihn indem er seine Gastfreundschaft sowie seine Hilfeleistung hervorhebt. Sirach 16, 8 spricht nur von der Strafe, welche die Mitglieder Lōṭs getroffen hat. Das Buch der Jubiläen 12, 13; 16, 8 berührt nur das, was uns aus dem AT. bereits bekannt ist. Auch 16, 9 »Und es wurde über all seinen (Lōṭs) Samen auf den himmlischen Tafeln geboten und eingegraben, sie hinwegzuraffen und auszurotten«, dürfte wohl eine alte Deutung zu Dt. 23, 4 bieten.

Sehen wir nun zu, was für eine Ansicht über Lōṭs Person das Christentum sich gebildet hat.

Luc. 17, 28 f. berichtet: »Ebenso, wie es in den Tagen Lōṭs geschah; sie assen, sie tranken, ..., an dem Tage aber, da Lōṭ von Sodom auszog, regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel und vernichtete alle«.

II. Petr. 2, 7 f. »... doch den gerechten, vom Wandel der Zuchtlosen in Ausschweifungen geplagten Lōṭ hat er (Gott) errettet; denn mit Sehen und Hören schöpfte der Gerechte¹⁹⁾, da er unter ihnen wohnte, Tag für Tag für seine gerechte Seele Qual durch frevelhafte Werke. Der Herr weiss Fromme aus Versuchung zu erretten«.

Clemensbrief 11²⁰⁾: »Seiner Gastfreundschaft und seiner Frömmigkeit wegen ward Lōṭ aus Sodom gerettet«. Dabei hat der Herr offenbar gemacht, dass er die, so auf ihn hoffen, nicht im Stiche lässt.

Das Christliche Adambuch des Morgenlandes²¹⁾ spricht von Lōṭ, dem Gerechten. »Damit Lōṭ... auch einen Anteil habe an den Geschlechtern des Königreichs; denn Gott hat dem Lōṭ den Samen nicht vorenthalten und seinen Samen nicht ausschliessen wollen«. Und desswegen sind Abraham und Lōṭ in den Geschlechtsverzeichnissen des Reichs zusammenerwähnt, weil Christus von ihrem Samen geboren wurde, d. h.: weil Christus vom Samen

¹⁹⁾ Der Syrer hat hier *zaddikā = caddik = ṣāliḥ*.

²⁰⁾ NT. Apokryphen, deutsch von HENNECKE, 93.

²¹⁾ Edit. TRUMPP, aethiop. Text 152 f. DILLMANN, deutsche Uebers. 124. Schatzhöhle 170; deutsche Uebers. 41. Das. 222 resp., 55. Diese beiden Schriften stammen spätestens aus dem VI. Jahrhundert. Die Ansichten in denselben gehen auf frühere Zeiten zurück.

Abrahams, des gesegneten Vaters, und Lōṭs, seines Brudersohnes, herkam. — Hiermit ist der Stammbaum Christi bei Mat. 1 (Anfang) und Luc. 3 (Ende) zu vergleichen.

Leider ist dem Schreiber dieser Zeilen die ältere christliche syrische Literatur unzugänglich. Wohl manche Parallelen zu den oben erwähnten Kurānzitaten dürften sich dort vorfinden. TOR ANDRAË²²⁾, der über die Quellen der kurānischen Erzählung in den syrischen Kirchen spricht, behandelt dieses Thema sehr kurz; die Lōṭlegende wird daselbst gar nicht erwähnt.

Dass das Christentum für Lōṭ gute Worte findet, ist nach dem oben Angeführten verständlich. Lōṭ als Urahn des Stifters der christlichen Religion ist ein gerechter Mann, und steht Abraham, seinem Oheim, in keiner Beziehung nach. Daher kommt im Gebet der Kirche am Sterbelager ihrer Gläubigen, welches während der Agonie verrichtet wird, — bekannt unter dem Namen: »Ordo commendationis animae, quando infirmus est in extremis²³⁾« aus dem *Breviarium romanum*, — unter den glücklich geretteten frommen Personem auch die Person Lōṭs vor. — In der jüdischen Vorlage, welche diesem Gebete als Grundlage dient, findet sich, wie KAUFMANN daselbst dartut, der Name Lōṭ nich vor. Auch in den Gebeten der abyssinischen Juden (Falascha)²⁴⁾, wo mit Anrufungen frommer Leute nicht gegeizt wird, (aethiop. Text Seite 9, hebr. Uebers. Seite 7 u. öfter) ist Lōṭ kein einzigesmal erwähnt.

Die Charakteristik Lōṭs von Seiten der Rabbinen in Talmūd und Midrāš fällt sehr ungünstig für den Neffen Abrahams aus. Als ob die Agādālehrer alle ihnen zur Verfügung stehenden Mittel der Auslegung dazu benutzten, um Lōṭ als eine ganz unbedeutende Nebenfigur²⁵⁾ zu Abraham, ja geradezu als einen Bösewicht, als einen ganz unreligiösen Menschen zu zeichnen. Ihr Bestreben ist, Lōṭ nach jedweder Richtung hin zu demütigen und herabzuwürdigen. Jerobeam, der Sohn Nebats, ein israelitischer König, der im

²²⁾ *Der Ursprung des Islams und d. Christentum*, 169 ff.

²³⁾ DAV. KAUFMANN, *Oesterr. Monatsschrift f. d. Orient* 1886, 80 f. — *Gesammelte Schriften*, III, 517 f.

²⁴⁾ HALÉVY, *Prières des Falaschas* (aethiop. Text mit hebr. Uebers). Paris. 1877. — Ueber die Falaschas s. übrigens *MGWJ*, 1923, 244 ff.

²⁵⁾ Genesis rabbā 39 (13) »Und mit ihm ging Lōṭ« (Gen. 12, 4), d. h. er gehörte nur zu Abrahams Gefolgschaft.

AT. als einer, welcher nicht nur selbst sündigte, sondern auch ganz Israel zur Sünde verleitete (I. Reg. 14, 16), wird bei weitem von der Agādā nicht so erbarmungslos getadelt, wie Lōṭ, der doch jedenfalls vor der Entstehung des Israelitentums gelebt hat und somit zu vielen Glaubensartikeln und religiösen Betätigungen gar nicht verpflichtet war.

Hier sollen die meisten Agādōtstellen, welche dieses Thema berühren, angeführt werden. Diese werden den Beweis erbringen, dass der Kampf, den die Rabbinen gegen die Person Lōṭ führen, eine Polemik gegen die christliche Anschauung über Lōṭ, von historisch-religiösem Standpunkt aus, darstellt.

Tōṣeftā Ṣanhedrīn 14, 4 (ed. ZUCKERMANDEL 436, 20) Jerūšalmī das. 10, Ende: »... dies beweist Lōṭ, welcher sich in Sodom seiner Güter wegen aufhielt — er kam kaum mit dem Leben heil davon«. Gen. 19, 17 bedeutet: »Es ist für dich genügend, wenn du dein Leben rettetest; dein Vermögen musst du verlieren²⁶⁾, wie es in Dt. 13, 14 f. vorgeschrieben ist betreffs einer Stadt, deren Bevölkerung zum Götzendienst verleitet wurde«. Im Zusammenhange mit diesem wird wohl die Agādā Genesis rabbā 50 (11) stehen, die da lautet: »Reichtum, der seinem Besitzer zum Unheil behütet ist« (Koh. 5, 12); damit ist Lōṭ gemeint²⁷⁾.

Gen. r. 42 (7.): »Er (Lōṭ) hielt sich in Sodom auf« (Gen. 14, 12); dieser Vers beweist, dass das, was in Prov. 13, 20 gesagt ist »Wer mit Toren umgeht, dem ergehts schlecht«, sich auf Lōṭ bezieht²⁸⁾.

Zu Prov. 10, 7 »Der Name der Frevler ist verfault (verflucht)« bemerkt der Talmūd Jōmā 38 b: »Woher ist dieses aus der Tōrā zu entnehmen? Weil es geschrieben steht Gen. 13, 13 »Und die Leute von Sodom waren sehr böse und sündig gegen Gott²⁹⁾«. D. h., Lōṭ wird mit den Sodomitern identifiziert; vgl. Tanḥūmā, Abschnitt Wajjerā (12).

Jōmā das. »Aus dem Fluch für die Bösewichter entnimmst

²⁶⁾...מוכיח לדבר לוט שלא היה בסדום אלא מפני נכסיו אף הוא יצא וידיו על ראשו שני מהר המלט וגי' דייך שתמלט נפשך.

²⁷⁾ עושר שמור לבעליו לרעתו... זה לוט.

²⁸⁾ ויקחו את לוט בראשית י"ד י"א) כך עשו ללוט נתגוהו בסירה ונטלוהו עמהם. כל כך למה: והוא יושב בסדום, לקיום מה שנאמר: הולך את חכמים יחכם ורעה כסלים ירוע.

²⁹⁾...דהא כתיב ושם רשעים ירקב. מדאורייתא מנא לן דכתיב: ויאהל עד סדום

du den Segen für die Rechtschaffenen«. Gen. 13, 13: »Und die Leute von Sodom waren sehr böse und sündig gegen Gott«; gleich darauf Vers 14 heisst es: »Und Gott sprach zu Abraham nachdem Lōṭ sich von ihm getrennt³⁰⁾«. D. h., solange Lōṭ bei Abraham war, empfing der letztere keine Offenbarung. Lōṭ war die Ursache davon, dass Gott dem Abraham nicht erschien; vgl. Tanḥūmā zu Wajjēce (10), ed. BUBER das. (21). In Pesikṭā rabbātī, ed. FRIEDMANN 10 a, heisst es geradezu: »Siehe, wie Lōṭ, der Bösewicht, den rechtschaffenen Abraham betreffs der Offenbarung Gottes beeinträchtigte, welche erst, nachdem sie sich voneinander getrennt hatten stattfand³¹⁾«.

Bābā meciā 86 b—87 a (Gen. r. 50 (4)): »Einem unbedeutenden Menschen darf man widersprechen, aber keinem bedeutenden. Daher sind Engel (Gen. 18, 5) auf die Einladung Abrahams gleich eingegangen, dies war aber bei Lōṭ (das. 19, 2) nicht der Fall³²⁾«.

Nāzīr 23 a: »In Lōṭs Verhältnis, das er mit seinen Töchtern hatte (Gen. 19, 30 f.), war seinerseits, aber nicht ihrerseits, eine sündige Absicht³³⁾«. Vgl. Gen. r. 51 (9). Ausführlicher in Agadat Berēšit (ed. BUBER) 50.

Nāzīr 23 a—b; Hōrājōt 10 b: wird mit Bezug auf Prov. 18, 19 behauptet, dass Lōṭ frevelte, weil er sich von Abraham trennte und Hader hervorrief³⁴⁾. Vgl. Gen. r. 52 (2).

In den letzt angeführten Stellen und Jebāmōt 76 b mit Hinweis auf Prov. 18, 1, wird Lōṭ der Vorwurf gemacht, dass durch seine Schandtät, von der die Bibel erzählt, jene öffentlich in den Bet- und Lehrhäusern zu bestimmten Zeiten verlesen (Tōrālektion Gen. 19, 30 ff) sowie der Lehrsatz »Die Ammoniter und Moabiter

וכתיב ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאד.

...ומקללתן של רשעים אתה למד ברכה לצדיקים דכתיב: ואנשי סדום רעים³⁰⁾ וחטאים לה'. וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו.

ראה כמה קיפח לוט הרשע את אברהם הצדיק מן הדיבר שכל זמן שהיה לוט³¹⁾ דבוק בו לא הסיח הקב"ה עם אברהם, כיון שפירש לוט הימנו קפץ הדיבר על אברהם שנאמר: וה' אמר אל אברם אחרי הפרד לוט מעמו.

מאי שנא לגבי אברהם דכתיב כן תעשה כאשר דברת ומאי שנא לגבי לוט דכתיב³²⁾ ויפצר בם מאד אמר רבי אלעזר מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול.

...אלא משל ללוט ושתי בנותיו עמו הן שנתכוונו לשם מצוה וצדיקים ילכו בם³³⁾ (הושע י"ד י'), הוא שנתכוון לדבר עבירה ופושעים יכשלו בם (שם)...

...אח נפשע מקרית עוז ומדנים כבריה ארמון. אח נפשע מקרית עוז: זה לט³⁴⁾ שפירש מאברהם, ומדנים כבריה ארמון: שהטיל מדנין כבריה וארמון...

sind für ewige Zeiten von der Aufnahme in die jüdische Gemeinde ausgeschlossen³⁵⁾« (Dt. 23, 4) gelehrt wird.

Sifrē zu Num. (ed. FRIEDMANN) 12 b³⁶⁾; Midraš Tannāim (ed. HOFFMANN) 145: Buch der Jubiläen 16, 7: »Nur wegen der Verdienste Abrahams wurde Lōṭ aus Sodom gerettet«. Also nicht infolge seiner eigenen Verdienste. Midraš haggādōl (ed SCHECHTER) 291. Siehe auch Berākōt 54 b.

Gen. r. 52 (31)³⁷⁾. »Der Tor, von dem in Prov. 10, 8 die Rede ist, ist Lōṭ, da er doch seine Töchter aufmerksam gemacht haben sollte: Wir unternehmen dieselbe Schandtät, für die die Welt zur Zeit Noachs bestraft wurde«.

Gen. r. 44, (11)³⁸⁾: »Der verfluchte Lōṭ (aramäisches Wortspiel »Lōṭ-lūṭā«)³⁹⁾ wird Abraham nicht beerben«. Vgl. das. 44 (9); 41 (8); Pesiktā rabb. 9—10.

Tanḥūmā Wajjerā (ed. BUBER) 20⁴⁰⁾: »Dem Abraham, der mit Engeln zu verkehren pflegte, erschienen dieselben als Männer (Gen. 18, 2), dem Lōṭ aber, der unbedeutend war, erschienen sie als Engel« (Gen. 19, 1).

Tanḥūmā das. 21⁴¹⁾; Gen. r. 50 (3): »Fünf Richter gab es in Sodom, Lōṭ war der schlimmste unter ihnen«.

Gen. r. 41 (6)⁴²⁾: Mit Bezug auf Gen. 13, 9 »so gehe ich nach links« wird gedeutet: Auf jeden Fall spreche ich (Abraham) über diesen Mann (Lōṭ) Böses. — D. h., ich muss ihn beschuldigen. Vgl. Cant. r. zu 1, 9.

³⁵⁾ לתאוה יבקש נפרד בכל תושיה יתנלע. לתאוה יבקש נפרד: זה לוט. בכל תושיה³⁵⁾ יתנלע שנתגלה קלונו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות דתנן עמוני ומואבי אסורין ואיסורן איסור עולם.

³⁶⁾ תומוה אם ללוט נשאתי פנים בשביל אברהם אוהבי...

³⁷⁾ ואיל שפתים ילבט: זה לוט שהיה אויל בשפתו שהיה צריך לומר לבנותיו דבר שלקה בו העולם אנו באים לעשות...

³⁸⁾ ...לוט לוטא לא ירית לאברהם...

³⁹⁾ PHILo, *Ueber Abrahams Wanderung*, 148: Lōṭ bedeutet ja »Abneigung«, ἀπόκλισις. In den biblischen Namenerklärungen, die am Ende der lateinischen Bibelübersetzung beige gedruckt sind, wird Lōṭ mit »Involutus, Col-ligatus« — nach dem hebr. Stamm »lwt« — wiedergegeben.

⁴⁰⁾ להלן קרא אותן אנשים וכאן קרא אותן מלאכים אלא אמר ר' אלכסנדרו אצל אברהם היו אנשים שהיו המלאכים מצוין בביתו של אברהם... אבל לוט שהיה הדיוט נראו לו מלאכים...

⁴¹⁾ חמשה דינים היו בסדום ולוט רע מכולן...

⁴²⁾ ואשמאלה אין כתיב כאן אלא ואשמאלה מן כל אתר אנא משמאל להווא נברא.

Daselbst 60 (9)⁴³): Anknüpfend an Gen. 24, 49 »nach links« wird behauptet, dass damit Lōṭ gemeint sei — D. h., den ich als Linken, an der linken Seite sich Befindenden, als Minderwertigen betrachte. Vgl. BUGGE, *Die Hauptparabeln Jesu*, 381 unten.

Daselbst 41 (7)⁴⁴): »Und Lōṭ zog von Osten her« מקרם Gen. 13, 11, das will sagen, er zog sich von dem Ersten מקרמונו der Welt (Gott) zurück; er sagte, er wolle weder Abraham noch seinen Gott anerkennen.

Daselbst 41 (8)⁴⁵): »Vertreibe den Spötter«, Prov. 22, 10, darunter ist Lōṭ zu verstehen.

Daselbst 50 (4)⁴⁶): »Aber Lōṭ (im Gegensatz zu Abraham) beanstandete nicht den Schmutz des Götzendienstes«. — Es wird Gewicht gelegt auf die Ausdrucksweise des Abraham im Verhältnis zu der des Lōṭ in Gen. 18, 4f. und 19, 2.

Daselbst 50 (2)⁴⁷): »Die Naturanlage Abrahams war vorteilhaft, aber diejenige des Lōṭ war schlecht«.

Daselbst 51 (5)⁴⁸): »Lōṭ trieb in allen Gegenden von Sodom Wuchergeschäfte«.

Die Missachtung der Rabbinen gegen Lōṭ geht soweit, dass sogar ein Ausspruch (Šebūōt 35 b⁴⁹), Traktat Šoferim, IV, 6—7 vorkommt: »Alle Namen (*Adonai*), welche im Abschnitt der Genesis vorkommen, wo von Lōṭ die Rede ist, haben profane Bedeutung, beziehen sich nicht auf Gott«. Eine Ausnahme bildet nur Gen. 19, 18.

Nach allen diesen Zusammenstellungen kann man mit vollster Gewissheit behaupten, dass Muḥammad seine im *Kurān* erzählte Lōṭlegende nicht von Juden, vielmehr von christlicher Seite übernommen habe. Daher kann bei ihm Lōṭ ein gerechter Mann, ein Warner, ein Bote Gottes etc. sein. Hätte Muḥammad die Lōṭer-

⁴³) על ימין: זה ישמעאל, על שמאל: זה לוט.

⁴⁴) ויסע לוט מקדם: הסיע עצמו מקדמונו של עולם. אמר אי אפשר לא באברהם ולא באלוהו.

⁴⁵) גרש לץ ויצא מדון. גרש לץ: זה לוט. ויצא מדון: ויהי ריב בין רועי אברהם וגוי.

⁴⁶) אברהם מקדים רחיצה ללינה ולוט מקדים לינה לרחיצה, אלא אברהם מקפיד על טינופת עבודת כוכבים.

⁴⁷) אברהם שהיה כוחו יפה... אבל לוט על ידי שהיה כוחו רע...

⁴⁸) בהפוך את הערים אשר ישב בהן לוט (בראשית י"ט כ"ט) רבנן אמרי שהיה מלוה להן ברבית.

⁴⁹) כל שמות האמורים בלוט חול חוץ מזה שהוא קדש שנאמר ויאמר לוט אליהם אל נא אדוני וגו'.

zählung von Juden überbracht bekommen, dann hätte sie sicherlich ein ganz anderes Kolorit angenommen. Lüt wäre dann weder gerecht noch ein Bote Gottes oder sonst dergleichen. Freilich ahnte Muḥammad nicht, dass er mit dieser Geschichte zugleich christlich-religiöse Tendenz zur Schau trug. Die Juden der nachchristlichen Zeit haben — diese Absicht genau kennend — den moralischen Wert Lōṭs, so weit als nur möglich war, herabgedrückt, seine Person direkt verunglimpft. Schon die grosse Anzahl der ungünstigen Aussprüche über ihn beweist dies zur Genüge.

In vorchristlicher Zeit wird wohl auch bei Juden die Auffassung über Lōṭ eine andere gewesen sein. Es fehlen jedoch die Quellen. Zwei Spuren hievon lassen sich jedoch nachweisen. Berākōt 54 b wird aus einer Baraita zitiert⁵⁰): »Ueber Lōṭ und über seine Frau, wenn man die Salzsäule, in welche sie verwandelt wurde, zu Gesicht bekommt, spricht man zwei Benediktionen aus. Ueber seine Frau: Gelobt sei der warhafte Richter⁵¹). Ueber Lōṭ: »Gelobt sei der, welcher an die Rechtschaffenen denkt«. Diese Baraitā spricht also hier von Rechtschaffenen in der Mehrzahl, somit war auch Lōṭ als ein rechtschaffener Mann, gleich Abraham, angesehen. Der Kommentator dieser Talmūdstelle, Salomon JIZCHAKI, von der allgemeinen Ansicht der späteren Rabbinen ausgehend, glossiert hier das Wort »*caddikim*«, worunter nach ihm Abraham, (aber nicht Lōṭ) zu verstehen sei.

Das apokryphe Buch *Sapientia Salomonis*, nach der Ansicht der Kritiker zwischen 100—50 vor Chr. entstanden⁵²), allerdings nicht Schöpfung des offiziellen Judentums, bringt 10, 6 folgendes: »Sie (die Vernunft) rettete einen Gerechten, als die Gottlosen untergingen«. Dass hier von Lōṭ die Rede ist, unterliegt keinem Zweifel. Die *Sapientia* nennt überhaupt keine Namen der Personen, die sie bespricht, alle müssen erst aus dem Inhalte der Beschreibung erraten werden. — Die Rabbinenliteratur hat günstige Aussprüche, die über Lōṭ ursprünglich vorhanden waren, später verwischt.

Ob Muḥammad alle Vorzüge, die er Lüt zuschreibt, aus der

⁵⁰) תני על לוט ועל אשתו מברכים שתים. על אשתו אומר ברוך דיון האמת ועל לוט אומר ברוך זוכר הצדיקים.

⁵¹) Eigentlich: »Der Richter der Wahrheit«.

⁵²) KAUTZSCH, *Apokryphen*, I, 479.

Fremde erborgte, oder manche an seine Beschreibungen anderer Frommen anlehnte, lässt sich aus dem mir zur Verfügung stehenden Materiale nicht entscheiden. Man dürfte aber aus den negativen Charakteristiken der Rabbinen, die sie der Person Lōt zuteil werden lassen, auf ursprünglich vorhanden gewesene positive schließen. Auf diese Weise kommen die meisten vorteilhaften Attribute Lōts wieder zum Vorschein. So z. B. ist »der Unbedeutende, der Gott nicht Anerkennende« ein Gegensatz zu »*muslim, man šakara*«. »Der Tor« — »Wir bescherten ihn mit 'ilm und *ḥukm*«. »Der Spötter« — »Der Warner«. »Der schlimmste von den schlimmen Richtern Sodoms« — »*mursal, rasūl amīn*«. »Der Bösewicht, der Verfluchte, der, dessen Naturanlage schlecht war« — »*šālih, faḍ-ḍalnāhu*«. »Der beim Verkehr mit seinen Töchtern sündige Absichten hatte« — »*jataṭahharūna*«. Und noch andere sonst.

Zum Schlusse soll hier noch des Agādāwerkes »*Pirke de Rabbi Eliezer*« Erwähnung geschehen. In diesem Buche, das, wie bekannt, unter islāmischem Einfluss geschrieben wurde⁵³), wird Lōt im 25-ten Kapitel — im Gegensatz zu anderen Agādōtschriften — stark glorifiziert. Dort ist Lōt eben der Gerechte, von welchem Gen. 18, 25 spricht⁵⁴). Der naive Kompilator dieses Buches hatte freilich — ebenso wie Muḥammad — keine Ahnung davon, dass er hier, durch die islāmische Legende influert, im christlichen Sinne schreibe. Dasselbe Verhältnis bietet auch der *Midrāš haggādōl* (ed. SCHECHTER) 285. Dieses Sammelbuch von agādischen Erklärungen zum Ersten Buche Mosis, stammt aus dem XIV. Jahrhundert⁵⁵). Noch weniger fühlte dies der Verfasser des *Alphabeticum Siracidis*⁵⁶), wenn er 6 b sagt: »Lōt, der ein vollkommen gerechter Mann war und sich mit dem Tōrāstudium beschäftigte«. Oder 12 b, resp. 17 a: »Lōt war ein alter und gerechter Mann; Lōt, ein vollkommen gerechter Mann⁵⁷),

⁵³) HELLER in *MGWJ*, 1925, 47 ff.

⁵⁴) Auch I. Targūm jerūsalmī zu Gen. 18, 22 kennt eine Fürbitte Abrahams für Lōt. (Ganz anderes lautet dies in Gen. r. 49 (13). Allein dieses Targūm kennt bereits islāmische Zustände. Über die Abfassungszeit s. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volke*⁴, I, 152.

⁵⁵) Jemenitischer Herkunft, SCHECHTER, Preface zu diesem Midrāš p. IX.

⁵⁶) Edit. M. STEINSCHNEIDER, Berlin 1858.

⁵⁷) A. EPSTEIN, *Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde* (hebr.), 119 ff. und XLV.

STANISŁAW SZACHNO-ROMANOWICZ.

Pierścień-amulet z Bliskiego Wschodu.

W Muzeum Narodowym w Warszawie znajduje się srebrny pierścień - amulet Nr. 73900 M. N., ofiarowany w 1928 r. przez dr. Semerau-Siemianowskiego, który nabył go kilkanaście lat temu w Konstantynopolu.

Pierścień ten przyozdobiony jest amuletem w kształcie czworokątnej tabliczki z meteorytu wielkości $1,2 \times 1,4$ cm. Powierzchnia tabliczki jest podzielona na 25 krutek, tworzących 5 kolumn poziomych i 5 kolumn pionowych. Każda kratka zawiera po dwie litery arabskie, które, wskutek trudności wykonania ich rylcem na tak małej meteorytowej tabliczce, zostały nieco zniekształcone. Niżej podaję odbitkę fotograficzną tabliczki oraz rysunek oddający właściwy kształt liter, występujących na amulecie. Dla ułatwienia opisu niniejszej tabliczki oznaczam kolumny pionowe kolejno literami A, B, C, D i E, kolumny zaś poziome literami a, b, c, d i e.



	A	B	C	D	E
a	و ك س	ع	ع	ع	ع
b	ع	ع	ع	ع	ع
c	ع	ع	ع	ع	ع
d	ع	ع	ع	ع	ع
e	ع	ع	ع	ع	ع

Litery arabskie na amulecie są tak uszeregowane, że w pierwszej od góry kolumnie poziomej (a) tworzą dwa wyrazy arabskie: pierwszy, czytany od prawej ręki ku lewej: كَيْبِيعَسْ i drugi, czytany odwrotnie, od lewej ku prawej >حَمِيعَسَف<.

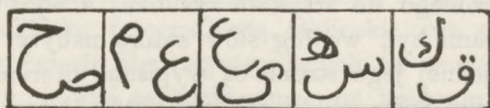
Podobny kwadrat magiczny znajduje się na amulecie opisanym w *Zeitschrift für Assyriologie* (XXVI t., 1912, str. 267) w artykule Duncan B. MACDONALDA: *Description of a Silver Amulet*. Srebrny ten amulet w kształcie medaljonu (jak to możemy zauważyć z dołączonego do artykułu rysunku) z wrytymi po obu stronach napisami był, według słów autora nabyty w Damaszku w 1908 r. Na jednej jego stronie są wypisane literami arabskimi imiona »Siedmiu Śpiących« i ich psa, które tworzą sześciokąt, czyli t. zw. »pieczęć Salomona« z wyrazem *Allāh* po środku. Sześciokąt otacza kółko, nad którym znajdują się wyrazy: *jā ḥāfiḏ* ('O Stróžu!').

Znacznie ciekawszą jednak jest dla nas strona druga, na której umieszczony jest kwadrat magiczny z wypisanymi dokoła imionami czterech archaniołów. Autor artykułu zwraca uwagę na to, że kratki kwadratu są wypełnione kombinacją liter (po dwie litery w każdej kratce), tworzących wyrazy كَيْبِيعَسْ (wypisany od prawej ręki ku lewej) i >حَمِيعَسَف< (wypisany od lewej ku prawej) i że litery są tak rozmieszczone, że we wszystkich kolumnach poziomych i pionowych oraz po obu przekątnych dają jednakowe sumy liczb 278 z liter >حَمِيعَسَف< i 195 z liter كَيْبِيعَسْ; podkreśla fakt, że zamiast kombinacji liter س/س jest stale س/س, przypuszczając, że kryje się w tej kombinacji jakaś nieznaną mu tajemnicą;

wreszcie stwierdza, że w drugiej od dołu kolumnie poziomej jest mylnie umieszczone ح/ص zamiast ح/ح .

Porównywując kwadrat magiczny na pierścieniu - amulecie, znajdującym się w Muzeum Narodowym w Warszawie, z kwadratem magicznym na amulecie, opisanym przez Duncan B. MACDONALDA, musimy stwierdzić, że 1) na obu kwadratach magicznych zachodzi kombinacja liter arabskich, tworzących te same dwa wyrazy كهيص i حعسق , z których, jak to słusznie zaznaczył MACDONALD, pierwszy كهيص znajduje się na początku XIX sury Koranu, drugi حعسق — na początku sury XLII. Odnośnie do wyrazu حعسق należy dodać, że składa się on właściwie z dwóch części, z ح i عسق , z których pierwsza ح występuje również na początku XL, XLI, XLIII, XLV i XLVI sur Koranu; 2) że kwadrat magiczny na pierścieniu wykonany jest dokładniej, niż kwadrat magiczny na medaljonie, i błędów nie zawiera.

Litery pierwszej od góry poziomej kolumny (oznaczonej literą a) na kwadracie magicznym, na pierścieniu uszeregowane są w sposób następujący:



Charakterystycznym dla tego układu liter jest to, że w pierwszych trzech kratkach aA, aB i aC występują na pierwszych miejscach kolejno 1-sza, 2-ga i 3-cia litery drugiego wyrazu, na drugich zaś miejscach kolejno 5-ta, 4-ta i 3-cia litery wyrazu pierwszego, natomiast w kratkach aD i aE porządek liter jest odwrócony, mianowicie — na miejscach pierwszych występują 2-ga i 1-sza litery pierwszego wyrazu, a na drugich miejscach 4-ta i 5-ta litery wyrazu drugiego, co szematycznie możnaby przedstawić w ten sposób: kratki: aA aB aC aD aE

litery:	1—5	2—4	3—3	2—4	1—5
---------	-----	-----	-----	-----	-----

wyrazy:	2	1	2	1	2	1	1	2	1	2
---------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

Zmiana ta wprowadzona została prawdopodobnie dla nada-

nia symetrii w układzie poszczególnych liter w pierwszej kolumnie poziomej (a) ¹⁾.

Z rysunku, dołączonego do artykułu *Description of a Silver Amulet*, widzimy, że uszeregowanie liter pierwszej od góry kolumny poziomej kwadratu magicznego na medaljonie jest wykonane w ten sam sposób, jak na pierścieniu; różnica zachodzi jedynie w ostatniej kratce (aE), na pierścieniu bowiem jest قك, na medaljonie zaś كق. Biorąc pod uwagę to, że różnica ta w układzie liter pierwszej kolumny poziomej zakłóca symetrię, która w kwadratach magicznych odgrywa wielką rolę, przypuszczam, że spowodowana ona była nieuwagą wykonawcy medaljonu, na którą wpłynęło prawdopodobnie zbliżone brzmienie fonetyczne liter ك kāf = k i ق kāf = k, tem bardziej, że na analogiczny błąd wskazuje nam MACDONALD odnośnie do kratki na skrzyżowaniu drugiej od dołu kolumny poziomej i ostatniej pionowej, w której błędnie zostało wyryte ك/ص zamiast ح/ص, czyli litera ح hā = h zastąpiona została literą o podobnym brzmieniu fonetycznym ح hā = h.

Układ elementów (czyli porządku liter w poszczególnych kratkach) na pierścieniu w następnych kolumnach jest ściśle uzależniony od porządku elementów kolumny a (pierwszej poziomej); są one ułożone cyklicznie, przyczem za punkt wyjścia posłużyły elementy ostatniej kolumny pionowej (E) w ten sposób, że pierwszy od góry element tej kolumny znajduje się w kolumnie b (drugiej poziomej) w miejscu wskazanem ruchem konika szachowego t. j. na skrzyżowaniu kolumny poziomej b z kolumną pionową C. Pozostałe elementy kolumny poziomej b ułożone są w stosunku do tego elementu w kolejności, która występuje w kolumnie poziomej a. Drugi element kolumny pionowej E, a ostatni poziomej b znajduje się w poziomej kolumnie c w miejscu, wskazanem ruchem konika szachowego, trzeci w kolumnie poziomej d, a czwarty w kolumnie e.

Oczywiście, wobec regularności układu elementów, tworzących kwadrat magiczny, ostatni element pierwszej kolumny po-

¹⁾ Jest to, mojem zdaniem, jedyne usprawiedliwienie przedstawienia liter w kratce aD, na które zwrócił uwagę MACDONALD w cytowanym wyżej artykule.

ziomej na medaljonie, który porządkiem rozmieszczenia w nim liter różni się od ostatniego elementu pierwszej kolumny poziomej na pierścieniu, przedostał się w tej samej formie na odpowiednie miejsca kwadratu.

Podstawiając znaczenia liczbowe liter arabskich na pierścieniu zamiast poszczególnych elementów, otrzymamy kwadrat:

8 90	40 70	70 10	5 60	20 100
70 10	5 60	20 100	8 90	40 70
20 100	8 90	40 70	70 10	5 60
40 70	70 10	5 60	20 100	8 90
5 60	20 100	8 90	40 70	70 10

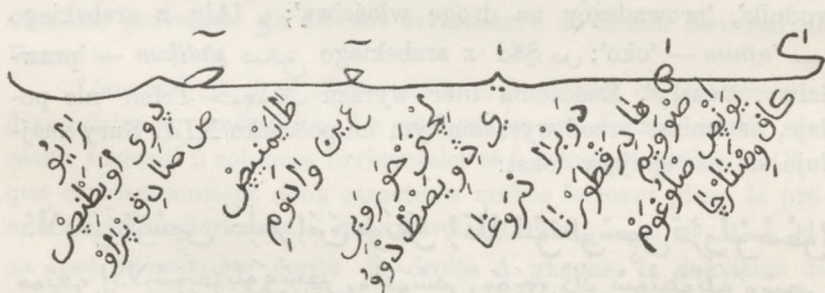
Ze względu na cykliczny układ elementów, przesuwanych regularnie, otrzymamy jednakową sumę liczb we wszystkich kolumnach, zarówno poziomych, jak i pionowych oraz na obu przekątnych. MACDONALD podkreśla tu dwie sumy — jedną 195, otrzymaną z liter wyrazu كَيْبِيعَسْ i drugą 278 — z liter wyrazu >مَعْسَف<; zdaje mi się jednak, większą rolę odgrywa tu ogólna suma, otrzymana z dodania wszystkich liczb, tworzących tę samą kolumnę lub przekątną, a więc: $(8 + 90) + (40 + 70) + (70 + 10) + (5 + 60) + (20 + 100)$, równa 473²⁾.

Znaczenie i wartość wyrazów كَيْبِيعَسْ i >مَعْسَف< w Koranie są nieznane. Niektórzy tłumacze zamiast tych wyrazów podają arabskie nazwy poszczególnych liter, tworzących dany wyraz

²⁾ W kwadracie, podanym przez MACDONALDA, po podstawieniu zamiast liter arabskich ich wartości liczbowej, w drugiej kolumnie pionowej i trzeciej poziomej, po zsumowaniu liczb, otrzymamy 535 zamiast 473, które występują we wszystkich pozostałych kolumnach; przyczynę tego odchylenia przypisać należy temu, że prawdopodobnie przez nieuwagę, w kratce na skrzyżowaniu środkowej kolumny poziomej i drugiej pionowej zamiast 8/90 postawiono 70/90, co oczywiście traktować możemy tylko jako przeoczenie.

(n. p. كهييعص = Kaf. Ha. Ja. 'Ain. Šad), inni — tylko wartość fonetyczną liter arabskich (n. p. كهييعص = K. H. J. 'A. Š.).

W lipcu 1928 r., zwiedzając osiedla muslimów na naszych kresach wschodnich, dzięki uprzejmości p. Dawida Murzicza, kierownika parafji muzułmańskiej w Lachowiczach, miałem możność przejrzania starych ksiąg tatarskich. Między innymi trafił mi do rąk tak zwany »Tefsir« (z arabskiego تفسير — komentarz do Koranu), zawierający tekst Koranu, pisany odręcznie literami arabskimi, z komentarzami i interlinearnym przekładem na język polski, również literami arabskimi³⁾. Z Tefsiru tego odpisałem interesujący nas wyraz كهييعص, rozciągnięty na cały pierwszy wiersz na początku XIX sury. Pod każdą literą tego wyrazu podpisana jest jej nazwa arabska oraz znaczenie symboliczne. Wyjątek stanowią litery ح و ي, które w tekście polskim są tylko powtórzone i wyjaśnione, ale bez podania ich nazwy arabskiej. Tekst ten wygląda następująco:



a w dokładnej transkrypcji przedstawia się w ten sposób⁴⁾:

³⁾ Na ostatniej stronie Tefsiru znajduje się wzmianka, że był on przepisany przez Jana Polturzyckiego, oraz podana data: 24 miesiąca Rağeba 1243 r. (Rağeb — رَجَب — jest siódmym miesiącem kalendarza arabskiego).

⁴⁾ W dostosowaniu do języka polskiego wprowadzili muslimowie do alfabetu arabskiego trzy nowe litery: ح = c, چ = dz i ذ = z, rz; pozatem, litera o oddawana jest stale przez و, u zaś przez u; polskie litery a, e i ś nie mają ściśle ustalonego odpowiednika, przeważnie jednak zamiast litery a występuje اون (on) ا (a); zamiast e ح = fatha + n z sukunem (en), lub

K	H	J	'A	S
Kāf wiśtārčā jōnci s̄lūgōm s̄wōim	Hā dirēktōr nā dōbrā drōgū	Ja żiwī jest d̄wū licnej hōrōbī	'Ain wādōmī tājemnic	S s̄ādik prāw dziwī ōbetnic rājū

Kiedy i w jaki sposób przedostała się ta interpretacja liter wyrazu كهييعص do Tefsīru, używanego przez muslimów polskich, ustalić trudno. Rzuca się w oczy tylko ta okoliczność, że podobieństwo dźwiękowe nazw arabskich dla poszczególnych liter, wpłynęło na nadanie im znaczenia, zbliżonego choć w części do znaczenia wyrazów arabskich o podobnym brzmieniu. Mianowicie, literze ك Kāf nadano znaczenie wyrazu arabskiego كفي *kāfijun* 'wystarczający', przyczem dodano »sługom swoim«; znaczenie dla litery ه Hā wzięto z arabskiego wyrazu هادي *hādijun* — 'przewodnik', 'prowadzący na drogę właściwą'; ع 'Ain z arabskiego عين *'ajnun* — 'oko'; س Šād z arabskiego صادق *šādikun* — 'prawdziwy, szczerzy'. Znaczenia liter wyrazu >معسف< Tefsīr nie podaje, natomiast przed wyrazem tym na początku XLII Sury znajduje się następujący tekst:

ذَلَا سَوْنَطَوَسِيں حَلِم اَمَنْ مَوِيغَو اذَلَا سَوْنَطَوَسِيں تَرُو لَوْ صَطُوا
 مَوِيغَو اذَلَا سَوْنَطَوَبِلُو وَسِيں وَلَقَوَسِيں مَوِيں ذَلَا سَوْنَطَوَبِلُو وَسِيں
 طُوخ مَوِيغَو ذَلَا سَوْنَطَوَبِلُو وَسِيں وَ شَحَو وَ سَنُو سِيں مَوِيں
 حمر * عسق

co w dokładnej transkrypcji wygląda:

Dlā swentōsci ḥalim 'imena mōjegō 'i dlā swentōsci krūlewstwā mōjegō 'i dlā swentōbliwōsci welkōsci mōjej dlā swentōbliwōsci t-ūh⁵⁾ mōjegō dlā swentōbliwōsci w wśēhmōcnōsci mōjej.

tylko fathā; zamiast ś najczęściej ث, lecz niekiedy również س. Zmiękczenia spółgłosek niczem się nie oddaje; y nie odróżnia się od i. Transkrybując tekst powyższy i tekst podany niżej, starałem się zasady te uwzględnić.

⁵⁾ t-ūh — prawdopodobnie błąd zamiast »ducha«.

Z wyżej powiedzianego wynika, że na wartości talizmaniczne kwadratu magicznego złożyły się:

a) wyrazy Koranu *كبييعس* i *حم عسق*, których wartość i znaczenie są nieznane i które dzięki temu same przez się mogą być uważane jako magiczne;

b) odwrotny względem siebie kierunek czytania liter, tworzących oba powyższe wyrazy;

c) symetria w układzie liter pierwszej kolumny poziomej;

d) regularność cyklicznego rozmieszczenia elementów pierwszej kolumny poziomej w pozostałych kratkach kwadratu, i wreszcie

e) jednakowa suma liczb we wszystkich kolumnach i na przekątnych otrzymana po podstawieniu zamiast liter arabskich ich odpowiedników liczbowych.

Un anneau-amulette provenant du Levant.

(Résumé).

L'article en question contient la description d'un anneau-amulette provenant du Levant et conservé au Musée National de Varsovie.

L'anneau est orné d'une amulette en forme de tablette quadrangulaire en météorite. La surface en est divisée en 25 carreaux, formant 5 colonnes horizontales et 5 colonnes verticales. Chaque carreau contient deux caractères arabes formant, dans la première colonne horizontale, deux paroles arabes *كبييعس* et *حم عسق*, ce dont la première écrite de droite à gauche, la deuxième de gauche à droite. L'ordre des caractères insérés dans les autres carreaux est mis en stricte dépendance de l'ordre de ceux, contenus dans les carreaux de la première colonne horizontale; les caractères sont disposés en forme cyclique et ont pour point de repère les éléments de la dernière colonne verticale, disposés tour à tour dans les colonnes horizontales, à l'endroit indiqué par le mouvement du cavalier des échecs.

En comparant le carré magique de l'anneau-amulette avec le carré magique décrit par Duncan B. MACDONALD (*Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI, 1912, p. 267): *Description of a Silver Amulet*, j'eus lieu de constater que la différence effective se fait remarquer exclusivement dans le dernier carreau de la première colonne

horizontale du carré magique; le caractère gravé sur l'anneau étant قك, et celui gravé sur le médaillon كك. Considération prise de la disposition régulière, par excellence, des éléments formant le carré magique, l'élément كك du médaillon a été gravé sur tous les carreaux, contenant dans l'anneau l'élément قك.

Les correspondants numériques des caractères arabes remplissant le carré magique, donnent une somme égale des chiffres (= 473) contenus dans toutes les colonnes horizontales et verticales, aussi bien que dans les deux diagonales.

Les termes كهييعص et حم عسق ont été pris dans le *Kurān*; le premier se trouve notamment au début du XIX^{ème}, et le deuxième au début du XLII^{ème} chapitre.

On ignore, jusqu'à ce jour, le sens des termes sus-cités. J'ai réussi à trouver dans un des »Tefsirs«, l'interprétation ci-après des caractères formant le terme de كهييعص: Kāf = suffisant à ses serviteurs; hā = guide sur la bonne voie; 'ain = initié aux mystères; šād = šādiḵ = vrai des promesses du Paradis.

Ainsi, l'affinité sonore des dénominations arabes, caractères séparés, a contribué à interpréter les dites dénominations, comme étant au moins en partie rapprochées du sens arabe des mots à résonnance apparentée. Ainsi, le caractère kāf aurait le sens du *Kāfijun* ('suffisant') arabe, commenté par le complément: »à ses serviteurs«; le sens du caractère hā est emprunté au terme arabe de *hādijun* ('guide'); šad au *šādiḵun* ('vrai, sincère').

L'explication du terme حم عسق fait défaut dans le »Tefsir«.

La valeur talismanique du carré magique est contenue: dans les termes du *Kurān* كهييعص et حم عسق qui peuvent être considérés comme doués de propriétés magiques par eux-mêmes, considération prise de leur sens occulte, inconnu; dans la disposition symétrique des caractères contenus dans la première colonne horizontale; dans la régularité de la répartition cyclique des éléments de la dite colonne dans les autres carreaux du carré magique; et, enfin, dans l'égalité des sommes des nombres contenus dans toutes les colonnes et des diagonales, obtenue par la substitution, aux caractères arabes, de leurs correspondants numériques.

Sprawozdania.

Jana hr. POTOCKIEGO *Podróż do Turcji i Egiptu*. Z wiadomością o życiu i pismach autora przez Żegotę PAULEGO. Kraków, nakład Tow. Miłośn. Książki, 1924. Str. VIII+102 [przedmowa Przelcława SMOLIKAJ].

Jan hr. POTOCKI (1761—1815) zaczął pisać dość późno. Jeżeli nie liczyć listu otwartego do króla Stanisława Augusta w języku polskim, o którym to liście wspomina Wł. SMOLEŃSKI¹⁾, pierwszym utworem jego, ogłoszonym drukiem, był opis podróży do Turcji i Egiptu z r. 1784. Ukazał się on w r. 1788 w Warszawie²⁾ w języku francuskim w formie 20 listów, pisanych do matki³⁾. Utwór ten zwrócił na siebie uwagę i był niebawem tłumaczony na język niemiecki⁴⁾. W następnym roku Potocki wydał go powtórnie także w Warszawie we własnej drukarni, razem z opisem swej podróży do Holandji z r. 1787, a równocześnie w tejże drukarni zostało odbite polskie wydanie obydwóch podróży. Wszystkie te wydania są anonimowe i tylko w przedmowie polskiego tłumacza, który siebie nie nazywa, zostało w przypisku zaznaczone, że autorem jest POTOCKI. W r. 1849 Żegota PAULI przedrukował w Krakowie polskie wydanie *Podróży do Turcji i Egiptu*, a we wstępie umieścił wiadomość o życiu i pismach naszego podróżnika.

Barwnie napisana, nie jest jednak ta *Podróż* najcelniejszym utworem podróżniczym POTOCKIEGO⁵⁾; ale losy jej sprzyjały i oto

1) *Publicyści anonimowi*, str. 40.

2) *Voyage en Turquie et en Egypte*. Varsovie 1788.

3) Że były to listy właśnie do matki, mówi sam autor w dedykacji do wyd. II z r. 1789. Myli się więc W. GOMULICKI (*Wędrowiec*, 1900), gdy mówi, że wspomniane listy były adresowane do żony.

4) O niemieckim tłumaczeniu wspomina sam autor w tejże dedykacji ale moje usiłowania znaleźć to tłumaczenie, jako wydanie osobne, były bezowocne; takiego wydania niema nawet w Berlinie; należy przypuszczać, że zostało ono umieszczone w jakimś czasopiśmie. Bibliografowie polscy również nie znają podobnego tłumaczenia.

5) Najnowszą ocenę *Podróży do Turcji i Egiptu* znajdujemy u J. St. BYSTRONIA w pracy: *Polacy w Ziemi Św.*, str. 77—79 (zob. niżej).

doczekała się ona nowego, już trzeciego, wydania polskiego. W r. 1924. T-wo Miłośników Książki w Krakowie przedrukowało w całości wydanie PAULEGO. Redagował P. SMOLIK, który dodał krótką przedmowę, przeniósł na koniec wiadomość o życiu i pismach POTOCKIEGO oraz na podstawie, jak pisze, I franc. i I polskiego wydań poprawił numerację jednego listu, datę drugiego i kilka innych błędów, poza tem wszystko pozostało bez zmiany. Szkoda jednak, że redaktor nie zajrzał do II francuskiego wydania, które sam autor oznaczył, jako poprawione. Do niego POTOCKI dodał listę błędów, które się znajdują także i w polskim wydaniu. PAULI nie uwzględnił tej listy i w ten sposób wszystkie błędy, sprostowane przez autora jeszcze w r. 1788, już po raz drugi zostały przedrukowane bez zmiany.

Należy również zaznaczyć, że w Bibliotece Łańcuckiej znajduje się rękopis francuskiego tekstu podróży, starannie przepisany, z pewną ilością poprawek, dokonanych, jak się zdaje, przez autora ⁶⁾. Porównanie rękopisu z wydaniem francuskim daje podstawę do przypuszczenia, że jest to pierwotna redakcja utworu, którą autor, zapewne już w czasie druku przy korekcie, gdzie niegdzie, ale naogół nieznacznie zmienił, w jednym zaś miejscu wyrzucił kilkanaście wierszy. Poza tem w różnych miejscach rękopis daje poprawniejszą lekcję kilku słów obcych.

Aby położyć kres powtarzaniu błędów, podaję tu ich listę ⁷⁾ oraz zamieszczam opuszczony w druku ustęp z rękopisu.

Str.	Wydrukowano:	Powinno być:
3.	Bukawaj	Bukowaja (MS.)
4.	Kerson	Cherson
»	Głuboska	Głuboka (Druk), właściwie: Głubokaja
13.	Teftedar	Defterdār (Druk)
23.	Szef Izlam	Szejhül-islam (Druk), właściwie po arabsku <i>šajhu'l-islam(i)</i> .
22.	Hyakin, o której mamy w listach wschodnich.	W tekście franc. (wyd. II, str. 28) czytamy: »Hykaïet, que lui donnent les Lettrés de l'Orient«, to jest »chikajet (arabskie <i>hikā-jat^{un}</i> , 'powieść') jak ją nazywają pisarze wschodni«. Widocznie tłumacz polski z r. 1788 nie zrozumiał oryginału a za nim poszli i następni wydawcy.

⁶⁾ Sygn. B. III. 1. 4 (inw. 2780).

⁷⁾ Poprawki, wzięte z rękopisu, oznaczono MS, a z II wyd. franc. — słowem »Druk«.

Wiadomość o życiu i pismach POTOCKIEGO P. SMOLIK przedrukował bez żadnych zmian, a tymczasem nowsze badania ujawniły różne braki, zwłaszcza zaś w biblijografji. Wymieniam tu niektóre.

I wyd. atlasu archeologicznego ukazało się w r. 1805, nie w 1810 (str. 99). *Conservateur Impartial* (101) zaczął ukazywać się w 1813, a zatem należy wątpić, żeby POTOCKI brał udział w tem czasopiśmie, jak to już zaznaczył ESTREICHER. Praca *Origines des Slaves, des Cimmériens* i t. d. z biblioteki willanowskiej, którą zamierzał wydać H. Kownacki (nie Rownacki, jak u SMOLIKA), pozostaje dotychczas w rękopisie. Żle streszczone przez PAULEGO wskazówki BALIŃSKIEGO⁸⁾ o rękopisach przekładów kronik DUISBURGA i HELMOLDA (102) pozostały nie sprostowane; przytem należy zaznaczyć, że obecnie tych rękopisów już niema w wileńskich bibliotekach. Nie nadmieniono, że najdokładniejszą biblijografię dzieł POTOCKIEGO obecnie należy szukać u ESTREICHERA w tt. III, VII, XXV. Wreszcie błędnie oznaczono, widocznie za wzorem G. KORBUTA, pracę W. GOMULICKIEGO w *Wędrowcu* 1900: NN. 35—53, zamiaszt 39—52 (str. VII).

Opuszczony przez POTOCKIEGO ustęp należy umieścić w końcu listu drugiego na str. 7. Brzmi on jak następuje (z zachowaniem pisowni rękopisu):

»J'ai vû à Kerson un de leur Prince nommé Bahatyr Guerai, frère aîné de Sahin Guerai, et légitime Successeur du Trône. Il s'étoit rendu aux Russes à condition qu'ils le renverroient à Constantinople. On le lui promit mais au lieu de lui tenir parole on lui fit faire le tour de la Mer Noire et on le mena à Kerson, ou il est retenu prisonnier avec son fils Selim et quelques uns de ses sujets, qui ont voulu suivre sa fortune.

»Le 27 à Oczakow.

»Nous avons vû, arriver aujourd'hui deux frégattes Russes, dont l'une appelée le Borysthéne portoient des nouveaux Colons Italiens, dont l'histoire est bien malheureuse, ayant appris dans l'Archipel que leurs prédécesseurs étoient mort de faim et de misère, ils s'étoient révoltés avoient tué leur Capitaine et vouloient retourner chez eux. Mais quelques matelots ayant coupés les Palans du Gouvernail, le vaisseau avoit dérivé sur des galères Turques, qui avoient saisi les rebelles et les avoient remis aux Russes. Leur procès à été fait en Crimée; et on les transporte à présent à Kerson, pour y être knouté en présence de leurs malheureux compatriotes«.

Wilno, grudzień 1929.

Władysław Kotwicz.

⁸⁾ BALIŃSKI, *Pisma historyczne* III (Warszawa 1843), str. 207—208.

Jan St. BYSTRON. *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147—1914*. Kraków 1930, nakładem Księgarni Geograficznej »Orbis« w Krakowie. Str. VIII + 310 + 1 nadl. z mapą Ziemi Świętej z XVI w. i 16 tablicami.

Książka ta jest przede wszystkim przyczynkiem do dziejów kultury umysłowej w Polsce. Wymienione w tytule kraje Wschodu muzułmańskiego tworzą tylko scenę, przez którą w ciągu przeszło ośmiu wieków przesuwają się długie szeregi polskich aktorów. Łączy ich tylko to, że są Polakami; zresztą role ich są bardzo różne. Jednych prowadzi na Wschód żarliwa wiara, drugich moda, jeszcze innych rzuca tam los bez ich woli, są i tacy, którzy odwiedzają Syrię czy Egipt w szczególnych celach: dla studjów artystycznych czy naukowych, dla handlu czy poratowania zdrowia. Cóż ma wspólnego X. Radziwiłł Sierotka, który jedzie do Ziemi Świętej, by spełnić ślub za przywrócenie zdrowia, z J. A. Ramem, udającym się do Jerozolimy w celu pozyskania tamtejszych Żydów dla sprawy Towiańskiego? Cóż ma wspólnego Sułkowski, zjawiający się w Egipcie w sztabie wojsk Napoleona, z proboszczem zakopiańskim Ks. Stolarczykiem, zawiadzającym o Egipt w czasie pielgrzymki do Palestyny?

Przewodnią myślą autora, który się podjął żmudnej pracy wydobywania z pod pyłu setek zapomnianych nazwisk pielgrzymów, podróżników i tułaczy polskich, była chęć podpatrzenia i pokazania na licznych przykładach, jak załamywał się obraz bliższego Wschodu, przepuszczony przez pryzmat umysłowości polskiej i jak kształtował się w ciągu wieków stosunek narodu polskiego, w jego najróżnorodniejszych warstwach, do Ziemi Świętej, do której Syria i Egipt są w tym wypadku tylko dość luźnymi aneksami. Niewątpliwie u autora odgrywała też znaczną rolę żyłka historyka, który rejestruje skrzętnie wszelkie nazwiska, daty i fakty, napotykanne w źródłach, chociażby nie łączyło się z nimi narazie żadne określone pojęcie. Jakoż istotnie, prócz charakterystyki osób wybitnych, spotykamy w książce długi szereg nazwisk ludzi, których wędrówka na Wschód nie pozostawiła po sobie żadnego śladu literackiego.

Założenie książki i jej treść należą w całości do historii kultury polskiej, to też jej znaczenie i niewątpliwie duża zasługa autora stamtąd powinny doznać oceny. W czasopiśmie ściśle fachowem, jakim jest R. O., wystarczy zastanowić się nad pytaniem, czy i w jakim stopniu może zainteresować książka prof. BYSTRONIA orjentalistów w zakresie ich właściwej specjalności.

Długi szereg pielgrzymów i wędrowców, których przeprowadza autor przed nami, składa się w znacznej większości z ludzi, którzy w istocie nic ze Wschodem wspólnego nie mieli. Mamy tu na myśli oczywiście Wschód w pojęciu orjentalisty, to

jest rozpatrywany pod kątem widzenia kultury ludów zamieszkujących go obecnie i w przeszłości. W szczególności Wschód muzułmański pozostawał dla większej części pielgrzymów zupełnie obcy, bądźto z powodu uprzedzeń religijnych, bądź z braku zainteresowania i wszelkiego przygotowania. Zresztą i sama książka nie pod tym kątem widzenia materiału wybiera i zestawia. Z olbrzymiego materiału bierze autor przedewszystkiem to, co wydaje mu się mieć jakąś wartość artystyczno-literacką. Do erudycji i erudytywa czuje wyraźną niechęć, ceni najwięcej typ inteligentnego turysty, wrażliwego na kolorystyczne walory Wschodu i umiającego przeżyte wrażenia podać w sposób indywidualny i zajmujący.

Mimo to wszystko ma książka i dla orjentalisty niepoślednie znaczenie. Przedewszystkiem spotykamy w niej wiele faktów, które, może nieco inaczej ujęte i oświetlone, muszą wejść w przyszłości w skład historii orjentalistyki polskiej. Należą tu w pierwszym rzędzie szczegóły odnoszące się bezpośrednio do naszych wybitnych orjentalistów jak Józef SĘKOWSKI, Antoni MUCHLIŃSKI, Ignacy PIETRASZEWSKI, August ŻABA⁹⁾. Częściowo należy tu także Wacław RZEWUSKI, znany nam narazie lepiej ze strony swego awanturniczo-ekscentrycznego żywota, niż w świetle swych zasług położonych około poznania etnografii beduinów arabskich.

Niewątpliwie niejedynym opis podróży nawet nieprzygotowanych autorów zawiera ciekawe wiadomości i spostrzeżenia, rozszerzające i uzupełniające naszą wiedzę o Wschodzie. Trzebaby tylko cały ten materiał przerobić jeszcze raz pod odpowiednim kątem widzenia. Wskazówki zawarte w książce prof. BYSTRONIA w bardzo znacznym stopniu pracę taką ułatwią, podając gdzie i czego szukać należy. Oczywiście dopiero odpowiedni komentarz zdoła wydobyć z bałamutnych nieraz opisów przygodnych autorów cenne jądro, stanowiące rozszerzenie naszej wiedzy.

Sądzę n. p., że często powtarzające się u dawniejszych pisarzy wzmianki o owych świętych tureckich, których RADZIWIŁ *santonami* nazywa, a którzy wedle niego »nadzy na ulicach i miejscach jawnych, gdzie wszyscy ludzie chodzą i widzą, przed oczyma ich z białymi głowami sprawę miewają« (wydanie J. CZUBKA, str. 20, por. str. 103), zebrane razem i należycie oświetlone, mogłyby rzucić pewne światło na czas pojawienia się, rozprzestrzenienie i pewne praktyki kierunków mistycznych w rodzaju *Kalenderija* i *malāmatija*. Zbyt wielu obserwacyj religijno-obyczajowych nie

⁹⁾ Wybitny ten kurdolog, autor jedyne dotychczas słownika kurdyjskiego (*Dictionnaire kurde-français* par M. Auguste JABA. Publié par ordre de l'Académie Impériale des Sciences par M. Ferdinand JUST., St.-Petersbourg, 1879), pisze się w swych publikacjach francuskich stale JABA i w tej formie bywa cytowany.

należy się jednak spodziewać, gdyż większość naszych pielgrzymów była zdania Ks. DROHOJOWSKIEGO, reformata, że »śmieszne obrządki (Muzułmanów), skażone obyczajem więcej są warte zamilczenia, niżeli ogłaszania« (cyt. BYSTRONIA, str. 71).

Nasi pielgrzymi i wędrowcy byli nieraz mimowolnymi świadkami ważniejszych wypadków historycznych, a niekiedy sami brali w nich czynny udział. Stąd ich relacje mogą stanowić niekiedy uzupełnienie źródeł wschodnich. Dla orientalisty-historyka nie jest zupełnie obojętny materiał zebrany w dwóch, jednako zatytułowanych rozdziałach, »W obcej służbie«, dotyczący udziału Polaków w wypadkach egipskich i tureckich w pierwszej połowie XIX wieku, jak również obszernie, na podstawie rękopiśmiennych źródeł opowiedziane dzieje wyprawy generała DEMBIŃSKIEGO do Egiptu w r. 1833. Jest wielką zasługą autora, że za Aleksandrem JABŁONOWSKIM przypominał rozległą cywilizatorską działalność Polaków w służbie tureckiej (str. 243). Fakty tam zebrane powinny koniecznie przypomnieć i wykorzystać nasza propaganda na Wschodzie. Im to zawdzięczało imię Polaka poważanie w Turcji, które niestety roztrwoniliśmy niebacznie, wdając się w nieszczęsną aferę monopolu spirytusowego i podejmując się dobrowolnie roli rozpiania dość trzeźwej dotychczas Turcji, a także pozwalając różnym nieuczciwym aferzystom na występy w Turcji pod osłoną rządu polskiego.

W dzisiaj tak modnej rywalizacji o pierwszeństwo w różnych obserwacjach i odkryciach, choćby drugorzędnych, będziemy mogli wysunąć tę i ową pretensję wobec innych narodów, jeżeli poddamy szczegółowej analizie wschodoznawcze obserwacje naszych dawniejszych pątników i podróżników.

A oto garść szczegółów, poruszonych przez prof. BYSTRONIA, na które chciałbym zwrócić osobliwszą uwagę orientalistów zajmujących się historią tej dziedziny wiedzy w Polsce.

Więc przedewszystkiem pierwszy opis Ziemi Świętej brata ANZELMA, bernardyna, z r. 1512, o którym już posiadamy osobną rozprawę prof. Fr. BUJAKA. Dalej, na str. 20, wspomina autor peregrynację Krzysztofa DZIEŻKA herbu Nieczuja, który bawił kilkakrotnie na Wschodzie i jako znawca języków wschodnich pełnił funkcje tłumacza poselstw. Postać tego praktycznego orientalisty z wieku XVI zasługuje na uwagę.

Na str. 45 mamy wzmiankę o Piotrze STARKOWIECKIM (w. XVII), który umiał po turecku, arabsku i wytłumaczył po polsku *Alkoran* (tłumaczenie, które się drukiem nie ukazało z powodu przedwczesnej śmierci uczonego¹⁰).

¹⁰ Kiedy mowa o polskich przekładach Koranu, nie należałoby zapominać o rękopiśmiennych t. zw. »tapsirach« czy »tęfsirach« (z arab. *tafsir* 'komentarz') naszych Tatarów. Są to rękopisy Koranu z interlinearnym przekła-

Dalej przypomina autor ze wszech miar godną uwagi postać Jana POCOCKIEGO i jego dzieła podróżnicze z drugiej połowy XVIII w., tudzież rękopis Wacława RZEWUSKIEGO o koniach orientalnych, zawierający, prócz innych wiadomości, także materiały etnograficzne i historyczne do dziejów pustyni syryjskiej. Wydanie tego rękopisu (nabytego dla tworzącej się Biblioteki Narodowej) uważa autor za bardzo pożądane. Podróże RZEWUSKIEGO rozciągały się częściowo i na Arabję, gdzie z karawaną dotarł aż do Mekki¹¹⁾.

Nie obojętnym, a mało znanym jest fakt, że autorem i częściowo wykonawcą projektu założenia wyższej szkoły katolickiej w Bejrucie był Polak, O. Maksymilian RYŁŁO T. J., o którym istnieje obszerna monografia ks. M. CZERMIŃSKIEGO T. J. (Kraków 1911).

Na baczniejszą uwagę i ocenę ze strony orientalistów zasługuje dzieło podróżnicze Dr. I. ŻAGIELLA p. t. *Podróż historyczna po Abisynji, Adel, Szoa, Nubji, u Źródeł Nilu, z opisaniem jego wodospadów, oraz po krajach podrównikowych, do Mekki i Medyny, Syrii i Palestyny, Konstantynopola i po Archipelagu, Wilno 1884*¹²⁾.

Jak widać, nie brak szczegółów ciekawych i orientaliści muszą być szczerze wdzięczni autorowi, że je raz zebrał w jedną całość i poddał pod dalszą dyskusję.

Jeżeli czego należy żałować, to że autor nie wciągnął w zakres swej pracy Konstantynopola i Azji Mniejszej. Dopiero wówczas, gdyby się to było stało, mielibyśmy naprawdę całość, o ile że wszystkie te kraje: Anatolja, Syryja, Palestyna i Egipt stanowią wschodnie obrzeżenie morza Śródziemnego i jaknajściślej z sobą się wiążą. Przez wykluczenie dzisiejszej Turcji został autor zmuszony do przecięcia wpoprzek niejednej zwartej całości. Wszak wiele pielgrzymek obierało drogę przez Konstantynopol i Azję Mniejszą (najczęściej wzdłuż jej zachodniego i południowego wybrzeża). Dość niekompletnie wypadł też rozdział »W obcej służbie (Syryja)«, w którym mowa o losach Polaków w służbie tureckiej, a których większość przebywała na obszarach Rumelji i Anatolji.

dem polskim, czy raczej polsko-białoruskim, pisanym literami arabskimi. Jeden z takich tapsirów widziałem przed dwoma laty w posiadaniu p. Macieja Selimowicza, imama wsi tatarskiej Sorok Tatarów pod Wilnem. Inny z r. 1858 można było oglądać na wystawie regionalnej w Wilnie, urządzonej z okazji Targów Północnych w r. 1928. Przekłady te uważa się powszechnie za białoruskie; jednakowoż w wypadku tapsiru z Sorok Tatarów, który bliżej zbadałem, skrupulatne oddawanie pismem arabskim samogłosek nosowych wskazuje, że język jest raczej polski z naleciałościami białoruskimi. (Zob. wyżej, str. 301—302).

¹¹⁾ Z Polaków byli w Mecce później jeszcze dr. HERMANOWICZ i dr. Ignacy ŻAGIELL.

¹²⁾ Brak w obszernej bibliografii u SAWICKIEGO, *Studja nad Abisynją* (Warszawa 1913).

Co wpłynęło na takie ograniczenie tematu, nie wiadomo. Jest ono jednak uderzające, bo jeżeli Egipt, nawet górny, został zaliczony do Wschodu biblijnego, to niewątpliwie, może nawet większym prawem, należy doń Anatolija, tak ściśle złączona z dziejami apostołskimi. Zdaje się, że decydującym był punkt wyjścia całej pracy: własne podróże autora¹³). Jeżeli tak jest, w takim razie należałoby mu życzyć, by go losy poniosły niezadługo do Turcji, czego rezultatem byłaby niezawodnie wkrótce książka, stanowiąca uzupełnienie omawianej.

Żałować też należy, że autor, przytaczając słowa podróżników o różnych zjawiskach obyczajowych i religijnych Wschodu, a nawet wyrazy wschodnie, obce dla czytelnika polskiego, nie daje żadnych objaśnień¹⁴). Jedyne przy szczegółach topograficznych dodano w nawiasach uwagi, które, choć krótkie, ułatwiają zrozumienie.

Kraków, 22. 9. 1930.

Tadeusz Kowalski.

Myśl Karaimska. Ilustrowane czasopismo naukowe, literackie, społeczne. Wilno 1924—1929 (dotychczas wyszło siedem zeszytów).

Z pośród żywiołów wschodnich, osiadłych zdawna na naszych ziemiach, wyróżnia się drobna garstka Karaimów zachowaniem własnego języka i dawnych tradycji, jak również wysokim stopniem uświadomienia wartości tych dóbr duchowych.

Wyrazem tego uświadomienia jest wydawane w Wilnie od r. 1924 siłami karaimskimi czasopismo regionalne *Myśl Karaimska*.

Pierwsze zeszyty przedstawiają się jeszcze dość słabo, jakkolwiek i one zawierają już cenne informacje o sprawach karaimskich i przynoszą ciekawe próby poezji w obu dialektach, trockim i łucko-halickim. Stopniowo jednak rozwija się czasopismo i doskonali, tak że dwa jego ostatnie zeszyty (tom II, zeszyt 1 i 2) przynoszą już chlubę redakcji. Tę korzystną zmianą należy przypisać w pierwszym rzędzie przybyciu do Polski obecnej głowy kościoła karaimskiego, p. Seraji SZAPSZAŁA i ożywieniu przezeń całego życia karaimskiego. Artykuły pojawiające się obecnie mają już niewątpliwą wartość naukową. Z pośród najlepszych wymieniam: *Karaimi w służbie u chanów krymskich* (Seraji SZAPSZAŁA), *Literatura karaimska*, *Wróżby z drgania części ciała*, *Unikanie wy-*

¹³) Być może współdziałała pewna podświadoma niechęć: pisząc o dziełach Aleksandra JABLONOWSKIEGO, stwierdza autor (str. 292) z zalem, że »niestety większość ich jest poświęcona Azji Mniejszej...«.

¹⁴) Nieliczne wyjątki nie wypadły całkiem bez zarzutu: str. 127 *Allah kerim* nie znaczy 'Bóg jest wielki', lecz 'Bóg jest szlachetny', str. 219 *bimbaszi* (lepiej *bimbaszy*) nie jest 'kapitan' lecz 'major' i t. p.

rażeń antropomorficznych (Ananjasza ZAJĄCZKOWSKIEGO) i i. Na uznanie zasługuje też dział bibliograficzny, notujący starannie wszelkie prace i artykuły, jakie się w literaturze naukowej o Karaimach pojawiają. Od samego początku dba pismo o estetyczny wygląd zewnętrzny. Każdy numer zdobi kilka dobrze wykonanych tablic, przynoszących ciekawy materiał ilustracyjny. Krótko mówiąc: *Myśl Karaimska* jest dziś jedynym organem, skupiającym oryginalne artykuły naukowe i informującym o postępach nauki w zakresie zagadnień związanych z Karaimami.

Niestety trudności finansowe nie pozwalają na regularne wydawanie zeszytów. Byłoby ze wszech miar pożądanę, by drobny zasiłek Ministerstwa W. R. i O. P., z jakiego już raz *Myśl Karaimska* korzystała, umożliwił dalsze wydawanie tego pożytecznego pisma.

Kraków, wrzesień 1930.

T. Kowalski.

Encyclopaedia judaica. (Das Judentum in Geschichte und Gegenwart). Erster Band: Aach — Akademien. Verlag Esch kol A.-G., Berlin 1928.

Encyclopaedia Judaica, o której mam zamiar kilka słów powiedzieć w niniejszym artykule, nie jest pierwszą próbą w tej dziedzinie. Poprzedziły ją trzy dzieła tej samej treści w języku angielskim, hebrajskim i rosyjskim — wszystkie powstałe w XX wieku. Artykuły zaś napisane ongiś dla olbrzymiej Encyklopedji ERSCHA i GRUBERA, w formie monografij jeszcze dziś ciekawych, napisane swego czasu przez uczonych in judaicis miarodajnych, jak n. p., iż wymienię tylko jednego, STEINSCHNEIDERA Mojżesza. wchodziły jednak w skład całości o charakterze ogólnym. *Erech Millin* R. Jehudy Lejba RAPPAPORTA z przed lat prawie 80 obejmował tylko literę »a«, a i w tej mierze, w jakiej udał się i zyskiwał rozgłos, mógł wyjść jedynie z pod pióra męża o tak wyjątkowych zdolnościach, jakim był SCHIR. Jeszcze GRAETZ mógł się pokusić o napisanie dzieła, obejmującego całokształt dziejów Izraela i jego literatury w ciągu 3.000 lat, na podstawie gruntownej, samodzielnej, we wszystkich szczegółach sprawdzonej znajomości źródeł. A jednak wiadomo, ile pozostało po dziś dzień bez zmiany z tego całego epokowego dzieła. Obecnie niema autora, któryby był w stanie napisać w sposób autorytatywno-fachowy we wszystkich szczegółach własny przegląd całokształtu wiedzy o wszystkim, co się tylko dotyczy Izraela, — wszystkich przejawów życia, bytu i myśli narodu Żydowskiego od czasów najdawniejszych począwszy, wszystkich zjawisk i objawów istnienia i działalności Synagogi. Ponadto niema obecnie takiego »standard work«, któreby w sposób zwięzły z powagą uznanego autorytetu pouczało

o tem, co należy wiedzieć, wierzyć i myśleć o każdej kwestji z dziedziny t. zw. judaistyki, któreby informowało o wszystkim, czyto z zakresu teologii i myśli filozoficznej, historii religji i kultury, czy z zakresu historii politycznej, czy też z zakresu historii literatury, prawa, ustroju prawnego, folkloru, języka i t. d. Encyklopedia jedynie może odegrać tu w pewnej mierze tę rolę kodeksu, doradcy, udzielającego doraźnej pomocy i porady swojej każdemu bez specjalnego przygotowania w sposób przystępny a niezawodny, tworząc niejako indeks, względnie spis rzeczy (imienny i rzeczowy) do całego piśmiennictwa świata, o ile zawiera ono pożądanę dane, miarodajne i ważne.

Encyclopaedia Judaica prezentuje się pięknie. Strona techniczna doprowadzona do ostatnich zdobyczy sztuki w dziedzinie druku i oprawy. Papier i okładka, czcionki i winiety bez zarzutu, raczej może trochę za eleganckie. Kolumna (na połowie stronicy) liczy 57 wierszy po przeciętnie 45 spacji (około 40 liter efektywnych), podczas gdy n. p. w Encyklopedji brytyjskiej każda kolumna liczy 72 wierszy po 65 spacji przeciętnie [około 60 liter efektywnych], a w *Jewish Encyclopaedia* nawet 74 w. po 75 spacji. Głównie tej to właśnie nieekonomicznej gospodarce przestrzeni należy przypisać brak pomieszczenia dla odpowiedniej ilości artykułów w I. tomie, o ile zamiar redakcji, ustalający wielkość tego dzieła na 15 tomów, miałby przybrać szaty realne. Ponadto styl jest nieraz dość niezwięzły, a niektóre artykuły zbyt obszerne, zanadto szczegółowe. Przy tempie tego I. tomu musiano by ilość tomów przynajmniej podwoić, a może nawet potroić.

Naogół artykuły są opracowane starannie, po części przez wybitnych fachowców. Pragnienie redakcji, by koncentrować sprawy, dające podciągnąć się pod jedno wspólne pojęcie przewodnie, — w jednym głównym artykule, do którego odsyłano by z artykułów, dotyczących pojedynczych znamion czy faz rozwoju danego zjawiska czy zagadnienia, znalazło wyraz swój n. p. w artykułach s. v. *Abgaben und Steuern* [o daninach i podatkach we wszystkich krajach i epokach], *Adel* [o wszystkich Żydach uszlachconych w ciągu wieków], *Agada* [o całej literaturze homiletycznej] notabene z wielkim pożytkiem dla urabiania sobie pojęcia o całości sprawy, poglądu obejmującego całą dziedzinę poruszonej sprawy. Niektóre artykuły n. p. *Ab* (o miesiącu abie), *Ab, der Fünfzehnte* (o dniu 15 m. aba), *Ab, Der Neunte* (o dniu 9 m. aba), *Abraham* [o praojcu Abrahamie] — przykłady te, co podkreślam, przytaczam ad apertum librum — zawierające dużo materiału folklorystycznego, są monografjami bezsprzecznie ciekawymi i pouczającymi. Dane biograficzne są podawane szczerą ręką. Nawet osobistości, które żadnej ważniejszej roli nie odgrywały, cieszą się nieraz zbytniem, rzec można, zainteresowaniem, wszakże, co zaznaczyć

należy, — bez jakiegóś myśli ubocznej, z obiektywnością referatu, skreślonego o ludziach z różnych obozów i epok równomiernie, rzeczowo, poprostu z powodu dążenia do komunikowania maximum tego, co może kogo interesować. Palestyna jest, oczywista, uwzględniona szczegółowo, przyczem podawane są najnowsze wyniki wykopalisk; tak samo zostały poświęcone specjalne artykuły przeróżnym miejscowościom diaspory, w których znajdowały się, lub znajdują się gminy żydowskie, albo też, o których jest wzmianka w ciągu dziejów Izraela, na przykład Aach w Niemczech, Agramunt w Hiszpanji, Adelaida w Australji, Aden w Arabji i t. d. Ale i tu zauważyć się daje nieraz jakgdyby zbyteńie szafowanie miejscem, jeśli n. p. miasteczku Aargau w Szwajcarii poświęcono nie mniej jak 7 całych kolumn zamiast odesłać do wspólnego artykułu s. v. Szwajcarja, tak jak to się stało n. p. s. v. Abramowo, gdzie poprostu umieszczono odsyłać: »s. Kolonien, Landwirtschaftliche, in Weissrussland«. Nie znaczy to wcale, iżby ten artykuł był niedobry, tylko robota jest nieekonomiczna. Nie można się oprzeć wrażeniu, że koncentracji treści przeciwdziałała pewna decentralizacja pracy. Wszak n. p. takie trzy pokrewne artykuły: o miesiącu abie, o dziewiątym i piętnastym tegoż miesiąca powierzono trzem różnym autorom. Artykuły niewątpliwie napisane naukowo, ale powinny płynąć, jako tak bardzo bliskie sobie, z pod jednego pióra gwoli spoistości i większej zwięzłości.

Podkreślając chętnie użyteczność tej *Encyclopaedia Judaica*, oraz zaznaczając obowiązek nabywania jej przez wszystkie sfery społeczeństwa, ponieważ każda znajdzie tu coś pouczającego, coś, co ją już nieraz ciekawiło czy też zaciekaWi, nie mogę pominąć niektórych jeszcze usterek natury nietyle może ściśle naukowo-rzeczowej, ile raczej formalnej, techniczno-redakcyjnej. Pierwsze to błędy drukarskie, n. p. kolumna 298, wiersz 23 od dołu Samuel »die«, zamiast »di« Medina, kol. 456, w. 9. griegisch. zam. griechisch; kol. 558, w. 8 od dołu 'Eβρζ:ων zam. 'Eβρζ:αιων; kol. 632, w. 12 od dołu Sabb. 566, zam. 56 b. Również i sprzeczności dają się zauważyć pomiędzy autorami pod względem pisowni n. p. kol. 312, w. 27 Igrot, natomiast kol. 715, w. 16 od dołu Iggerot; kol. 340, w. 10 Hazerafati, natomiast kol. 547, w. 30 Zarfati; kol. 452, w. 18 od dołu Kehuna, natomiast kol. 177, w. 1 Kehunna; kol. 797, w. 7 Khirbet, natomiast kol. 921, w. 3 Chirbet.

Jako usterkę podkreślić należy brak wskazówek dla iloczasu i akcentu w wyrazach obcych, a zwłaszcza w transkrypcjach z hebrajskiego, chociaż są one z wielką korzyścią n. p. w najnowszym wydaniu Brockhousa, ale i w innych, a to pomimo iż każdy chatef i każde szwa oddaje się przez najbliższą samogłoskę a, e, o. Wprost zazdrość opanowuje przy porównywaniu obu tych równoczesnych wydawnictw — taka tam ściślóść i w sprawach

filologicznych niedościgniona pedantyczna akrybia, kusząca się o oddawanie nawet obcych własnemu alfabetowi odcieni wymowy zapomocą specjalnie wymyślonych znaków. Słowa hebrajskie należałoby wokalizować, a z innych języków semickich również przytaczać we własnym alfabecie oryginalnym. Pole transkrypcji jest zresztą wogóle bardzo niebezpieczne i zdradliwe. Dla przykładu na kol. 36, w. 12 od dołu Torat Chatat, zam. Chattat; kol. 60, w. 9 od dołu Pekudat, zam. Pekuddat. Miasto Gikattila jak w kol. 515, w. 28 — przyjęta jest pisownia: Gikatilla. Nie zgadzamy się z pisownią w kol. 795, w. 12 od dołu Lod dla znanej miejscowości Ludd, po grecku Ludda, tak nazywanej we wszystkich językach od starożytności począwszy, i chociaż coprawda w PSw. znajduje się cholam w tym wyrazie, ale na tem oprzeć określenie miejscowości, jak to czyni NEUBAUER Adolf w swojej Geografji (*La Géographie du Talmud*, 76 sq.), byłoby to samo co, trzymając się niewolniczo tekstu oryginalnego, pisać Jafo zamiast: Jaffa, Jeruschalajim zamiast powszechnie używanego: Jeruzolima, wzgl. Jerusalem i t. d. Przy sposobności zauważę, iż zamiast »Adam we-Chawwa Lied« w kol. 783, w. 25 powinno brzmieć w rzeczywistości zgodnie z wymową: Udem (albo z litewska Odom) we-Chawe-Lid. Pisownia znanego nazwiska tylko w jednej formie Abravanel, zamiast Abrabanel lub właściwie Abarbanel, (por. kol. 583, w. 11 od dołu), jest raczej prawdopodobnie niepierwotną i w Hiszpanji samej nieużywaną. Wszak w rękopisie, przechowywanym w Bibliotece Miejskiej w Evorze w Hiszpanji (Codex C III) str. 69 brzmi nazwisko to Barbanel (Carta que o Barbanel mandou ao Conde de Faro), patrz BERLINER's *Magazin*, tom XVIII, str. 133. Ponadto członkowie rodziny tej piszą się Abarbanel, (por. też *Jewish Encyclopaedia*, tom I., str. 79 i 90). Tak też pisze się nazwa znanej biblioteki w Jeruzolimie: »Abarbanelsche Bibliothek«, por. kol. 124, w. 16 od dołu. Istniały i inne brzmienia, ale snadź powstałe później we Włoszech i Francji, a nie w Niemczech, por. J. Ch. WOLF, *Bibliotheca Hebraea* 1715, str. 408, 434 i 626, następnie por. Encyklopedję ERSCHA i GRUBERA, tom I. ser. I, str. 150, uwaga, oraz ponadto Katalog STEINSCHNEIDERA do Bibliotheca Bodleyana, str. 1076 (Nr 5302) i takiż sam katalog NEUBAUERA, str. 44 (Nr. 233, 234), str. 73 (Nr 350) i str. 837 (Nr. 2385). J. B. DE ROSSI w swoim katalogu rękopisów hebrajskich (Parma 1803) pisze nawet przez *b*, tylko że Abrabanel. O ciekawej różnorodności reprodukcji tego nazwiska, por. jeszcze czasopismo JOSTA »*Annalen*« z roku 1839 str. 101, oraz z r. 1840 str. 17, 24.

Przy nazwach (miejscowości i dzieł) i nazwiskach hebrajskich uderza nieustalona metoda cytowania. W tym samym artykule exempli gratia w kol. 505, w. 6 od dołu brzmią dwa tytuły dwóch dzieł hebrajskich: jedno w alfabecie hebrajskim קיבוץ על יד

bez transkrypcji, a drugie znowu tylko w transkrypcji: Sefer ha-Demaot. Albo w kol. 532, w 10 imię Abraham Ben Rikat podano obok transkrypcji również i w oryginalnem brzmieniu w nawiasie, zaś n. p. w kol. 534, w. 4 podano imię Abraham Ben Sahalan bez ekwiwalentu hebrajskiego.

Przy nazwach miejscowości uderzają jeszcze dwie anomalje. Błądność, aby nie powiedzieć pewna nawet kapryśność czy nonszalancja, w pisowni nazw miejscowości jest zjawiskiem wcale nierzadkiem, n. p. kol. 69, w. 21 Krottingen (na Litwie), kol. 478, w. 17 Leczyca, zam. Łeczyca, kol. 501, w. 10 Lezajsk, zam. Lezajsk, tamże w. 11 Złoczów, zam. Złoczów, albo kol. 546, w. 3 Sandec, zam. Stary-Sącz, i t. d. Następnie brak często bliższych określeń pojedynczych miejscowości co do ich położenia, n. p. kol. 30, w. 16 Aaron aus Karlin, kol. 61, w. 10 od dołu Aaron aus Knyszyn, albo kol. 496, w. 31 Abraham aus Troki. Czy rzeczywiście każdy czytelnik wie gdzie leżą te trzy wielkie metropolje? A takich wypadków jest mnóstwo, lubo nie u wszystkich autorów, więc też nie we wszystkich artykułach. Brak tu ręki jednoczącej, wyrównującej.

To samo niesharmonizowanie, względnie niedostateczne kontrolowanie, wypracowań pojedynczych współpracowników objawia się niekiedy i pod względem rzeczowym, n. p. w kol. 56, w. 14 od dołu do znanego tytułu Resch-Kalla dodano w nawiasach Oberhaupt der Lehrversammlung, zaś w kol. 121, w. 29 we wzmiance o stanowisku R. Abahy określa się ten sam tytuł, podany w brzmieniu oryginalnem, nie transkrybowany, lecz interpretowany, jako stopień wykładowcy, docenta, a nie rektora [er zählte zu den Vortragenden (רִישׁ כְּלֵה) im Lehrhause]. Kol. 87, w. 31 powinno naturalnie być Eleasar, jeśli nie raczej El'asar, bo tak nazywał się w rzeczywistości ów kapłan, por. ks. Jozuego 23, 13, 31, ale gorzej, gdyż osobistością działającą tam wymienioną, tą, o którą chodzi właściwie, nie jest on, lecz syn jego Pinechas (Pin'chas), patrz tamże zd. 13, 30, 31. W kol. 126, w. 21 podano jako znaczenie »właściwe« tytułu: Abba — »ojciec«, lub: »mój ojciec«. W rzeczywistości gramatycznie, pierwotnie — a o to chodzi przecież — oznacza tylko rzeczownik w 1. przyp. 1. poj. z aramejską końcówką »a« = hebr. *he hajedijjah*. Z drugiej strony znaczy tak samo i: »nasz ojciec«, mianowicie zależnie od ilości mówiących, por. n. p. Misznę — traktat Erubin VI², Baba Batra IX³, Szebuot VII¹. W tej samej kol. 126, w. 32, figuruje Abba Kohen Bardela jako imię Abba, co wszakże jest przy tem brzmieniu bardzo wątpliwe, albowiem powinno by w takim razie być Hakohen, tak jak faktycznie brzmi w Berešit Rabba rozdz. 76⁹ i jak poprawia RSzL (LURJA) odpowiedni tekst w Baba Mezia, 10 b, na Kahana z aramejska. Ale jak się zdaje prawdopodobniejszem, imię własne było

Kohen (forma hebrajska używana w TJer. = znanemu imieniu Kahana o końcówce aramejskiej), a abba przydomek honoris causa, ponieważ w wymienionem miejscu bab. BM figuruje jako autorytet, w którego imieniu mówi R. Szymon b. Łakisiz [R »Ł«]. Interpretacja ta ma tę korzyść, iż zgadza się z pisownią, używaną zazwyczaj, bez konieczności poprawki tekstu, — Abba Kohen b. D. W kolumnach 142—162 są wymienieni różni uczeni z tym przydomkiem »abba«, nie pod literą początkową swojego imienia własnego, lecz tego przydomka. Podczas gdy n. p. »Rabbi Abba z Akko« odszukać można jedynie s. v. Abba (kol. 141, w. 3 od dołu), a nie pod Rabbi, to Abba Benamina umieszczono s. v. Abba (kol. 142, w. 16). Dlaczego? Ci wszyscy, u których Abba jest tytułem, a nie imieniem własnym, znajdują się obecnie na niewłaściwym miejscu.

Albo: W artykule s. v. Adonija w kol. 900, w. 10 od dołu podano jako motyw dla słynnej uczty Adoniji, syna króla Dawida, poza Jeruzolimą nad źródłem Rogel chęć »wyrządzenia zniewagi Świątyni i Rezydencji« (um dadurch seine Missachtung des Tempels und der Residenz zu bekunden), dodając »[I. Kön. I, 9]«. Ależ w tem cytowanym miejscu I. ks. Królów (Melachim) nie jest to bynajmniej powiedziane explicite, jakby się to wydawać mogło ze sposobu cytowania. Mowa tam jedynie o samym fakcie urzędzenia tej uczty, a więc o zarzynaniu (*wajizbach*) bywała przy pewnym kamieniu snadź wówczas bardzo słynnym, oraz o zaproszeniu na tę uroczystość wszystkich członków męskich dynastji [braci], oraz wszystkich funkcjonariuszy królewskich Judejczyków. Mogło to się niewątpliwie wydawać podejrzanem i niebezpiecznem matce, względnie stronnikom królewskim Salomona, (por. I. ks. Królów I¹⁰), którego jednego pominięto i nie zaproszono na tę uroczystość dworską, por. tamże I¹⁹). Ale w rzeczywistości jest jeszcze bardzo daleko od tego pominięcia, mającego bezsprzecznie źródło swoje w braku sympatji, jeśli było robione celowo, aż do zamachu stanu, aż do obwołania de facto Adoniji królem za życia ojca, panującego monarchy, chociażby nawet bez zamiaru uzurpowania sobie natychmiast władzy, a li tylko gwoli zastrzeżeniu sobie formalnie sukcesji. Nawet sam Natan, na którego relacji opierała się cała ta koncepcja zdrady stanu, tego samowolnego sięgnięcia po władzę, czy też po prawo do władzy, a który, będąc w murach stolicy, wiedział tak dokładnie treść rzekomej akklamacji, ani słowem nie wspomina o pomazaniu Adoniji, o tym symbolu władzy (por. tamże I³⁴, ³⁹), ani też choćby o pewnego rodzaju proklamacji świeckiej przez dęcie w surmę, por. tamże I³⁴, ³⁹ i por. zwłaszcza II. ks. Samuela XV¹⁰). Całą tę kwestję omówiłem szczegółowo w kwartalniku *Revue des Études Juives*, t. LXXIX, str. 192 sq. Można więc przyjąć, nota-bene ze sta-

nowiska przeciwników Adoniji, którzy otrzymali władzę i rację, że on kierował się przytem pobudkami natury politycznej. Wszakże pomawiać go o chęć ubliżenia Świątyni w Jeruzolimie trąci anachronizmem, albowiem tejez (»Tempel«) wówczas nie było jeszcze wcale, a i potem długie jeszcze lata upłynęły, zanim oswojono się z pojęciem nietylko głównego, największego, najświętszego Miejsca (*Magom*), lecz Świątyni jednej, jedynej. Sam Dawid ofiarował na »Bamie« lokalnej, zgodnie z ówczesnym zwyczajem prawowiernym, por. I. Sam. XX⁶, ²⁹. Zresztą ani sam Natan, który jako współczesny chyba najlepiej wiedział, czem co »pachnie«, ani kronikarz, zapisujący tu tak skrętnie tyle szczegółów, nie dopatrywał się jakiegoś afrontu dla »Świątyni« (Tempel) w tem »zarzynaniu« poza nią. Do tego niema tu nawet wzmianki o ofiarowaniu (*hiqrib, qorban*). Był to zwykły ewentualnie conajwyżej *Zebach-Szlamin*, a nie ofiara kwalifikowana (*Ola*, albo tem mniej jako niewczesne *Chattat* lub *Aszam*). Taksamo niema podstawy dla suponowania chęci ubliżenia Stolicy — znowu anachronizm. Wszak »Rezydencja« nie posiadała wtedy nawet murów dookoła (por. I. ks. III¹) i wówczas lud ofiarował (*mezablechim* zarzynali) na bamacz, albowiem aż do owych czasów (t. j. do czasów Salomona) nie zbudowano »Gmachu Imieniu Wiekuistego« (I. ks. Królów III²). — Przy tej sposobności zauważę, iż w tym artykule literatura wypadła bardzo skąpo: jedna rozprawa, zjawisko nierzadkie, zależnie coprawda od autora. W tym samym artykule o Adoniji kol. 901, w. 1 gdy mowa o śmierci Adoniji, dodano uwagę, że »tym razem nie udała się Adoniji ucieczka« z powołaniem się na I. ks. Królów II¹³⁻²⁵. Ależ w cytowanym miejscu niema wcale wzmianki, ani aluzji do jakiegokolwiek próby Adoniji ratowania się ucieczką, która była zresztą psychologicznie nieuzasadniona. Adonija był właśnie wtedy dobrej myśli, skoro mógł wystąpić ze znaną propozycją co do wydania za niego Sunamitki Abiszag. Królowa udała się do syna swojego Salomona z tą misją, a Salomon widocznie wbrew oczekiwaniu własnej matki zawyrokował za te pretensje wyrok śmierci natychmiastowej dla Adoniji, dopatrując się snadź w tem żądaniu podstępny zdradliwego. Niema też podstawy dla przypuszczenia, iż Bat-Szewa zakomunikowała Adoniji wynik interwencji swojej u Salomona, uprzedzając go o nieoczekiwanym ciosie. Jak ze sytuacji wynika, nie było nawet fizycznej możności ku temu, gdyż Salomon bezzwłocznie wydelegował dworzana Benajahu do wykonania wyroku. A zresztą i pierwszym razem nie ocalał Adonija dzięki swojej ucieczce. Ołtarz bowiem nie dawał bynajmniej bezwarunkowo nietykalności. Joab również schronił się pod skrzydła asylum, stanawszy przy Ołtarzu, a jednak nie uchroniło go to wcale od śmierci z ręki

wysłannika królewskiego, działającego na wyraźny rozkaz, por. I. ks. I⁵¹⁻⁵³, oraz II²⁸⁻³⁴.

W kol. 243, w. 5 od dołu znajduje się *expressis verbis* twierdzenie, że różni tłumacze przełożyli Biblię na język etjopski, i że ona w Kościele abisyńskim składa się z Oktateuchu [... der Bibel, die in der abessinischen Kirche aus dem sogenannten Oktateuch (5 Bücher Mose, Josua, Richter und Ruth) besteht]. W rzeczywistości Biblija etjopska zawiera nie mniej jak 81 ksiąg, w tem 46 Starego Testamentu (razem z apokryfami i pseudepigrafami). Por. SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, wyd. 2, 1914, str. 110: »The Ethiopic version of the OT contains all the books of the Alexandrian canon except 1—4 Maccabees«; D. S. M[ARGOLIOUTH] w *British Encyclopaedia*, tom IX⁸⁴⁷: »... the Bible, which ... is made to contain... 46 of the OT«, oraz Leksykon Brockhousa, wyd. najnowsze, tom I. s. v. Abessinische Kirche: »Ihr Kanon heisst Semanja Ahādu (Einundachzig) und umfasst ausser dem altkirchlichen Schriftenkanon verschiedene Apokryphen«. Th. NÖLDEKE w *Die Kultur der Gegenwart*, B. I., Abt. VII., 125 w swoim opisie literatury etjopskiej mówi o przekładzie Starego Testamentu, nie czyniąc żadnego wyjątku. Jedynie u BAUMSTARKA, *Die christlichen Literaturen des Orients*, wyd. Göschen, t. II, str. 40, znajduje się w jednym miejscu wzmianka tylko o Oktateuchu, a mianowicie: »bietet den sog. Octateuch (die Bücher Mosis, Josua, der Richter und Ruth)«, ale on niema wcale na myśli sumy ksiąg zawartych w Biblii etjopskiej wogóle, lecz jedynie w najstarszym rękopisie dotąd zachowanym z 13 wieku: »Die aus den letzten Jahrzehnten des 13 Jahrhunderts stammende älteste erhaltene Ge'ezhandschrift«. Czy nie tu może w tem nieporozumieniu znajduje się źródło tej nieprawdopodobnej omyłki?

Last not least zasady transkrypcji spółgłoski alef albo ajin ze samogłoską po spółgłosce ze szwa nach (quiescens) wywoływać muszą pewne zastrzeżenia. Spółgłoski te znikają w zupełności, tak iż w razie braku, co zdarza się często, oryginalnego brzmienia obok, trudno nieraz będzie niefachowcowi zorjentować się, o jakie słowo chodzi. N. p. w kol. 311, w. 2 od dołu Gibat Schaul zam. Gib'at, lub też ewentualnie Gibeat; kol. 461, w. 28 Jischi = Jisch'i; kol. 462, w. 10 od dołu Tiferet = Tif'eret; w. 6 od dołu Masse = Mass'e, tamże. To samo powtarza się przy transkrybowaniu z innych języków semickich, n. p. kol. 174, w. 15 Masud = Mas'ūd. Por. przy tem zasadę, stosowaną przez innych współpracowników, oddawania szwa nach przez literę e, n. p. kol. 313, w. 1, w. 12, w. 23 Jerobeam i t. p. Ciekawa, że zasadę tę pominięto czy zapomniano w wykazie norm transkrypcji na str. XX. Los ten spotkał też spółgłoskę ajin ze szwa nach, n. p. kol. 613, w. 23 Jabez = Ja'bez, co do której niema w tym wykazie wzmianki

jak postępować. Bardzo pedantycznie przestrzegano natomiast oddawania szwa na (mobile) przez *e*, wzgl. *a*, *o*, okazując specjalną jak gdyby troskliwość dla tej litery, albo też dla liter samech i sin (s) — z obawy przed pomieszaniem ich z literą zajin, — które postanowiono między dwiema samogłoskami zawsze pisać podwójnie, stwarzając sztucznie pseudodagesz. Ale żadnej w tem dopatrzeć się nie można myśli przewodniej, konsekwentnej, bo dlaczego ma się ewentualnie czytać [z niemiecka] n. p. na początku słowa sin(s) jak z, czemu nie starano się bynajmniej zaradzić, patrz kol. 172, w. 8 Serach, albo kol. 309, w. 22 Siach ha-Sade — obok kol. 609, w. 8 ha-Saken. Ze stanowiska fonetyki i gramatyki dochodzi się na tej drodze do paradoksalnych następstw: po szwa mobile reduplikacja — *horribile dictu* — p. kol. 60, w. 10 Jessod = Jesod; kol. 461, w. 17 Pessakim = Pesakim, kol. 924, w. 33 Assara = Asara, albo w słowach formy qatl, qitl, qutl, po pierwszej samogłosce reduplikacja — n. p. kol. 421, w. 15 Chessed = Chesed, albo kol. 312, w. 5 Keneset = Keneset. Nicby czytawista nie stało na przeszkodzie zastosowaniu pewnych znaków diakrytycznych celem odróżniania ekwiwalentnych samech, sin(s) i zajin. Wówczas nie pisanoby też Mussa — reduplikacja po długiej samogłosce — w kol. 613, w. 26 od dołu; albo Jussuf tamże w. 26 od dołu i t. d., nie znacząc nawet iloczasu.

Uwagi powyższe, pomimo niezaprzeczonego istnienia wymienionych usterek, których obowiązkowa prawdomówność sprawozdawcza nie pozwoliła pominąć milczeniem, nie mają na celu robienia poważnemu przedsiębiorstwu wydawniczemu reputacji ujemnej. Dlatego podkreślam — gwoli zapobieżeniu niepożądanym nieporozumieniom, skutkiem przesadnego może wyolbrzymiania doniosłości zauważonych i wymienionych braków — iż wytknięte usterki nie dotyczą absolutnie samej istoty dzieła, oraz, że lubo zawiera ono coprawda, artykuły nierównej wartości, są one jednak w większości całkiem bez zarzutu. Zresztą od dzieła, przedsięwziętego z tak wielkim nakładem kosztów i z udziałem tylu współpracowników, można słusznie wymagać obmyślenia wykonania we wszystkich szczegółach i, co najważniejsza, przeprowadzenia rewizji redakcyjnej i korekty z całą dokładnością i ścisłością.

Warszawa, listopad 1929.

Józef Mieses.

Kronika.

1. Wycieczka dialektologiczna do północno-wschodniej Bułgarji.

Kontynuując swoje poprzednie studia terenowe nad dialektami osmańsko-tureckimi, wykorzystałem wrzesień r. 1929 na zaznajomienie się z największym może skupieniem tureckim na Bałkanach, poza właściwą Turcją, z obszarami północno-wschodniej Bułgarji.

Punktem wyjścia był Ruszczuk nad Dunajem, posiadający dość liczną kolonję turecką. Stąd wyruszyłem w obszar właściwego Deli Ormanu, który przeszedłem od Razgradu aż niemal po granicę rumuńską poprzez wsi Duštubak, Junus Abdał, Durač, Bäjük Kokarża, Kemanlar, Mumżular, do sławnej miejscowości odpustowej bektaszycko-szyickiej Demir Baba Tekesi¹⁾. Następnie zwiedziłem Šumen (Šumla) i okoliczne wsi tureckie, przedewszystkiem Turuża (po bułgarsku Troica), Osmar, Kōteš (Kočevo), Madara. Cofając się w kierunku zachodnim, zwiedziłem Eski Šumaja, Osman Pazar, wieś Ajładyn, tudzież miasteczko Popovo (po turecku Pop Kōj). Stamtąd zrobiłem wycieczkę w obszar Tozluku, gdzie szczególnie zaznajomiłem się z gwarą wsi Kasyrğalar. Udawszy się następnie koleją do Warny, zwiedziłem położoną na północ od tej miejscowości wieś gagauską Kestrič.

Rezultatem podróży jest cały szereg fonetycznie zapisanych tekstów, prawie wyłącznie prozaicznych, mających także znaczenie etnograficzne. Teksty te zostaną opracowane w osobnej publikacji. Dialekty północno-wschodniej Bułgarji, o których dotychczas wiedzieliśmy tylko z krótkich sprawozdań D. G. GADŻANOWA²⁾,

¹⁾ Świeżo ukazała się o niej interesująca praca F. BABINGERA *Das Bektaschi-Kloster Demir-Baba*, MSOS, XXXIV, 2. Abt. (1931), 10 stron osobnej odbitki.

²⁾ *Vorläufiger Bericht über eine im Auftrag der Balkan-Kommission der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien durch Nordost-Bulgarien unternommene Reise zum Zwecke von türkischen Dialektstudien. Anzeiger der philos.-hist. Klasse der Kais. Akad. der Wissensch.* vom 8. Februar

wykazują z jednej strony punkty styeczne z gwarami besarabskich Gagauzów, opracowanymi przez W. Moszkowa³⁾, z drugiej strony przypominają pewne właściwości dialektyczne obserwowane w północno-wschodniej Anatolji, po drugiej stronie morza Czarnego. Być może tu i tam mamy do czynienia ze zjawiskami kontaktowymi między żywiołami północno- i południowo-tureckimi, które stykały się mniejwięcej na linii przecinającej napołudłuż morze Czarne.

Warto wspomnieć ubocznie, że Turcy na wspomnianych obszarach stanowią bardzo ciekawy, a niemal zupełnie jeszcze niewyzyskany teren do badań religjoznawczych, a to dzięki obecności sekt o charakterze szyickim i klasztorów sufickich, rozrzuconych po kraju.

W przeciwieństwie do Turcji właściwej, gdzie ostatnie reformy wytepiły niemal doszczętnie stroje ludowe i doprowadziły do zagłady wielu dawnych tradycyj ludowych, Turcy tutejsi, a zwłaszcza w Deli Ormanie, wykazują dawne formy życia, konserwatywnie przekazywane z pokolenia na pokolenie.

Wycieczkę umożliwił mi zasilek Wydziału Nauki Ministerstwa W. R. i O. P. tudzież niezwykle uprzejma pomoc p. prof. dr. L. MILETIĆA, prezesa Bułgarskiej Akademji Nauk. Dzięki niej odniosły się do mnie władze bułgarskie z taką życzliwością, jakiej poza Bułgarią prawie się nie spotyka.

T. Kowalski.

2. Szósty kongres orientalistów niemieckich w Wiedniu 1930.

W kongresie tym, który się odbył między 10. a 14. czerwca 1930, wzięła udział spora garstka Polaków, bądźto w charakterze członków niemieckiego towarzystwa orientalistycznego (Deutsche Morgenländische Gesellschaft), bądź w charakterze gości, zaproszonych przez komitet lokalny, urządzący zjazd, a złożony z uczonych wiedeńskich. Ta obecność Polaków usprawiedliwia, mem zdaniem, krótką wzmiankę, którą tu zjazdowi wiedeńskiemu poświęcimy.

Najpierw kilka słów o stronie naukowej. Radzono, jak zwykle, w sekcjach, których było osiem: 1) egiptologia i afrykanistyka,

(Jahrg. 1911. Nr. 5) i tegoż autora: *Zweiter vorläufiger Bericht über die ergänzende Untersuchung der türkischen Elemente im nordöstlichen Bulgarien in sprachlicher, kultureller und ethnographischer Beziehung, Anzeiger ... vom 24. Januar (Jahrg. 1912, Nr. 3).*

³⁾ *Образцы народной литературы тюркских племенъ, часть X, Наръчя бессарабскихъ Гагаузовъ, тексты собр. и перевод. В. Мошковымъ. Petersburg 1904.*

2) semitystyka i napisy klinowe, 3) Stary Testament, 4) turkologia i Islam, 5) Wschód chrześcijański, 6) Indje i Iran, 7) Egea, Azja Mniejsza i Kaukaz, 8) Azja wschodnia, świat malajski i Australja. Wykładów zgłoszonych było bezmała sto, z tych kilka odpadło z powodu nieprzybycia prelegentów. Orientalistyka niemiecka imponowała, jak zawsze, swoją liczebnością i organizacją.

Jest rzeczą niemożliwą ocenić ogólny poziom całego zjazdu; sekcje obradowały równocześnie i udział w jednej wykluczał, a przynajmniej bardzo utrudniał udział w drugiej. Mogę więc podać tylko garść spostrzeżeń z sekcji, w której sam brałem udział, poświęconej turkologii i Islamowi. Do uogólniania ich nie mam żadnych danych.

Otóż sekcja ta przedstawiała się naogół dość słabo i co do liczebności i co do poziomu. Wbrew wyraźnemu apelowi komitetu wiedeńskiego, aby wybierać tematy ogólne, zdolne wywołać dyskusję, większość prelegentów wystąpiła z referatami bardzo specjalnymi, nie budzącymi żywszego zainteresowania. Stąd i dyskusja wlokła się leniwo, jakby z musu, nie dorzucając do referatów nic ważnego.

Uczestnicy polscy wygłosili trzy referaty: St. SCHAYER z Warszawy: *Die mahāyānistische Kritik des hināyānistischen Pluralismus*, w sekcji Indje i Iran, St. PRZEWORSKI z Warszawy: *Vorderasien und Osteuropa in ihren vorgeschichtlichen Handelsbeziehungen*, w sekcji siódmej (świat egejski i t. d.), tudzież piszący te słowa: *Einige Probleme der osmanisch-türkischen Dialektforschung*, w sekcji Islamu i turkologii⁴⁾.

W czasie kongresu odbyło się walne zebranie niemieckiego towarzystwa orientalistycznego (DMG), zjazd niemieckiego towarzystwa palestyńskiego (Deutscher Palästina-Verein), tudzież kongres badaczy Starego Testamentu. Natomiast zapowiedziane w drukowanych zaproszeniach zebranie międzynarodowego towarzystwa dla fonetyki eksperymentalnej odbyło się gdzieindziej.

Pomimo że kongres wiedeński miał wyraźnie podwójny charakter: zjazdu orientalistów niemieckich (z udziałem zaproszonych nieniemieckich gości) i zjazdu członków DMG, przyjdum podkreśliło tylko drugą jego stronę i w czasie oficjalnego otwarcia, w pięknej sali akademji wiedeńskiej, ani jednego słowa powitania nie skierowało w stronę zaproszonych nieniemieckich uczestników⁵⁾. Czy się to stało rozmyślnie, czy przez zapomnienie, czy wreszcie przez brak znajomości praktykowanych w świecie zasad

⁴⁾ Por. wyżej str. 264—280.

⁵⁾ Prócz Polaków brali w zjeździe udział Holendrzy, Norweg, Czech, Węgrzy, Finnowie, być może i inne narodowości (spisu uczestników zjazdu nie ogłoszono drukiem).

dobrego wychowania, — trudno rozstrzygnąć. Jedno tylko zdołałem ustalić, że winy nie ponosi komitet miejscowy, złożony z uczonych austriackich, który dokładał wszelkich starań, aby uczestnicy zjazdu czuli się w Wiedniu jaknajlepiej.

T. Kowalski.

Indjanistyka na szóstym kongresie orientalistów niemieckich w Wiedniu reprezentowana była, jak zwykle, przez pokaźne grono specjalistów. Obecni byli B. GEIGER z Wiednia, GLASENAPP z Królewca, GÜNTERT z Heidelberga, HAUER z Tybingi, KONOW z Oslo, E. LEUMANN z Fryburga Badeńskiego, M. LEUMANN z Zurychu, LÜDERS z Berlina, NOBEL z Marburga, SCHERMAN z Monachjum, STRAUSS z Wrocławia, ZIMMER z Heidelberga; pozatem cały szereg młodszych uczonych.

Na posiedzeniu inauguracyjnym w sali Akademii Umiejętności wygłosił prof. LÜDERS wykład p. t. »*Aufgaben und Ziele der Indologie*«. Znakomity prelegent omówił najważniejsze, dziś aktualne zagadnienia indjanistyki, kładąc między innymi nacisk na doniosłość studjów buddologicznych opartych na materiałach środkowo-azjatyckich i chińskich oraz badań nad wpływami austro-neozyjskimi na dialekty indoaryjskie. Jak wiadomo, te ostatnie badania rozpoczęli ostatnimi czasy uczeni francuscy z PRZYLUKIM na czele.

Na posiedzeniach sekcji ogłoszono ośm referatów, z których wyróżnić wypada O. STRAUSSA »*Die kritisch-historische und die orthodox-systematische Upaniṣad-Interpretation* i B. GEIGERA »*Veda und Awesta*«. Referat B. Geigera zawierał ostrą, lecz słuszną krytykę hertlowskiej »*Feuerlehre* i wywołał nader ożywioną dyskusję, między innymi na temat interpretacji wedyjskiego »*ṛta*«.

St. Schayer.

3. Wykłady obcych orientalistów w Polsce.

I. Prof. B. Hrozný w Krakowie.

Na zaproszenie Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie wygłosił profesor Uniwersytetu Karolowego w Pradze, Dr. Bedřich HROZNÝ, dwa wykłady, w dniach 7 i 8 listopada 1929 r.

Pierwszy wykład, zatytułowany: »*Azja Mniejsza w III. tysiącleciu przed Chr. a dzisiaj — podróże i wykopaliska w Turcji*«, był poświęcony głównie wykopaliskom czeskosłowackim, podjętym w r. 1925 na wzgórzu Kül-tepe koło Kaiseri (dawna Caesarea) i u jego podnóża. Pierwsza część tych wykopalisk, prowadzonych przez prof. HROZNEGO, doprowadziła do odkrycia potężnego grodu

chettyckiego, zaś druga do znalezienia wielkiego archiwum kupców assyryjskich, pochodzącego mniejwięcej z r. 2100 przed Chr., a liczącego około 1000 tabliczek glinianych, pokrytych pismem klinowem, i ich fragmentów. Wykład był ilustrowany ok. 150 barwnymi obrazami świetlnymi.

Wykład drugi, p. t. *Azia Mniejsza w II. tysiącleciu przed Chr.* — *Chettyci, najstarszy lud indoeuropejski*, dotyczył najpierw historii odcyfrowania języka chettyckiego i rekonstrukcji jego gramatyki i słownika. W dalszej części zajął się prelegent najważniejszymi problemami paleoetnografii Azji Mniejszej, rozpatrywanymi w świetle napisów chettyckich. W szczególności uzasadnił teorię, że indoeuropejskich Chettytów należy nazywać właściwie Nesyjczykami, tudzież zajął się obszernie kwestją Greków w źródłach chettyckich. Nazwę *Achijavā* lub *Achijā* łączy prelegent z wyspą Rodos, której stolicą było warowne miasto Achaia.

Treść wykładów, które cieszyły się niezwyklej frekwencją, ogłoszono drukiem i rozdano słuchaczom.

Dni pobytu prof. HROZNEGO w Krakowie były, w szczególności dla skupionej tu grupki orientalistów, prawdziwym świętem.

T. Kowalski.

II. Prof. E. Pavolini w Warszawie.

W dniu 3 czerwca 1930 r., na zaproszenie Uniwersytetu Warszawskiego, wygłosił profesor Emilio PAVOLINI z Florencji wykład p. t. *Kultura staroindyjska w świetle poezji gnomicznej*. Prelegent, który obok indjanistyki zajmuje się także polonistyką i filologją fińską (tłumaczył na włoskie Anhellego i Kalewale), zadziwił audytorjum poprawną, literacką polszczyzną.

St. Schayer.

4. Komisja Orientalistyczna Polskiej Akademji Umiejętności.

Ukazały się dwa nowe zeszyty *Prac (Mémoires)* Komisji:

Nr 7 a. *Matériaux pour servir à l'étude de la langue des Tsiganes polonais*. I: Izydor KOPERNICKI, *Textes tsiganes. Contes et poésies avec traduction française*. Second fascicule. (*Teksty cygańskie*, zeszyt. 2.), 1930, str. 103—273.

Nr 13. Joachim W. HIRSCHBERG, *Der Dīwān des as-Samau'al ibn 'Ādijā' und die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente übersetzt und erläutert*. (*Dywan poety arabsko-żydowskiego as-Samau'al ibn 'Ādijā'*). 1931, str. X + 85.

5. Polskie Towarzystwo Orientalistyczne.

Walne Zgromadzenie Członków Towarzystwa, które się odbyło we Lwowie 24 listopada 1929 r., wybrało na 3 lata nowy Zarząd Główny o następującym składzie: prezes Wł. Kotwicz, wiceprezes T. Kowalski, skarbnik K. Chyliński, sekretarz J. Kuryłowicz, członkowie Zarządu: J. Czekanowski, M. Schorr, A. Śmieszek, Z. Smógorzewski, S. Stasiak, H. Willmanowa-Grabowska. Równocześnie do Komisji Rewizyjnej wybrano: E. Biedrzyckiego, ks. J. Bromskiego i ks. A. Klawka.

Nowymi członkami czynnymi zostali wybrani przez Zarząd Główny w r. 1929 ks. Józef Archutowski (Kraków), Ludwik Hausknecht (Lwów), ks. Józef Kruszyński (Lublin), Józef Mieses (Warszawa), ks. Józef Stawarczyk (Warszawa) i w r. 1930 Joachim Hirschberg (Częstochowa), Kazimierz Winiewicz (Poznań) i Ananjasz Zajączkowski (Kraków).

Członkiem czynnym zagranicznym został wybrany w 1930 r. S. M. Szirokogoroff (Pekin).

Od 1930 r. Zarząd Główny rozsyła wszystkim członkom Towarzystwa, znajdującym się w kraju, od czasu do czasu, w miarę potrzeby, osobne komunikaty o życiu wewnętrznym Towarzystwa.

W porozumieniu z Komisją Orientalistyczną PAU w Krakowie Zarząd Główny uchwalił zwołać w końcu maja 1931 r. w Warszawie I Polski Zjazd Orientalistyczny dla omówienia potrzeb orientalistyki polskiej oraz wysłuchania naukowych referatów, któreby zostały zgłoszone.

6. Lista członków Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego (31 marca 1931).

Członkowie honorowi.

PIEKARSKI Edward (Jakuci), Leningrad, Akademia Nauk (1925, 1928).
ROZWADOWSKI Jan (języki indoirańskie), prof. uniwersytetu, Kraków, ul. Smoleńska 21 (1923, 1928).

Członkowie zagraniczni.

FREJMAN Aleksander (języki irańskie), prof. uniwersytetu, Leningrad, ul. Zwierinskaja 40 (1925).
KRACZKOWSKI I. J. (arabistyka), prof. uniwersytetu, Leningrad, Akademia Nauk (1928).
PRZYLUŚKI Jean (filologia indochińska), prof. au Collège de France, Paris VII^e, 9 rue de Luynes (1928).
SZIROKOGOROFF S. M. (antropologia i etnografia Dalekiego Wschodu)

oraz języki tunguskie), prof. uniw., Peiping (Pekin), Tsing Hua University, Chiny (1930).

Członkowie czynni.

- Ks. ARCHUTOWSKI Józef (Starożytny Wschód), prof. uniw., Kraków, ul. Jabłonowskich 28 (1929).
- Ks. BROMSKI Józef (assyriologia), prof. uniw., Warszawa, Nowy Zjazd 5, m. 26 (1923).
- CHYLIŃSKI Konstanty (dzieje Starożytnego Wschodu), prof. uniw., Lwów, ul. Supińskiego 13 (1927).
- CZEKANOWSKI Jan (antropologia Afryki i Azji), prof. uniw., Lwów, ul. Stryjska 24 (1923).
- Ks. DAWIDOWICZ Bogdan (język staroormiański), lektor uniw., Lwów, ul. Skarbkowska 14 (1923).
- HAUSKNECHT Ludwik (azjanistyka), dr., naucz. gimn., Przemyśl-Zasanie, ul. Krasińskiego 19, m. 3 (1929).
- HERTZ Amelja (archeologia Starożytnego Wschodu), dr., Warszawa, Bagatela 15, m. 9, (1926).
- HIRSCHBERG Joachim (języki semickie), dr., rabin, Częstochowa, ul. Kościuszki 65 (1930).
- JAWORSKI Jan (sinologia, zwłaszcza buddyzm, i japonistyka), élève diplômé de l'École Pratique des Hautes Études, Warszawa, ul. Smolna 11, m. 1 (1928).
- Ks. KLAWEK Aleksy (semitologia), prof. uniw., Lwów, ul. Supińskiego 11 (1927).
- KOTWICZ Władysław (Azja Środkowa i ludy altajskie, zwłaszcza Mongołowie i Tungusi), prof. uniw., Lwów, ul. Supińskiego 11 a (1923).
- KOWALSKI Tadeusz (Wschód muzułmański i języki tureckie), prof. uniw., Kraków, ul. Łokietka 1 (1923).
- Ks. KRUSZYŃSKI Józef (język hebrajski), prof. uniw., Lublin, Uniwersytet (1929).
- KUNSTLINGER Dawid (semitologia), dr., Kraków, ul. Skawińska 2 (1927).
- KURYŁOWICZ Jerzy (języki indoirañskie), prof. uniw., Lwów, ul. Orzeszkowej 11 (1925).
- Ks. MICHALSKI Wilhelm (język hebrajski), prof. uniw., Warszawa, ul. Traugutta 1 (1923).
- MICHALSKI-IWIŃSKI Stanisław Franciszek (indjanistyka), dr., Warszawa, ul. Szpitalna 5 (1923).
- MIESES Józef (języki semickie), dr., rabin naczelny W. P., Warszawa, ul. Zamenhofska 5, m. 4 (1929).
- Ks. NOWICKI Paweł (semitologia), zast. prof. uniw., Wilno, ul. Wielka 24 (1928).
- PRZEWORSKI Stefan (archeologia Starożytnego Wschodu), dr., Warszawa, ul. Marszałkowska 68, m. 14 (1926).

- RICHTER Bogdan (sinologja), doc. uniw., Warszawa, ul. Marszałkowska 9, m. 38 (1923).
- SCHAYER Stanisław (indjanistyka), prof. uniw., Warszawa-Żoliborz, ul. Sułkowskiego 2 (1925).
- SCHORR Mojżesz (języki semickie i prawo babilońskie), prof., doc. uniw., Warszawa, Tłomackie 7 (1923).
- SŁUSZKIEWICZ Eugenjusz (indjanistyka, język staroormiański), dr., asyst. uniw., Lwów, pl. Bema 23 (1926).
- SMOGORZEWSKI Zygmunt (Wschód muzułmański), prof. uniw., Lwów, ul. Supińskiego 11 (1923).
- STASIAK Stefan (indjanistyka), prof. uniw., Lwów, Marszałkowska 1 (1923).
- Ks. STAWARCZYK Józef (języki semickie), prof. uniw., Warszawa, Sewerynow 14 (1929).
- SYMONOLEWICZ Konstanty (Chiny północne), b. Delegat R. P. w Harbinie, Mińsk, Konsulat Generalny R. P. (1928).
- SZAPSZAŁ Seraja Chan (języki tureckie i nowoperski), Hachan Karaimów w Polsce, Wilno, ul. Stroma 5, m. 6 (1928).
- SZYNKIEWICZ Jakób (języki tureckie), Mufti Muzułmanów w Polsce, Wilno, ul. Mickiewicza 21, m. 1 (1927).
- ŚMIESZEK Antoni (Starożytny Wschód, zwłaszcza Azja Mniejsza i Egipt), prof. uniw., Poznań, ul. Langiewicza 8 (1923).
- TALKO-HRYNCEWICZ Juljan (antropologja i archeologja wschodniej Syberji i Mongolji), prof. uniw., Kraków, ul. Grodzka 53 (1925).
- WAJNBERG Ignacy (języki semickie), dr., Warszawa, al. Jerozolimska 73, m. 36 (1923).
- WĘDKIEWICZ Stanisław (ludy bałkańskie), prof. uniw., Kraków, ul. Łobzowska 27 (1923).
- WILLMANOWA-GRABOWSKA Helena (indjanistyka), prof. uniw., Kraków, ul. Łokietka 1 (1923).
- WINIEWICZ Kazimierz (azjanistyka), dr., naucz. gimn., Poznań, (1930).
- ZAJĄCZKOWSKI Ananjasz (języki tureckie), dr., asyst. uniw., Kraków, ul. Jagiellońska 20 (Seminarjum Filologii Orjent.) (1930).

Członkowie zwyczajni.

- Biblioteka Seminarjum Duchownego w Pińsku (1929).
- BIEDRZYCKI Emil, prof. Akademji handlowej, Lwów, ul. Piłsudskiego 18 (1923).
- JABŁOŃSKI Witold (sinologja i japonistyka), licencié ès lettres, diplômé en Langues Orientales, Peiping (Pekin), West Returned Students Club, Nan Ho yen 25, Chiny (1930).
- JANÓW Jan, prof. uniw., Lwów, ul. Czarnieckiego 8 (1923).
- LEHR-SPLAWIŃSKI Tadeusz, prof. uniw., Kraków, ul. Gołębia 20 (1923).
- ŁEMPICKI Stanisław, prof. uniw., Lwów, ul. Lelewela 6 (1926).

- NITSCH Kazimierz, prof. uniw., Kraków 10, Salwator, Gontyna 12 (1923).
- RUDZIŃSKA-ARCIMOWICZOWA Marja (egiptologja), b. doc. uniw. w Kownie, Wilno (1926).
- SADYK-Bej Muhammad (języki turecki i perski), lektor uniw. J. K., Lwów, Supińskiego 11 (1931).
- SZACHNO-ROMANOWICZ Stanisław (sumerologja), Warszawa, ul. Twarda 45, m. 28 (1927).
- ZIMNICKI Władysław (język osmańsko-turecki), Wilno, Wielka Pochulanka 25 (1930).
-

Corrigenda.

Ad t. VII.

St. SCHAYER, *Feuer und Brennstoff.*

Seite	Zeile		statt:
28	5 von unten	transzendente	transcendente
29	14 von unten	<i>prthivī</i>	<i>prthivi</i>
29	2 von unten	PĀṆINI I, 1, 49	PĀṆINI I, 49
32	14 von oben	einen	einem
34	5 von unten	Selbstsein	Selbstein
37	7 von unten	transzendenten	transcendenten
41	11 von oben	Brennstoff	Brenstoff
45	16 von oben	zu ist zu streichen	

Wl. KOTWICZ, *Contributions aux études altaïques.*

M. PELLIOU nous fait observer que le signe chinois 'an, dont il est question à la p. 187, n'avait pas en réalité la valeur phonétique de *am* et qu'à l'époque où le vocabulaire jučen publié par GRUBE fut composé, les Chinois ne possédaient plus la finale *-m*. Nous savons gré à M. PELLIOU de l'importante observation qu'il a bien voulu nous faire. Mais il semble que les auteurs du vocabulaire aient choisi le signe en question précisément pour rendre la syllabe *am* au commencement des mots jučens. Par conséquent la conclusion concernant la vraie prononciation du mot de nombre *an-šo* ainsi que celle des autres mots jučens cités à la p. 187 n'exige aucune correction. Il n'y a qu'une seule exception, celle du mot *ančun*, qui selon la juste supposition de M. PELLIOU remonte à **alčun*. (Cf. la note de CHAVANNES dans *JAs.*, mai - juin 1898, 426).

