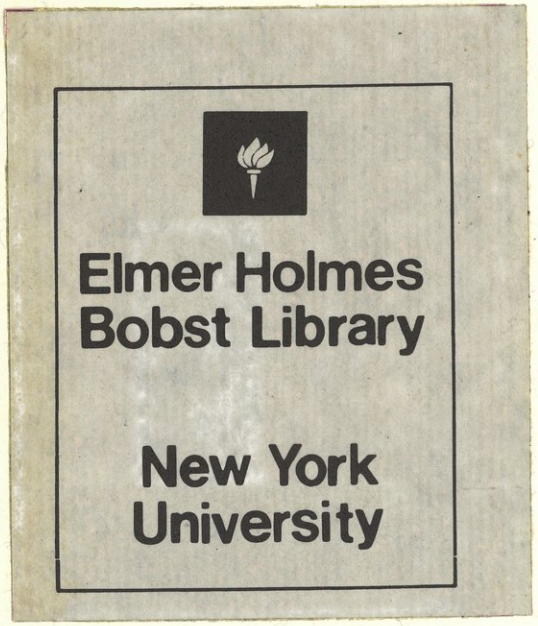
NYU - BOBST
31142 00376 1726
P721 .V3n Varia 1977

VARIA 1977

ACTA IRANICA


Elmer Holmes
Bobst Library
New York
University

BOBST
MAY 4 1978
SERIALS

ACTA IRANICA

TROISIÈME SÉRIE

VOLUME VII

SOUS LE HAUT PATRONAGE
DE S.M.I. LE SHAHINSHAH ARYAMEHR

ACTA IRANICA

ENCYCLOPÉDIE PERMANENTE DES ÉTUDES IRANIENNES
FONDÉE À L'OCCASION DU 2500e ANNIVERSAIRE
DE LA FONDATION DE L'EMPIRE PERSE PAR CYRUS LE GRAND

TROISIÈME SÉRIE

TEXTES ET MÉMOIRES

Acta Iranica 16

ÉDITION
BIBLIOTHÈQUE PAHLAVI
TÉHÉRAN-LIÈGE

DIFFUSION
E.J. BRILL
LEIDEN

TEXTES ET MÉMOIRES

VOLUME VII

VARIA 1977

1977

DIFFUSION
E.J. BRILL
LEIDEN

ÉDITION
BIBLIOTHÈQUE PAHLAVI
TÉHÉRAN-LIÈGE

COMITÉ INTERNATIONAL

Prof. Sir Harold BAILEY (Grande-Bretagne); Prof. George CAMERON (E.-U.); S. Exc. Prof. Enrico CERULLI (Italie); † S. Exc. Dr TARA CHAND (Inde); Prof. Henry CORBIN (France); Prof. Jacques DUCHESNE-GUILLEMIN (Belgique); Prof. Namio EGAMI (Japon); Prof. Dr. Wilhem EILERS (Allemagne); Prof. S. Ednan ERZI (Turquie); Prof. Richard ETTINGHAUSEN (E.-U.); †Acad. B.G. GAFUROV (U.R.S.S.); Prof. Roman GHIRSHMAN (France); S. Exc. Prof. García GÓMEZ (Espagne); Prof. János HARMATTA (Hongrie); Prof. Dr. Walther HINZ (Allemagne); Prof. Yahya AL-KHASHAB (Egypte); S. Em. Card. Dr. Franz KÖNIG (Autriche); Prof. Georg MORGENSTIERNE (Norvège); † Prof. Henrik S. NYBERG (Suède); Pir Husamuddin RASHDI (Pakistan).

DIRECTION

Le Conseil Culturel Impérial de l'Iran.
S.E. Shodjaeddin SHAFA, Vice-ministre de la Cour Impériale, Directeur de la Bibliothèque Pahlavi.

RÉDACTEUR EN CHEF

J. DUCHESNE-GUILLEMIN, professeur ordinaire à l'Université de Liège, assisté de Pierre LECOQ, assistant à l'Université de Liège, et de Jean KELLENS, assistant à l'Université Johannes Gutenberg, Mayence.
Université de Liège. Place du 20 août 16, B 4000 Liège.

P
721
.V3n
c.1

ISBN 9004 03902 3
9004 05629 7

© *1977 by Bibliothèque Pahlavi, Tehran-Liège*

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN BELGIUM

TABLE DES MATIÈRES

O. Szemerényi, Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages, with special references to Indian, Iranian, Greek and Latin 1

† E. F. Tijdens, Der mythologisch-gnostische Hintergrund der »Umm al-Kitāb« 241

OSWALD SZEMERÉNYI

STUDIES IN THE KINSHIP TERMINOLOGY OF THE INDO-EUROPEAN LANGUAGES

WITH SPECIAL REFERENCE TO INDIAN, IRANIAN, GREEK, AND LATIN

SUMMARY

	Preface	3
	Abbreviations	4
	Introduction	5
1.-16.	Consanguineals	6
1.	Father	6
2.	Mother	7
3.	Son : sūnus; Kuruš — κοῦρος; παῖς — puer	10
4.	Daughter : dhugə-tēr	19
5.	Brother : bhrātēr (= bhr-ātēr!)	22
6.	Sister : swesōr — sor-?, hārišī, -sara-, asara-/ὅαρ/āharī, su-esōr, k^{w}et-esores, uxor, swo-/s(w)e, ἕτας, s(w)ebho-.	32
7.	Grandfather : awos (HauHos), ano- (Hano-)	47
8.	Grandmother : anā (Hanā), awā, awī	48
9.	Grandson : nepōs; υἱωνός, enenkel, vnuk, tiechter	48
10.	Granddaughter : neptī	53
11.	Uncle : awos, awe haime, pətr-awos, mātr-awos, tūirya, afdar	53
12.	Aunt	61
13.-14.	Nephew — Niece	62
15.-16.	Cousin	63
17.-27.	Affinals	63
17.-18.	Father- and mother-in-law : swekuros, swekrūs, uošvė	63
19.	Daughter-in-law : snusūs, sunu-sū-s	68
20.	Son-in-law : gemətēr, gemə̄ros	69
21.	Husband	72
22.	Wife : g^{w}en-, δάμαρ, wība-, brūþs, sētig	73
23.	Widow : widhewā	85
24.	Husband's brother : daiwēr	87
25.	Husband's sister : gali-	88
26.	Husband's brother's wife : yenətēr	92
27.	Wife's sister's husband : sweliyo-	92
28.-31.	Groups	95
28.	House : dom-	95
29.	Clan : wik-, woiko-, tṛbo-	96
30.	People : teutā	100

31.	Free: (1) leudheros, ereutero, arawa(tar); (2) priyo-, proprius, pēr/pṛnos, prināti; (3) arya-, ārya-, ara-, àry, alyos	108
32.	Conclusions and Confrontations	149
32.1.-4.	Linguistic points: new solutions, -ter, vocative, multiplicity of independent terms	150
32.5.-7.	Anthropological points	155
32.5.	Imprecision of signified	155
32.6.	Explanation of semantic variation	157
32.6.1.	Delbrück	157
32.6.2.	Thomson, Isačenko	158
32.6.3.	Benveniste	159
32.6.4.	Omaha-theories	169
32.6.4.1.	First Lounsbury	169
32.6.4.2.	Omaha tribes and Omaha systems	170
32.6.4.3.	Second Lounsbury, Friedrich, Gates, Wordick	172
32.6.4.4.	Critique	180
32.6.4.5.	Solution: avunculate, Lévi-Strauss, Hanos — HauHos	183
32.7.	Joint family and patriarchal system	195
32.7.1.	Views of Indo-Europeanists	195
32.7.2.	No kinship terms for wife's kin: anthropological absurdity	196
32.7.3.	What is patriarchy?	198
32.7.3.1.	Patriliny	199
32.7.3.2.	Patrilocality, wedh-/vadhū, bride-price, son-in-law	199
32.7.3.3.	Inheritance — succession	205
32.7.3.4.	Patripotestality	206
32.7.4.	Meaning of patriarchal regime	206
	References	207
	Index of words	213
	(1) Indo-European	213
	(2) Albanian	218
	(3) Anatolian	218
	(4) Armenian	220
	(5) Baltic	220
	(6) Celtic	221
	(7) Germanic	223
	(8) Greek (and Mycenaean)	225
	(9) Illyrian	228
	(10) Indo-Iranian	228
	(11) Italic	234
	(12) Phrygian	235
	(13) Slavic	236
	(14) Thracian	237
	(15) Tokharian	237
	(16) Hungarian	237
	Addenda	238
	(a) To the references	238
	(b) To the footnotes	238

PREFACE

The aim of the studies presented in this volume is twofold. First, a large number of Indo-European kinship terms will be given new, and hopefully definitive, solutions. Among them are such important terms as brother, sister, daughter, grandson—granddaughter, uncle—aunt, grandfather—grandmother, and others, but also such much wider terms as house, clan, people, and the various terms used for "free" in the Indo-European languages. Secondly, and no less importantly, the picture emerging from these investigations shall be subjected to a thorough scrutiny from the anthropological angle. The criticism will concentrate on more recent attempts at solving this overall problem, attempts which can be characterized as would-be Marxist interpretations, Omaha theories, and a theory, containing a greater measure of truth, whose outstanding characteristic can be pinpointed with the term avunculate.

The studies are the result of work carried out in the summer semester and the vacations of 1976, although some of the ideas advanced go back a long way. At the end of this arduous period of sustained effort it is a great pleasure for me to thank at least some of those who have had a share in the production of this work: Mrs. Brigitte Döllner and Mrs. Margarete Kimminich, who have produced a readable typescript from an often almost illegible and in many places undeniably outlandish manuscript; my students Paul Kent Andersen and Rolf Schulze, who have valiantly coped not only with the difficult task of compiling an, it is hoped, useful index, but also with a number of specific detail investigations; and my assistant Bela Brogyanyi, M.A., who has cheerfully met a ceaseless flow of demands for books, and more books.

Last not least, my thanks go to Professor Jacques Duchesne-Guillemin who, from the start, offered, most encouragingly, a shelter for these studies and has borne with admirable fortitude with the author's ever growing requirements of space.

Freiburg, 12th October, 1976. Oswald Szemerényi.

ABBREVIATIONS

(1) Periodicals are, as a rule, cited under the abbreviated title adopted in the UNESCO Bibliographie Linguistique.

(2) The abbreviations used for kin-types are given in 32.4., for *m* and *w* in 32.6.4.2.

(3) For abbreviations of book-titles see the References, p. 207f.

(4) For languages the following abbreviations are used :

Afgh.	=	Afghan	MIr	=	Middle Irish
Arm.	=	Armenian	MLG	=	Middle Low German
Av(est).	=	Avestan	MP	=	Middle Persian
Bret.	=	Breton	MW	=	Middle Welsh
BS	=	Buddhist Sogdian	N	=	New
CS	=	Christian Sogdian	NE	=	New English
Engl.	=	English	NP	=	New Persian
Fr.	=	French	O	=	Old
G	=	Gaulish	OCS	=	Old Church Slavonic
Gāth.	=	Gāthic (Avestan)	OE	=	Old English
Gk.	=	Greek	OHG	=	Old High German
Germ.	=	German	OIr	=	Old Irish
Gmc	=	Germanic	ON	=	Old Norse
Goth.	=	Gothic	OP	=	Old Persian
HG	=	High German	OR	=	Old Russian
HH	=	Hieroglyphic Hittite	OS	=	Old Saxon
Hitt.	=	Hittite	Oss.	=	Ossetic
Hung.	=	Hungarian	Pahl.	=	Pahlavi
IE	=	Indo-European	Parth.	=	Parthian
Ind.	=	Indian	Pers.	=	Persian
Iran.	=	Iranian	Pol.	=	Polish
Ital.	=	Italic	Pruss.	=	Prussian
Khot.	=	Khotanese (Saka)	Rum.	=	Rumanian
Lat.	=	Latin	R(uss).	=	Russian
Latv.	=	Latvian	Sogd.	=	Sogdian
Lithu.	=	Lithuanian	Swed.	=	Swedish
Luw.	=	Luwian	Tokh.	=	Tokharian
Lyc.	=	Lycian	Umbr.	=	Umbrian
M	=	Middle	W	=	Welsh

0. INTRODUCTION *

Ever since the first systematic investigation of the field was presented by Delbrück in 1889, the kinship terminology of the Indo-European languages has been in the centre of studies concerning Indo-European paleontology, and used to reconstruct the family and tribal structure of the Indo-Europeans. But while, gratifyingly, anthropologists have lately joined in the search, and have succeeded in throwing unexpected light on basic problems of the IE family structure[1], linguists seem, for the most part, to have reached the stage where they are content simply to hand on the knowledge unearthed by their predecessors, without adding anything new themselves[2]. Linguistic studies represent a typical discipline, in which, to be sure, revolutions do occur from time to time—as is taught by Thomas S. Kuhn (but cf. Percival 1976). Nonetheless, in them the fund of knowledge, slowly built up by the cumulative efforts of generations of scholars, is never jettisoned wholesale at the advent of a revolution but, on the one hand, to an amazing extent survives unscathed, on the other, continues to increase as a result of the renewed efforts of each generation. This is particularly true of diachronic studies. It is for this reason that I present the following researches, in the hope that some of my results will be confirmed, and others will be replaced by better ones through the joint effort of fellow-workers in the field, the general effect being, nonetheless, a slight increase in the fund of knowledge referred to.

It might be useful if the reader learns at the outset which elements of the problematic field he will encounter; the numbers indicate the sections in which the term in question is discussed. The field is divided into three sectors[3] :

* To facilitate the use of this study a word-index appears at the end, for which readers and author are indebted to Messrs. Paul Andersen and Rolf Schulze, students of the University of Freiburg i.Br.

[1] See, e.g., Friedrich 1966, esp. p. 21 f.; and Gates 1971, esp. p. 39f. — Less happy has been the effort of certain Marxist scholars to illuminate the IE field with the help of antiquated anthropological matter, cp. Galton's severe critique of Isačenko's construct, and Gates' telling remarks 1971 : 42, 73[5], 74[22].

[2] Among the few laudable exceptions one should mention Benveniste, see 1965, and 1969 : 205f.

[3] For the groups see Nogle 1974: 65, 73f., 82; Gates 1971 : 40-41; and cp. Buck 1949 : 79.

(I) *Terms denoting consanguineals* :

(1) FATHER
(2) MOTHER
(3) SON
(4) DAUGHTER
(5) BROTHER
(6) SISTER
(7) GRANDFATHER
(8) GRANDMOTHER
(9) GRANDSON
(10) GRANDDAUGHTER
(11) UNCLE
(12) AUNT
(13) NEPHEW
(14) NIECE
(15) COUSIN (male)
(16) COUSIN (fem.)

(II) *Terms denoting affinals* :

(17) FATHER-IN-LAW
(18) MOTHER-IN-LAW
(19) DAUGHTER-IN-LAW
(20) SON-IN-LAW
(21) HUSBAND
(22) WIFE
(23) WIDOW
(24) HUSBAND'S BROTHER
(25) HUSBAND'S SISTER
(26) HUSBAND'S BROTHER'S WIFE
(27) WIFE'S SISTER'S HUSBAND

(III) *Terms denoting groups* :

(28) HOUSE
(29) CLAN
(30) PEOPLE
(31) FREE

Naturally not all kinship terms will require a detailed discussion. Where nothing new can be proffered, it will be enough to give the necessary data so that the reader can see on what foundation the reconstruction will be based. Where new data or new analyses have made it possible to find new solutions, the discussion will have to be more detailed.

But at the end of our investigations into the details of kinship terminology it will be imperative to look into the question, how far the picture emerging from our investigations squares with the framework presented by the anthropologists. Classificatory system and Omaha type, patrilineal descent and avunculate will be some of the major problems which will have to be (re-)examined.

I. CONSANGUINEALS

1. FATHER

For FATHER we can reconstruct IE **pətḗr* which is attested by Ind. *pitar-*, Gk. πατήρ, Lat. *pater*, Goth. *fadar*, OIr *athir*, Tokh. A *pācar*, B *pācer*, Arm. *hayr*. The word does not seem attested in Baltic, Slavic, and Anatolian, where we find Lithu. *tėvas*, OCS *otьcь*, and Hitt. *attas*.

In accord with the principles of linguistic geography, the word that appears in the Far East and the Far West of Indoeuropia must be regarded as Indo-European, that is to say, it once existed in the whole of Indo-European territory, including the areas that have just been named as exceptions. At this point, two facts are of interest :

(a) In the East, IE **pətēr* lost *-r*, cp. Ind. *pitā*, Iran. *pitā*, that is there was an Eastern IE **pətē*.

(b) Avestan has besides *pitā* also *ptā*, i.e. a form in which shwa was lost; in other words, besides *pətē* there was also the variant **ptē*.

These facts elucidate the Lithuanian form : in *tē* of *tėvas* it reflects the inherited **ptē*, since initial *pt-* was simplified to *t-*[4]. The second syllable *-vas* is either a second word or is the product of contamination with another word in the semantic field (e.g. **awos*, see *7.* below).

For Slavic, too, it has been suggested that the (OR.) word *stryj* "uncle, father's brother" contains in *str-* the IE initial group *ptr-*, but this seems less certain than in the case of Lithu. *tėvas*[5]. Be this as it may, the everyday Slavic word for father is *otьcь* which derives from an earlier **otikos*. Since an IE **atta* "father" is attested in various languages, it is clear that **otikos* developed from **attikos*, a derivative formed with the suffix *-ikos* from **atta*. In contrast to the formal word **pətēr*, **atta* was an informal word of the familiar language, which at first lived side by side with **pətēr* but later ousted it. This happened not only in Slavic, but also in Anatolian : Hittite has *attas*, Luwian *tatis*, and Palaic *papas*, that is different onomatopoeic forms. It is noteworthy in this context that, whereas English or German still have the inherited *father*, *Vater*, Gothic *fadar* is a hapax, the common word is *atta*.

These isolated innovations do not alter the fact that the normal word for father was **pətēr*. In addition, however, there were several nursery-type words like **atta*, **pappa*, etc.

2. MOTHER

For MOTHER an IE **mātēr* is even more compellingly attested by Ind. *mātar-* (nom. sg. *mātā*), Gk. μᾱ́τηρ, Lat. *māter*, OIr. *māthir*, OE *mōdor*, OHG *muotar*, OCS *mati*, Lithu. *motyna* (: the old word *mótė* usually means "woman, wife", but in the dialects it still has the

[4] Szemerényi, Welt der Slaven 12, 1967, 282f.

[5] See Szemerényi, l.c.

meaning "mother"), Tokh. A *mācar*, B *mācer*, Arm. *mayr*. Only in Anatolian do we find an innovation, this time the same word in all dialects, cp. Hitt. *annas*; this is again a nursery word, found even outside the IE group, cp. Hung. *anya* (: *atya* "father").

2.1. As to the origin of the two terms, we can state the following.

Since *-ter-* is well-known as an agent-suffix, it is not surprising that **pəter-* and **māter-* should have been interpreted as agent-nouns already in the early nineteenth century by, amongst others, Bopp and Pott[6] : **pə-* was regarded as the weak form of **pā-* (or **pō-*) "protect" so that **pəter-* meant the "protector"[7] while **māter-* was derived from *mā-* in Ind. *mā-* "measure"[8].

But it could not be ignored for long that both words showed in their root-part a remarkable resemblance to such well-known nursery-words as *papa*, *mama*, or the shorter *pa*, *ma*. Already around the middle of the last century Böhtlingk opined that the kinship terms in *-tar-* were comparatively late reformations of earlier terms[9], but the clearest formulation of this idea was given by Kretschmer (1896 : 354 f.) who claimed that in this matter "kann ich mich auf die Aussagen sachverständiger Mütter stützen. Sie behaupten, daß das Kind die Laute *ma-ma* früher hervorbringe als die Laute *pa-pa*; letztere machen ihm mehr Schwierigkeiten und werden erst später zu Stande gebracht. Ursache ist wohl, daß das Kind die Muskeln des Gaumensegels noch nicht genügend zu regieren versteht. Da nun die Mutter, die Amme und andere weibliche Angehörige sich mit dem Kinde in seinen ersten Lebensjahren weit mehr beschäftigen als der Vater, so ist es begreiflich, daß sie die ersten lallenden Laute auf sich beziehen, während der Mann erhält, was übrig bleibt. Natürlich war so nur der ursprüngliche Vorgang, durch welchen die Bedeutungsverteilung ein für alle mal geregelt ist".

[6] Cp. Wackernagel-Debrunner 1954 : 693.

[7] In our times this view has been upheld by, e.g., Burrow, TPS 1949 : 38f., 50f.; Schmitt-Brandt 1967 : 17 fn. 13; Devoto 1970 : 31 (: in all likelihood "il protettore al livello del gregge familiare che conduce al pascolo"). Regrettably, it has to be acknowledged that Galton was too optimistic when he thought (1957 : 125) that in attacking the "protector"-view Isačenko was "flogging a dead horse".

[8] This was the view of, e.g., Bopp and Fick, see Delbrück 1889 : 384f.—This view was of course disproved as soon as it became clear that Lat. *mētīrī* and other cognates proved that the IE form was **mē-*.

[9] Wackernagel-Debrunner (1954 : 693) quote Böhtlingk's Über die Sprache der Jakuten, 1851, p. VII, and Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch 5, 699 A., but the former passage seems to me rather dubious though the latter is quite unequivocal.

This view has been held by numerous scholars[10] but it appears perhaps at its most attractive and persuasive in Roman Jakobson's study "Why 'Mama' and 'Papa'?". The paper is based on G. P. Murdock's study, in which 1072 forms for parents were examined, 531 for the mother, 541 for the father. Jakobson shows that in these forms stops and nasals predominate. Labials and dentals are much more frequent than velars, and of the vowels the open ones, especially *a*, are the most frequent. The structure CV seems almost compulsory. In a transitional period *papa* is connected with the parent who happens to be present, while *mama* is the request for the fulfilment of a want or for the parent who is absent, primarily for the mother[11].

Thus we can now regard as proved what had been known for a very long time, i.e. that *papa-mama* are almost natural expressions for the persons concerned, in other words that IE **pətēr* and **mātēr* do indeed have their basic syllables from the world of the nursery. It can only be ascribed to inexcusable ignorance if even today it is reiterated that **pətēr* is the "protector" (and what is **mātēr*?). The matter becomes even worse when, by introducing modish laryngeals, the familiar forms are transmuted into **pHtēr* and **maHtēr* (or even **meH$_2$tēr*)—as if any infant had ever summoned his parents with **peH* and **meH*, or **paH* and **maH*, with aspirated, or laryngealized, forms, of which Murdock's material shows no trace whatever[12].

2.2. A last point concerns the nature of the suffix *-ter-*. As we have seen, many scholars identify it with the agent suffix *-ter-*, although it

[10] Cf., e.g., Walde-Hofmann II 264 and 50; Pokorny 1959: 829 and 694, 700 f.; Buck 1949: 93f., 103; Wackernagel-Debrunner 1954: 693; Gonda, Lingua 6, 1957, 298; Frisk II 232, 482; Devoto 1970: 31 (for 'mother'!); Chantraine 1974: 865.

[11] Cp. Malinowski's remark (*ap.* C. K. Ogden & I. A. Richards, The meaning of meaning, ^{3}1930, 319f.): "I have noticed in two children that at the stage where distinct syllables begin to be formed the repeated sound, *ma, ma, ma* ... appears when the child is dissatisfied generally, when some essential want is not fulfilled or some general discomfort is oppressing it. The sound attracts the most important object in its surroundings, the mother, and with her appearance the painful state of mind is remedied. Can it be that ... the sound *mama* ... has produced in a great number of human languages the root *ma* for *mother*?".

[12] 1967, I expressed my fear that strict laryngealists might produce such forms as **mahter-*, or even **meH$_2$ter-* (see Phonetica 17, 92 fn. 85). I had not realized that my fears were only too well founded: already in 1966, Friedrich had produced these forms (1966: 8), and similar forms were ventured subsequently by Ebeling, in: To honor R. Jakobson 1, 1967, 580, and more recently by G. Schmidt (1973: 73f.), and especially by Beekes (KZ 86, 1972, 45 f.; Glotta 51, 1973, 232) who even had the temerity of "arguing" that "the idea of a basic 'Lallwort' *pā* is already impossible because of the laryngeal" (1972: 46)—as if the laryngeal were an established quantity! Cf. also G. Doerfer, Lautgesetz und Zufall, 1973, 23 f.

is hard to see what such a suffix can have to do with an onomatopoeic base. Benveniste (1969 : 212) thought that *-ter-* was neither the suffix of agent nouns nor that of the comparative. But, oddly enough, he overlooked other possibilities, which are free of the difficulties inherent in these solutions. According to Goidànich, *-ter-* would be hypocoristic[13] but this assumption finds no support in IE facts. On the other hand, the contrastive function, especially well-known in the (later) thematized form *-tero-*[14], suits our pair very well, and I am glad to be in agreement with J. Lohmann's conclusion[15] : "Schon die Umbildung der Lallwörter für Vater und Mutter (sicherlich ein einzigartiger Vorgang in der menschlichen Sprachgeschichte!) zu dem Paar der Kontrast-Bildungen *patḗr/mā́tēr* (gebildet mit dem Kontrast-Suffix *-t.r*, das auch zur Bildung einer 'Komparativ'-Form verwendet wird, und dazu mit der die Kontrastierung noch unterstreichenden Betonungs-Differenz!)[16] legt Zeugnis ab für die allgemeine Tendenz zur 'Intellektualisierung' des Sprachbaues"[17].

3. SON

The word for SON is near-identical over a large part of Indo-European territory. Ind. *sūnu-*, Iran. *hūnu-* (Avest. *hunu-*[18]), Lithu. *sūnus*, OCS *synъ*; Goth. *sunus*, ON *sunr*, OE and OHG *sunu* point to the variants **sūnus/*sŭnus* but there can be little doubt that, as was suggested some

[13] See Goidànich, PICL 3 (1933), 1935, 302; Scritti in onore di A. Trombetti, 1938, 215-224.

[14] It is of course probable that this possibility was blocked for Benveniste by his assumption that the contrast was not between *-tero-* : *-tero-*, but between *-tero-* : ø; see, however, Szemerényi 1970 : 181f., and for the contrastive function here, Streitberg, IF 35, 1915, 196f.; Jucquois 1969 : 218.

[15] See J. Lohmann, Philosophie und Sprachwissenschaft (Berlin 1965), 217.

[16] The accent-difference might indeed be explained in this way, but the problem is complex, see Kuryłowicz 1968 : 96f., 112, 116, 136 (but against him Aitzetmüller, Sprache 8, 1962, 53); Beekes, KZ 86, 1972, 45, 62.—For the West Germanic quantity relations—seen in Engl. *fāther/mŏther* and Germ. *Vāter/Mŭtter*—see I. Dal, NTS 13, 1945, 357-362.

[17] As is known, a linear reconstruction from the data yields a form **pə(tḗr)*. This can, to be sure, be regarded as the weakened form of an original *pā-* but it is just possible that there was no such weakening, that the form *pa-* of most IE languages represents IE *pa-*, and not *pə-*. In that case, of course, a special explanation must be provided for Aryan *pi-*. It would not, to my mind, be impossible to ascribe the modification to a blend with the most significant term in the father's orbit, i.e. *pitu-* 'food'!

[18] In addition to the forms given by Bartholomae (1904 : 1831) note K. Hoffmann's plausible suggestion (Henning Memorial Volume, 1970, 193) that the Vidēvdāt's *hazaŋrō.hunām* is corrupted from *-hunūm*.

fifteen years ago by V.A. Dybo[19], the Germanic short is due to secondary shortening in unaccented position. These languages, then, guarantee an IE **sūnú-s*, a clear derivative of the verbal root *sū-* (: Ind. *sū-tē* "gebiert"), which originally meant "offspring"[20] but was later restricted to the sole important offspring, the male. It is noteworthy, in a negative sense, that the word does not exhibit the kinship suffix *-ter-*.

The fact that the word appears in a Northern belt from one end of Indoeuropia to the other, guarantees that it was an all-IE word. If in the South it seems to be or is in fact missing, that must be due to various innovations.

3.1. At first sight, it would seem that Greek has no trace of **sūnus*. But I have suggested recently that **sūnus* survives in Διόνῡσος, metathetized from *ΔιFοσσῡνος, earlier *ΔιFος-σῡνυς "son of Zeus"[21]. Nevertheless, there is no denying that the generally used word is the early υἱύς (later, with dissimilation of *u-u* to *u-o*, υἱός[22]) from the same root **sū-*; some trace it to **susyus*[23], but most to **su-yu-s*[24]. The latter finds support in Tokh. B *soy*, A *se*, if these do in fact derive from **suyu-*, and are not borrowed from, e.g., Prakrit *suye* (< **su-ta-*)[25].

Mycenaean Greek has now produced a term *i-ju* "son" which, though not identical with, is close enough to the historical υἱύς to make it very likely that somehow or other—surely by dissimilation—it also derives from early **huyus*[26]. If this is true, we have an isogloss which shows

[19] See Szemerényi 1964 : 329; Mayrhofer III 494.

[20] Cf. Specht 1941 : 14 (: Geburt, Nachkommenschaft); Wackernagel-Debrunner 1954 : 742 (undecided); Pokorny 1959 : 913 (: 'Gebären, Geburt', dann 'Leibesfrucht, Sohn'); Szemerényi 1964 : 331.

[21] See Szemerényi, Gnomon 43, 1971, 665; JHS 94, 1974, 145. For a further possible trace of **sūnus* see 9.3.1. below.

[22] Cf. Szemerényi 1964 : 311 (with references), 320 f.; Durante, AION-L 8, 1968, 20.

[23] See Hermann 1935 : 99.

[24] See, e.g., Specht 1941 : 14; Otrębski, Fs. J. Pokorny, 1967, 74 (: but *suy-* from **swei-* 'own'!); Frisk II 960; Risch 1974 : 76.—Beekes' **seu-yēus* (Glotta 51, 1973, 239f.) is fanciful mathematics.

[25] For **suyus* see Windekens, LPosn 8, 1960, 40f.; AION-L 4, 1962, 6, 12; Orbis 23, 1975, 525, but note that in the last paper he suggests that B *säs(u)wa*, which is the nom.-acc.pl. of *soy*, is borrowed from Prakrit *susu-/sisu-* 'lad, boy' (: Skt. *šišu-*). I should also mention here that an IE **suyo-*, but with the meaning 'begetter, man', is postulated by Gershevitch (The Avestan Hymn to Mithra, 1959, 267) for Av. *huyāyna*, interpreted as 'man (and) wife'.

[26] See A. Morpurgo, Mycenaeae Graecitatis Lexicon, Rome 1963, 111f., 118; Heubeck, SMEA 13, 1971, 147-155.—Godart, PP 157, 194, 271-277, proves that *i-jo* is never 'filius'.

that the historical South (or East) Greek dialects cannot be directly descended from Mycenaean.

But in historical times two terms become important: (Att.) κόρος and παῖς.

3.1.1. The first term, attested in historical times by Att. κόρος, Ion. κοῦρος, Dor. κῶρος "boy, lad; servant; son", and the feminine κόρη, κούρη, κώρα, Arcad. κορϝα "girl, bride, young wife; daughter", obviously developed from **korwos/*korwā* which now are also known from the Mycenaean tablets (: *ko-wo, ko-wa*)[27].

There have been numerous attempts to explain the words from IE sources. Some wished to derive them from κείρω "cut" as "*tonsus/tonsa*"; others connected κόρυς, so that κόρος meant "carrying arms, vigorous" in the first place; yet others thought that IE **ḱer-* "grow" (cf. Gk. κορέννυμι "satiate", Arm. *serim* "to be born of, to spring from", Lat. *creāre*, i.e. "born, begotten"?) would be a suitable base. Rozwadowski thought that Slavic **korwā* "cow" might be connected, seeing that in Slavic we have *junak* "young man; a brave man" and *junьcь* "young bull"[28]. More recently it has been suggested that *κορϝος contains not *-w(o)-* but *w* from a laryngeal, the ultimate source again being **ḱerə-* "growth, increase", leading to "son, child, boy"[29].

All these attempts ignore, or pay insufficient attention to, the fact that there are several cognates of these words within Greek and without, which suggest a quite different interpretation.

3.1.1.1. To begin with, the Hesychian gloss κόρυξ· νεανίσκος cannot be separated from *κόρϝος[30]. The same must be said of this word and the Laconian κυρσάνιος, glossed νεανίας, which is also used by Aristophanes (Lysistrata 983, 1248), contemptuously, in the sense of "whipper-snapper"; and doubtless we must also add Hesychius' κυρσίον· μειράκιον. This means that we have to do with κορϝο-, κορυ- and κυρ-, an alternation which suggests an original **kuru-*, on the one

[27] For the Mycenaean use see also Szemerényi, JHS 94, 1974, 157.

[28] Cf. Rozwadowski, BSL 25, 1924, 116-117 (also for earlier explanations); Frisk I 921 (with the unfounded statement that κορέννυμι must be connected); Chantraine 1970: 567-568.—Note also Ivanescu, 12th Eirene Conference (1972), 1975, 167, who after supporting Rozwadowski has now given up the etymon because of the "unlikely semantics".

[29] See Tovar, Papers in honor of H. and R. Kahane, 1973, 863-874.

[30] The gloss κόριψ· νεανίσκος is no doubt transformed from κόρυψ as is shown by the Boeotian anthroponym Κόρυψ, and does not present an *i*-extension, as was suggested by Specht, Ursprung der idg. Deklination, 1944, 148.

hand dissimilated to **koru-*, on the other syncopated to **kur-*[31]; **kuru-*, or rather the dissimilated **koru-*, led, in a form like the gen.pl. **korw-ōn*, to its being reinterpreted as a form of the *o*-declension, and so to the creation of **korwos*, after which the feminine **korwā* was also ventured[32]. On κύρνος see further on.

3.1.1.2. But once the Greek evidence has established an early *u*-stem **kuru-* "young man, boy", the comparatist has no difficulty in pointing to further cognates elsewhere. In recent years, it has been shown convincingly that the Old Iranian name *Kuruš* had two short *u*-s, and not a first long one as had been thought earlier on the strength of the Greek form Κῦρος[33]. And even on the question of etymology some advance has been achieved. Eilers rejected[34] the Persians' own favourite, and natural, idea that the name of *Kuruš* is connected with their dialect-word *kur* "son, boy" (especially well known from Kurdish) because in New Persian the word is *kurre* "Füllen, Fohlen (von Pferd, Esel, Kamel)" and this must be traced to a proto-form **kurna-*, or **kr̥na-*, which can be identified with Greek κύρνος "illegitimate son"[35]. Eilers thought (1964 : 203 f., 206) that an indigenous (perhaps Elamite?) source, favoured by earlier scholars, could not be ruled out, although he admitted that an Aryan **kuru-*, that is an *u*-stem adjective, was also possible. But the derivations suggested as possibilities (207) cannot be accepted: **(s)ker-* "bent, crooked", allegedly leading to **kuru-* "schief, blind" surely cannot be used as a personal name (which can only contain words of good omen)[36], nor

[31] For the dissimilation of *u-u* to *o-u* note Schwyzer 1939 : 258; to his examples (especially κόκκυ from *kuku*) I should add βότρυς from *busru*, Szemerényi, Gnomon 43, 1971, 661; ὄβρυζα from Anatolian *hubrushi*, and Mycen. ὄνυξ 'decoration' from Anatolian *unush-* 'Schmuck', see Szemerényi, Gnomon 49, 1977, 6; κορύβαντες and κύρβαντες, both from **kurubant-*.—For the syncope of *u* between *r-s* or *r-n*, see Szemerényi 1964 : 100, 272.

[32] There is no justification for Frisk's assumption (I 921) that κόρϝος is based on κόρϝᾱ.—For the transfer, based on a pivotal form, to a new declensional class, see Egli, Heteroklisie im Griechischen (Diss. Zurich, 1954), and note ἰατρός from ἰατρῶν, gen.pl. of ἰατήρ, Szemerényi, Gnomon 43, 1971, 671.

[33] See Herzfeld, Zoroaster and his world, 1947, 91, and in : India Antiqua, 1947, 184; Eilers, BzN 15, 1964, 180 f. (abridged version in : Acta Iranica 3, 1975, 3-9); IF 79, 1975, 53-66; Abajev, in : Etimologija (1965), 1967, 286 f., esp. 290; and in : Mél. Benveniste, 1975, 7; Kutscher, CTL 6, 1970, 388.

[34] See Eilers 1964 : 196 fn. 57, 203 fn. 72.

[35] The derivation of *kurra* from **kurna-* had already been given by Bailey, TPS 1953, 39 f.; JRAS 1953, 114 f.

[36] The word for blind is, of course, not OIran. **kuru-* but MIran. *kōr*. Eilers thinks (1964 : 201, 214, 233-236) that there are no serious objections to deriving *kōr* from **kaurava-* (in its turn from *kuru-*) but this is simply untenable : **kaurava-* would still

does **kel-* "pierce" lead to any acceptable result. Abajev is obviously right in thinking[37] that the immediate source of *Kuruš* is indeed the Iranian etymon seen in Kurdish *kur* "son, boy", NPers. *kurre* "foal, colt", and Ossetic *kur* "steer, young ox". He also thinks that the ultimate source is the verbal root **kur-* "be born" which Gershevitch discovered in Ossetic (Digor) *igurun* "be born" (from **wi-kur-*) and Sogd. *wk'wr* "relatives, kinsfolk?"[38], while Bailey subsequently added Pahl. *kurrak* "foal", Kurdish *kur(r)*, from **kur-na-(ka-)* "young of animals", and on the basis of a semantic equation "be born = be produced" even Gāthic *hākurəna-* "co-operation"; ultimately Bailey would assume an Iranian **kur-* rather than a possible (?) **kar-w-*, and trace the whole group to IE **k^{w}er-* "make" in Ind. *kṛṇōti*, Lithu. *kùrti* "build", etc.[39].

The upshot of all this is that *Kuruš* is cognate with Kurd. *kur(r)* and Pahl. *kurrak*—both from **kur-na-(ka-)*—and all derive from an Iranian root **kur-* "be born, be produced", a variant of IE **k^{w}er-* "make". According to Eilers **kurna-* has a direct correspondent in Gk. κύρνος.

3.1.1.3. Unfortunately, it is hard to see how **k^{w}er-* could have yielded in Iranian both a prevocalic **kur-* (in *Kuru-*) and a preconsonantal **kur-* (in **kurna-*). Even if one could accept a preconsonantal **kur-*, the prevocalic form would have to be **kar-*, i.e. **karu-* (and not *Kuru-*), cf. *paru-* (as against Ind. *puru-*) and *us-purna-* in Pahl. *spur* 'perfect', Parth. *ʿspwr*.

This means that *Kuru-* is not to be segmented as *kur-u-* but as *ku-ru-*. A further consequence is that *kur-* is impossible, **kurna-* must be

appear as modern **kūrū* (from **kōrō*). Nor is it any more likely that **kaura-* is from **kau-* 'bend', comparable to Ind. *kōra-* 'bending joint of finger, wrist, ankle, knee, elbow', and Khotanese *kūra-* 'crooked, false', as thought by Bailey, Prolexis 50. I would rather suggest that *kōr* is from OIran. **kaura-*, and this represents IE **(o)k^{w}o-wlo-* or **(o)k^{w}o-wro-* 'of eyes bereft'. For the reduction of **ok^{w}-o-* to **k^{w}o* one may recall that Iranian *kapi-* 'fish' also represents **(a)k^{w}op-* 'water', and IE **k^{w}al-* 'sea-fish' (cf. Avest. *kara-*, etc.) an earlier **(a)k^{w}al-*, see Szemerényi, Studia Pagliaro 3, 1969, 247. For IE **wer-* 'aufreißen, ritzen' (**wergh-* in Ind. *vṛhati* 'reißt aus') see Pokorny 1959 : 1163; for IE **wel-* 'reißen, an sich reißen, rauben, ritzen, verwunden' *ibid.* 1144.

[37] Abajev, Etimologija (1965), 1967, 286-291, esp. 288-289; Mél. Benveniste, 1975, 6-7.

[38] Gershevitch, BSOAS 14, 1952, 493-494. Gershevitch's further attempt to find an Iran. **kura-* 'family' in some Elamite names (Studia Pagliaro 2, 1969, 201) has not met with favour from another Elamite expert, see Hinz, Neue Wege im Altpersischen, 1973, 110 f, but also Mayrhofer, Onomastica Persepolitana, 1973, 183.

[39] See Bailey, JRAS 1953, 114-116; TPS 1953, 39-40; Mithraic Studies I, 1975, 7 fn. 15.—For *kurrak* see also Schmeja, Serta Aenipontana II, 1972, 23 f.

secondary, i.e. syncopated from **kuru-na-*, and κύρνος from *κυρυ-νος. This is confirmed by Pahl. *kurušk* from **kuru-čak* which H.K. Mirza has recently identified as the counterpart of Bakhtiari *kur* "son" (i.e. "mare"?)[40].

With this segmentation the derivation from IE **k^{w}er-* also becomes untenable. But this is all to the good since now *ku-ru-* fits without further ado in the large family of words derived from Aryan *kau-/ku-* "young, small"[41], cf. Ind. *kumāra-* "child, boy, son, prince" from IE **kumo-*, Lithu. *kumelys* "foal" and *kumelė* "filly" also from IE **kumo-*, and the numerous Iranian representatives such as Avest. *kuta-ka-* "small", beside *kauta-ka-* in Pahl. *kōdak* "young, small", Turf.MP *qwdk* "small", NP *kōdak*; **kau-ka-/*kau-ča-ka-* in Pahl. *kōk/kōč(ak)* "small"; **kaw-āta-* in Pahl. *kawādak* "young; baby"; and **kaw-āθa-* in Pahl. *kawāh* "small cattle"[42].

3.1.1.4. We can thus say that IE **kau-* "small, young" yielded an adjective **ku-ro-* which was substantivized as **ku-ru* (after **sū-nu-*?); this is the direct source of Iran. *Kuruš* "child, youth", Pahl. *kuru-šk*; Ind. *Kuru-*, and Gk. κορυ- in κόρϝος/κόρϝᾱ and κόρυ-ξ[43]; and, in the

[40] See Mirza, Mémorial Jean de Menasce, 1974, 287-292.

[41] Cf. Bailey, BSOS 6, 1932, 599; 7, 1933, 69; TPS 1954, 144-146. For Ind. *kava-* 'small, little' see also Burrow, Chatterjee Jubilee Volume, 1955, 187-193, and K. Hoffmann, MSS 10, 1957, 59-63, who prefers to see IE **kau-* 'erniedrigen, demütigen' not only in the Indian words but also in Gk. καῦρος· κακός, Gothic *hauns* 'low', and OPers. *skauθi-*, Pahl. *škōh*; see now Hoffmann 1976: 411-414; and *ap.* Maryhofer III 677.

[42] These views are, of course, incompatible with the suggestion that the Iranian words derive from a verbal root **kur-* 'be born, be produced'. The clearest proof of such a root would seem to be Ossetic (Digor) *igurun* 'be born' which *can* be traced to **wi-kur-*. But it is hard to see how such a base could account for the parallel forms *kōrun/kurd* 'ask' and *agōrun/agurd* 'seek, demand', and in fact Abajev was at first (1958: 532, 602) doubtful about this explanation. If there is any relation at all between **wi-kur-* 'be born' and *kuru-* 'small, child', it must be the other way around, i.e. from 'child' interpreted as 'born' a root 'to be born' was extracted; the survival of a primary, highly archaic, verb in Ossetic alone would be as unlikely as in the case of IE **bhāghu-*, see Szemerényi, KZ 76, 1959, 60-61. But we should not overlook the possibility that **wikur-* may represent, not **wi-kur-*, but **wik-ur-*, with a secondary **wik-aur-*, perhaps from **^{3}weik-* 'come, arrive' (Pokorny 1959: 1129).—W.P. Schmid's attempts to find a verbal **kur-* in Lithu. *kùrtas* 'greyhound' (Fs. Krahe, 1958, 129f., esp. 135), has been rightly rejected by Benveniste, Études sur la langue ossète, 1959, 89[6]. The word is clearly borrowed from Slavic (cf. ORuss. *хъртъ*), see Vasmer, REW III 265; Schmalstieg, Word 13, 1957, 525f.; Fränkel 1962: 318; Schuster—Šewc, ZfSlawistik 16, 1971, 369-371. But Schmid may be right in thinking that Hindi *kuttā, kuttī* 'dog', together with the large group representing Iranian **kuti-* (cf. Abajev 1958: 605), derive from **ku-ta-(ka-)*, i.e. from **kau-/*ku-* 'small, young'. But this cannot apply to κύων which has a satem palatal.

[43] The Greek group of κυρσίον, κυρσάνιος represents **kuru-dh-*, and so σκυρθάλια, etc., must have a secondary *s-*.

enlarged form **kuru-no-*, of Gk. κύρνος, Pahl. *kurrak*, NP *kurra*, Kurdish *kurr*[44].

3.1.2. A rival of earlier κορϝος arises in historical παῖς m. f. "child, youth; son, daughter; servant", as yet not attested in Mycenaean texts. The earliest form was no doubt παϝις which was dissimilated to παις at a very early date[45]. There is, further, no doubt that the basic **pau-* is identical with the basic element of παῦρος "small, few" (= Lat. *parvus*!); Lat. *paucus*, *paullus*, *pauper* (?); Goth. *fawai* "few". What is more, the basic παυ- seems attested in Attic vase-inscriptions in the nom. παῦς[46]. This **pau-* alternates with a nil-grade form **pu-* which is the basis of IE **putlo-* "young; boy, son", seen in Ind. *putra-*, Iran. *puθra-*, Italic **puklo-*.

3.1.2.1. The formation of παϝιδ- is still not very clear[47]. It is mostly assumed that to the basic **pau-* a suffix *-id-* or *-i-d-* was added[48] but this does not explain the formation, and especially not the fact that the word is used for both genders. As is shown by the feminine agent nouns in -τρίς, continuing IE *-trī*, the feminine παϝις, παϝιδ- must derive from **paw-ī*, and this naturally presupposes a masculine **paw-i-s*. The transfer of oxytone παϝίς to the -ιδ-class was just as regular as the transformation of **pawí* into παϝίς, -ιδός (preserving the accent-shift of **pawí/*pawiyós*, type *-í/-iyós)*[49]. The identity of the masculine and feminine forms is therefore not a primary fact but a Greek innovation which fits into the broad framework of the general development.

3.1.2.2. Another point that needs clarification is the vocalism of the root-syllable. Here again it is fairly generally assumed that παυ- represents IE **pəu-*, the weakened form of a basic **pōu-*, the normal

[44] Ind. *kuṇaka-* 'young of animal' will represent **ku-na-ka-*, with 'spontaneous' cerebralization of *n*, and not **kurnaka-* (Benveniste, OLZ 50, 1955, 489).

[45] On the dissimilation see Szemerényi, KZ 88, 1974, 29 with references.

[46] The generally assumed Cypriote -παυς is rightly rejected by Neumann (KZ 84, 1970, 76-79) but his contention that Attic παυς may have Y = I does not carry conviction. Masson is now inclined to read on an inscription of Marion *pa-wi-di* (Syria 48, 1971, 430) but the all-important middle sign is still not unequivocally identified.

[47] I ignore here the suggestion made by Mann (Minutes of the London Mycenaean Seminar, 24th October 1973) that if two *w*-s can be assumed to have been lost, the form **pawi-wid-* or **pawo-wid-* can be equated with ON *fávitr* 'knowing little'; there is no justification for the form—in fact, παῦς is left without an explanation—and the onomasiological aspect is also faulty since in the terms for 'child' at best 'not speaking', 'not knowing' sim. is found, cf. Lat. *infans*, Czech *nemluvně*, but especially OIrish *noidiu* 'boy', lit. '*not* knowing', see Buck 1949 : 91 f.

[48] Cf. Schwyzer 1939 : 465, 578; Frisk II 463; Chantraine 1974 : 850.

[49] See Schwyzer 1939 : 464 f., and on the origin of -ιδ-, M. Meier, -ίδ-—Zur Geschichte eines griechischen Nominalsuffixes, 1975, 81 f.

nil-grade of which is **pu-* in **putlo-*. It is even postulated that παῦς must have ousted an earlier *ποῦς from **pōu-s*[50]. But the sole reason for regarding **pōu-* as the basic form is the wish to link up πῶλος "foal"[51] on the assumption that an original **pōu-lo-s* was reduced to **pō-los*. Such a connexion is, of course, semantically not impossible but it is only permissible if it is phonetically in order, which is not the case, for IE **pōulos* should appear as *πουλος.

This means that *pau-* must be regarded as the normal grade, **pu-* as the nil-grade: **pau-/*pu* present the same relation as **kau-/*ku-* discussed in 3.1.1.3.-4. Since, however, a qualitative ablaut **pau-/*pou-* cannot be ruled out, it is still not decided whether παϝίς represents IE **paw-i-* or **pow-i-* in which the root-vowel was dissimilated by the labial consonants[52]. On the whole, however, morphological considerations speak against **pow-i-*: since the adjectival derivative in *-i-/-ī-* must be based on the existing noun, which was παυ-ς (in its turn substantivized from an adjective **pau-*), there is no justification for any other form but παϝίς[53].

3.1.2.3. Ind. *pumān* "man" presents in Vedic times (including the Atharva-Veda) the following additional forms: voc. *pumas*, acc. sg. *pumāṁsam*, dat.sg. *puṁse*, abl.-gen.sg. *puṁsas*, loc.sg. *puṁsi*, acc.pl. *puṁsas*, gen.pl. *puṁsām*, loc.pl. *puṁsu*. Although Mayrhofer (II 307) declares the word to be "völlig unklar", it seems that the correct solution was found as far back as 1893 by E. Leumann (KZ 32, 304) who analyzed it as *pu-mas-*, a compound of *pu-* "small, young" and *mas-* "male" seen in Latin *mās*, *maris*, and *masculus*. The semantic objection ("small, young man") seems to me effectively countered by the existence of Germ. *Männchen* and *Mensch*, and I am glad to see that this interpretation has been revived by Eichner[54]. The re-formation of **pumās*, **pumasam* to *pumān(s)*, *pumāṁsam* is on the same lines as that of the comparative suffix *-yās*, *-yasam*, and the PPA suffix *-vās*, *-vasam*, and presents no special problem, see now Hoffmann 1976: 555-556.

[50] Cf. Schwyzer 1939: 578; Pokorny 1959: 842; Georgiev, Sprache 19, 1973, 146.

[51] See Schwyzer, Pokorny, and Georgiev, *ll.cc.*, to which add Schindler, Das Wurzelnomen im Arischen und Griechischen, Diss. Würzburg, 1972, 92.

[52] The latter was the view to which I inclined in 1962: 194f.

[53] My reason for giving a slight preference to the form **powi-* (1962: 194f.) was the desire to find a direct correspondence for Lat. *puer* (see 3.1.2.4.) and *pūbēs* (from **powi-bho-* or **pou-bho-*). But Latin could have had the *o*-grade even if Greek does not present it.

[54] See Eichner, Sprache 20, 1974, 26, 39.

3.1.2.4. This etymon offers a sound basis for the explanation of the Latin innovation, i.e. the replacement of inherited **putlo-* by the historical *puer*. As I have pointed out before (1962 : 194), Plautus' *putillus* "young boy" proves that not only Italic but Latin also once had the IE noun **putlo-*. It is all the more surprising that it should have been replaced by the actual form. For it is difficult to see how **putlo-* could have been transformed to *puer* under the influence of *gener*, *socer*. Risch, to whom this suggestion is due[55], has merely proposed the idea, without spelling out in detail how such an influence could have taken place : to my mind, no Roman would have been ready to cut off *pu-* and attach to it the end-part of *gen-er*, *soc-er*, the only blend-form could have been **putros*, later **puter*, replacing *-lo-* in **putlo-* by *-ro-* of the other terms, or **pukros*, later **pucer*, if **putlo-* had already developed into **puklo-* at the time when the analogy worked. The same haziness on this point is manifest in more recent attempts which are based on Lejeune's observation[56] that, rather than with the terms mentioned above, *puer* was closely linked with, was in fact the singulative of, the plural *liberī*. In Hamp's view[57] this must mean that a **pū-ro-*, a concoction of *puto-* (derived from **putlo-*, but how?[58]) and *pūrus* "pure", was under the influence of *lib-ero-* transformed to **pū-ero-*. Even worse is Arena's creation **pōr*, **pūr* (a derivative of *pario*!), which, blended with *lībero-*, gave *puero-*[59]. A well-known paper bears the title : Can rules be added in the middle of grammars? One is tempted to adapt the title and ask : Can suffixes be infixed in the middle of words?

3.1.2.5. If we stick to the well-known verity that words, like grammars, undergo growth at their end, then **putlo-* seems to have been incapable at any stage in its career of becoming *puer*. Quite different is the situation if **putlo-* had a synonymous rival which could eventually oust it. I suggest indeed that an IE **pu-mas*, the antecendent, as we have seen, of Ind. *pumān*, acquired in Latin a by-form **pu-wiro-* which slowly superseded it. This form then developed, either phonetically (*ir* > *er* in non-first syllables?) or under the influence of the kinship terms in *-er* into *pu(w)er*[60].

[55] See Risch, Gedenkschrift P. Kretschmer II, 1957, 112.

[56] Lejeune, BSL 62, 1967, 69[3].

[57] Hamp, BSL 66, 1972, 215.

[58] This question had of course been answered in advance (see Szemerényi 1962 : 194) : *putus* was a back-formation from *putillus*, itself a diminutive of **putlo-*.

[59] See Arena, Rendiconti dell'Istituto Lombardo 106, 1972, 446f.

[60] It is therefore no longer necessary (as suggested 1962 : 195) to regard **pow-i-s* as the basis for the transformation to *puer*.—The most recent treatment known to me,

3.2. Armenian *ustr* "son" again seems to have nothing to do with IE **sūnus*. It has indeed been explained variously as deriving from, e.g., **sukter-* (: cf. OE *suhterʒa* "nephew"), or a blend of **suyu-* and *dustr* "daughter", or of a **suter-* (formed after **pəter-* from **sū-*!) with *dustr*[61]. But since IE, and therefore Armenian, too, did possess the word **sūnus*, the diachronist must ask what happened to this inherited word. It is obvious that *sūnus* had to develop into **un(u)*[62]. If, instead, we find *ustr*, then the obvious conclusion must be that **un(u)* was blended with *dustr*: the resulting **un(u)str* regularly developed into *ustr*. That even an **unu-str* would, after the syncope to **unstr*, have led to *ustr*, is clearly shown by *yisun* "fifty" which represents **ingisun*, the regular development from IE **penk^{w}ēkont*[63].

3.3. In Italic and Celtic the IE word was also replaced. It can now be regarded as almost certain that Latin *fīlius*, together with its Italic cognates, belongs with Messapic **billes*, gen. *bilihi* "son" (and *bilia* "daughter"), i.e. derives from **bh(w)īlios* (verbal root **bhū-* "become"), and not from **dhēlios*[64]. Celtic **mak^{w}o-* in British (OWelsh) *map*, **mak^{w}k^{w}o-* in OIr *macc* must represent the vṛddhied derivative **māgh-wo-* of **maghu-* "boy" (OIr *mug* "servant"), in which *āghw* by expressive reinforcement became *āk^{w}*, and even *āk^{w}k^{w}*[65].

3.4. Finally, it should be noted that the Hittite *uwas*, still quoted by, e.g., Benveniste 1969 : 235, is in all probability a ghost-word[66].

4. DAUGHTER

The word for DAUGHTER is even more widely attested than that for son; cf. Gk. θυγάτηρ (Mycen. *tukate*), Ind. *duhitár-*, Avest. *dugədar-*,

by P. Monteil (Éléments de phonétique et de morphologie du latin, 1973, 86), is unenlightening not only because it starts from **pow-ero-*, allegedly from a root **peu-/*pou-*, but also because it ignores the whole problem of formation.

[61] A very full survey of the various proposals was given in 1969 by Jucquois (1969 : 216f.). For OE *suhterʒa* see also G. Schmidt 1973 : 80f.

[62] On the (general?) loss in Armenian of initial *s-* see most recently Greppin, KZ 89, 1975, 46-52, and Ałayan, ibid. 85.

[63] See Meillet 1936 : 101 (and 39); and with a different explanation Szemerényi 1960 : 26 fn. 119.

[64] The comparison was first, and repeatedly, suggested by Pisani, see now Lejeune 1968 : 67-86 (83[6] the references to Pisani's discussions); Hamp, BSL 66, 1972, 219-220.

[65] This seems to me a clearer interpretation than the one found at Pokorny 1959 : 696. Vendryes' dictionary (MNOP) offers no solution. I should mention, however, that OIr *macc* from **makk^{w}os* could possibly represent syncopated **magu-ko-s* (> **mag^{w}kos*) but the British forms would then require reduction of **makk^{w}os* to *mak^{w}os*.

[66] See J. Friedrich, Hethitisches Wörterbuch, 1952, 238.

duγδar-, MPers. NPers. *duxt(ar)*[67], Arm. *dustr*, Lithu. *duktė*, OCS *dъšti*, Tokh. A *ckācar*, B *tkācer*, Goth. *dauhtar*.

In addition, it is now established that Oscan *futír*, dat. *futreí*, *fuutreí*, and gen. *futre[ís]pe* "filiaeque", also presents this word[68], and it is possible that Irish *der-/ter-* in names presents an abridged *(duch-) -ter-*[69]. Even more significant is the discovery, due to Georgiev, that Anatolian also possessed this term: Lycian *kbatra*, Milyan *tbatra* "daughter" derive, via **twatra*, **tuatr-*, from **tugatr-*[70]; the importance of this new datum lies in the fact that the internal *a* corresponds to Gk. α and Ind. *i*, and thus confirms that IE had a shwa before the suffix *-ter-*[71].

4.1. The reconstruction of the IE form bristles with difficulties. Foremost among them are the initial and the presuffixal consonant. It is commonly assumed that both were voiced aspirates; i.e. the initial bit of the word was **dhugh-*. But the reason for this assumption is no longer so compelling as it used to be. In the early days of IE studies it might have seemed obvious that Ind. *duhitar-* is an agent noun based on the verbal root *duh-* "to milk", and even today some might welcome this interpretation seeing that "daughters usually do function as milk-

[67] A third form, **duxθrī*, has gained wide currency in recent discussion. It was launched into the world by Benveniste who thought (BSL 47, 1951, 21 f.) that Elamite *du-uk-šiš* guaranteed such a form. But in a later comprehensive treatment of the subject Benveniste saw (Titres et noms propres en iranien ancien, 1966, 42-50) that both this term and the later Iranian material make a revision necessary: the OP word means 'princesse royale', and this is supported by Arm. *dšxoy* 'reine, princesse', Inscr. MPers. *duxš* 'princesse', Manich. MPers. *duxš* 'jeune femme noble', but also by NPers. *dōšize* 'demoiselle' and Jud. Pers. *duškize* 'vierge'. In view of the meaning Benveniste now concluded (50) that *duxš* could not be connected with 'daughter', and this conclusion based on the semantics is in itself conclusive (*pace* J. Harmatta, Acta Antiqua Hung. 19, 1971, 129 fn. 14). Unfortunately, in spite of statements that *duxš* was also the form in Parthian (Bailey, TPS 1956, 93; G. Schmidt 1973 : 38), the form is still unattested in Parthian. But if *duxš* is also the Parthian form, then the question is decided on formal grounds also: a Parthian *duxš* cannot have *š* from *θr*.

[68] Thurneysen's (or de Saussure's?) discovery has since been confirmed by Lejeune 1968 : 72f. (note 73 fn. 1), and Hamp 1972 : 215 f.

[69] See M. A. O'Brien, Celtica 3, 1956, 178; Hamp, MSS 33, 1975, 39 f.

[70] Cf. V. Georgiev, Issledovanija po sravnitel'no-istoričeskomu jazykoznaniju, Moscow 1958, 154, 161; Introduzione alla storia delle lingue indeuropee, Rome 1966, 230, 234; Laroche, BSL 53, 1958, 189; 62, 1968, 48; Benveniste 1969 : 257; G. Neumann, Jahrbuch der Akademie Göttingen, 1971, 42 (adds the Isaurian name Τουατρις 'daughter'); Oettinger, MSS 34, 1976, 101.

[71] The forms of Armenian and Oscan, i.e. of languages which normally preserve medial shwa (cf. Hamp 1972 : 217; G. Schmidt 1973 : 58), are readily accounted for by assimilation to the first-syllable *u*. Arm. **dusutir* was syncopated to *dustr*, for the Oscan form see fn. 77.

maids in the cattle-breeding cultures of Eastern Europe and Central Asia"[72]. However, most philologists would now say that this is only admissible if there are no phonetic and/or morphological difficulties. But there is the basic difficulty that θυγ- and *duh-* cannot be reconciled on the basis of a root **dhugh-*, for the expected Greek form would be *τυχ-. This difficulty is now usually overcome with the help of the laryngeal theory: it is assumed that the root was **dhugH-* whose laryngeal (*H*) could function as a syllabic—in which case the result was **dhugə-*, Gk. θυγα- —or as a consonant— in which case the result was **dhugh-*, Ind. *duh-*[73]. But it is impossible to see why Indian should be based on **dhughəter-* but Greek on **dhugəter-*: the alleged levellings presuppose a morphology (i.e. alternations), for which there is not the slightest justification. Nor is there any justification for an IE **dhugh-* "to milk": this form and meaning are confined to the Aryan group[74], which is clearly unacceptable since the noun is general-IE. It would be easier to turn the tables and suggest that Aryan (or just Indian?[75]) *duhitar-* was interpreted as "milk-maid" and so a verbal base *duh-* "to milk" was extracted from it[76].

[72] The quotation is from Friedrich 1966: 8. Devoto 1970: 31 also believes in "mungitrice". For other interpretations see G. Schmidt 1973: 37[6].

[73] The first to suggest this solution seems to have been Cuny, Revue de Phonétique 2, 1912, 120, followed by a long line of laryngealists (e.g. Kuiper, Hammerich, Schmitt-Brandt), in which the latest, though surely not last, are Hamp, JAOS 90, 1970, 228f.; Manessy-Guitton, PICL X/4, 1970, 659f.; G. Schmidt 1973: 37, 45, 54.

[74] Note Pokorny's lemma (1959: 271) **dheugh-* 'berühren (sich gut treffen), drücken, ausdrücken, melken, reichlich spenden' (similarly Oettinger, MSS 34, 1976, 113), which is an incoherent string of meanings, quite impossible in any real language. G. Schmidt 1973: 37[6] thinks that **dheugh-* meant 'tauglich sein, strotzen', and accordingly rejects the "Melkerin" (or "Säugerin") view.

[75] The Iranian forms (recently discussed by Morgenstierne, Monumentum Nyberg II, 1975, 77-80), e.g. Oss. *docun*, MPers. *dōxtan*, *dōšīdan*, etc., can all be derived from Iran. **dauč-*, **dauxš-* (and **dauxšy-*?), i.e. earlier **dauk-*/**dauk-s-*. These cannot be explained from an Aryan **dhaugh-* but are readily satisfied by IE **deuk-* 'pull' (cf. Lat. *dūcere*, OHG *ziohan* 'ziehen'), cp. French *traire* 'milk' from Lat. *trahere*. The name of Zarathuštra's mother, *duγδō.vā*, would be the only trace of *dugh-* but 'having milked cows' hardly seems appropriate, and the name itself may be from a different source, in spite of Gershevitch's advocacy (1959: 231). The nominal forms which seem to demand Iran. **daug-* (e.g. NPers. *dōγ* 'whey') may be innovated or else presuppose a variant with *-g-* beside the more general IE **deuk-*.

[76] This suggestion was advanced as far back as 1958, see KZ 75, 171 (= 170[3]). But the question, usually taken for granted, whether *duhitar-* and *duh-* were really closely connected in Aryan minds, deserves to be examined thoroughly. Paul Andersen and Rolf Schulze, students at the Linguistic Department of Freiburg University, have, at my request, checked the RV from this point of view. Their result is almost entirely negative: of the 63 occurrences of *duhitar-* (of which 47 are *duhitā divas*, *sūryasya*, *sūro*, *sūre*) not one says that she milks cows. In only one passage (III 55, 12) do the two words appear

No longer obsessed with the idea that "daughter" must be reconciled with a verbal base **dheugh-* "to milk", we find the solution close at hand. Greek, Armenian, Oscan, Germanic all show that the initial consonant was *dh-*. Greek just as clearly shows that the internal consonant was a velar *g*, i.e. "daughter" was IE **dhugətēr*[77]. If Indian has *duhitar-*, this is not to be interpreted as dissimilated from **dhugh-* but as having **dugh- by metathesis from *dhug-*; that Iranian shared this process is shown by Av. *dugədar-* whose *gd* reflects *-gh-t-* and thus proves the same metathesis.

The form **dhugətēr* must be transformed from an original root-form **dhug-*. As far as I can see such a root is only attested in Goth. *ga-dauka* m. "Hausgenosse" (cf. Lat. *concibō*) which is connected with *dauhts* f. "Gastmahl" or "Bewirtung" (cf. Kuhn, ZfdA 101, 1972, 45). In view of the meaning "banquet" even the OPers. word quoted by Herodotus (9, 110) as τυκτά is probably *duxtā*, and not from *taug-* "to pay" (as suggested by Benveniste, BSL 47, 1951, 39). If this comparison is right, then **dhug-ā* as an agent-noun could denote "the person who prepares a meal", and **dhugə* would be the vocative (see Szemerényi 1970 : 173), generalized as the nominative, cp. fn. 252.

5. BROTHER

Son and daughter use for each other the terms BROTHER and SISTER. The evidence for these terms is perhaps the most impressive in the whole of IE kinship terminology, more impressive even than that for father and mother, son and daughter.

5.1. For "brother" an IE **bhrātēr* is guaranteed by the following forms : Ind. *bhrātā*, Iran. *brātā*, Arm. *eṙbayr* (from **erbayr*, **erbatir*,

in the same sentence but *duh-* cannot mean 'to milk' but rather 'to suckle' (see Geldner's translation : "die immermelken Kühe, Mutter und Tochter, gemeinsam säugen das Kalk", and cp. Mayrhofer III 432).—If Aryan did develop its verb for 'milking' from IE **deuk-* 'draw, pull', then the original inflexion was athematic : **deuk-mi*/**duk-mes* or **deug-mi*/**dug-mes* (or **deug-mi*, **deuk-ti*?). The aspiration is then due to a verb belonging to the same semantic field, e.g. *dih-* 'stroke, smear', or *dṛh-* 'hold firm'? Or was there an Aryan cognate of Gmc. *dragan* 'draw', Lat. *trahō*, IE **dhragh-*? (Cf. Pokorny 1959 : 257).

[77] In Oscan, the inherited form gave *fugatír* which developed, *via* assimilated **fugutír* (see fn. 71 above) and through early syncope of internal *u* (*pace* M. Lejeune 1968 : 74[2]), to **fuktír* in time to take part in the change of original *kt* to *ht*. The form **fuhtír* was eventually changed to *fũtír* under the influence of the closely associated *mātír*.

**bhrātēr*), Gk. φράτηρ, Lat. *frāter*, Venetic *frāter*[78], OIr *brāth(a)ir*, Goth. *brōþar*, OPruss. *brāti*, Lithu. *broterėlis*, hypocoristic *brólis*, OCS *brat(r)ъ*, Tokh. A *pracar*, B *procer*[79].

Whereas it is literally true that the IE word survives in Greek also, it is nonetheless a fact that the relationship is expressed by innovated forms, partly by ἀδελφεός which has won out in most dialects, partly by the less successful κασίγνητος.

The latter, represented by Thessal. κατίγνητος and Lesb. Cypr. κασίγνητος is originally in all probability simply "*cognatus*" and came to be restricted in sense to brother[80]. The former, ἀδελφεός—and the shortened ἀδελφός—, is from the start narrower and more precise. For it is obviously a compound of δελφύς "womb" (cp. Ind. *garbha-* "id."), and represents ἀ-δελφε(F)-ός "from the same womb"[81], cp. Lat. *co-uterinus* and Ind. *sa-garbhya-*. The semantics of this innovation has given rise to the assumption that the innovation was due to the influence of a matriarchal substratum. But the Greek word no more justifies such an inference than the Lat. *counterinus* or the Ind. *sagarbhya-* mentioned above[82].

5.2. Of great interest is the fact that the replacement by ἀδελφεός of the inherited **bhrātēr* did not entail the loss of the latter word. The word lives on, indeed, and is especially firmly rooted at Athens in the form φράτηρ[83] but its meaning is not just "brother" but "member of a φρατρία", i.e. it denotes relatives who belong to the same ilk or clan. A similar wider use is found in other languages also. In Ossetic, that intriguing Iranian dialect of the Northern Caucasus, the corresponding word, *æervad*, very seldom denotes one's full brother, more

[78] This form is not absolutely certain but very likely all the same, see Lejeune 1974 : 202, 335.

[79] On the Tokharian vocalism see Lindeman, NTS 23, 1969, 23-24.

[80] Cp. Schwyzer 1939 : 270; Lejeune, BSL 55, 1960, 20f., esp. 24; Frisk I 797, III 121; Perpillou, BSL 67, 1973, 126. Differently Benveniste 1969 : 220.

[81] This is the analysis given by Wackernagel-Debrunner (1954 : 140), and the Greek word can hardly be derived from an unattested **g^{w}elbhes-* as assumed by Brugmann 1906 : 523, followed by, e.g., Frisk I 19 and III 18.—Chantraine, LingBalk 6, 1963, 13, and 1968 : 19, thinks that *-w-* is ruled out by Cretan αδελφιος. But on this point we must note that, after a labial, *-w-* was lost very early, see Szemerényi, KZ 88, 1974, 28-29. —For the shortening in Att. ἀδελφός see Egli 1954 : 98 f.

[82] Cf. Hermann 1935 : 100 f.; Gonda, Mnemosyne 15, 1962, 390-392.

[83] That in Attic the old form was φράτηρ and φράτωρ was a comparatively late form could be learnt from Meisterhans-Schwyzer, Grammatik der attischen Inschriften, ^{3}1900, 131, and was well known to the admirable Cobet, see his Variae lectiones, ^{2}1873, 350-351.

generally it applies to any male relative[84]. In the same way, OIrish *brāth(a)ir* is not only the "brother" but also any "male member of the *fine*, the joint family"[85]. Since, then, the wider meaning is found in the Far West and the South-East, it probably represents the original sphere of the term[86].

5.3. This word has naturally also been the subject of etymological endeavour. In the last century, it was found self-evident that it should be explained in the light of Indian facts, and since Indian has a word *bhartar-* "bearer, preserver, protector, master, husband", the agent-noun from the root *bhar-* "bear, support, foster", it was concluded very early that IE **bhrātēr* was the "protector, supporter" (of his sisters?, after the death of his father)[87]. Delbrück (1889 : 462) appositely characterized this view as one "welche so nahe liegt, daß man angesichts der sonstigen Undurchsichtigkeit der Verwandtschaftswörter geneigt sein möchte, an der Richtigkeit derselben zu zweifeln". And the very form of the word militates against this explanation : the agent-noun from IE **bher-* would be **bher-tēr*, not **bhrātēr*; there is absolutely no justification for an enlarged root-variant **bhrā-* : the Indian forms with *bhari-* do not prove it.

For the same formal reason but also because of the semantics involved we shall not be inclined to accept Trier's suggestion (1947 : 255) that the brother was named as a member of the joint family, of the ring or fence (!), *bhr-eH₂-ter-*, **bher-* being the word for "fence"[88].

But if, as we have seen, **bhrā-* does not exist, that has momentous consequences : the segmentation **bhrā-tēr* is impossible, only **bhr-ātēr* is permissible. In other words : **bhrātēr* is not an agent-noun or kinship-term formed with the suffix *-ter-* but consists of two segments, **bhr-* and **āter-*. There can be no doubt that **bhr-* represents the normal nil-grade form of **bher-* "carry, take, bring", but what is **āter-*? There again the answer seems unequivocal : it can only be the

[84] See Abajev II 437.

[85] Cp. Binchy, Proceedings of the British Academy 29, 1943, 222-224; Pokorny 1959 : 164.—The expression "joint family" (for which cp. Beal-Hoijer 1959 : 441 f.) is here used in the same sense as "extended family", Germ. "Großfamilie".

[86] See Gates 1971 : 15. On the other hand, it is quite impossible that **bhrātēr* should have primarily denoted "father's brother" as is assumed on *a priori* grounds by Jucquois 1969 : 219.

[87] Cf. Delbrück 1889 : 384, 462; Buck 1949 : 107; Brugmann, IF 12, 1901, 153[1].

[88] Cp. J. Trier, Zs. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt., 65, 1947, 255; J. de Vries, Altnordisches etym. Wb., ²1962, 58.—Quite impossible is Devoto's idea (1970 : 31) that **bhrātēr*, meaning 'colui che porta a casa i frutti' (!), is blended from **bher-* and *păter* : this is ruled out by the long *ā* in **bhrātēr*!

noun **āter-*[89], especially well-known from Iranian—cf. Avest. *ātarš* m., gen. *āθrō*—but also attested by Arm. *ayrem* "kindle, burn" (denominative from **ayr* "fire" < **ātēr*), and probably by Lat. *āter* "black" (from "burnt"), see below 5.6.

5.4. If, thus, **bhrātēr* turns out to be a compound of **bher-* "carry, bring" and **ātēr* "fire", one is justified in asking in what sense the brother is supposed to "carry the fire" or "bring the fire"? It would not be impossible to visualize the Indo-Europeans of the period when this part of the kinship terminology was coined as a nomadic or semi-nomadic people who had some difficulty in keeping the [home] fires burning and therefore charged their young with "carrying" the fire (in a container?) or "bringing" home new fire when one's had burnt out. But there would have been difficulties. As Eduard Hermann put it (1937: 38): "Viel schwieriger wird es gewesen sein, ununterbrochen die täglichen Opfer für die Ahnen darzubringen. Ist man bestrebt gewesen, einen Feuerbrand mitzuschleppen wegen der Kälte in der Nacht und der Schwierigkeit, ein neues Feuer zu entzünden? Sich beim Nachbarn Feuer zu leihen ... war nicht möglich, wenn der auf der Wanderung auch keins hatte". Thus, for the nomadic way of life, "carrying/bringing" the fire presented very serious difficulties. In settled existence, on the other hand, there was probably little need for such occupations, certainly not sufficient to give someone a name derived from this activity. For the general problems see K. Birket-Smith, [3]1956, 81f.

At this point, the Rigveda comes to our aid. As can be expected, the verb *bharati* occurs very frequently, mostly with the meaning "to carry". But in several passages the meaning is not the literal "to carry" but the figurative "to tend, take care of, look after", especially in the figura etymologica *subhṛtam bhar-* "keep well-looked-after, hold in honour"; cp., e.g., RV 4, 50, 7: *Bṛhaspátiṃ yáḥ súbhṛtaṃ bibhárti* "who holds B. in high honour". In the present context it is important to note that this phrase is well known in Iranian also, cp. Darius' statement: *avam ubrtam abaram* "him I held in high esteem, I treated him well"[90].

With this meaning the intention in **bhrātēr* becomes clearer: it denoted a person who tended the fire, looked after it, and no

[89] Pokorny 1959: 69.

[90] See Tedesco, Zeitschrift für Indologie und Iranistik 2, 1923, 44-46; Wackernagel, BSOS 8, 1936, 823 f.; Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, 1959, 261-262; Kellens, Commémoration Cyrus III, 1975, 133-147.

doubt procured the fuel as well. This duty was delegated to the young male members of the family, and the term was eventually only used by the young females with reference to the males of their age group. *5.5.* The compound **bhr-ātēr* is obviously a nominalization of the verb **bher-* and the noun **ātēr* which formed a verb + object syntagm. According to Benveniste (1968 : 21 f.), compounds arising from the transformation of such transitive syntagms have normally the order noun + verb (: Lat. *signi-fer*), but the reverse order verb + noun also occurs (: Gk. φερέ-οικος). The difference between the two types is that the former type is atemporal, "il porte ... = il est porteur de ..., porteur par vocation ou nature (définition" and so Lat. *signifer* means "he carries, i.e. is by vocation a carrier of the signa"), the latter refers to "un présent actuel de description : il porte = il accomplit l'acte de porter ... φερέ- "qui porte effectivement" (description" : Gk. φερέοικος means "he carries his house", denoting "la réalité du procès et comme activité constatée"). Lehmann (1970 : 11 f.) agrees that both types represent sentence types but thinks that noun + verb is the normal type, verb + noun the less normal type, so that the difference is in the emphasis, a matter of style. Duchesne-Guillemin thinks (1970 : 142) that the difference is due to the fact that, when in the second place, the verbal element is a verbal noun (-φορος), and so the compound is definitory, while, when it takes the first place, the verbal member (: φερε-) "has the more concrete function of a verb, and this is why it has sometimes the form of a present-stem"[91].

As is known, theoretically it may be important to decide whether the compound is to be incorporated in the lexicon—this is the "lexicalist" position—or whether it is to be excluded from it and derived "by some extension of the transformational apparatus"—this is the transformationalist position[92]. But the diachronist will be inclined to

[91] This is certainly an improvement on Benveniste's definitions which often are of scholastic subtlety. But even so a basic objection is not faced : in many cases the difference is not of the kind suggested but simply semantic. Thus, e.g. Benveniste himself points out (23) the difference between ἀρχέκακος 'who commenced, started the troubles', and the opposite type in which "-αρχος comme second terme indique la qualité permanente de 'chef'". Here the difference is quite clearly between ἀρχε- 'begin' and -αρχος 'ruling', not between 'intemporel' and 'présent actuel'. The same seems to apply to ἐχε- 'qui contient, garde ...' and -οχος 'teneur, détenteur'. The whole problem would deserve a renewed and complete examination from this angle.

[92] Chomsky (1972 : 17 f.) concludes (60) that the transformational hypothesis is correct for the gerundive nominals (e.g. John's refusing the offer) but the lexicalist hypothesis for derived nominals (e.g. John's refusal of the offer) and perhaps for the mixed forms (e.g. John's refusing of the offer). Cf. also G. Kolde, Zur transforma-

think that the difference, especially in the case of true compounds, as distinct from gerundive or derived nominals, is really a matter of chronology, not of intrinsic properties. As long as the compound is transparent, it does not have to be pushed into the lexicon; as soon as this is no longer the case, it can not be produced by transformational rules. This stage is certainly reached when a noun **ātēr* is no longer extant in the synchrony—as happened in most IE languages in due course—but also as soon as the semantic field was rearranged so that the connection between the sign and the denotatum was lost.

But the diachronist will also feel that for his own purposes the settling of another question would be much more significant. There has been a long-standing debate on the question what exactly the verbal element is in compounds where it takes the first place. One school of thought regards the verb in such cases as an imperative, and this seems to be pretty clear in such *names* as *Bevilacqua*, *Boileau*, and even in the ancient Μενέλαος[93]. Another school would see in the verbal forms of the old IE languages 3rd person singular forms in *-e* (i.e. of pre-flexional date!)[94]. Lehmann (o.c., p. 1) calls the imperatival view "clumsy"—a rather unusual label in this kind of matter—and suggests (13 f.) that the word-order (: VN), usually thought to favour an imperatival interpretation, is in fact simply the marked order. This, in essence, was already suggested by Jacobi (55), but it is enough to watch Jacobi hopelessly thrashing about to realize that he cannot be right. There can be no doubt that Wackernagel stated the truth when he gave the following summing-up (1905 : 315): "Die den idg.

tionellen Erklärung der Nomina actionis im Deutschen, Wirkendes Wort 22, 1972, 174-198; P. Schachter, A nontransformational account of gerundive nominals in English, Linguistic Inquiry 7, 1976, 205-241. A well-known opponent of the view that compounds are based on sentence constructions is my friend Eugenio Coseriu, see, e.g., Bedeutung und Bezeichnung im Lichte der strukturellen Semantik, in: Sprachwissenschaft und Übersetzen (edd. P. Hartmann-H. Vernay), 1970, 108, 116. But it may be that here, too, a compromise solution will be nearer the truth.

[93] The first representative of this view seems to have been Arsène Darmesteter (1875). For more recent discussions see G. Bonfante, Fs. Debrunner, 1954, 41 f.; A Prati, Nomi composti con verbi, Revue de Linguistique Romane 22, 1958, 98-119; A. Lindqvist, Satzwörter, 1961, 89-90; E. Mikkola, Die präpositionale Hypostase, 1962, 5 f.; Steinhauser, Sprache 10, 1964, 5 f.; N. Morciniec, Die nominalen Wortzusammensetzungen in den westgermanischen Sprachen, 1964, 124 f.; W. Meyer-Lübke & J.M. Piel, Historische Grammatik der französischen Sprache II, ²1966, 167 f.; J. Kuryłowicz, Metrik und Sprachgeschichte, 1975, 65 (: whatever the origin of these first members, "es wurde vom Sprecher dem Imperativ gleichgesetzt").

[94] See H. Jacobi, Compositum und Nebensatz, 1897, 46-82, esp. 57 and 61 f.; Benveniste, L'Homme 6/2, 1966, 5 f.; Watkins, Ériu 21, 1969, 7; Geschichte der idg. Verbalflexion, 1969, 94 f.; Lehmann, ALHafn. 12, 1970, 1 f., esp. 12-14.

Wortstellungsgesetzen widersprechende Voranstellung des regierenden Verbums vor das Objekt erklärt sich daraus, daß die Vorderglieder wohl alle imperativischen Ursprungs sind, beim Imperativ aber Voranstellung beliebt ist". It is not marked order *in abstracto* that plays a vital role but the concrete fact that the marked order signals the imperative, in much the same way that English *go away* is marked and therefore imperatival, in contrast to *father goes (went) away*. But it must be noted that such syntagms and the resulting synthetic compounds were originally confined to persons or, in more general terms, to animate beings, by and large as names and epitheta. By the extension of such compounds to inanimate beings the formally not marked imperative began to be reinterpreted as the general verbal concept, not merely the 3rd singular[95].

If this interpretation of the synthetic compounds (type VN) is correct, **bhrātēr* as a compound denoting a person must be a transform of an imperatival phrase like **bher(e) ātern̥* "tend the fire", no doubt the exhortation addressed to him time and again by the head of the family. For the reduction of **bher(e)-* in the initial part of the compound cp. Ind. *dru-pāda-* 'large-footed', *dru-pada-* 'wooden pillar', *dru-ghnī* 'a hatchet for cutting wood' from IE **doru*; Gk. γραῦς from **grāyus*, **ger-* and **āyu-*[96].

5.6.1. As was stated above (5.3. s. fin.), IE **āter* is directly attested by Avest. *ātarš* and Arm. *ayrem*, and indirectly by Lat. *āter* 'black'. Often the Aryan name of a priest, in Avest. *āθravan-/aθaurun-*, is added to this group but probably erroneously[97]. More likely *vatra* 'fire, hearth', found in Slavic, Rumanian and Albanian, derives from **ātr-* although the details are not entirely clear[98]. It is also possible that OIr *āith* 'fireplace' derives from **āti-*, and Welsh *adyn* 'id.' from **āti-no-*[99].

[95] This was clearly perceived by Jacobi, esp. 73 f., and very clearly stated by Meyer-Lübke, l.c. A clear case seems to be Gk. (παρα-) βλωψ which is from **g^{w}l-ok^{w}-* 'cast a glance' (Szemerényi, Studia A. Pagliaro 3, 1969, 237), where **g^{w}(e)l-* can no longer be an imperative.—It should perhaps be noted here that the interpretation of these compounds says nothing about the compounds with *-ti-*formations, although Schwyzer (1939 : 445) seems to regard them as forming one class.

[96] See Szemerényi, AION-L 2, 1960, 29[2].

[97] Cf. Duchesne-Guillemin, Indo-Iranian Journal 7, 1964, 202; Benveniste 1969 : 281 f. (: Ind. *atharvan-* from Iran?); Gershevitch, Studi Pagliaro 2, 1969, 189 f.

[98] See most recently Hamp, ALHafn. 12, 1970, 153-156.

[99] Pokorny 1959 : 69; Vendryes, Lexique étym. de l'irlandais ancien, A, 1959, 54. —A further comparison, involving Lat. *āter*, Venetic *atraest*, and Hitt. *hatrai-* 'write', was suggested by Peruzzi, and rejected by Lejeune, BSL 69, 1974, 63 f.

On the basis of an IE **āt-*, the source of all these words, a comparison was made with Hitt. *hat-* 'to dry' by Bolognesi as far back as 1950[100]. Quite recently, the same Hittite verb has been compared by Watkins to Lat. *ador* 'a coarse grain, emmer wheat, spelt'[101], but in a postscript to that paper[102] he has drawn attention to a Hittite *ha-at-tar*, "occurring in a list of grains or similar seed foodstuffs", and hazarding the guess that *hattar* "designated a dried legume like black beans" he has compared Lat. *āter* 'black'.

For our problem some new Hittite data seem of greater interest. A Hittite verbal root *ā-* 'be hot', participle *ant-* 'hot', was compared by Benveniste to Ind. *antī-*, *antikā-* 'hearth, oven' and OIr *āith* 'fireplace', all on the basis of an IE **ā-*[103]. Unfortunately, this Hittite verb is not quite clear. Sturtevant's suggestion that the spelling *a-a-ant-* (of the participle) points to an earlier *ayant-* which would be from IE **ai-* 'shine, burn' (Gk. αἴθω etc.), has been taken up by others, especially Neu, and the causative *inu-* 'to warm, heat' has been cited as confirming this view since it can be traced to **ai-nu-* but not to **ā-nu-*. Kammenhuber thinks, however, that *inu-* is 'not clear', and that the spelling *a-a-* "geht weder als Vokal *a* noch als hypothetisches *aya* ... auf idg. Kurzdiphthong zurück"; the single middle form (3. pl.) *a-a-an-ta* 'are warm/hot', if correctly interpreted, would with *ant-* show a verb inherited from IE[104]. If Kammenhuber is right (and with her Benveniste also), then **ā-tēr* could be an agent noun from *ā-* 'burn'; if Sturtevant and his followers are right, then Hitt. *a-a-* cannot account for the provenance of **ātēr*.

[100] Bolognesi, Atti del Sodalizio Glottologico Milanese 2, 1950, 14-15.

[101] Watkins, An IE agricultural term: Latin *ador*, Hittite *hat-*, HSCP 77, 1973, 187-193.—That *ador* should be simply 'the dryed thing' (just as 191[4] the Tokharian word for 'grass' is traced to 'dried grass') is wonderful enough in itself, but to suggest that Gothic *atisk* 'cornfield', OHG *ezzesc* 'Saat(feld)' should also be a dried field verges on the incredible. No wonder that W. can also accept Emmerick's idea (TPS 1969, 201-202) that Iranian *ādu-* 'grain' does not belong with *ador* and *atisk* but derives from IE **ēdu-*, i.e. from the verb **ed-* 'to eat'. In spite of the attempt to make this palatable, we should stick to the primary comparison of cereals, i.e. keep *ador/atisk/ādu-* together, and on this I am glad to be in agreement with Hamp, TPS 1973, 137.

[102] "Latin *ador*, Hittite *hat-* again—Addenda to HSCP 77, 1973, 187-193", a manuscript paper received 5.1.1974.

[103] Benveniste, Hittite et indo-européen, 1962, 107. In a fn. Benveniste finds the comparison of the Irish word with Avest. *ātar* 'peu convaincante'.

[104] References to all these facts and views are given in J. Friedrich & A. Kammenhuber, Hethitisches Wörterbuch, Fasc. 1, 1975, 44-45. See now also Oettinger, MSS 34, 1976, 136; StBoT 22, 1976, 34 with fn. 51; and cp. our fnn. 551, 552 below.

But in the latter case there is one further possibility[105]. The Hittite *-s*-stem *handāis-* 'warmth, heat; fever' seems to be a compound; at least Pedersen's "reckless" suggestion (: his own words!) that it could be a comparative of the type seen in Slavic *novějь*[106] is quite out of the question. If it is a compound, it can be **hānt-dāis-* from **hā-nt-* 'warm, hot', and *dāi-* 'place' (IE **dhē-*), and *hān(t)dāi-* 'heat' could serve as the basis of the *-s*-stem **handāi-is-* 'calor, febris'. With this analysis even Pedersen's comparison (l.c.) with OIr *and-* 'kindle' could be saved : *and-* could represent IE **hānt-dh-ō* or **hānt-(dhi)-dhēmi*. But the main point is that the basic *hānt-* would be from a verbal root **hā-* 'to heat' and this could be the source of **hā-tēr*, IE **ātēr* 'fire'.

5.6.2. In Indo-European there are two widely attested words for "fire" which can be exemplified with Gk. πῦρ and Lat. *ignis*.

The first, which is traditionally reconstructed as **pewōr/pūr*, gen. *punós*[107], is reflected by Gk. πῦρ, Arm. *hur*, Umbr. *pir*, ON *fūrr*, *fȳrr*, OE *fȳr*, Hitt. *pahhu(wa)r*, Tokh. A *por*, B *puwar*.

The second term is represented by Ind. (and Iran.?) *agni-*, Hitt. *Aknis* (?), Lat. *ignis*, Slavic *ognь*, Lithu. *ugnis*, Latv. *uguns*. The source of all these forms is traditionally reconstructed as **egni-/*ogni-*[108], but it is more likely that we have to do with an ablauting noun **ong-ni-/*n̥g-ni-*[109], or with just a noun **n̥g-ni-* which gave Indian *agni-* and Lat. *ignis* (= or from **ingnis*) on the one hand, and Slavic **engni-* on the other, which was dissimilated to **egni-* and at the time

[105] I do not take into account Palaic **hā-* 'burn' because Kammenhuber has in my view shown (see Kratylos 16, 1973, 55) that this root does not exist.

[106] Pedersen, Hittitisch, 1938, 47 f.

[107] See Pokorny 1959 : 828.—Other reconstructions are presented by Specht, KZ 59, 1931, 285 (: **pewr̥/*pur-ós*), but cf. Kretschmer, Gl 22, 1934, 241; Benveniste, Origines, 1935, 10.169 (: *peH₂-wr*, not to be connected with, e.g., Lat. *pūrus*); Winter, Evidence for Laryngeals, 1965, 192-193 (: *peHwr̥* : **pHwnós* > **puHnos*); Eichner, MSS 31, 1973, 94 (: **peHwor* : **pHunos*).

[108] See Pokorny 1959 : 293, and for the Hittite divine name Mayrhofer III 624. The Baltic forms' *u-* (instead of *a-*) has been explained as due to OSwed. *ughn* 'oven, stove'; to a "magische Anlautänderung" (Hauzenberga-Šturma, ZSP 25, 1956, 57); to assimilation to an anaptyctic vowel : **agni-* > **aguni-* > **uguni-* (Otrębski, LPosn 6, 1958, 177); to a nil-grade form *Hgni-* with *H°* > *u-* (Stang, NTS 25, 1971, 7-13), but to my mind the most likely is influence from the Russian *ogon'*, although a blend is not impossible, especially if it is assumed that **ogni-* was influenced by its antonym **udōr*, see Schmitt-Brandt, Fs. A. Scherer, 1971, 230 (less likely Blesse, KZ 75, 1958, 198).

[109] This is assumed by Lehr-Splawiński, Studie i szkice wybrane, Warsaw 1957, 205 (first 1937).

of the Slavic initial alternation *je-* : *o-* acquired the (eventually successful) variant **ogni-*, the source of the Baltic forms also[110].

It is, of course, an important question to decide whether one of these two terms is earlier and the other more recent, or whether both belong to the same synchronous level. The latter assumption, favoured by, e.g., Frisk (II 628), would not be impossible if, e.g., **pewōr* denoted the material sense while **n̥gnis* described fire as an animate being. But one would like to see some criteria which would enable us to reach a decision on a rational basis.

As is known, Bartoli was of the opinion that *ignis* was older than πῦρ because the geographical configuration showed that *ignis* was the word of the marginal areas, πῦρ that of the internal areas[111]. But Sköld was not slow to point out that the geographical distribution would change considerably if one took into account Old Norse and Tokharian, so that instead of the norma delle aree laterali the norma dell'area maggiore would have to be applied, and πῦρ would be shown to be older[112]. And it seems to me that Mastrelli, who has sought to support Bartoli's thesis by pointing out that *pūr* was shown by its greater productivity to be an innovation[113], has not succeeded in clinching the argument[114].

Much more solid arguments could be produced by the history of the lexicon. It is more and more generally accepted now that *ignis* derives from **n̥gnis*, and so is closely connected with a word meaning 'coal', cf. Ind. *aṅgāra-*, NPers. *angišt*, Lithu. *anglis*, OCS *ǫglь*, and (?) Gaelic *aingeal* 'light, fire' (Pokorny 1959 : 779)[115]. This is certainly

[110] This explanation was found by me as far back as 1962. More recently, Hamp has suggested (in : Baltic Linguistics, 1970, 75-79) that the Balto-Slav forms also derive from **n̥gnis*, but I don't think that *n̥* > *un* (first assumed by Saussure, MSL 7, 1889, 93 = Recueil 463) is tenable.

[111] Bartoli, Introduzione alla neolinguistica, 1925, 52. For a recent defence of the principles see Bonfante, Le norme della linguistica areale, in : Fs. Harri Meier, 1971, 51-76, but note also the (vitriolic) charge against "the *opera buffa* antics and out-and-out charlatanry" of the protagonists in T. Vennemann & T. H. Wilbur, Schuchardt, the Neogrammarians, and the Transformational Theory of Phonological Change, 1972, 81.

[112] H. Sköld, Beiträge zur allgemeinen und vergleichenden Sprachforschung I, 1931, 7-16.

[113] C. A. Mastrelli, Le innovazioni nel mondo indeuropeo, AGI 43, 1959, 1-17, esp. 16.

[114] Cp. Pisani, Paideia 14, 1959, 173-174.

[115] This etymon was suggested more than half-a-century ago by Charpentier, and then by La Terza (see Mayrhofer I 18), and has since been upheld by myself and Hamp [see fn. 110].

more convincing than the idea that *ignis* is from **eg-ni-* 'unersättlich', based on the verb seen in Lat. *egēre* 'to need, want'[116].

On the other hand, πῦρ/*pahhur* does not seem to have any clear connection within the IE lexicon. To be sure, the word has often been connected with the verb **peu-* 'clean, sift' (: Ind. *punāti*, *pavatē*) but neither the meaning nor the form (: *pahhur* requires **peH$_2$-* or, without laryngeals, **pah-*, irreconcilable with **peu-*) permits such an etymon[117].

This means that, compared with *ignis* which has a clear etymon, **pūr*, which has none[118], must be regarded as the more archaic element of the IE lexicon.

How is now this picture affected by the appearance of a third candidate, **ātēr*? According to Solta, Arm. *ayrem* 'burn, kindle' reveals that Armenian once possessed the noun **ātēr* but also that in historical times only the old word *hur* (: IE **pūr*) was alive, i.e. Armenian only partially shared the innovation which in Iranian and Slavic led to the replacements[119]. This seems to say that Armenian once had **pūr*, and later adopted the verb **ātēr-(em)* (without the noun **ātēr*?), surely an unacceptable tableau.

If our interpretation of **bhrātēr* is correct, **ātēr* was in general use, and, what is more, the oldest word for 'fire'. The other two words were later innovations, and in view of its transparency *ignis* must be more recent than *pūr*. Thus we obtain the following sequence :

(1) **ātēr*
(2) **paHwr̥*
(3) **n̥gnis*.

6. SISTER

For Sister an IE **swesōr* is guaranteed by the following impressive array of evidence : Ind. *svasar-*, Av. *x^{v}aŋhar-*; Arm. *khoyr*, gen. *kheṙ*, n.pl. *khorkh* (represent **kheūr*, **khesros*, **khehor-*, with kh- from sw-); Lat. *soror* with *sobrīnus* from **swes^{v}-īnos*; OIr *siur*; Goth. *swistar*,

[116] This has been suggested by Knobloch, PICL X/4, 1970, 647-648.

[117] Cf. Benveniste, Origines, 1935, 10.169; Chantraine 1974 : 957. Nagy has not succeeded in his attempt (HSCP 78, 1974, 105) to resuscitate Thurneysen's idea that Lat. *purgāre* is from **pūr agere*.

[118] Note, however, that according to Naert (Studia Linguistica 9, 1956, 78), **pūr* could be a derivative of **pu-* 'blow' (see Pokorny 1959 : 847).

[119] Solta, Die Stellung des Armenischen, 1960, 365.

Runic *swestar*, OHG *swester*[120]; Lithu. *sesuo*, gen. *sesers*; OCS *sestra*; Tokh. A *ṣar*, B *ṣer*[121].

6.1. This term was replaced in Greek by the innovations ἀδελφή and κασιγνήτη, the feminine forms to ἀδελφός and κασίγνητος, see 5.1. above.

But here also, as in the case of "brother", the IE word was not lost without a trace. Hesychius records the glosses

ἔορ · θυγάτηρ, ἀνεψιός

ἔορες · προσήκοντες, συγγενεῖς,

which, in spite of the masculine lemmas ἀνεψιός, προσήκοντες, and the erroneous definition θυγάτηρ, doubtless bring in ἐορ- the IE **swesor-*. The same word is no doubt also transmitted in the Hesychian gloss

εὐρέσφι · γυναιξίν

which is surely ἐορεσφι[122].

Even more important, however, is the fact that, as can be seen from the definitions, the word had a much wider meaning than "sister" in the primary family: **swesor-* meant not only one's own sister but more generally the female members of the joint family or the clan. This conclusion is again supported by the evidence of Ossetic: Iron *xo*, Digor *xwæræ* apply to "all women of one's clan"[123]. As has been formulated by Risch (1944 : 118): "*bhrātēr* und *swesōr* bezeichnen nicht, wie man gewöhnlich angibt, Bruder und Schwester, sondern allgemein 'das männliche, bzw. weibliche blutsverwandte und zur selben Generation gehörige Mitglied der Großfamilie'".

6.2. Thus we can assert with confidence that the terms "brother" and "sister" refer not to the primary family established in our societies, but to a larger unit which we have already described as the joint family or Großfamilie. In this system the families of the grandparents and of their sons (i.e. their children) form one establishment. As late as the 19th century, communities of this kind, called *zadruga*, were still well known among the South Slavs: about 60-70 persons, belonging to

[120] It is partly unnecessary, partly impossible to trace Runic *-ar*, OHG *-er* to IE *-ēr* (e.g. Pokorny 1959 : 1051). The main point is, of course, that, as *swest.r* shows, the development was based on **swesr-*, an ablaut-form inherited in, e.g., gen. dat. sg. The gen.sg. **swesr-os* gave **swestrs* which on the analogy of **duhtrs* : **duhtēr* acquired a new nom. *swestēr*, etc., as is rightly stated in Ernout-Meillet s.v.

[121] For the Tokharian forms Schindler, IF 72, 1968, 249, seems to have found the correct solution, based on IE **swesor-*.

[122] So already Saussure, Mémoire 218^2 = Recueil 204^2.

[123] See Abajev, Osetinskij jazyk i fol'klor I, M-L. 1949, 63.

three generations, and naturally all in the male line, lived in the same household; the house proper, where the hearth was, accommodated the head and his family, while the other members of the community and their families lived in smaller dwellings which surrounded the main building in a semicircle, or more precisely they just slept in these cubicles since the whole group had their meals in the "big house" [124].

6.3. We must now examine the question whether the term "sister" has any connection with this social system. Very few scholars believe that **swesōr* has nothing to do with this system, that, to use the Sanskrit forms, *-sar-* in *svasar-* is just a neuter (!) suffix (of much the same kind as *-tar-* in *pitar-* or *-var-* in *čatvar-* 'four') which also appears in the numerals *tisras* 'three' and *čatasras* 'four', in Lat. *uxōr*, and Hitt. *ishassaras* 'mistress' [125]. But it is hard to believe that what appears to be a clear feminine-indicator should simply be a neuter suffix with no intrinsic connection to the feminine gender, and most scholars adhere to the opposite view.

6.4. According to this widely held view **swesōr* consists of the segments **swe-* and **sōr*. For these components Meringer proposed identification with the possessive pronoun **swo-* 'own', and interpretation of **sōr* as 'woman': the original meaning of **swesōr* was 'das eigene Weib'. He also thought that Homeric ὄαρ 'woman, wife' was a cognate: it derived from **so-sr̥*, and both contained **ser-* 'connect', cp. Lat *(con)serere* [126].

6.5. The interpretation of **swesōr* as "le membre femelle du groupe", "la personne femelle appartenant au groupe", "la personne féminine du groupe", found great favour with the French school. Meillet suggested that a further word containing **sōr* was Lat. *uxōr*, i.e. **uk-sōr* "le conjoint femelle", "la personne féminine habituelle, la compagne", and Benveniste found that IE **sōr* itself, so far only known from opaque or quite obscure compounds, survived in Avest. *hārišī* 'femme, femelle' [127].

[124] For further information about the IE joint family see Hermann 1918: 204-207; 1937: 36 f.; Schrader-Nehring 1923: 289; Vinsky 1938: 16 f.; Benveniste 1969: 218. For a vivid description (of 1585 A.D.!) of the joint family among the Balts see Hermann, IF 50, 1932, 146; and, on "The distribution of the zadruga within SE Europe", Ph. E. Mosely, J. Starr Memorial Volume, 1953, 219-230. Cf. 32.7.3.2.3. below.

[125] This view is primarily represented by T. Burrow, see: Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute (Poona) 32, 1952, 29 f.; The Sanskrit Language, 1955, 202.

[126] See Meringer, IF 16, 1904, 171. For earlier views about "das Weib, das zu den eigenen gehört" (but with divergent interpretations of the second element), see Delbrück 1889: 462.

[127] Meillet, Esquisse d'une histoire de la langue latine, [5]1948, 20 (: 1st ed. 1928!);

6.6. Unfortunately, this interpretation of *hārišī* is anything but certain. The formation is not, in fact, explained: the assertion that *hār-* (from IE **sōr-*) yielded a neuter abstract **hār-iš*, from which a feminine *hār-iš-ī* was formed, lacks all probability. For a positive solution Emmerick's words are of importance: "It is difficult to see how anyone can read V.15.16ff. on the importance of *harəθra-* n. 'care, attention' to a *hāirišī-* without deriving *hāirišī-* from *har-* 'to watch over, attend to'. Not only must a *hāirišī* receive 'care' but she too shows care for her young. She is in fact the personification of 'care'. In GAv. we have an adjective *hāra-* 'watching over', which may be responsible for the *-ā-* of *hāirišī-*"[128].

6.7. But almost simultaneously with the discovery of **sōr* in Av. *hārišī*, further (or renewed) support seemed to have come from Hittite[129]. The appearance of the Hittite words *ishassaras* 'mistress' (: *ishas* 'master'), *suppissara-* 'pure woman, virgin', and other words possibly of the same formation led Johannes Lohmann in 1936 to the rather hesitant suggestion that the Hittite element *-sara-*, denoting a female, might present the long since postulated IE noun **sor-* 'woman'.

6.8. However, the new evidence was not unequivocal, it still seemed possible that the Hittite formative was adventicious. Ridiculing the semantics ("la propria donna" when one would expect "la consanguinea"), Pisani suggested[130] that **swesōr* was to be segmented as **su-esōr* in which **esōr* was 'blood', and **su-* was either the nil-grade of **swe-*, and **swesōr* meant 'one's own blood', or else it was connected with Lith. *su* 'with', etc., and **swesōr* meant 'connected by blood'. For the semantic development of "consanguineal" to the specific relation "brother/sister" Pisani pointed to Hungarian *testvér*, from *test* 'body' and *vér* 'blood', but obviously without realizing that (1) *testvér* means 'born of the same parents' whether brother or sister, (2) that it is shortened from *testvér nénje*, *testvér öccse*, etc., in which *nénje* 'elder sister', *öccse* 'younger brother', etc., defined the sex[131]. The same

BSL 32, 1931, 8; Ernout-Meillet 631, 759; Benveniste 1934: 104, 106; BSL 46, 1950, XXI; 1969: 214, 215 (: on **swe-*!), 247 f., 328 f.—This derivation of *hārišī* had been advanced before by H. Güntert, Studies in honour of C.E. Pavry, 1933, 130 f. Cf. also Duchesne-Guillemin, 2. Fachtagung für idg. und allg. Sprachwissenschaft, 1962, 121.

[128] Emmerick, TPS 1966, 22. See also fn. 145 below!

[129] The details of this new discovery are given in Szemerényi 1967: 206 f.

[130] Pisani, Miscellanea G. Galbiati III, 1951, 7. Cf. Szemerényi 1964: 313[1], 335[2]; and now again Pisani 1975: 48.

[131] See Bárczi, Magyar szófejtő szótár, 1941, 308. The other supporting example, ON *blóði* 'brother' is also ill-chosen, since the formation, **ga-blōðan-*, clearly indicates the sex.

objection was raised by Laroche[132]: "Comment 'celle du même sang' définit-il la sœur dans une terminologie patriarcale? Et quelle est la marque du féminin dans *su-esor* 'même sang'?".

6.9. An even graver objection is that 'blood' cannot be reconstructed as **esōr*. The evidence is as follows: Ind. *asṛk*, gen. *asnas*, Hitt. *eshar*, Gk. ἔαρ (εἶαρ), Lat. *asser*, Latv. *asins*, Tokh. A *ysār*, B *yasar*, Arm. *ariun*.

It would, of course, be simplest to accept the evidence of Hittite and, apparently, Greek, and therefore posit *e-* (*ē-*) for the first vowel—as is usually done[133]. But Lat. *asser* (*assyr*), with *assarātum* "genus quoddam potionis ex uino et sanguine temperatum" (Festus), and Latv. *asins* cannot be fitted into an ablaut-alternation in which either *e-/ø-* or *ē-/ĕ-* could be expected but not *ē-/ə-*. What is more, *-ss-* of the Latin forms cannot be original, for, as is shown by the cognate languages (and is probable *a priori*), IE had just *-s-*. The Latin form therefore points to a primitive **āser* which was replaced by *asser* just as *Iūpiter* was by *Iuppiter* or *līpos* by *lippus*. The Tokharian forms A *ysār*, B *yasar* are said to derive from IE **esōr*[134] but it is obvious that **esār* satisfies them just as well, and this is nothing else but a (tabuistic?) transformation of **āser*. The same metathesis accounts for the Hittite form, but *eshar* is the original form, not one secondarily transformed from *essar*[135], and this shows that the IE form was **āsHer*, and the transform quite regularly *eshār*.

Gk. ἔαρ, εἶαρ seem to represent **ās(H)ṛ* which relates to **āsHer* as does οὖθαρ to *über*[136]. Arm. *ariun* cannot of course represent **asr-iyon-*[137] because the result would have been **aṙiun*, not *ariun*; but the latter can easily represent contraction from **aher-iun-*, cf. *harkh* (nom. pl. of *hayr* 'father') from **pateres* which went *via *ha(y)er-kh* to *harkh*[138], although **ar-* from **ahar* (< **asṛ*) cannot be ruled out.

[132] Laroche, RHA 28, 1971, 51 fn. 39 (against Mittelberger, WZKM 62, 1969, 318f.).

[133] Cf. Pokorny 1959: 343; Stefanini, AGI 43, 1959, 18-37; Kronasser, Etymologie der heth. Sprache 3, 1963, 229 f. (: original *essar/esnas*); Szemerényi 1964: 313[1]; Windekens, IF 65, 1960, 251 (: **ĕsṛ* — **esōr*).

[134] Cf., e.g., Schindler, IF 72, 1968, 247 fn. 44; and for the general problem Schmalstieg, Orbis 22, 1973, 353 f., esp. 354.

[135] This is assumed to have been the basic form by Stefanini and Kronasser [see fn. 133].

[136] Cf. Hamp, Glotta 48, 1970, 141-145; Etimologija (1970), 1972, 263-268; Eichner, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft 31, 1973, 94; Chantraine 1974: 836.

[137] This is assumed by, e.g., Stefanini [see fn. 133] 31.

[138] See Szemerényi 1960: 21, esp. fn. 96.

The remaining forms, Ind. *asṛk/asnas*, and Latv. *asins* definitely have short *a*-, and seem to reflect an early alternation **āsH(e)r* : **asH(e)n-*.

6.10. The analysis **su-esōr* is therefore neither semantically nor formally acceptable. But this does not mean that we can now return to the traditional segmentation **swe-sōr* : the alleged evidence for an independent *sōr* 'woman' in Avest. *hāriši* has turned out to be unreal, and we now also know that Hitt. **sar(a)-* is no more real.

But to balance this loss, as it were, Anatolian has now provided us with an important new datum for the solution of our problem. Some ten years ago I showed (1967 : 215f.) that Luwian has a neuter abstract *asrulahit-* 'womanhood, womanly qualities', obviously formed from the adjective *asruli-* (also attested!), which itself points to a basic **asr-* 'woman'. This is the noun that has been known for forty years in the Hittite words *ishasara-*, *hasusara-* 'queen', etc., and it is now clear that these are to be segmented as *isha-asara-*, *hasu-asara-*, etc. The word 'woman' thus had the basic form **asar-* which could be syncopated to *asr-*. Since the publication of my earlier paper (1967) I have noticed that this basic word also occurs in the phrase EZEN *asrahitassi-*, the name of a feast, obviously the feast of 'womanhood' [139]. From the formal point of view it is noteworthy that *asrahit-* is matched by *zidahit-* 'manliness' from *ziti-* 'man', which once more confirms our result that *asar-* is a noun, 'woman'.

6.10.1. As I pointed out in my 1967 paper (216f.), an obvious cognate of the Hittito-Luwian *asar-* 'woman' is found in Homeric ὄαρ 'woman, wife'. It is now also clear [140] that at long last, we have found the IE word for "woman", which has been sought in **swesōr* : it is however not **sōr* but **esōr*. The Hittito-Luwian *asar-* represents an assimilated **esar-* from IE **esor-*, while Gk. ὄαρ is from **osr̥*. The two forms seem to show the same variation as **wedōr* : **wodr̥*, although this fact need not mean that **esōr* also must have been a neuter.

6.10.2. As we have seen, Avest. *hāriši* had to be removed from this context. But again, in compensation as it were, Avestan supplies a new cognate to our **esōr/*osr̥*.

At Visprat 1,3 and 2,3, the feminine noun *å̊ŋhairī* and its obvious (neuter) derivative *å̊ŋhairya-* occur, the latter in the phrase *gaēθanąm å̊ŋhairya-*, the former (identically in both passages) in the relative clause *yaẓ å̊ŋhairyō zīzanən*. In this clause *zīzanən* is from the root

[139] Cf. Friedrich, Heth. Wörterbuch s.v.

[140] Here and in the following sections several of the interpretations given earlier (1964; 1967) have been replaced by new ones.

zan- 'beget, bear' (see Szemerényi 1964 : 407), and so *åŋhairyō* clearly denotes some kind of female. Bartholomae (1904 : 358) assumed it to be from *åŋhairī* 'Gebärerin', and (gaēθanąm) *åŋhairya-* to be a 'Bezeichnung eines göttlich gedachten Wesens oder Begriffs'; he interpreted *åŋhairī* as representing **ā-huwarī* from **hū-* 'bear'[141]. This derivation was attacked by Wackernagel who pointed out that Indian *sū-* 'bear, be born' is not found with the preverb *ā* whereas *sū-* 'drive on' is so found; he therefore suggested that *åŋhairī* meant 'Antreiberin'[142].

It is very odd that Wackernagel should have attacked Bartholomae's semantic interpretation while retaining his formal analysis. For the assumed meaning is obviously demanded by the context while the interpretation of *åŋha-* as representing *āhuva-* is all but impossible. To be sure, Bartholomae thought he could point to some cases in which instead of *ŋuh* (= *nhv*) simple *ŋh* appeared (: "oft blos *ŋh*"). But the alleged instances are few and far between, and untenable[143]. Thus, e.g., *vīvaŋhā* no more represents *-ahvā* than *vīvaŋhana-* an *-ahvāna-*; both are based on the stem *vivah-*[141]. The form *nəmaŋhənte*, interpreted as containing *-hv-* in 1901, is later (1904 : 1069) thought to have *-hy-*. Reichelt gives (1909 : 55) *nəmaŋhā* as nom. sg. m. of **namahvan-* but the form is clearly the instr. sg. of *nəmah-*, cp. Gershevitch 1959 : 23.

In these circumstances there is no justification for taking an Avestan *åŋhairī* for anything else but *āharī*. And in view of the meaning 'female, woman' (and so *āharya-* 'femininity' = 'fertility'?) the derivation would also seem to become clear : *āharī* is the feminine of an adjective **āhara-*, and this in turn is a vṛddhied derivative of **ahar-* (IE **esor-*) 'woman'. The procedure is very similar to that encountered above (6.10.) in Luwian *asr-ul-ahit-*, and is formally paralleled by *vāsara-* : *vasar-* in Ind. *vāsara-* 'light; brightness, day', OP (θūra-)*vāhara-*[145].

6.11. If, then, Indo-European possessed a noun **esōr*/**osṛ* 'woman',

[141] This view is repeated, with slight divergences, by H. Reichelt, Avesta Reader, 1911, 162, and L. H. Gray, The foundations of the Iranian religions, 1929, 133.

[142] See Wackernagel, Ehrengabe Geiger, 1931, 233, and Wackernagel-Debrunner 1954 : 420, 898.

[143] Cf. Bartholomae 1901 : 156 no. 30.

[144] Cp. also OP *Vivāna* if from **Vivahāna!*

[145] For those who are not satisfied with the new interpretation of Avest. *hārišī* (see 6.6. above), there is the alternative possibility, suggested by me some years ago (see 1967 : 217). This would mean that *hārišī* derives from IE **esor-*, from which an adjective **ăhar-iša-* or **hār-iša-* was formed; *hāriš-ī* is the feminine (*via* **haar-* if from **ahar-*, not **hār-*); the formation is paralleled by *tav-iš-ī* where the feminine was used as an abstract.

but not a noun **sōr* of the same meaning, we must briefly examine those words which were claimed as connected with **swesōr* by Brugmann exactly a century ago, i.e. the words that can be represented by Ind. *tisras*, *čatasras*, and Lat. *uxor*[146].

6.11.1. The Indian feminine numerals *tisras* 'three', *čatasras* 'four' have exact correspondences in Avest. *tišrō*, *čataŋrō* (= *čatahrō*), but also, what is truly amazing and significant, in the Far West, in Old Irish *teoir*, *cethéoir*, Middle Welsh *teir*, *pedeir*. For nearly half-a-century, a Gaulish form *tidres* used to be regarded as a Continental Celtic representative of Ind. *tisras* but now we know that the form, read by Thurneysen in the La Graufesenque graffiti instead of *tidrus* ("weil nur dieses für mich deutbar ist")[147], is a ghost-form : the true reading is *tibrus*[148].

There has never been any doubt that the Aryan forms represent a dissimilated **t(r)i-sr-es* and **k^{w}etesres*. On the Celtic side, it had been taught for a century or more that the Old Irish forms at any rate pointed to IE **t(r)esores*, **k^{w}etesores*[149], when the suggestion was made that even Old Irish required **(k^{w}e)tesres*, not **(k^{w}e)tesores*[150]. But an insurmountable difficulty in the way of this assumption is the fact that OIr. *teüir* is a disyllabic form which cannot derive from **tesres* but only from **tesores*[151].

There can be no doubt that the Western **(k^{w}e)tesores* and the Eastern **tisres*, **k^{w}etesres* represent different levellings of an earlier ablauting paradigm, i.e. nom. *-sor-es*, acc. *-sr-n̥s*, etc. But how is the formative element itself to be explained?

As long as the second element of these numerals was considered to be identical with an IE word **sor-* 'woman', it was impossible to understand the formation of **k^{w}etesores*. The problem was therefore

[146] See Brugmann, Curtius' Studien 9, 1876, 394.

[147] Thurneysen, ZCP 15, 1925, 380.

[148] See Marichal, CRAI 1971, 204; Lejeune, ibid. 212, offers as a tentative interpretation *t(r)ibrus*.

[149] For the Celtic forms see Pedersen, Vergl. Gram. der keltischen Sprachen II, 1913, 127-129; Pokorny, KZ 47, 1916, 160; Lewis-Pedersen, A concise Comp. Celtic Grammar, 1937, 188; Thurneysen, A grammar of Old Irish, 1946, 246; Pokorny 1959 : 642 f., 1090 f. — The British forms present, above all with their infection, great difficulties, see especially Pedersen 1913. But I would combine one of his suggestions (*-esares*) with an assumption of influence from the neuter *trī* which led to **tesarī*, and then to **k^{w}etesarī*, *-arī* developing into *-eir*, see Jackson, Language and History in Early Britain, 1954, 581.

[150] See Cowgill, Lg. 33, 1957, 341-345.

[151] See Hamp, Ériu 24, 1973, 177.

simply swept under the carpet. And yet the fact that 'four' was not **k^{w}et-sor-es* but **k^{w}ete-sores*, with an inexplicable *-e-* before *-sores*, should have given pause[152]. This is the first time that this peculiarity ceases to be an unexplained oddity: the feminine **k^{w}etesores* is to be segmented **k^{w}et-esores*, just as the masculine **k^{w}etwores* is to be segmented as **k^{w}et-wores*; we do no longer have to put up with **k^{w}et-* in the latter, but **k^{w}ete-* in the former.

But with this explanation, the numeral 'three' with the feminine **t(r)esores* seems to present grave difficulties. Should we not expect **t(r)i-esores* instead? The answer (in the negative) is given by the following observation. A basic form *ter-* has been postulated by several scholars[153], and is now thought to have been confirmed by Hitt. *teriyanna-* 'third', Hierogl. Hitt. *tarsu* 'three times'; cf. also Ind. *tṛtīya-* 'third'[154]. This means that **t(r)esores* was formed before **ter-* acquired the suffix *-ei-/-i-* which later characterized the masculine and neuter. Further, in the East, but possibly also in the West, the early **tresores* was under the influence of **tri-* reshaped to **trisores*.

6.11.2. Lat. *uxor* 'wife' remains difficult even if it is thought to contain **sōr* 'woman' as its second component, for the first part remains without any clear connection. Bally's idea that *uk-* could be connected with Lithu. *uošvis* was taken up by Devoto but later abandoned[155].

A new solution was proposed by Meillet who compared Arm. *amusin* 'husband, wife', and derived Lat. *uk-* and Arm. *us-* from IE *uk-* 'get used, learn'[156]. Although the strange idea of the "accustomed woman" still finds favour abroad[157], in France itself Benveniste has probably put an end to its career[158]. But it should not have been

[152] The segmentation **k^{w}ete-sor-* is given by Benveniste 1969: 215, and the even more peculiar **k^{w}et(r)o-sr-* by Laroche, Les noms des Hittites, 1966, 306. Hamp's declaration (l.c., 178): "I do happen to believe" that these feminine numerals showed **sor-* 'sister' would have been more convincing if chapter and verse had been given for this belief.

[153] Cf., e.g., Bagge, Class. Review 20, 1906, 266; Knobloch, Pyramide 4, 1952, 82 B.

[154] See Wackernagel-Debrunner 1930: 347; Edgerton, Lg. 19, 1943, 122; Benveniste 1962: 86-87.—On an earlier occasion (1960: 82) I opposed this view but **t(r)esores* seems to me to be decisive.

[155] Cp. Bally, MSL 12, 1903, 325 f.; Devoto, Studi Baltici 4, 1935, 57 f.; Storia della lingua di Roma, ^{2}1944, 21, but the relevant sentence is deleted in the German translation of the Storia (1968, 27), and already in his Origini indeuropee, 1962, 223 f. and in the appendix, *uxor* had been omitted. For Devoto's more recent views see the text further on.—Cf. also Benveniste 1969: 248 f.

[156] See Ernout-Meillet 1959: 759; Meillet, BSL 32, 1931, 9.

[157] Cp. P. Friedrich 1966: 19-20.

[158] Benveniste 1969: 247 f.

launched in the first place. For the Armenian word does not denote the 'wife' alone but also refers to the "husband". For that reason the more recent suggestion that it is from **am-ukʷsen-*[159] 'che ha marito' is also deficient.

It seems to me clear that the Armenian word started life as a formation comparable to the Late Latin *sponsus-sponsa*, or the Spanish *casado* 'married' and Hungarian *házas*, *házastárs* 'marriage-partner' (house-partner!). Since man and wife are, especially in the East, often denoted by the expressions 'master of the house' and 'mistress of the house'—IE **wik-potis* and **wik-potnī*, also **dems-potis* and **dems-potnī* in Greek—it seems clear that Arm. *amusin* is regularly developed from **samo-wiś-in-* (or *-en-*) which meant 'living in one and the same *wis-*, house'. After the syncope of *i*, **hamousin-* developed into *(h)amusin*.

To return to the Latin word, *uxor* was around the middle of our century given a quite novel explanation by Pisani who suggested (1951 : 1 f., esp. 5) that *uxor* was 'woman' inasmuch as she was 'fecondata' (: **ukʷsor-*) in contrast to the active **ukʷsen-* 'marito, fecondatore'. Although at first sight attractive, this explanation cannot be accepted. To begin with, the word **uksōn* 'ox, bull' is found from one end of Indoeuropia (Indian, Iranian, Tokharian) to the other (Germanic, Celtic), but there is nowhere any trace of a corresponding passive/feminine form **uksōr*—apart from the Latin word in question. And that for a very good reason : in the IE languages the domestic animals usually show a tripartite system which is based on suppletivism, not derivation[160]. Cf. the Latin triplets

	male	female	young
sheep	*aries*	*ouis*	*agnus*
bovine	*taurus*	*bōs*	*vitulus*
swine	*aper*	*sūs*	*porcus*.

And in fact the feminine corresponding to **uksōn* was no doubt the general IE **gʷous* 'cow'.

In more recent times scholars have either reverted to explanations advanced in the last century or found etymologies in accord with the

[159] Advanced by Pisani 1951 : 1 f., who thinks that 'che ha il marito' was later broadened to 'che ha il coniuge'.

[160] See Szemerényi 1964 : 333, and cp. Trubačev, Leksikografičeskij Sbornik 6, 1963, 12-15.

institution of exogamy (: the 'wife' as 'outsider')[161]. None of these suggestions rings true.

I have no new solution to offer. It would be ideal if *uk-* could be combined with the IE word **wik-* or **woik-* (which would yield the excellent 'mistress of the house') but the sound laws (seem to?) stand in the way[162]. There is, however, one important point which can be settled even so : if *uksōr* contains the IE word for 'woman', then its original form was **uk-esōr* (or **ug-esōr* sim.) whose *e* was lost fairly late by syncope.

6.12. If, then, we can regard as established that IE possessed a word **esōr* 'woman', the analysis of **swesōr* can no longer be based on the segmentation **swe-sōr* but must proceed from **sw-esōr*. In view of the broad meaning of **swesōr*, i.e. 'woman of the joint family' (see 6.1.), the interpretation of **sw-*, that is **sŭ̄-*, is now also feasible. For 'clan', 'kin' the historical languages use a noun which is mostly derived from a verb 'be born', cf. Gk. γένος, γενεά, Lat. *genus*, Goth. *kuni*, etc. It is therefore almost self-evident that *sū-* is from the verb *sū-*, still very much alive in Aryan, and the basis of **sūnus* 'son' also. But whereas in **sū-nu-s* we have a derivative, **sū-* is the root itself, that is a root-noun, used with the meaning 'all that has been born, the kin, the clan', or simply 'the joint family'.

The compound in question is a tatpuruṣa and means 'the woman (member) of the joint family'[163]. The expression was automatically confined to the age-group of the brother, and with it to EGO's direct descendants, because with the parents this kind of relation was ruled out by the institution of exogamy, and for the mother there were special expressions anyway.

From the formal point of view we may note that in **sū-esōr* the

[161] Cf., on the one hand, W. Steinhauser, ZfMundartforschung 27, 1960, 107[3] (: **ug^{w}h-* 'uoueo' + **sōr*); Ambrosini, SSL 2, 1962, 23-32 (: **uk-* < **wek-* 'desire' : 'la donna scelta'); 3, 1963, 86 (: **ugh-* < **wegh-* 'trasportare', and so 'rape'!); on the other, Mezger, AJPh 65, 1944, 170-171 (: **u-k-* from **au* 'away', and so 'the outsider'); Devoto, Mél. Benveniste, 1975, 113 f. (: the same, 'la donna presa dall'esterno').

[162] The alleged Plautine Voxor (which could represent **woik-* or **wōik-*?) is unfortunately in all probability a ghost, see Housman, Class. Review 5, 1891, 293 f.—Note, however, that an *s*-stem **uk-es-*, or, better still (if, in spite of the Romance languages, *ū-* is admissible; they could have shortened unaccented *ū*, e.g. *ūxŏrem* > *ŭxŏre*), **ouk-es-* from **euk-es-* = Ind. *ōkas-* 'dwelling, home', could still give 'mistress of the house', the form being then due to a haplological shortening of **oukes-esōr* to **oukesōr*, **ouksōr*; on the latter, see the text further on.

[163] This fact is of some importance since Risch's study (first IF 59, 1944-49, 7 f., and now 1974 : 214 f.) has revealed that this kind of compound was very rare in early IE.

first long vowel was shortened before the following vowel, and **sŭesōr* became automatically **swesōr* by the converse of Sievers' law; being a polysyllable, this form ceased to show the kind of anlaut-variation known from monosyllables (e.g. Ind. *tuvam/tvam, siyām/syām*)[164].

6.13. The recognition of **sū-* as the possibly earliest expression for 'joint family, clan' allows, and even obliges, us to settle several connected, and hitherto unsolved, problems.

6.13.1. As is known, on the strength of false segmentations such as **swe-sōr*, a noun **swe-* 'one's own group' has gained a firm foothold in IE paleontology. This has now been shown to be erroneous : the true analysis of the most important term is **su-esōr*. But a thematic *adjective *swe-/*swo-* does exist, it is the so-called "reflexive" possessive. But "reflexive" is to be taken comprehensively : in IE, the reflexive possessive was used of all persons, not, as is the case with many languages (cf. Lat. *suus*, French *son/sa*, Germ. *sein*), just of the third person.

This peculiarity of the IE reflexive possessive is still very much alive in Slavic and Baltic, cf., e.g., Russ. *my vypolnjajem svoje zadanije* 'we fulfil our task'; Lithu. *tu dirbi savo darbą* 'du verrichtest deine Arbeit' (Senn). But this usage is also found in Ancient Greek and Indian, cf. Odyss. 9,28 : οὔ τοι ἐγώ γε ἧς γαίης δύναμαι γλυκερώτερον ἄλλο ἰδέσθαι 'I cannot set eyes on anything sweeter than my (!) own country'; and RV 1, 139, 2 : *ápašyāma ... svébhir akṣábhiḥ* 'we saw with our (!) own eyes'; 1, 108, 7 : *yád indrāgnī mádathaḥ své duroṇé* 'when you (two), Indra and Agni, regale yourselves in your (!) own home'. There can be no doubt that this "broad" use of the reflexive possessive represents the IE state of affairs which in historical times has been eliminated in most IE languages, the surviving exceptions being Balto-Slavic and Albanian[165]. But how is this usage to be explained?

To suggest that, the reflexive, "c'est un mot de valeur général, indiquant ce qui existe d'une manière autonome, qui a une existence propre"[166] seems a plain Mumbo-Jumbo incantation, offering words without any content, certainly not a rational explanation. More helpful

[164] For these phonetic processes see Szemerényi 1970 : 102.—Laryngealists will be able to rewrite the processes involved as independent developments.

[165] For the facts mentioned see Brugmann 1904 : 409; Bolling, Lg. 23, 1947, 31-33; Schwyzer-Debrunner 1950 : 200, 204.

[166] The quote is from Ernout-Meillet 1959 : 664, but one can also refer to Meillet, Introduction[8] 337 : 'propre à une personne'.

is Specht's conclusion, based on a careful analysis of Vedic usage, that Ind. *sva-*, Lat. *suus*, usually rendered "one's own", in fact meant "everything that belonged to the joint family (Großfamilie)"[167]. For this not only establishes a clear connection with the IE joint family system but also enables us to give a clear explanation of the facts in accord with the results reached above.

As I pointed out nearly a quarter of a century ago[168], if IE society was characterized by the joint family, then the system was obviously based on communal, not personal ownership; everything belonged to the **sū-*, not to any individual member of it, and was therefore rightly described as **sū-$^{e}/_{o}$-*, later **sw$^{e}/_{o}$-*, that is 'belonging to the **sū-*'[169]. Accordingly, **swom *peku* or **swos *ekwos* was 'small cattle/horse belonging to the joint family or clan', and every member of the joint family could rightfully describe their horse as **swos *ekwos*. This does not mean that the possessive pronouns "in the proper sense" had not yet come into being. They did exist, but, because of the social system, could only be applied to inalienable, non-external, property, e.g. to parts of the body, etc. Thus a clan-member's head could only be described as 'mine, thine, his', etc., but never as **swom *kaput*.

This early use was later, after the break-up of the old social system over large areas, altered, and it was at that stage that the possessive **swo-* came to be restricted to the third person in many IE languages.

6.13.2. At this point a further question must be faced: how can the reflexive pronoun (e.g. Lat. *sē*) be reconciled with our findings concerning the reflexive possessive **s(e)wos*?

It must be stated at the outset that, contrary to a widely held view, the personal reflexive could not originally, like the possessive, be applied to all persons: it was only applicable to the third person. In contrast to what can be seen in the development of the reflexive

[167] See Specht 1944: 42 f., esp. 46.

[168] See Szemerényi 1956: 516 f., and in greater detail (though not with the precision reached here) 1964: 313 f. Of particular interest for the semantic relations are the Atharva-Veda passages marshalled by Specht (1944: 44-45), in which *sva-* is not simply 'own' but 'Versippter', 'member of the same ilk', in contrast to *araṇa-* 'stranger, not a member of one's own clan'.—It is gratifying to see that in his last major work Benveniste reached a very similar conclusion (1969: 332: "la propriété même ne se définit qu'à l'intérieur du groupe inclus dans les limites de **swe*"), although the formal relations are left unclear: "Le mot **swe* a donné naissance à l'adjectif indiquant l'appartenance propre" (329)—but how?

[169] Although here we are not primarily concerned with morphological problems, it should perhaps be mentioned that the variant **sewo-* of the possessive will have arisen by secondary vrddhi from **suwo-*, cf. **deiwo-* from **diw-*; see Szemerényi 1970: 126.

possessive, the reflexive pronoun shows a tendency of expanding its sphere from the third person to other persons. Wackernagel has pointed out[170] that in New High German already in the 17th century *sich* can be so used, which was impossible in the old Germanic dialects. Similar clear innovations are found in French also, cf. *nous se* (!) *repentons*.

This historical picture neatly fits in with the linguistic analysis. As was shown by Benveniste (1954 : 36f.), the stem **swe* of the reflexive pronoun is secondary : it was transformed from the original **se* under the influence of **twe*. But he was mistaken in holding (37) that the reflexive **se* "d'abord propre à toutes les personnes, a tendu à devenir strictement un pronom de 3e personne". The pronoun **se* is obviously identical with **so* and **soi*, and therefore originally could only refer to the third person, as an anaphoric to begin with[171]. The development was succinctly summed up by the late Adelaide Hahn : in many languages the 3rd person pronoun came to be restricted to a reflexive function, and in isolated cases this was even extended to the first and second persons[172].

6.13.3. These results are of great importance. The reflexive possessive and the reflexive personal pronoun were originally quite distinct. The possessive started life as **sū-o-* 'belonging to the joint family/clan', and therefore could refer to any person. In later linguistic phases it very often lost this broad reference and came to be restricted to the third person.

The reflexive pronoun, on the other hand, started life as a simple demonstrative/anaphoric in the form **so*, **se*, **soi*, but, under the influence of **twe*, **se* acquired the variant **swe*. This form, almost identical with the adjectival **swos*, in some languages expanded its sphere—obviously under the influence of the possessive—and even penetrated into the other persons (e.g. in Baltic and Slavic).

6.13.4. The existence of the noun **sū-* or the adjectival **swe-* accounts for such kinship-terms as Gk. ἑτᾶς 'kinsman living in EGO's household'[173], from a collective **sū-etā* or abstract-collective **swe-tā*; and

[170] See J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax II, [2]1926, 94.

[171] Cf. Szemerényi 1964 : 314 f.; 1970 : 203.

[172] A. Hahn, The supposed reflexive pronoun in Latin, TAPA 94, 1963, 86-112, esp. 90. Much the same was found for the Germanic languages by L. Hermodsson (Reflexive und intransitive Verba im ältesten Westgermanischen, Uppsala 1952, 330 f., 178-185): **s(w)e* was originally both anaphoric and reflexive, the latter function gradually superseded the former.

[173] For the meaning of this term see Gates 1971 : 28-31.

OHG *swīo*, *geswīo* 'brother-in-law (: 'sister's husband')', from **sū-eyo-* or **swe-yo-*.

6.13.5. Derivatives of a basic **s(w)ebho-* are attested in a large number of words (see Pokorny 1959 : 883). The Gmc. **sebyā* in Goth. *sibja*, OE *sibb*, OHG *sippea* 'Sippe' denotes 'blood-relations'. The basic **swebhwo-* is adjectivized from a noun **swe-bhū-* 'growth, offspring belonging to the joint family/clan', which only later, if at all, could acquire a meaning 'von eigener Art'. The vr̥ddhied derivative (with *-w-* retained!) appears in the ethnic name *Suēbi*, OHG *Swābā* 'Schwaben' [174], while an enlarged form of the basic word is seen in *Semnones* from **Seb(a)nanes*, 'members of the clan'.

6.13.6. Finally, a surprising explanation offers for the formal difficulties of the compositional element *su-* 'good, well', especially well known from Gk. εὐ-, and Ind. *su-*.

It has of course always been tempting to connect this *su-* with the Greek adjective ἐύς 'good, brave, excellent' for which now Mycenaean *e-u-* and Hitt. *assu-* 'good' guarantee an IE antecedent **esu-* [175]. But this cannot be the whole story, for Indian presents not only the common *su-* but also the less frequent *sū-*, and the very infrequent *sva-* which, however, seems to be matched by Avest. *hva-/hvā-*. The last variant cannot be explained away, Kuiper and Gershevitch have, in my view, shown this conclusively [176].

Now the variant *sū-* can easily be explained by laryngealists on the assumption that the second element of the compound had a preconsonantal laryngeal : *sū-nar-* would be from **su-Hner-*. Those who have no such faith (or panacea), are left with a puzzling lengthening. But even the laryngealists cannot cope with the third variant; as Kuiper has it : "The origin of **Hswe-* beside **Hsu-* ... remains obscure because of the *e*" (1951 : 23[2]).

It is at this point that our results seem to become useful for the solution of this problem. For the noun **sū-* not only has the shortened

[174] The Runic name *Swābaharjaz* also belongs with this ethnic name, as is rightly stated by W. Krause, Die Sprache der urnordischen Runeninschriften, 1971, 80, but as 'having (= leader of) a host/army of Suēbi', not as 'Schwabenkämpfer' (Krause 115, although 'kaum ein Sinn'). See also Antonsen, A concise grammar of the Older Runic inscriptions, 1975, 43-44, although the comparison with Ind. *sabhā* is probably to be given up, see Mayrhofer III 433.

[175] This is probably from **es-* 'to be'. The parallel IE **wesu-* (on a possible trace of which in Mycenaean see Szemerényi, Gnomon 43, 1971, 669) shows that it is quite unnecessary to trace ἐύς to an IE **Hsu-* rather than plain **esu-*.

[176] See Kuiper, Νῶροπι χαλκῷ, 1951, 23[2]; Indo-Iranian Journal 4, 1960, 59[3]; Gershevitch 1959 : 157.

variant *sŭ-* but also the derivative **sw-e-*. This means that a compound **sū-menēs* (or later **su-menēs*) was originally intended as "*having the mind of the joint family/clan" (Germ. "Volkgesinnt"), i.e. "well-intentioned". The Gothic *swi-kunþs* 'clear, manifest' originally was **swe-gn̥̄tos* 'known to the (whole) clan = everybody'. This should not be construed as meaning that only this source is now to be acknowledged[177]. I should rather assume a conflation of **su-* from **esu-* and **su-/*sū-/*swe-* from **sū-*.

7. GRANDFATHER

For GRANDFATHER a firmly established term is much more widely attested than would appear from the handbooks and dictionaries. It is of course undeniable that an IE **awos* is attested in Lat. *avos*, ON *afi* (from **awon-*), for Gothic indirectly by *awō* 'grandmother' (from **awōn-*); also by OIrish *háue* 'grandson', the usage being explained by the reciprocity of terms between grandfather and grandson, see 9.2. and 9.3.2.

In addition to this Western IE group, the stem *awo-* appears in various derivative forms in the Balto-Slav area but with the meaning 'uncle', a phenomenon also encountered in the West. These terms will therefore be treated under 11.1.f.

But **awos* appears in all probability in Arm. *hav*, gen. *havu*, also; it cannot be denied that an IE **papos* would also have given *hav* (Pokorny 1959 : 89), but the term would in all likelihood have been **pappos* and that would not have yielded *hav*. In addition, the geographical distribution which will become apparent presently also speaks in favour of *hav* being from **awos*.

There is almost complete unanimity that Anatolian offers a correspondence in Hitt. *huhhas*, which can either represent **HauHos*, the source of **awos* also[178], or **HuHos* in ablaut with *HauHos*[179].

Greek and Aryan are still generally thought to exhibit no trace of this word[180]. Greek will be shown below (11.3.3.) to have had very

[177] This is Pokorny's view (although with a different interpretation), see 1959 : 1038.

[178] Cf. Sturtevant, Lg. 9, 1933, 278 f.; Indo-Hittite Laryngeals, 1942, 35. The equation was first suggested in Lg. 4, 1928, 163. See now, e.g., Benveniste 1969 : 223 (: **HeuHos*).

[179] This was suggested by Kuryłowicz, Études indo-européennes I, 1935, 74, and seems far less plausible.—Kammenhuber, rejecting the equation (KZ 77, 1961, 56[1]), is probably a lone dissentient.

[180] Cf. Risch 1944 : 120 f.; Gates 1971 : 54.

clear traces of **awos*. As to Iranian, I suggested over a quarter of a century ago that OP *niyāka*, Avest. *nyāka* 'grandfather' contained in *-āka-* a contracted *-āvaka-*[181]. At that time I thought that *ni-* might be the well-known prefix, not unlike the prefixes seen in such compounds as Lat. *pro-avus*, *ab-avus*. But in view of the fact that *ni-* means 'down, below' it is perhaps less difficult to assume that the first element in *niyā(va)ka-* is *niya-*, formed from **an-* 'ancestor' (Pokorny 1959 : 36-37), represented by, e.g., OHG *ano* 'grandfather', *ana* 'grandmother', Hitt. *hannas* 'grandmother'. Thus the Iranian word would be from a near-tautological compound 'ancestor-grandfather'.

7.1. If these analyses are correct, **awos* (or **HauHos*) is found in Italic, Celtic, Germanic, Balto-Slav, (Greek), Anatolian, Armenian, and Iranian, that is in practically all IE languages.

Since the Indian verb *avati* 'help, support' seemed to offer a suitable verbal basis, **awos* was early on interpreted as 'helper, supporter', and this is possibly the right explanation.

8. GRANDMOTHER

For GRANDMOTHER corresponding feminine forms are attested. Cf. Lat. *avia*, Goth. *awō*. But more widespread are derivatives of the root **(H)an-* 'ancestor' mentioned already; cf. Hitt. *hannas* 'grandmother', Arm. *han* 'id.'; Gk. ἀννίς·μητρὸς ἢ πατρὸς μήτηρ; OHG *ana* 'grandmother'; OPruss. *ane* 'id.'; Lat. *anus* 'old woman'.

This seems to suggest that an original suppletive opposition **HauHos* : **Hanā* was later, in some areas, replaced by a derivational relation **awos* : **awī*[182], or **awos* : *awā*[183] sim., but see 32.6.4.5.3.

9. GRANDSON

For GRANDSON IE **nepōs*, acc. **nepot-m̥*, gen. **nept-os*, is widely attested[184], cf. Lat. *nepōs*, *nepōtis*, and OLithu. *nepuotis*, both with generalization of the lengthened grade; Ind. Iran. *napāt-*, Ind. dat.pl.

[181] Szemerényi, JAOS 70, 1950, 235-236. Cf. Hauri, Das pentathematische Schema, 1973, 52.

[182] IE **awī*, **awyās* is continued in Lat. *avia*.

[183] An **awā* is presupposed by Goth. *awō*, stem *awōn-*, just as Goth. *tuggōn-* 'tongue' is based on IE **dn̥ghwā*.

[184] Cf. Walde-Hofmann II 161; Pokorny 1959 : 764.

nadbhyas from *napt-bhyas*, Avest. loc.pl. *nafšu* from *napt-su*; Welsh *nei* (from **neī̆* < **neūs* < **nepōs*), MIrish *niae* (gen. *niath* from **nepotos*), Breton *nied* from **nepotes*[185]. In Germanic, the noun was on the strength of a reformed nominative transferred to the *n*-stems: OHG *nevo*, OE *nefa* (but the feminine still shows the dental in OHG *nift*)[186].

In Greek, the Homeric νέποδες, used of the seals who are described as ν. καλῆς Ἁλοσύδνης (i.e. 'descendants'?), possibly represents this word (with transformation after **πώς*, ποδός). An indubitable descendant is ἀνεψιός, although the formation is not quite clear. According to a widely held view νεψιος is from IE **nept-iyo-*, while ἀ is either the copulative ἀ from **sm̥*[187], or a prothetic vowel (in laryngeal theory a laryngeal)[188]. Against the copulative is not only the unexplained absence of the aspirate in Attic[189] but also the semantically incredible suggestion that the nephew was described as "einer aus der **ἀνεψιά*, der Gesamtheit der *nepōtēs*"! The other view is not impossible (cf. perhaps ORuss. *netii*), but quite superfluous. The masc. **nepōs* had as its partner the fem. **neptī*, gen. **neptiyās*[190]. The latter developed regularly into **ἀνεψιᾰ̆*, **ἀνεψιᾱ̃ς* (cf. πότνιᾰ̆ from IE **potnī*), and was later levelled to ἀνεψιᾱ̃, ἀνεψιᾱ̃ς. To this feminine a new masculine ἀνεψιός was formed, which replaced the inherited **(ἀ)νέπως*.

The IE term perhaps survives in Anatolian also. Hieroglyphic Hittite has the form *hamasa-* 'grandson', which appears in a syncopated form in Luwian *hamsa-*; later it was found that Hittite also possesses the form *hammasa-*[191]. Since Luwian *hassa* 'bones' (ntr.pl.) must represent *hastya*, and so proves that *ty* developed into *-s(s)-*, it is tempting to see in *hamasa-* an earlier *h(a?)naptya-*, in which either *pt* assimilated to

[185] For the Celtic forms see Jackson, Language and History in Early Britain, 1953, 301, 637, and 360; id., A historical phonology of Breton, 1967, 88 § 134; and for the Irish forms Pokorny, ZCP 10, 1915, 406. As to Ind. *nadbhyas*, note that it represents *na(b)dbhyas* from **napt-bhyas*, and the relation *nap-*: *nadbhyas* may have served as a model for the mysterious *ap-* : *adbhyas* 'water'.

[186] For the Germanic transformation see Szemerényi, SMEA 2, 1967, 15 f., esp. fn. 35.

[187] This is Schwyzer's view (1939 : 270, 433).

[188] See, e.g., Frisk I 106; Chantraine 1968, 86.

[189] For this reason Benveniste's suggestion that ἀνεψιός means 'ceux qui sont coneveux' (1959 : 234) or Wordick's (1975 : 160) that the masculine is based on the feminine "co-granddaughter" are also unacceptable. Cf. also Gates 1971 : 23.

[190] The evidence for this is discussed in my contribution to the Festschrift L.R. Palmer, 1976, 402 (§1.3.1.).

[191] See for all this Laroche, BSL 53, 1958, 188 f.; Dictionnaire de la langue louvite, 1959, 39; OLZ 1962, 29; J. Friedrich, Heth. Wb. Suppl. 3, 1966, 13 (where read "Enkel").

tt (and then Mitanni Indian *satta* would show Anatolian development?) and then *ty* gave *ss*, or first *ty* gave *ss* and then *ps* assimilated to *ss*; but before the disappearance of *p* the nasal *n* was assimilated to *m*. Anatolian *h*- would guarantee an initial laryngeal (certainly not of *e*-timbre!) but the vowel would have to be anaptyctic; its reality is shown, however, by the syncopated Luwian *hamsa*-[192].

9.1. The meaning of the word in the historical languages is not always and everywhere 'grandson'. The Greek ἀνεψιός, for instance, is always 'cousin'[193], while in Modern Greek the meaning is 'nephew'. Latin *nepōs* combines the meanings 'grandson' and 'nephew'. In Celtic the meaning is 'sister's son' but it seems likely that the original meaning was 'grandson'[194]. The same shift is found in Slavic and Germanic also; OHG *nefo*, for instance, means 'grandson, relative, descendant'. This point will be taken up below (32.6.3.4.), but it is no doubt the main reason why in so many areas the word for 'grandson' was innovated (see 9.3.).

9.2. For a very long time now the favourite explanation of **nepōs* has been "Unmündiger, Unselbständiger", "minor, dependent"[195]. This is in itself rather unlikely since, if that were the reason for the coinage, it would apply to all children (cf. Slav *otrokъ* and similar formations), not only to the children's children. Moreover, the assumed analysis, **ne-pot-* 'not (being his own) master', yields an anomalous formation : the privative particle is always *n̥*, not *ne*, before a consonant. Finally, if our analysis of the Anatolian forms is correct, the initial laryngeal disproves in the eyes of most laryngealists an initial H_1; and yet the privative is no doubt connected with **en(e)u* 'without' (Pokorny 1959 : 318).

Mainly for the onomasiological reasons stated, I think the solution lies in a different quarter. As is known, and as will be discussed further on (see 9.3.2.), the term for the grandson is often identical with, or derived from, the term for the grandfather. Most likely, as Benveniste has pointed out (1969 : 235), the basis of the linguistic usage is the

[192] Since Hittite also has a word *hassa*- 'grandson', it is not impossible that this is syncopated from *hamasa*- with assimilation of *-ms-* to *-ss-*, or, alternatively, that *hassa*- is borrowed from Luwian *hamsa*- (with subsequent assimilation). Is Hitt. *hamasa*- then a (Hierogl.?) Luw. loanword? (Differently Oettinger, StBoT 22, 1976, 24).—An interesting parallel to the assumed development of **hanaptya* is found in Old Provençal *nepsa*, *nessa*, and Alpes-Maritimes *nessa* from Late Latin *neptia*.

[193] See, e.g., Benveniste 1959 : 232, 234; Thompson, Glotta 48, 1970, 75-81.

[194] Cf. Charles-Edwards, BBCS 25, 1974, 386-388.

[195] See, e.g., Walde-Hofmann II 162; Pokorny 1959 : 764.

belief, very much alive in many societies, "qu'un être qui naît est toujours un ancêtre réincarné à travers un certain nombre de générations ... En général, la réapparition se fait du grand-père au petit-fils : quand il naît à quelqu'un un fils, c'est le grand-père de l'enfant qui reparaît, d'où il résulte qu'ils portent le même nom". Cf. also Galton's excellent discussion (1957 : 130).

Now, as we have seen above (7. s.fin.) already, an IE word for 'ancestor' was **an-* or **Han-*, also used with the meaning 'grandfather'. It seems therefore that **(H)nepot-* represents a karmadhāraya-compound (type ἀκρόπολις), and originally meant 'the master belonging to grandfather' (*Hn-e-* adjective from *Han-*) or simply '(little) master grandfather', 'Herr Großväterchen'[196].

9.3. Because of the shift in meaning from 'grandson' to 'nephew, cousin', many languages have coined new unequivocal terms for 'grandson'. The most important innovations shall be briefly discussed here.

9.3.1. In Greek the replacement is υἱωνός found already in Homer. This is clearly derived from υἱός, and so names the 'grandson' as the 'son's son'. It is usually assumed that the word is formed with a suffix -ωνός but the function of the suffix remains obscure. To call it diminutive or augmentative[197] does not seem to shed any light on the form itself, and the suggestion that υἱωνός may be formed from υἱός on the model of κοινωνός : κοινός[198] ignores the fact that κοινωνός is not from κοινός with suffix *-no-* and lengthening of the presuffixal vowel but a transformation of κοινών (from *κοινᾱϝων!) on the basis of the ambiguous κοινώνων, no doubt supported by κοινωνέω (built on κοινών)[199].

[196] Some years ago I argued (1964 : 373 f.) that there was no **pot-*, found in compounds, but enlarged with *-i-* in the simplex **poti-*. I still hold that *poti-* was the only form originally but since I am also convinced that the IE vocalism was not immutable and immovable, I wonder whether at one time a rule was in force, by which *-i-* in a final syllable was lost in words of more than two syllables. This way **potis* was always kept in this form, while **Hne-potis* was reduced to **Hnepots* > *Hnepōs* (see Szemerényi 1970 : 109, 149). This would also enable us to give a plausible explanation of Slavic *gospodь*, without having recourse to borrowing from Germanic (see Szemerényi 1964 : 377). IE **ghosti-potis*, reduced on the above assumption to **ghostipots* led to **ghostipōs*, Slavic **gostьpōs*. In this form *-s* was ambiguous, it could represent *-ts* or *-ds*, and the Slavs took it to be *-(d)s*; internal *i* was of course also lost eventually, and **gostpōs* gave **gospōs*, eventually replaced by the acc. *gospodь*.

[197] The former is opined by Schwyzer 1939 : 491, the latter by Benveniste 1969 : 268; cf. also Gates 1971 : 20 f.

[198] Schmeja 1963 : 26.

[199] Cf. Leumann, Homerische Wörter, 1950, 224 fn., and see also Frisk I 893; Chantraine 1970 : 552.

If we recall that υἱός (from υἱύς) is an innovation which replaced ὑνυς from IE **sūnus* (see 3.1. above), we shall be tempted to trace υἱωνός to υἱο-υνος 'son's son', in which ὑνυς was dissimilated to ὑνος just as subsequently υἱύς was so to υἱός. The transformation of -ου- to -ω- may have occurred under the influence of formations (especially patronymics) with -ωνος but this ending is not original in this term. The composition, not derivation, is also interesting in that 'son' appears in two subsequent variants[200].

9.3.2. In Middle High German we find *enenkel* 'grandson', forerunner (by haplology) of the modern *Enkel.* The word is a diminutive from OHG *ano* 'grandfather' and illustrates the belief discussed above (9.2.) that the grandson is a kind of reincarnation of the grandfather. There can be no doubt that the same must apply to Slavic which had a word **vъnǫkъ*, cf. Russ. *vnuk*, OPol. *wnęk*. Vasmer is inclined to derive *vъn-* from an old weak grade *ъn-* but no explanation can be offered for *ъ*[201]. It seems more likely that IE **Han-on-ko-* (cf. Lat. *hom-un-c-ulus*) developed into Slavic **onǫko-* and was dissimilated to **unǫko-*, the source of *vъnǫko-*[202]. A similar dissimilation occurred at a later stage when *unuk* developed into Ukrainian *onuk*, and some such East Slavic form is also the source of Lithu. *anūkas.*

9.3.3. Finally, mention must be made of MHG *diehter, tiehter* (ntr.) and modern Franconian (das) *Tichter, tiehter* 'Kindeskind'[203], which has been derived either from *diech* 'femur' (: Engl. *thigh*!), i.e. IE **teuk-* 'fat', Gmc. **þeuh-* 'thigh'[204], or from IE **teuk-* 'seed, descendants' (cf. Ind. *tuč-, toka-, tokman-*) expanded with the "kinship-suffix" *-ter-*. The former is obviously out of the question, but the latter cannot be accepted either[205] since IE **teuk-* 'seed' is a purely Aryan vocable, of which there is no trace anywhere else. On the other hand, there is no need to trace the initial *d-* to Gmc. *þ-* (and IE *t-*), since

[200] A slightly different route could have started with ῦνῡνυς (from ὑνυ-ὑνυς), dissimilated to ῦνῡνος and reduced by haplology to ῦνος, which then was filled up with the now current word υἱός to υἱο-υνος.

[201] Vasmer, Russ. etym. Wb. I, 1953, 211. Cf. also Trubačev 1959 : 73 f.

[202] Stankiewicz seems to me right in arguing (The Slavic and East European Journal 6, 1962, 29) that the OPolish nasal is original, but his analysis seems to me fanciful. But even if the nasal were secondary, and so the original form **anouko-*, assimilation to **onouko-* and then development to *(v)unouko-* could take place.

[203] See J. A. Schmeller, Bayerisches Wörterbuch 1, 1872, 583.

[204] Cf. Schmeller, l.c., and for the IE background Pokorny 1959 : 1081.

[205] In spite of the fact that it is given by Pokorny 1959 : 1085; and Kluge-Götze-Mitzka, Etym. Wb. der deutschen Sprache, [17]1957, 166 (but good on the geographical distribution).

Gmc. *d-* (from IE *dh-*) would show the same development[206]. That being the case it is much more plausible that **diehter* is to be traced to Gmc. **deuhtera-* (IE **dheugəter-o-* as it were), that is a vr̥ddhi-derivative with thematization from Gmc. **duhter-*, denoting originally the 'daughter's child' (cf. Gk. θυγατριδοῦς, Ind. *dauhitra-*), later also the son's. In this way, *diehter* joins the company of OHG *swāgur* 'son of the father-in-law = brother-in-law', which is also confined to the German area but nonetheless represents a highly archaic vr̥ddhi-derivative **swēkuro-* of IE **swekuro-* (see below 17-18.2.). Just as **swe-* was vr̥ddhied by adding a further *e* as it were (resulting in **swē-*), so **duhter-* was vr̥ddhied to **deuhter-*[207].

10. GRANDDAUGHTER

For the GRANDDAUGHTER the dēvī-type derivative of the masculine **nepot-*, that is *neptī*, was the general IE word, although in some languages an ending *-s* appears; cf. Lat. *neptis*, Ind. *naptīs*, but Avest. *napti*, Lithu. *neptė*, OHG *nift*, Welsh *nith* (from **nixti* < **neptī*).

The problems concerning meaning/usage and origin are the same as with the masculine, and have been discussed or at least adumbrated above.

11. UNCLE

For UNCLE quite similar but—on the surface at any rate—not identical formations are found.

For *'father's brother'* there is Ind. *pitr̥vya-*, Avest. *tūirya-* (from *pt-*), (post-Homeric) πάτρως, Lat. *patruus*, OHG *fatureo*, *fatirro*, *fetiro* (from **faðurwya-*).

For *'mother's brother'* there is Ind. *mātula-* (certainly innovated), Hom. μήτρως, Lat. *avonculus*, Welsh *ewythr*, Bret. *eontr*, OHG *ōheim*, OE *ēam*, Lithu. *avýnas*, OPruss. *awis*, OCS *ujь* (from **awyos*)[208].

11.1. Especially for the 'mother's brother' the situation seems fairly clear : a basic **awos* is variously enlarged. Thus Latin has **aw-on-kelo-*

[206] I am obliged to my colleague, Prof. Hugo Steger, for discussing some of the points involved.

[207] For this derivational process, in recent times penetratingly clarified by Kuryłowicz, see Szemerényi 1970 : 126 (§ 5.6.), and cf. fn. 222 below.

[208] See, e.g., Pokorny 1959 : 829 and 701.

(cf. hom-un-culus), Lithuanian **aw-īno-*, Slavic and Old Prussian **aw--yo-*, all connecting 'mother's brother' with 'grandfather'. But in some languages the situation is more complex.

11.2. The Germanic forms point to an **auhaima-* in the first place but its origin is disputed. Over a hundred years ago Müllenhoff explained it as a bahuvrihi: 'der im Hause des Großvaters wohnende'. Osthoff thought that in West Germanic a form **awa-haima-* would have kept the compositional vowel after a light syllable. In order to explain *au-* he assumed *aun-* from *awun-*, IE **awn̥-*, and compared *haima-* with Gk. τῑμή 'honour' (**k*^{w}*oimo-* and **k*^{w}*īmā* respectively), so that the meaning of the bahuvrihi-compound **a(w)u(n)-haima-* was 'Großvaters Schätzung habend, in dem Range des Großvaters stehend'[209]. Another view would interpret **awun-haima-* as 'der im Heim des (mütterlichen) Großvaters lebende' (with Germ. *Heim*, Engl. *home*)[210]. But the most favoured explanation seems to be **awa-haima-* 'lieber Großvater', first suggested by Much who pointed to such Celtic phrases as Welsh *tad cu* 'grandfather' (lit. 'dear father'), in which *cu* goes back to **koimos* (OIr. *coim*, W. *cu*) 'dear'[211].

According to Much the expression represents the phrase (nom. sg.) **awaz *haimaz*. This is possible but it is also possible that the phrase was in the vocative: **awe *haime* would also have resulted in **auhaim-*; cf. **dhugə-(ter-)* (4.1. s.fin.) and further instances below (17.-18.3.).

Even more important is, however, the observation that the uncle is regarded as (a kind of?) grandfather. Clearly, in most cases the uncle is differentiated from the grandfather by some specific suffix (see 11.1.), so the adjective 'dear' can hardly suffice to indicate a quite different kinship relation; witness the fact that the Celtic expressions move along the line father—grandfather, but not grandfather—uncle.

The explanation lies much deeper. As with brother and sister, so also with grandfather we have a peculiarity of the IE system by which some relations are taken in a much wider sense than is familiar to us from our society. For the moment it will be sufficient to note

[209] Cf. Osthoff 1888: 452; on Müllenhoff, ibid. 448 f.

[210] See Hermann 1918: 214; Risch 1944: 119; Pokorny 1959: 89; Mezger 1960: 296 f., but cp. Benveniste 1969: 224.

[211] See Much 1932, and Much-Kienast, Die Germania des Tacitus, ²1959, 205; Kluge-Götze-Mitzka [s. fn. 205] s.v. Oheim.—By an odd mixture of two explanations Paul-Betz, Deutsches Wb. s.v. Oheim, refer to Much but give 'dem Großvater vertraut'.

that **awos* can denote both the grandfather and the uncle. But it is just as important to bear in mind that, as has been shown by Benveniste (1969 : 225f.) and Gates (1971 : 43), grandfather can be either the paternal or the maternal grandfather, not only the latter; it is a different matter that with the uncle the reference does seem to be confined to the distaff-side.

11.3. These observations throw unexpected light on some well-known terms.

11.3.1. The Greek kinship terms πάτρως and μήτρως normally denote the paternal and maternal uncles respectively. Pindar (Ol.6, 77) used μάτρωες also for γονεῖς μητρός (: ancestors), not only for ἀδελφοὶ μητρός, and more specifically for 'mother's father', while Stesichorus used πάτρως in the sense of γονεῖς πατρός but also for τὸν κατὰ πατέρα πρόγονον[212]. The adjective πατρώϊος, πατρῷος, can in many phrases be rendered as 'of or from one's father' but it was certainly not identical with πάτριος to begin with; and if, as is equally certain, it was derived from πάτρως, then it cannot have referred to the side-line (*via* 'father's brother') but only to the direct line of descent—comparable to Lat. *auītus*—that is πάτρως in it was 'father's father'. The same applies to the original sense of μητρώϊος, μητρῷος[213].

11.3.2. Turning now to the formal aspect of the problem, the contrast of Gk. -ως, gen. -ωος and Ind. *pitṛ-v-ya-* has long since led to the assumption that the ending of these terms represents an ablauting suffix *-ōu-* : *-w-*. The hypothesis is known in several variants. Some assume that the suffix expressed the meaning 'belonging to, related to', thus **pHtr-ōu-s* meant 'related to the father'[214]. Delbrück thought (1889 : 500 f.) that the "Urform" was **pətruo-*, *pətṛuio*—but whether "dem griech. πάτρως ein *πατραFος oder ein *πατρωFος zu Grunde liegt, habe ich hier nicht zu erörtern" (!)—and opined that the function

[212] See Page, Poetae Melici Graeci, 1962, 121 no. 51, and cf. Delbrück 1889 : 485.

[213] Elaborating Wackernagel's observation, Benveniste argues (1969 : 273) that Od. 19, 410, shows that μητρώιος means 'maternal'. But the fact that Autolycus foresees the day when his grandson (Ulysses), the son of his daughter, μητρώιον ἐς μέγα δῶμα ἔλθῃ, quite clearly shows that μητρώιος does not refer to the mother but to the μήτρως who is Autolycus himself. Here, then, even in the adjective, the meaning of μήτρως as 'mother's father', 'grandfather on mother's side' is beyond any doubt.—In the case of πατρώιος and πάτριος also the difference does not correspond to *patrius* and *paternus* but to *auitus* and *patrius/paternus*.

[214] This is the view presented by Kuiper 1942 : 56 f. (= 216 f.). For Kuiper *-ōu-* is the lengthened grade of *-ou-* seen in Lat. *patruus* from acc. **pHtr-ow-m̥*, and the suffix is the same as *-ēu-* in Gk. -εύς.—Kuiper is followed by Beekes, Glotta 51, 1973, 233.

of the suffix *-uo-* was not "herkunftsbezeichnend" but "determinierend" so that **pətruo-* was 'a kind of father, a second father'. A third view[215], particularly forcefully presented by Benveniste, reduces the formations to a common denominator *-w-* (*-w-yo-*), and comparing it with the suffix of Ind. *pūrva-*, *sarva-*, suggests that it indicated "proximity", "une relation particulièrement étroite et en quelque sorte homogène au nom de base"; the suffix *-ou-* (which, however, is not explained in its relation to *-w-/-wo-*) "indique donc en général le plus proche parent de même génération"[216]. A further view reconstructs the meaning of the suffix as 'relative', the ablaut as *ōu/əw/ū*, and finds the nil-grade *əw-* in **awos* 'grandfather'; but our analysis of Iran. *niyāka-* as **niya-ava-ka* has shown that **awos* cannot be derived from **əwos* (the result would be **ivas*), and so *ōu* as the primary form is also ruled out. *11.3.3.* All these attempts ignore the supremely important fact that the "type" is in essence limited to the "tokens" πάτρως μήτρως, and denotes the 'grandfather' or the 'parent's brother'—exactly as **awos* does. And yet this twofold agreement enables us to see through the haze surrounding the individual data: the basic fact is that these terms are not formed with a semantically nebulous, and formally elusive suffix but contain the very word **awos*.

This insight gives us, for the first time, a clear analysis of Lat. *patruus*: it represents **patr-awos* which regularly developed into **patrowos*, **patruwos*, *patruus*. We no longer have to ask—and get no answer—why an acc. **patr-ow-m̥* did not yield, e.g., a third-declension **patruem*, with nom. **patrūs* (comparable to *sūs*: *suem*!), instead of the existing forms.

In the same way, Gk. πάτρως is the regular contraction-product from *πατρ-αϝος: the sequence ᾰo contracts in all dialects to ω[217]. It is interesting to note that several scholars have suggested that the Greek word may come from such an antecedent but without realizing that the form would suggest this clear segmentation[218].

[215] The hotchpotch of comparisons given at Wackernagel-Debrunner 1954: 919, can be ignored here. But we may note from the bibliography given there that Benveniste's connection with *-wo-* was given not only by Delbrück but apparently also by Sandsjoe (-αιος 82f.).

[216] See Benveniste 1969: 259 f., esp. 262. For the next view see Schmeja 1963: 29 f.

[217] Cf. Schwyzer 1939: 250.

[218] See Wackernagel, KZ 25, 1881, 282 = Kl. Schr. I 226; Delbrück 1889: 500. —Pisani (1951: 2) sees the same element *-u-/-w-* in *patruus*, *bhrātṛvya-*, even *socrus*, as in **awos* but his meaning does not become clear, although the inclusion of *socrus* shows that he intends something quite different from our view.

This derivation implies that the consonantal inflexion is due to the phonological accident just described. But the acc. πάτρων (Hdt.), gen. πάτρω might still reflect the old -αFον, -αFō, although Homer already has acc. μήτρωα (Il. 2, 662). In connection with Homer we must also face the question whether, as shown by the forms μήτρως (Il. 16, 717) and μήτρωα, the contraction is in order. It should be noted beforehand that in neither Homeric passage can the ω be resolved. Bechtel has shown[219] that in several words the Homeric forms with ω can always be resolved in αFo (e.g. σῶς, σῶκος). But it is also clear that in several others the resolution is impossible (e.g. ἀγήρως, ὑψικέρως). It is in any case certain that in the Homeric period contraction was already a fait accompli, so that -ως is in no way surprising[220].

For the semantic aspect of the compounds note Aeschylus' Μοῖραι ματροκασιγνῆται (Eumenides 961-2) which does not mean 'mother's sisters' but 'sisters on the mother's side', 'sœurs du côté de la mère' (: Chantraine 1970 : 503).

Ind. *pitṛvya-* is obviously a derivative with *-yo-* from the type **pətr-awo-* found in the Classical languages. The function of this suffix is not quite clear, it probably indicated appurtenance. But in any case we know from many instances that such derivatives often end up with showing the same meaning as that of the original base-word; cf., e.g., ὠτίον, the normal Modern Gk. word for 'ear', from Ancient Gk. οὖς, ὠτ-. Much more interesting is the second deviation, the lack of the root-vowel of **awos*. It reveals that, in contrast to the uncompounded **awyos* (cp. OPruss. *awis*, OCS *ujь*), the compound **pətr-aw-yo-s* lost the presuffixal vowel: the resulting **pətrwyos* appears vocalized as **pəṭrwyos*, and it does not really matter whether this was regular or merely analogical here.

In Iranian, a straightforward correspondence to the Indian form is no doubt seen in Avest. *tūirya-* 'father's brother' although the development that led to this form is not immediately transparent. Bartholomae was the first to suggest that it was identical with its Indian counterpart (except for the initial group)[221]; this is no doubt correct, although

[219] Bechtel, Die Vocalcontraction bei Homer, 1908, 220 f. It should also be noted that the sequence *p-w*, *m-w* may have led in these terms to an early dissimilatory loss of *w*, and so to precocious contraction, cf. Szemerényi, KZ 88, 1974, 29.

[220] It is perhaps worth pointing out that Hom. πατρώϊος, μητρώϊος must have had *-awios* in the first place; but α was as a matter of course replaced by -ω- of the base-word.

[221] Cf. Bartholomae, BB 10, 1886, 271 f., and for the formation E. Leumann, KZ 32, 1893, 305 f.—It is interesting to note that, before, the word was interpreted as 'cousin', 'nephew', see Spiegel, Avesta: The Religious Books of the Parsees (translated

the word (and its feminine) occurs in Vidēvdād XII only, but the context is—in retrospect—quite unequivocal[222]. But, for the form, Bartholomae merely thought (see 1904 : 657) that *-ūiry-* was a spelling for *-ərvy-* (from *-ɼvy-*), which is not impossible. It would, however, be pure paper philology to assume that *-ūiry-* is a linguistic (not graphic) metathesis of *ɼvy* to *ury*. The only conceivable linguistic process would be colouring (or epenthetic development) of *ɼvy* to *ur(v)y* but there are very good examples showing that this was not the case. MPers. *gīr-* 'seize' and *paδīr-* 'receive' (from **pati-gīr-*) show the true development of **gɼvya-* (earlier **gɼbya-*) : a development of *ɼv* to *urv*, perhaps not impossible in itself, is impeted by the following *y*, so that the group *ɼvy* goes to *irvy*, *ir* (*irv*?), not to *ūr(y)*[223]. And no doubt the same development is exemplified by NPers. *pīr* 'old, ancient' which derives from *pɼvya-*, OPers. *paruviya-*[224]. Linguistically therefore a

by A.H. Bleeck) 1, London 1864, 100 § 48; Darmesteter, in : The Sacred Books of the East 4, 1880.

[222] Note in particular that XII 17 speaks of his son, and XII 19 of his grandson, a trifle unexpected with a nephew.—In the latter passage the *tūirya puθrō* and the *tuirya duγδairi* are named, and Bartholomae (1904 : 748) is right in thinking that the first is corrupted from *tūirya· puθrō· puθrō*, it is simply a matter of haplography (and -logy?). But the second cannot be corrupted from *tūirya· duγδərə· duγδa*, precisely because the total identity of the two elements would not be present. Rather must we assume that *duγδairi* contains the whole notion ("granddaughter"), i.e. it is *daoγδairi*, the feminine of the vrddhied adjective *daugdara-* 'derived from the daughter, the daughter's child'; this would be a perfect match of the Franconian *tiehter* from **deuhtero-* (s. 9.3.3. above).

[223] Cf. Tedesco, Monde Oriental 15, 1923, 225 f.; but esp. Henning, ZII 9, 1933, 205.

[224] Gershevitch has argued (Mél. Morgenstierne, 1964, 82) that *pīr* derives from **parya-* but this would have developed into **pēr*, and *pīr* is clearly attested, see Horn, KZ 35, 1899, 166. Nor do I think that G's suggestion gains in plausibility from Henning's **par-nu-* 'old' (Handbuch der Orient., 1958, 39⁴). An OPers. nom.sg. **parnuš* could, to be sure, account for an Elamite *Barnuš* or *Pirnuš* (see Gershevitch, Studi A. Pagliaro II, 1969, 219) but not for a Syriac *parnuš* 'Greis, senil', or for *prnwš* of the Armazi inscription, both of which are too late for the retention of Iranian final *-š*; the only known example of this is the early loan in Aramaic *magušā*. There can be little doubt that the evidence is satisfied by *pərənāyu-š* and the vrddhi-derivative *parnāyu-ša-* (influenced in its suffix by *vatuša-*?, cp. Szemerényi, ZDMG 101, 1951, 204 f.). The former gave, after final *-š* had been dropped, with loss of intervocalic *-y-*, **parnāu* (for **parna-* cp. Bartholomae, Mitteliran. Mundarten VI, 1925, 44 f., 51), the source of Arm. *paṙav* 'old woman' (*ṙ* is from *rn*) and Persian *pārāv*. The latter yielded through much the same stages **parnāuš*, the source of the Armazi and Syriac forms. Although this solution is possible, the thematic forms *Dārayavaušahyā* (A^2Sa), etc. (see Kent, OP § 57), may point in a different direction. It is possible that in Late Old Persian athematic nouns retained the original nominative but thematized the oblique stem : beside nom. *pɼnāyuš* there would have been acc. *pɼnāyušam*, etc. The historical forms would continue the two variants of a single paradigm.

spoken form *tūirya-* from **ptur(v)ya-* is impossible[225], only a misreading of TRWY as TWRY is acceptable since *w* and *r* acquired the same form in Pahlavi writing.

There is no need to enter into a discussion of various Iranian dialect forms[226] but one form should be nailed all the same. As far as I can see, Morgenstierne was the first to bring NPers. *afdar* 'a nephew, an uncle' into the scholarly debate, although Steingass had already referred to Ind. *pitṛvya*. Morgenstierne suggested[227] that *afdar* derived from **ᵃfdr-* but this is impossible both phonologically and morphologically. Even assuming that Persian (i.e. Western Iranian) also had the variant *ptar-* beside the (only) attested form *pitar-*, this could not have given **fdar-*; the alleged voiced *d* would never have developed, it owes its appearance (in the vocabulary) to Avest. *fəδr-* whose *δ* however is problematical, certainly not a voiced spirant. And, to turn to the meaning and formation, how could an *afdar-* account for 'nephew' and 'uncle'? Surely some suffixal element, added to 'father', must have expressed this relationship. If it was *-vya*, or just *-ya-*, it would have led to **afdīr*, and that would still show *ī*. I can only see one reasonable explanation with Iranian means: an Iranian **ha-pitar-* 'having the same father' (cp. the OPers. *hamātar-* and *hamapitar-*) could in Middle Iranian be syncopated to **habdar-* and then develop into **avdar*, *afdar*. What speaks against this explanation is the disturbing fact that the word, as far as I know, is not attested in the Old and Middle periods of the language, only in New Persian. On the other hand, the Persian lexicon knows an (Arabic) *āfad* 'a nephew by the brother or sister'. It seems therefore most likely that *afdar* is this *āfad*, expanded to **āfad-ar* after the kinship terms *pid/pidar*, *pus/pusar*, *mād/mādar*, etc., and then syncopated to *āfdar*. It must in any case disappear from the circle of *pitṛvya-*.

As to the initial of *tūirya-*, that is *t-* from *pt-*, it is very unlikely that **pəter-* was reduced to **pter-* in IE times already, as has frequently been asserted[228]. Most likely, *i* was lost in Iranian itself when the

[225] G. Schmidt (1973 : 73) operates with **pturya-* and/or **ptruya-*.

[226] But it is perhaps worth noting that whereas in 1927 Morgenstierne thought (Etym. Vocab. of Pashto 81) that Yazghulami *wac* 'uncle', Sarikoli *wīc* 'aunt' could be traced to **wᵃθr-* from **ᵃfθrya-*, this kind of derivation has disappeared in his latest pronouncement, see : Etymological Vocabulary of the Shughni group, 1974, 83 s.v. *vic.*

[227] See Etym. Vocabulary of Pashto, 1927, 81; accepted without misgivings by G. Schmidt 1973 : 74.

[228] The statements are not always clear, but cf. Bartholomae, IF 7, 1897, 50 f.; Meillet, MSL 20, 1918, 286 f.; Hoffmann, Handbuch der Orientalistik, 1959, 15; G. Schmidt 1973 : 69 f.

resulting form still had two or more syllables : *ptarəm*, *ptarō*, *ptərəbyō*, *piθre* were regular, but *ptā* analogical[229]. The reduction of **ptṛvya-* to *tūirya-* was no doubt due to the avoidance of double consonance in initial position, cp. *tūirya-* 'fourth' (from *kt-*) but *āxtūirīm* 'four times'; in the paradigm of 'father' *pt-* was retained initially because the paradigm had forms with *pit-*[230].

Finally, to complete this section, the Germanic languages offer certain forms which may be relevant : OHG *fatureo*, *fatirro*, *fetiro* 'father's brother' and OE *fædera* 'id.' may be derived from **faðurwya--n-*, i.e. IE **pətṛwyo-*, but it is not impossible that they are simply from **faðurya(n)-*, IE **pətṛyo-* 'connected with father'.

11.4. Greek offers the pair πατρυιός-μητρυιά of which πατρυιός at any rate seems to belong with the type **pətṛwyo-* just discussed. There are, of course, certain formal difficulties : **pətṛwyo-* should have developed into *πατρα(F)ιος, not -υιος, although one could assume that Sievers' law led to **mātrwyo-* developing into **mātruwyo-* which then produced analogical **pətruwyo-*. But a much more important point is that whereas μητρυιά occurs in Homer already, πατρυιός makes its first appearance in a late inscription from Lydia and in the very late texts of the Catalogus Codicum Astrologorum. This in itself proves that μητρυιά is the primary form, πατρυιός was ventured on its model[231].

Just as important is the fact that μητρυιά means 'stepmother', and the late πατρυιός 'stepfather'. But the 'stepmother' has obvious correspondences in Arm. *mauru*, gen. *maurui* 'stepmother' and OE *mōdrige* 'mother's sister'. The Armenian form can be traced to **mātruwī*, **mātruwiyās*, and is identical with the antecedent of μητρυιά. The Germanic forms again present an *n*-enlargement from the same stem.

Thus the formal side seems tolerably clear. But the semantic variation between 'stepmother' and 'mother's sister' presents some difficulty. The Germanic meaning could be interpreted as being simply the counter-part of **faðurwya-(n-)* 'father's brother', and could even be regarded as a welcome support for this basic form.

But 'stepmother' is more difficult. It is commonly assumed that this noun and the word for 'uncle, father's brother' are formed after

[229] See Insler, Some problems of IE *ə* in Avestan, Lg. 47, 1971, 573-585 (fn. 2 on *ptā*, etc.).

[230] G. Schmidt's subtle differentiations (1973 : 69) are hardly helpful.

[231] This is rightly stated by, e.g., Wackernagel, Festgabe A. Kaegi, 1919, 44[2]; Benveniste 1969 : 263; G. Schmidt 1973 : 72.

the same fashion, i.e. **pətrwyo-* : **mātruwyo-*[232]. But in this sense the interpretation is impossible since both terms (would) denote a male, cf. πάτρως-μήτρως. The matter does not become any more plausible by certain intricate reconstructions proffered, e.g. the assumption that the feminine of a **meHtr-ōu-s*, gen. **meHtr̥-w-ós* (cf. μήτρως 'mother's brother') must (!) be **meHtr̥w-ēH-s*, gen. **meHtr-u-H-ós* 'mother's sister'[233]. Neither the formal analysis nor the semantic implications are probable : the formation envisaged could in principle only mean 'female connected with mother's brother', i.e. either his wife, or, less likely, his daughter, in neither case a female connected with EGO's father, as will be shown below.

A solution may be offered along the following lines. As we have seen above (8. and 11.3.), the term used for 'uncle' (and 'grandfather') was **awos*, that used for 'aunt' (and 'grandmother') *awī* (later **awā*). And just as 'uncle on father's side' and 'uncle on mother's side' were called **pətr-awos* and **mātr-awos*, so 'aunt on mother's side' could be expected to be named **mātr-awī*. This term was used for the, probably exceptional, situation that 'mother's sister' became father's second wife on mother's death. This explanation would account both for (Gmc.) 'mother's sister', and for 'stepmother' elsewhere.

From the formal point of view we need only add that the fact that the compound was accented either initially (nom. **mā́trawī*) or finally (e.g. gen. **mātrawyā́s*)—accentual relations postulated many years ago by Wackernagel without an inkling of our explanation[234]—led to *a* being weakened and **mātrawī* being replaced by **mātruwī*.

12. AUNT

In the case of AUNT we seem, for the first time in our enquiry, to draw a blank : there is no single expression shared by all or most IE languages[235]. A root **dhē-* (onomatopoeic?[236]) appears in the late

[232] Note, e.g., Brugmann, with the relevant quotation given by G. Schmidt 1973 : 72. Incidentally, Schmidt (fn. 205) seems to think that 'stepmother' is a secondary meaning : the plain fact is that that and 'mother's sister' (for which see the text above) are the only meanings found in use.

[233] See Kuiper 1942 : 57, who for Germanic constructs an IE **meH₂tr-uH-yo-*, followed in this by Beekes, Glotta 51, 1973, 232.

[243] Cf. Wackernagel, KZ 33, 1895, 574; and cp. Frisk II 234; Chantraine 1974 : 698 B.

[235] A very full list is presented by Buck 1949 : 113, no. 2.52.

[236] Certainly not **dhēi-* 'suckle, feed' as suggested by, e.g., Pokorny 1959 : 235 for (some of ?) the words listed.

(1st c. A.D.) Gk. θεία, formed from θεῖος 'uncle' (5th c. B.C.), both of which survive not only in Modern Greek but also as loanwords in Spanish *tio*, *tia*, and Italian *zio*, *zia*. But θεία replaced the earlier τηθίς 'father's or mother's sister' which significantly agrees with τήθη 'grandmother'; cf. **awos* and **awī* in both relations. The root **dhē-* seems represented even in Slavic by *dědъ* 'grandfather' (and note Russ. *djadja* 'uncle'!), but 'aunt' is even there from a different source: *teta*.

One term, which is more wide-spread, is 'mother's sister, step-mother', already discussed in 11.4.

13.-14. NEPHEW and NIECE

NEPHEW and NIECE had no special designations in Indo-European[237]. Individual languages can use such precise terms as 'brother's son/daughter', 'sister's son/daughter' (cf. Lat. *frātris fīlius*, *sorōris fīlius*, or Swedish *brorson*, *systernson*) but for this relationship we find also *nepōs* (see 9. above) or derivatives from 'brother' and 'sister'.

The latter principle seems particularly clear in Indo-Iranian where find Ind. *bhrātrīya-*, *bhrātr̥vya-*, *svasrīya-*, and Avest. *brātruya-*; of these *bhrātr̥vya-*/*brātruya-* call for special attention. The meaning is quite unequivocally 'brother's son', that is 'nephew'[238]. Benveniste has also shown that Ind. *bhrātr̥vya-*, which also has the meaning 'rival, enemy', did not on that account have 'cousin' as its original meaning[239]. But he has also argued (264 f.) that in view of the suffix, "si le dérivé *pitr̥vya-* de *pitr̥-* 'père' s'appliquait au 'frère du père', alors *bhrātr̥vya-*, de même formation, n'aurait dû désigner strictement que le 'frère du frère', ce qui est un non-sens ... Il a donc été affecté à un autre degré de proximité: '*fils* du frère'". But this is quite impossible. If the term was going to denote a nonsensical relationship, then it would not have been formed in the first place! What is more, even from our point of view, **bhrātr̥vya-*—an innovation confined to Aryan, and modelled on *pitr̥vya-*[240]—was impossible because 'brother's uncle' was exactly the same person as my own uncle, that is the term would have been nonsensical. The solution of this dilemma is given in Benve-

[237] For a copious list see Buck 1949 : 115 f.

[238] See Wackernagel, Festschrift Andreas, 1916, 1 f. (= Kl. Schr. I 459 f.), and quite recently Benveniste 1969 : 259 f.

[239] This was argued by Wackernagel, see the succinct summary at Maryhofer II 531. Cf. Benveniste 260 and 265.

[240] See Benveniste 1969 : 264-265.

niste's own conclusion (262): we must assume that, of the two terms, *pitṛvya-* and *bhrātṛvya-* "le premier est le terme original et que l'autre y a été conformé par assimilation secondaire et sur une partie seulement du domaine". Benveniste does not state what the original form of the second term could have been but we can now state confidently that the Aryan innovation was simply **bhrātṛya-* 'belonging to brother, brother's son', which secondarily, when *pitṛvya-* was no longer transparent as being formed with 'uncle' but merely seemed to have the meaning 'connected with father', was reformed to **bhrātṛvya-*.

15.-16. COUSIN

For COUSIN (i.e. cousin-german), male and/or female, there was/were no established term(s) in Indo-European[241]. In the individual languages we again find precise designations such as Lat. *patruēlis* (sc. *frāter*) 'cousin = my brother on my paternal uncle's side' or *consobrīnus* 'cousin = son of the sister (of my mother)', since *consobrīnī* (from **kom-swesr-īno-*) were those who 'shared sisters as their mothers'. Even more precise are terms like OHG *fetirunsun* 'uncle's son', *feterin tohter* 'uncle's daughter'.

In some languages the relationship can again be expressed by the term for 'grandchild', **nepōs*, e.g. Gk. ἀνεψιός. But an even more extensive shift can be seen in Germ. *Vetter* which started life as (OHG *fetiro*) 'uncle', later developed the general meaning 'relative', and today is the usual term for cousin-german; cf. 32.6.4.5.6. below.

II. AFFINALS

17.-18. FATHER-IN-LAW and MOTHER-IN-LAW

FATHER-IN-LAW and MOTHER-IN-LAW have two of the best established places in the IE kinship terminology. The forms can be reconstructed on the one hand as **swéḱuros*, attested in Ind. *švašura-* (assimilated from **svašura-*), Avest. *xvasura-*, Gk. ἑκυρός, Lat. *socer*, OHG *swehur*, OE *swēor*, Lithu. (obs.) *šešuras*, Slav *svek(ъ)rъ*, Alban. *vjehër*, on the other as **swéḱrūs*, attested in Ind. *švašrū-*, Pers. *xusrū*, Gk.

[241] For a list see Buck 1949 : 117 f.

ἑκυρά, Lat. *socrus*, OHG *swigar*, OE *sweger*, Welsh *chwegr*, Slav *svekry*, Alban. *vjehër*.

In several languages the original forms have been modified[242]. In some, the feminine has been re-formed after the masculine. Thus, e.g., Gk. ἑκυρά has obviously been reshaped after masc. ἑκυρός. There can be little doubt that Gothic *swaihrō*, stem *swehrōn-*, is based on **swek(u)rā-*, a feminine that arose in the same way as the Greek feminine. And Arm. *skesur* likewise represents **swékurā*.

In some other languages, the masculine seems to have undergone the influence of the feminine—but not to any significant extent, if at all. Thus, e.g., Arm. *skesrayr* is said to be 'man (*ayr*) of the mother-in-law (*skesur*)'. But it is quite clear that *skesur*, with its *u*, represents, as has been pointed out above, a re-formed **swékurā* which thus existed side by side with the masculine **swékuros*. When in Armenian the final syllables were lost, **skesur(os)* and **skesur(ā)* became identical, and to avoid this *homonymie fâcheuse*, one of the terms was differentiated. The differentiation was accomplished by adding a second term to the masculine, not *ayr* 'man', as is commonly assumed, but *hayr* 'father' so that the collocation had the meaning *socer-pater* (not *socrūs uir*), just as in German we have Schwiegervater beside Schwiegermutter[243].

A clearer adjustment to the feminine form is seen in Slavic *svek(ъ)rъ*, remodelled after fem. *svekry*, and Welsh *chwegrwn*, which also shows the influence of the fem. *chwegr*[244].

17.-18.1. In spite of such minor discrepancies, **swékuros* and **swékrūs* are well established as the IE terms for the relatives in question. The connection between the two terms is unmistakable. But it is not so easy to determine the exact relation between them.

Not that attempts have been lacking, on the contrary[245]. One of the earliest interpretations seems to be Wackernagel's (later abandoned): the feminine **swekurā* (from **swekuros*) had the vocative **swekură* which by metathesis became **swekruă* and then contracted to **swekrū*. The opposite route was chosen by Kretschmer: **swekrūs* gave mascu-

[242] These problems have been discussed in Szemerényi 1964: 292 f.

[243] The Armenian forms have been subjected to a detailed scrutiny in Szemerényi 1964: 293 f., esp. 297. The old view is still presented by Benveniste 1969: 249.

[244] On the Welsh and Slavic forms see Szemerényi 1964: 298 f.

[245] What follows is a brief recapitulation of the detailed survey given in Szemerényi 1964: 302 f.; the references are not repeated here.

line **swekru-o-s* which by metathesis became **swekuros*[246]. But instead of listing further, and equally unacceptable, attempts, it will be best if I simply give my own results reached more than ten years ago (1964 : 311).

The feminine **swekrūs* must, like all *-ū*-stem feminines, be based on an *ŭ*-stem masculine. This means that the masculine originally had the form **swekurus*, form which the feminine **swekurūs*, later syncopated to **swekrūs*, was formed; eventually **swekurus* was dissimilated to **swekuros*, just as in Greek υἱύς was dissimilated to υἱός, etc.

Earlier attempts to account for these terms (see 1964 : 312f.) have always regarded as certain that *swe-* was the same element as is seen in **swe-sōr*, and that it meant 'one's own'. For the second part Ind. *šūra-* 'hero' and especially Gk. κύριος 'master' were thought to provide a reasonable explanation : thus **swekuros* could be interpreted as 'his own master' (in relation to the bride).

But, as we have seen above (6.13.1.), at the time the terms **swesōr* etc. were coined, there was only the noun **sū-* 'joint family, clan', and the derived adjective **swe-* 'belonging to the joint family', but not 'his own'. One could, of course, say that that is splendid : **swekuros* was 'the master of the joint family'. Unfortunately, the second member's interpretation as 'master' also rests on more than somewhat shaky foundations : it is only in Greek that κύριος shows the required meaning 'master', there is no trace of such a development (from **kū-* 'swell, be strong'?) in any other language.

But, for the status of the **swekuros*, 'master of the joint family' is not the only conceivable designation[247]. In fact the term *glavar* (from *glava* 'head'), used of the head of the *bratstvo*, the clan, in Yugoslavia until quite recently (see 6.2. above), suggests a different approach. In the IE languages, the root **ḱer-* is widely used to denote the 'head'. The best-known representative of this meaning is **ḱerəs/*ḱr̥s-n-os* in Ind. *širas-*, Gk. κάρη, κρᾱτός, Lat. *cerebrum*. But an *-u*-stem **ḱoru-* appears in Gk. κορυφή 'head, top, summit', and other forms. A **swe-koru-s* would thus have meant 'the head belonging to the joint family, the head of the joint family'. Assuming that this is the correct etymon, two possibilities can be envisaged for its development to the form *swekuros*. A **swe-korus* could be assimilated to **swekurus* which, after the feminine **swek(u)rūs* had been established, was dissimilated

[246] This view has recently found favour with Friedrich 1966 : 11.

[247] For the solution to be presented here (except for the new interpretation of **swe-*) see Szemerényi 1964 : 316 f.

to **swekuros*. Alternatively, **swekorus* could give the feminine **swek-(o)rūs*, and after this form had become established, the basic word could (for reasons of taboo?) be interverted to **swekuros*[248].

17.-18.2. The term **swekuros* has produced a Germanic derivative which lives down to the present day. I mean the vrddhied derivative **swēkuros* 'descendant of the father-in-law = brother-in-law', i.e. German *Schwager* from OHG *swāgur*, MHG *swāger*. A correspondence is found in Ind. *švāšura-* (see Szemerényi 1964 : 311[5]) but it is an independent parallel formation, and does not prove the existence of an IE vrddhied derivative.—For the anthropological background to the **swēkuros* see Gates 1971 : 48, but also 32.6.4.3.3. below.

17.-18.3. More interesting is the fact that in Lithuanian the inherited *šešuras* is very largely ousted by *uošvis* 'father-in-law', from which *uošvė* 'mother-in-law' was formed.

The basic element *uoš-* has often been connected with Lat. *uxor*[249], but this is neither formally nor semantically plausible (see 6.11.2.). Just as unlikely is the suggestion that it belongs with IE **ōkus* 'fast', so that *uošvė*, from fem. **ōḱwī*, denoted the 'mother-in-law' as 'la rapide, la diligeante'[250]. Much more plausible would seem to be the idea advanced by W. Steinhauser[251] that Lithu. *uo-* corresponds to the OHG prefix *uo-*, and *uošvis* is derived from **ō-šviyas*, IE **ō-sweyos* 'der zu den eigenen Sippenangehörigen hinzukommende'; this would imply that *ō* is 'near to', and **sweyos* (to be compared with OHG *swīo*, see 6.13.4.) 'his', the Lithuanian *š* being due to Germanic influence. But all these supplementary assumptions show that the comparison is quite unlikely.

Since in several instances a vocative comes to function as the nominative[252], I would suggest that *uošvis* is an affective shortening of an old vocative **ōšve(šure)*, which subsequently was expanded to **ōšviyos*. For *ō* as the vocative particle see Pokorny 1959 : 772[253],

[248] It is a pity that Benveniste (1969 : 249-251) should have omitted to take into account the results achieved several years before.

[249] Cp. Devoto, Studi Baltici 4, 1935, 57 f.; Pisani 1951 : 2 f.; Walde-Hofmann II 850; Fränkel, Lit. etym. Wb. II, 1965, 1168; Benveniste 1969 : 248.

[250] Suggested by Vaillant, BSL 49, 1953, XXVIII; Grammaire comparée II/1, 1958, 116.

[251] See ZfMundartforschung 27, 1960, 106 f.

[252] Cf. **dhugə(tēr)* (4.1. fin.), **awe koime* (11.2.), and the well-known shift in *Iuppiter* from **dyeu pater*, Hom. ἵππότα, etc. See also 32.3. below.

[253] Further material for the vocative particle can be found in Schwyzer-Debrunner 1950 : 60. The current Lithuanian *ō* is of course an innovation, IE **ō* resulted in *uo*.

for the vocative as the basis of the nominal inflexion note, in addition to the examples given in fn. 252, also Gk. Πατροκλε(Fες), the source of Πάτροκλος, and for the shortening in question both this Greek name and the Lithu. (dial.) *brā*, vocative of *brólis*.

17.-18.4. It is often asserted that **swekuros* 'head of the joint family' was coined by the bride who joined as a newcomer the joint family[254]. The intrinsic improbability of this assumption is clear to anyone aware of the subordinate position in the IE joint family of women in general, and the outsider, the daughter-in-law, in particular. Such a person surely cannot be credited with creating a special terminology.

Nor can it be argued that the assumption is supported by the fact that the terms **swekuros* and **swekrūs* denote father and mother of the husband, and that shows that they were coined from the wife's standpoint. First of all, the statement is an error in fact: the restriction of the terms to the husband's parents is not an all-IE phenomenon but confined to an Eastern area, embracing Balto-Slav, Greek, and Indo-Iranian; it is not found in the West (Italic, Celtic, Germanic) where the terms are used of the parents of both partners. Gates argues (1971 : 47 f.) that "since Omaha systems typically do not distinguish between these kinsmen, the distinction looks like another innovation of the eastern dialect area", especially as the terms used for the wife's father in the East are separate innovations. Gates also surmises (49) that "the eastern languages ... differentiated the husband's father and wife's father on the analogy of the different terms used for the husband's brother and wife's brother". This might be true but perhaps a further point is more important.

In the IE joint family, the "head of the family" was naturally the husband's father: the husband could say "**swekuros* ordered this" but also "my *father* ordered it". But the bride could not address the head of the family or speak of him to others in any other way than by calling him the "head of the family". ("Husband's father" might have been another possibility but was obviously never taken up.) The basic situation had therefore a built-in bias in favour of the terms being used by the wife predominantly, perhaps even being monopolized by her. From this angle it even looks as if the Eastern situation were a natural development from the IE premises while in the West the difference between the two sets of parents was gradually given up. In that case, the West would be the innovatory area.

[254] Cp. Szemerényi 1964 : 307, 317.

19. DAUGHTER-IN-LAW

The DAUGHTER-IN-LAW is again designated by a wide-spread and well-established term. The various languages offer the following forms[255]: Ind. *snuṣā*, (Iran., e.g.) Sogd. *šwnšh*, Arm. *nu* (gen. *nuoy*), Gk. νυός, Lat. *nurus* (gen. *-ūs*), OCS *snъxa*, (Crimean) Gothic *schnos*, OE *snoru*, OHG *snur*, German *Schnur*.

From the variety of stem-classes (apparently) offered by the various IE languages it is not easy to reconstruct the IE stem-form. Pedersen, and after him Meillet and others, opted for **snusos*, solely on the strength of Gk. νυός and Arm. *nu* (*nuoy*). But this leaves out of account Lat. *nurus* and OHG *snur* (dat. *snuri*), both of which point to an *u*-stem **snusus*. Since dissimilation of *u-u* to *u-o* is a well-known phenomenon (cf. Gk. υἱός from υἱύς), it seems clear that **snusus* can also be the source of the Greek and Armenian forms. On balance, as I concluded in 1964 (321 f.), the facts are more readily reconciled with the *u*-stem, and since for feminines a characterized *ū*-stem is more likely, we are led to an IE **snusūs* which is clearly connected in ending and inflexion with the correlative **swekrūs*[256].

As to the origin of the term, we can rule out the various attempts to explain it from a basic *snu-* 'bind, connect', since 'connexion, alliance' has nowhere led to the precise and important term 'daughter-in-law'. And precisely because the daughter-in-law is the 'son's wife', time and again new expressions crop up which state the relationship in these terms; cp., e.g., Early Modern German *suns weib* 'son's wife', *Sohnsfrau*, *Söhnin*, *Söhnerin*, and Polish *synowa*, Russ. dial. *synóvka* 'the woman belonging to the son'.

In view of these clear onomasiological facts it is all but self-evident that the only satisfactory explanation is the old suggestion that **snusūs* is connected with **sūnus*/**sŭnus* 'son', and means 'the son's wife'; the composition, and the concomitant shift of the accent to the final syllable, accounts for the shortening to **sŭnu-*, and eventually syncopation to **snu-* (see Szemerényi 1964: 328f., 335 f.). The remaining *-sū-s* is in fact the word for 'wife': it is a root-noun from *sū-* 'bear,

[255] For the forms see Szemerényi 1964: 318 f. (with references), and most recently Abajev 1973: 190 (with especially rich documentation of the Iranian forms).

[256] In support of Early Aryan **snušū-* we may also quote the innovation **wadh-ū-* 'bride, young wife', which is more likely to have been modelled on **snušū-* rather than on **svašrū-* (suggested by, e.g., Mayrhofer III 136).

bring forth', here in the role of agent noun in contrast to **sū-* 'kin' where it functions as a noun of action. Thus the earliest **sūnu-sū-s* described the 'daughter-in-law' as the '**sūs* of the son, the woman who bears him offspring, his wife'[257].

19.1. Although the meaning of **snusūs* is pretty consistently 'son's wife' in all IE languages, it is perhaps not impossible that the term could shift to a more general meaning 'consanguineal's female affine', as has been argued by Gates (1971 : 24-25).

20. SON-IN-LAW

For SON-IN-LAW, the husband of EGO's daughter, the evidence of the IE languages is far less easy to evaluate. In Aryan we find the identical forms Ind. *jāmātar-* and Avest. *zāmātar-* (Pahlavi and NPers. *dāmād* 'bridegroom, son-in-law'), but the forms of the other languages agree, if at all, in the initial part only, cf. Gk. γαμβρός, Lat. *gener*, Alban. *dhëndër*, and, possibly, OCS *zętь*, Lithu. *žéntas*. Other languages possess terms which are certainly not related, e.g. Welsh *daw*; OHG *eidum* (modern *Eidam*), OE *āðum*; Latv. *znuots*.

20.1. The meaning of these terms also exhibits a considerable latitude. Gk. γαμβρός is not only the 'son-in-law', but also the 'brother-in-law' (i.e. either 'sister's husband' or 'wife's brother'), 'father-in-law' (= wife's father), and generally 'relative by marriage'[258]. It is of interest that even the etymologically unrelated term OE *āðum* can mean both 'son-in-law' and 'sister's husband'. Less surprising, even natural, is the fact that 'son-in-law' can also cover the meaning 'bridegroom', see NPers. *dāmād* above, Gk. γαμβρός (Sappho, Pindar), etc.

20.2. Before we proceed, we must lay a ghost that has spooked in handbooks and dictionaries for more than two generations. In his Ancient Iranian Dictionary Bartholomae presented (1904 : 1689) an Avestan *zāmaoya-* 'brother of the son-in-law', which, he suggested, was *zāmavya-*, formed with the suffix *-vya*, known from *pitṛvya-*, on a basic **zāma-* seen in *zāmātar*. Since then Bartholomae's lemma has been quoted by comparatists of all specialties, most recently by, e.g.,

[257] On the survival of the noun **sūs* see Szemerényi 1964 : 332 f.—Wordick (1975 : 243) feels that derivation from son "makes the most sense" but still accepts the reconstruction **snusos*.

[258] See Chantraine's excellent presentation (1968 : 208).

Mayrhofer I 430; Bailey, TPS 1956, 92; Frisk I 287; Chantraine 1968 : 209[259].

But the meaning posited for this word is a pure invention. In his edition of the *Frahang i oīm*, Reichelt, quite correctly, printed the lemma as *zāmaoiō dāmāt* which he interpreted as *zāma-vya* 'Schwiegersohn', and pointed to Afghan *zūm* 'son-in-law'[260]. Bartholomae thought that he could improve on this : in view of the suffix, the word had to express a relation which contained a feature ("sememe") in addition to the basic 'son-in-law' expressed by *zāma-*; hence his 'brother of the son-in-law'—in sharp contrast to the statement of the (only) text. But the conclusion based on the suffix was in actual fact based on nothing : in *pitṛvya-*, *-vya-* does not serve to denote the brother (see 11.3. above), and in *bhrātṛvya-* it is quite clear that that cannot have been its function (see 13.-14. above). One can therefore only agree with Wackernagel's exasperated question : "Hat es denn in irgendeiner Sprache ein Sonderwort gegeben zur Bezeichnung des Bruders des Schwiegersohns?"[261]. And even though Wackernagel's objection has gone unheeded, it must be hoped that reason will now prevail, and the "brother of the son-in-law" will be consigned to limbo.

This does not, of course, dispose of the form *zāmaoya* itself. But its meaning is plain "son-in-law". As such it is naturally connected with *zāmātar-*, and could either be a hypocoristic from it, as was suggested by Andreas (ap. Wackernagel, l.c.), or represent the exact opposite, i.e. the basic word which was transformed to *zāmātar*, and was itself reshaped from **zāma-* (or **zāmaya-*?) to *zāma-vya-*, just as **bhrātṛ-ya-* was re-formed to *bhrātṛ-vya-* (see 13.-14. above).

20.3. Turning now to the question of the origin of the term for 'son-in-law', we must first of all sift the evidence.

There cannot be any serious doubt that *ǰāmātar-*, *zāmātar-*, and γαμβρός belong together, and guarantee for the 'son-in-law' an initial sequence **ǵam-* (possibly **ǵem-*/**ǵom-*). Lat. *gener*, however, could hardly be derived from **ǵam-*, it would certainly speak in favour of **ǵem-er-*, dissimilated (?) or rather transformed to *gener* under the

[259] It is interesting to note that a flicker of doubt seems to manifest itself in Benveniste's 'probablement' (1969 : 256) and Schwartz's 'probably' (1975 : 204).

[260] Reichelt, WZKM 14, 1900, 204 line 10; 15, 1901, 179. Cf. now also G. Klingenschmitt, Farhang-i ōīm, Diss. Erlangen, 1968 (1971), XV no. 630; XXIII F. XX 5).

[261] Wackernagel, Fs. Andreas, 1916, 6[1] (= Kl.Schr. 464[1]).

influence of *genere*, the Old Latin by-form of *gignere*, *genitor*, etc.[262]. Alb. *dhëndër* has, as is shown by dialect-forms, a final group *-tēr*; and since the preceding part can be form **ǵen(ə)* or **ǵemə-*, everything is in favour of the Albanian word's being derived from **ǵemə-tēr*[263].

OCS *zętь* and Lithu. *žéntas* are now often regarded as representing **ǵenəto-*, **ǵenə-ti-*, either from the root **ǵenə-/*ǵnē-/*ǵnō-* 'beget' or from the root **ǵenə-/*ǵnō-* '(get) to know'. The former was urged with particular vigour by E. Hermann (1918 : 218) who thought that the son-in-law was called 'begetter' because the first son of an heiress daughter was regarded as the son of her father, and so the son-in-law actually begot a son for his father-in-law, not for himself[264]. The second possibility was favoured by Schulze and Kiparsky : 'son-in-law' was the acquaintance 'par excellence'[265]. But in point of fact both explanations are rather unlikely although the first is more so than the second since 'known' does seem to have led to 'relation' (cf. γνωτός), and in one case at least to 'son-in-law', i.e. in Latv. *znuots*. But nothing prevents us from tracing *zętь* and *žéntas* to **ǵem(ə)-t-*, and then we have no doubt to do with remodellings of an inherited **ǵemə-tēr*.

It seems, then, that whereas in the East a form **ǵemə-ter-* is found in Slavic, Baltic, Albanian, and Aryan (on this see further on), in Greek and Latin a form with *-ro-* is attested, in Latin simply **gemə-ro-s*, in Greek, perhaps, a metathetic **gəmeros* (*γαμερος) which then was syncopated to *γαμ-ρος, and gave γαμβρός[266].

20.3.1. The ultimate source, **gem-* or **gemə-*, has been approached from two directions. On the one hand, Vedic *jāmi-* 'related' (: brother and sister), postvedic 'daughter-in-law', and Avest. *zāma-(vya-)* could lead to the assumption of a **ǵemo-/*ǵomo-* 'relative'. On the other, Gk. γάμος can lead to a root **gem-* 'marry', and Lat. *geminus* to an even more remote 'match, pair'. The latter view has been argued in great detail by M. Schwartz (1975 : 200f.) who suggests that **ǵem-*

[262] Cp. Walde-Hofmann I 590.

[263] For the problems connected with the Albanian word see N. Jokl, Linguistisch-kulturhistorische Untersuchungen aus dem Bereiche des Albanischen, 1923, 46 f., and esp. 253; C. Tagliavini, La stratificazione del lessico albanese, 1943 (repr. 1965), 114.

[264] Cf. Walde-Hofmann I 590; Pokorny 1959 : 374.

[265] See Schulze, KZ 63, 1936, 113; Kiparsky, Neuphil. Mitt. 43, 1942, 113f.; Fränkel, Lit. etym. Wb. 1301.

[266] Derivation of γαμβρός from **gm̥-ro-* (Beekes, KZ 86, 1972, 39 fn.) is of course out of the question, as is the fanciful **gHm̥-ro-*.—For the syncope in question see Szemerényi 1964 : 257.

'marry' gave **ǵomó-* 'he who mates, enters a match = bridegroom, son-in-law' which was partly (after **swekuro-*) expanded to **gom(e)ro-* in *gener*, γαμβρός, partly transformed to *zāmātar-*, etc.

20.3.2. Although this view is quite attractive, a slightly different line is perhaps suggested by Hungarian *vőlegény* 'bridegroom', *vőm*, *veje* 'my, his son-in-law', which originally meant 'buyer', and was matched by *eladó lány* 'the girl (lány) who is for sale'. Now Avestan has a noun *zəmanā*, rendered as 'Bezahlung, pekuniäre Vergütung; Besoldung' by Bartholomae (1904: 1690f.) who found no connection for the word. Quite recently Bailey has registered, with not a little astonishment, that a cognate of the Avestan word survives in Afghan *zəman*, *zamne* 'payment of wages, stipend', and suggested that the root **zam-* was a cognate of Gk. γαμέω 'I marry', "in its original meaning of 'payment' by the suitor for the bride, the earliest Indo-European marriage practice"[267].

Since the Hungarian word for 'son-in-law' quoted above is from the verbal root *ve-*, *vesz-* which means 'buy' but also 'take', just as Lat. *emo* 'buy' developed from 'take', there is obviously a further cognate of *zam-* and γαμ- in Gk. γέντο 'he seized', Cypr. ὔγγεμος · συλλαβή, ἀπόγεμε · ἄφελκε[268].

The 'son-in-law', then, was 'he who takes, or buys, or marries'. Formally, **gem-ə-ro-s* gave Lat. *gener*, while in Greek, under the influence of γάμος, γαμέω, the form was metathetized to **gameros*, eventually yielding γαμβρός. The Eastern forms gave, from **gem-ə-tēr*, Alb. *dhëndër*, OCS *zętь*, Lithu. *žéntas*, while in Aryan **ǰamitā* was, in several steps, changed to *ǰāmātā*.

We can thus end this section by stating that IE did have a term for the 'son-in-law'[269].

21. HUSBAND

For Husband, the IE languages point to no specific IE term. He can be designated as 'man' (ἀνήρ, *uir*) or 'master', as it is still done

[267] Bailey, JRAS 1972, 110. Bailey thinks that **zam-* 'pay' is also the source of Khotanese *ysaṁtha-* (= zanθa-) 'interest, usury' but for that 'payment' seems inappropriate; in view of Greek τόκος 'birth, interest', I should prefer derivation from **zan-* 'be born'.

[268] See Szemerényi 1964: 186 f. This implies, I suppose, that some of Schwartz's material has to be removed again.

[269] *Pace* P. Friedrich 1966: 13-14.

in Modern German (*Mann* 'man' beside the formal *Gatte*, *Gemahl*) or Hungarian (*ur-am* 'my master' beside *férj* 'man'). In some individual languages certain terms acquired the special sense in question, cf. Lat. *marītus* 'husband' ("possessing a **marī*"?); Late Latin *spōnsus* 'affianced', the source of Romance words and NE *spouse*; Rumanian *soţ* and Albanian *shoq*, both from Lat. *socius* 'companion', etc.[270].

22. WIFE

With WIFE the situation was much the same. There was no specific IE term for her, she could be called 'woman' or 'mistress', cf. Gk. γυνή, Ind. *patnī*, but also Lat. *uxor* (which probably contains **esōr* 'woman', see 6.11.2.) and Hom. ὄαρ (which is the ablaut-variant **osr̥* of **esōr*, see 6.10.1.).

But in view of the greater emphasis on her sexual role, for wife quite often new, and more unequivocal, expressions were coined, cf. Gk. ἄκοιτις, παράκοιτις, ἄλοχος, all basically 'sharing the lair, bedfellow'. But of course other viewpoints could also be brought to bear upon the onomasiological problem[271]. Unique seems[272] the Aryan innovation seen in Vedic *nārī-*, Avest. *nāirī-* which is simply a feminization of *nar-* 'man'[273].

In what follows I should like to put forward new interpretations for some of the terms in question.

22.1. In Late-Indo-European, the most wide-spread term for 'woman, wife' was no doubt the noun represented by Gk. γυνή. It was not the earliest noun for this concept because, as we have seen, at an earlier stage **esōr* and **sū-* fulfilled these functions. Since it is a fairly late innovation, it might not be impossible to recapture its etymon. But first we must recover the earliest forms[274].

[270] See Buck 1949 : 95 f.; Benveniste 1969 : 246 f.; Gates 1971 : 52.

[271] For material see again Buck 1949 : 95 f.

[272] Unless Welsh *gwraig* 'woman' and OIrish *fracc*, whose immediate antecedents are **wrak-/*wragg-*, derive from a syncopated **wir-*. Cf. Campanile's suggestion (ap. Ambrosini, SSL 2, 1962, 29) that *gwraig* derives from **wir-akī* 'having a man', a view later abandoned by him, see SSL 6, 1966, 151 f.; 13, 1973, 52.—See also my own suggestion (1967 : 213 fn. 29) that Luwian *wiya* 'woman' might represent **wirī/wiryās*. For this note Ind. *vīrā* 'Heldin', 'Frau, deren Gatte und Söhne am Leben sind' and OLat. *uira* 'femina scita' (Wackernagel-Debrunner 1954 : 239). Luw. *wiya* is certainly not from *pwiyā*, and so cognate with Etr. *puia* (Georgiev, ArOr 36, 1968, 196).

[273] Cf. Wackernagel-Debrunner 1954 : 416 and 935 ad 416.

[274] See Pokorny 1959 : 473 f.; Frisk I 333 f.; Chantraine 1968 : 242 f.

22.1.1. The word is attested in several variants. An *ā*-stem **g^{w}enā* (with ablaut-variants **g^{w}$_{e}$nā*, **g^{w}nā-*) appears in Ind. *gnā* 'goddess', Avest. *gənā*, *γnā* 'woman'; Arm. *kin*[275] (instr. *knav*), Gk. γυνή, βανά; OIrish *ben*, gen. *mnā*; OPruss. *genna*, OCS *žena*; Tokh. B *šana*; Gothic *qino* = OE *cwene* = OHG *quena* (Gmc. **kwenōn-* based on IE **g^{w}enā-*).

An *i*-stem **g^{w}eni-* is attested in Ind. *ǰani-* 'woman, wife', Avest. *ǰani-*, and probably in the Turfan plurals *zanīn* and (Parthian) *žanīn* representing the old gen.pl. *ǰanīnām*[276]; a vrddhi-form **g^{w}ēni-* in Ind. *ǰāni-* 'wife', Avest. *ǰąni-* 'woman', and especially clearly in Gothic *qēns* 'wife' = OE *cwēn* (= modern *queen*!). Since Aryan *i* can always represent an IE shwa, some scholars take *ǰani-* from IE **g^{w}enə* which would be the nominative to the oblique stem **g^{w}nā-*[277], but this is quite impossible. In the *ā*-stems, variation in the root is not unknown (cf., e.g., Gk. γλῶσσα: γλάσσα) but for variation in the suffix this would be the only, quite isolated, instance. Moreover, as Saussure stated in his paper on the *agricola* type, a type *CeRə* would form its genitive in *CeR(ə)-os*, dative in *CeR(ə)-ei*, etc., and not in *CReə-s*, *CReə-ei*, etc.[278].

The *i*-stem **g^{w}eni-* gains further support if the Slavic verb *ženiti sę* 'marry, take a wife' also presupposes an *i*-stem **ženĭ-*, so that the verb is in essence identical with Ind. *ǰanīyati* 'seeks a wife'[279]. I should go a step further and suggest that the same *i*-stem is to be found in OCS *ženixъ* 'bridegroom'. This is usually regarded as formed from *ženiti* with a suffix *-x-*[280]. But, as was rightly emphasized by Meillet, this noun presents a unique formation in the early language, which is not explained by the label 'hypocoristic'. I suggest that it represents *g^{w}eni-is-o-* 'seeking a wife', from the root **is-* 'seek' (in Ind. *iččhati*,

[275] The Arm. nom.acc.pl. *kanaikh*, *kanais* do not present an IE stem in *-ai-* (Pokorny 1959 : 473, and earlier Pisani, Ricerche lingu. 1, 1950, 182 f.) but the same type of innovation in the nom.pl. (*ai* for *-ās*) as is found in Greek, see Szemerényi 1960a : 22 f. Ibid. 15 f. it is also shown that Phrygian βανεκος is a ghost-form, and βονοκ of uncertain meaning, and 13 f., esp. 26, it is suggested that Gk. γυναικ- is a purely Greek innovation.

[276] Cf. Bartholomae, Zur Kenntnis der mitteliran. Mundarten 5, 1923, 9-17, esp. 13 with fn. 1; Henning, Mitteliranisch (in : Hb. Orient.), 1958, 89 f.

[277] See Szemerényi 1960a : 14[1] with references, to which add Kuryłowicz, Prace Filologiczne 11, 1927, 203; 1968 : 27, 222.

[278] Cp. Szemerényi, KZ 88, 1975, 279, with references.

[279] See Meillet-Vaillant, Le Slave Commun, [2]1934, 239.

[280] Cf. Meillet, Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave, II, 1905 (repr. 1961), 361; Shevelov, A prehistory of Slavic, 1964, 342 (: assumes a suffix *-ix-*!); Vaillant, Grammaire comparée des langues slaves IV, 1974, 671.

Slav *iskati*), so that the form was regularly contracted to **g^{w}enīso-*, Slavic *ženixъ*.

An even simpler variant **g^{w}en-* has been suspected in the peculiar Old Irish noun *bē* 'woman' which is a neuter (and nasalizes). Pedersen has traced it to **g^{w}en*, but Watkins is right in doubting an original neuter and preferring secondary transfer on account of the monosyllabicity of *bē* from IE **g^{w}en-s*[281]. But Meid, who formerly also accepted an IE source, now thinks that *bē n-* is an Irish innovation, and that is certainly more probable[282].

Whatever be the truth concerning OIrish *bē*, there can be no doubt that IE **g^{w}enā* and **g^{w}eni-/*g^{w}ēni-* presuppose as their common basis an IE **g^{w}en-*. All etymological attempts must start from this basic form[283].

22.1.2. As long as the difference of the several guttural series was not clearly perceived, it was easy to seek the origin of 'woman' in the idea of 'bearing, briging forth', that is to connect the word with the verbal root **ǵen-*[284]. Other suggestions have been **g^{w}enā* 'the newcomer' from **g^{w}en-* 'come' in Lat. *venīre* (although the IE form is **g^{w}em-*!), and **g^{w}enā* 'the pursued (woman)' from **g^{w}en-* in OCS *ženǫ* 'pursue' (though the IE form is *g^{w}hen-*!)[285]. More recently, Georgiev has suggested that a noun **g^{w}enāy* 'das Gebären' developed into 'woman', and that the nil-grade *g^{w}n-/g^{w}ṇ-* led to the delabialized forms *gn-/gen-*, and eventually, obviously, to the palatal form **ǵen-* 'bring forth, beget'[286]. As can be seen, all of these suggestions suffer from phonetic and/or semantic weaknesses.

22.1.3. The solution which I am going to propose seems so obvious—once one has found it—that one can only wonder that, apparent-

[281] Cf. Pedersen, Vergl. Gram. der keltischen Sprachen II, 1913, 113; Watkins, in: Myth and Law among the IEs (ed. J. Puhvel), 1970, 13 f.—It should not be overlooked, of course, that the IE nom. ought to appear as **g^{w}ēn* which should have given OIrish **bī*! An IE neuter **g^{w}ṇ* (Schindler, Sprache 15, 1969, 156) is surely out of the question.

[282] See Meid, KZ 80, 1966, 271-272; and now: Die Romanze von Froech und Findabair, 1970, 70 f., 144.

[283] This conclusion was first reached in KZ 73, 1956, 192[1], and then repeated in 1960a: 14.—Needless to say, the relative lateness of **g^{w}en-ā* makes it impossible to see in it *the* primeval source of the feminine formant *-ā*, as was surmised nearly a hundred years ago by Brugmann, an idea revived more recently by Martinet, BSL 52, 1957, 92.

[284] Cp., e.g., Fay, AJPh 26, 1905, 380; Prellwitz, Etym. Wb. der gr. Sprache, [2]1905; Schrader-Nehring I 217 (: "mag sie nun mit lat. *gigno*, scrt. *jan* 'gebären' usw., was wegen der Gutturalverhältnisse ... Schwierigkeiten macht, zu verbinden sein oder nicht"); and even more recently Beleckij, Voprosy Jazykoznanija 1955 (2), 20.

[285] For references see Trubačev 1959: 108.

[286] Georgiev, Symbolae Kuryłowicz, 1965, 87.

ly, it has not yet been discovered. To be sure, former generations could have found the solution 'shocking', and quite possibly this point may have deterred philologists (perhaps unconsciously), although the facts of linguistic history should have inured them to even worse connections.

The basic form **g^{w}en-* has so far, if at all, been viewed as an indissoluble unit, as a root, and Brugmann did in fact complain that it was isolated, that there was no primary verb[287]. But there is, of course, no reason why that should be the case. If one thinks of one of the antonyms of 'woman', represented by, e.g., Lat. *homo*, IE **gh(e)m-en-*, one perceives at once that a segmentation **g^{w}-en-* is equally plausible, and that means that the basic unit is **g^{w}u-*, best known in the form **g^{w}ous*. The result is, then, that 'woman' in the form **g^{w}en-* is ultimately described as a 'cow'.

Is this an unbelievable outrage, or is it in accord with the facts of life?

It will, I think, be useful if we first take a look at modern mores, illustrated from England. It is not at all uncommon for a Cockney boy to ask: "Who was that old cow?"—simply meaning: "Who was that woman?" But the same usage can be encountered on a more literary level. Two samples will suffice.

In Kingsley Amis' Take a girl like you (Penguin 1972, p. 164) we read: "You won't catch him going respectable, not for years anyway, not till he's beginning to be afraid he can't steal the milk through the fence any more. Then he might consider keeping a cow of his own". Elsie gave her tremendous laugh. "Wonderful, that, isn't it? Can't think where I heard it."

And in John le Carré's recent spy story, Tinker tailor soldier spy (Pan Books 1975, 90), we read: "Do you know what she told me when they threw me out? That personnel cow? ... You know what the cow said?"

Turning now to the ancient world, we can first note at Pythian IV 142 Pindar's graphic phrase: μία βοῦς Κρηθεῖ τε μάτηρ καὶ θρασυμήδεϊ Σαλμωνεῖ which in Ernest Myers' Victorian translation (1895, 73 f.) becomes: "(Though thou knowest it yet will I tell thee, how that) the same mother (!) bare Kretheus and rash Salmoneus". The mother in question is Enarea, the wife of Aeolos, a human, not a cow. In the Budé edition, A. Puech comments dryly: "n'a rien de choquant

[287] See Brugmann, IF 22, 1907, 174.

en grec pour désigner une femme" just as ταῦρος can denote the 'male', while in his commentary of the Olympian and Pythian Odes (Cambridge 1893, 198) C. A. M. Fennell says of βοῦς : "a rare metaphorical usage for 'wife' or 'mother'". Nonetheless, he can quote rightaway from Aeschylus' Agamemnon (1.1125) : ἄπεχε τῆς βοὸς τὸν ταῦρον 'keep the bull away from the cow'[288] when Cassandra means to say that Agamemnon, the bull, should be kept away from his dangerous cow, Clytemnestra, and from Euripides' Andromache the lines (711-712) :

ἡ στεῖρος οὖσα μόσχος οὐκ ἀνέξεται
τίκτοντας ἄλλους, οὐκ ἔχουσ' αὐτὴ τέκνα

"who (Hermione), being a barren cow (calf), and having no children of her own, will not suffer others to bear children". Fennell also recalls that at Carm. II 5,6, Horace applies to a young girl the word *iuuenca*, following his Greek models' use of μόσχος in the same sense. And everybody knows that the Lat. *coniux* and the Gk. σύζυξ, everyday words for man and wife, present the image of the yoke.

And the usage is not confined to the Classical world, nor to antiquity. Indian *vašā* 'cow' is also used for 'woman, wife'[289], *mahiṣī* 'buffalo cow, a king's chief wife' is matched by Khotanese *mijṣe* 'woman' (from **mazišī*)[290], and the Iranian correspondence to Ind. *dhēnu-* 'cow' in Khwarezmi *δīn* simply means 'woman'[291]. In the light of these relations it comes as no surprise that Dutch *kween* (identical with OE *cwene* 'woman', Goth. *qino*) means 'barren cow', and conversely Russ. *korova* 'cow' can, in dialectal usage, have the meaning 'bride'[292]. Finally, to round off the picture, we may note that in Celtic an **anderos/ā* 'bull, cow' is attested in MIrish *ainder* 'young girl', MWelsh *anneir* 'young cow', *enderig* 'bull', and MIrish *dartaid* means 'young bull, young man', and *dairt* 'young cow, young girl'[293].

After this brief *tour d'horizon* it will be clear that the morphological segmentation is in full accord with the views of the early Indo-Europeans and others : **g*^{w}*en-* is indeed originally 'cow', and is a

[288] The translation is taken from the Agamemnon-edition of Denniston & Page (Oxford 1957), p. 171.

[289] See Ambrosini, SSL 2, 1962, 31.

[290] Cp. Mayrhofer II 613 f.

[291] See Henning, Zeki Velidi Togan Festschrift, Istanbul 1956, 428.

[292] See Vasmer, Russ. etym. Wb. s.v. *korovaj*.

[293] Cp. Pokorny, ZRPh 68, 1952, 418-421 ; ZCP 25, 1956, 155 f.

derivative *$g^{w}w$-*en*- of *$g^{w}ous$*, which was later abridged to *$g^{w}en$-[294]. *22.2.* A second Greek term, applicable to the 'wife, spouse', is δάμαρ, δάμαρτος (f.), attested from Homer on in nom. δάμαρ, acc. δάμαρτα, dat. δάμαρτι. The Hesychian gloss δόμορτις·γυνή seems to be an Aeolic form.

There are two main explanations for this word. Schulze suggested that it was δαμ-αρ-τ from *dom-/$dm̥$-. 'house' and ἀραρίσκω, and originally meant 'das Haus ordnend, die des Hauses waltende'[295]. Others think that δάμαρ belongs with Lat. *dominus* and the two represent a typical *r*/*n* neuter formed from *dem-/*dom- 'to tame', so that δάμαρ would be 'the tamed one, the woman possessed'[296].

But the first of these alternatives is certainly unacceptable. It ignores the fact that ἀραρίσκω means 'join, fit together' or 'fit, furnish with' but not 'to arrange'. Although Homer does not offer a phrase δόμον ἀρ-, he does use the phrase τοῖχον δώματος ἀρ- λίθοισι (Il. 16, 212-213) which, however, means 'fit together, construct', so that δόμον ἀρ- could mean nothing else but 'construct, build a house', an impossible task for a (Homeric and IE) woman. Nor is the second solution any more convincing: there is not the slightest reason for supposing that δαμαρτ- ever was anything else but a feminine noun[297].

Since the noun clearly denotes a 'woman, wife', one would like to find in it the noun for 'house'. But that cannot be represented by δαμ-; before a vowel we should expect *dm*-, cf. δμώς, δμῳη, and Avest. *dmāna*-. In the light of δάπεδον from *$dm̥$-pedom* we can only accept a segmentation δα-μαρτ- from *$dm̥$-mart*- in which *$mart$*- or *$marti$*- (cf. δόμορτις) is a cognate of Lithu. *martì* 'bride, young woman'. The meaning would therefore be the very apposite 'woman of the house, housewife'[298].

[294] For the reduction of *$g^{w}u$-*en*- to *$g^{w}en$- cp. Gk. ἑκατόμβη which is unanimously traced to -βFᾱ, IE *-$g^{w}w$-*ā*, cf. Pokorny 1959: 483; Frisk I 475; Chantraine 1970: 329.

[295] Cf. Schulze, KZ 28, 1887, 281 f. (= KSchr. 364); followed by Bechtel, Griech. Dialekte 1, 1921, 53; Schwyzer 1939: 451 with fn. 3; Fränkel, Lexis 3, 1952, 52; Wackernagel-Debrunner 1954: 46; Pokorny 1959: 56, 198; Risch 1974: 196, and BSL 69, 1974, 118.

[296] Cf. Pedersen, KZ 32, 1893, 244 (after Danielsson); Brugmann, IF 28, 1911, 294; Benveniste, Origines, 1935, 30 (but note that at 1969: 296, 305, this view is abandoned!); and especially Pisani 1951: 6.

[297] For other, even less certain, possibilities see Bezzenberger, BB 27, 1902, 153 (: old neuter *$d^{h}mr̥t$ 'Gezimmer'); and for Mycenean *dama(te)* Morpurgo, La Parola del Passato 62, 1959, 322 f.; Ruijgh, SMEA 15, 1972, 96 f.; A. Moreschini Quattordio, Studi T. Bolelli, 1974, 212 f.; Duhoux, Kadmos 13, 1974, 36.

[298] I may recall here that Ehrlich (KZ 38, 1905, 88[1]) connected Lithu. *martì* on the

The second element calls for further comment. It is certainly cognate with the group of μεῖραξ m.f. 'young boy/girl', Lithu. *mergà* 'girl', Ind. *marya-(ka-)* 'young man, lover' (= MPers. *mērag* 'young man, husband'), and is especially closely related to Lithu. *martì* mentioned already[299]. The IE root is therefore **mer-/*mor-/*mr̥-*. Accordingly, the Baltic feminine *martī-* can only represent IE **morti-*, while Gk. μαρτ- is form **mr̥t-*; (Aeolic) μορτι- could reflect IE **morti-* but also **mr̥ti-*.

The alternation between **mr̥t-* and **mort-* points to an ablauting paradigm, e.g. nom. **mort-*, gen. **mr̥t-*, and presents no particular difficulty. More perplexing is the variation between *-t-* and *-ti-*. The customary explanation is that μαρτ- was later replaced by μαρτι-, clearly characterized as a feminine. But, as far as I can see, this would be a unique example of such a secondary characterization. It rather seems to me that we have to do with a similar alternation as is seen in simplex **poti-* versus compositional **pot-*, discussed above (fn. 196). That is to say, beside the simplex **mortis* there was the compound **dm̥-mortis* which, as a trisyllabic form, was subsequently reduced to **dm̥-morts*. The form δόμορτις would then show the restoration or retention of *-ti-* in the compound.

In Homer, as is known, the nominative δάμαρ occurs twice (Il. 14, 503; Od. 4,126), filling the second thesis of the third foot and the arsis of the fourth, that is before the hephthemimeres. In both cases it is used with a final long syllable: δάμαρ 'Αλεγηνορίδαο in the Iliad, δάμαρ ὃς ἔναι' ἐνὶ Θήβῃς in the Odyssey. A short used as a long in the fourth arsis before a caesura could perhaps be excused on purely metrical grounds[300] but it so happens that a similar case is presented by the similarly structured μάκαρ 'happy', which is used with a long final syllable by Solon and Hipponax. Now this form appears as μάκαρς in Alcman, so that one is tempted to regard μάκαρ with the long final syllable as representing an assimilated μάκαρρ; the normal short would be due to the vocative. In the same way *δάμαρ(τ)ς could become *δαμαρρ, accounting for the peculiarity of the nominative[301].

22.3. A Germanic neuter (!) noun *wiba-* is represented by OE *wīf*

assumption that it represented **dmarti*, which is of course impossible since Indian and Iranian would preserve *dm-* or show *nm-*.

[299] See, e.g., Pokorny 1959: 738 f. It is very uncertain whether Gk. Βριτόμαρτις, the Cretan name of Artemis, can be connected with this group, especially as the original form of the name seems -μαρπις, see Chantraine's lucid summing up 1968: 197.

[300] See, e.g., Chantraine, Grammaire homérique I, ²1948, 104.

[301] Differently Ehrlich and Schwyzer 1939: 409 Zusatz 4; 566[1].

'wife', OHG *wīb* 'Weib', ON *wīf*. Today an etymology is with fair unanimity accepted which was first advanced by Pedersen thirty odd years ago[302]. According to this view, the original meaning would have been 'the veiling', personified 'the veiled person', and so the '(married) woman'. In spite of its popularity, the idea is, of course, of the highest improbability, it is solely due to the existence of a verb **wīban* 'envelop', which is not even of the specific meaning 'to veil'.

What one would much prefer to find in the word is, of course, something like 'mistress of the house', a notion expressed by Ind. *višpatnī* 'mistress of the house', Lithu. (old) *viešpatni* 'woman'[303]. This idea led Bezzenberger to postulating[304] a form **wei(k)-po-* 'housewife', with assimilation of *kp* to *pp*, and subsequent reduction to *p* after the diphthong, but without accounting for the form *po-* as the second part.

The corresponding compound **dom-potnī* 'mistress of the house' has been suspected by Pisani in the Germanic divine name *Tamfana* (recorded by Tacitus, Annals 1,51) which would represent **Tamfa(þ)-njō-*[305]. Although this etymon seems largely ignored today, it seems far superior to the alternative **þambanō* 'mistress of fullness' preferred by others[306], and in any case shows correctly what would be expected to develop from the cluster IE *tny* in Germanic. But we still need to know what to expect as the first member.

Since Ind. *višpati-*, *višpatnī*, and Avest. *vīs-pati-* show in the compound the nil-grade of the root-noun, Fränkel insists that *vieš-* in the Lithuanian compounds *viešpats* 'master', *viešpatni* 'mistress, woman', cannot represent the full grade **weiḱ-* but developed from an *s*-stem (in the nil-grade) **weiḱs-*[307]. This is, of course, based on Benveniste's

[302] See Pedersen, Philol. Misc. presented to Ekwall (= Studia Neophilologica 14), 1942, 252-254; accepted by, a.o., Kluge-Götze-Mitzka, Etym.Wb. der dt. Sprache, [17]1957, 846; J. de Vries, Altnord. etym. Wb., [2]1962, 661. Cf. also Krogmann, IF 64, 1959, 136-145.—The suggestion made by Mevr. C. Tavernier-Vereecken, RBPhH 32, 1954, 97-101 (: connected with *weban*, cf. *lība-* : *leven*) is, of course, unacceptable.

[303] See Fränkel 1965 : 1245 f.

[304] Bezzenberger, KZ 41, 1907, 282. An impossible **weikwóm* 'was zum Haus, Stamm gehört' was offered by Hirt, Etymologie der neuhochdeutschen Sprache, 1909, 169, but abandoned in the second edition (1921) 210.

[305] Pisani, PBB 58, 1934, 456-457.

[306] See, e.g., Krahe (who follows Kögel), PBB 58, 1934, 282-287, and cp. Meid, BzN 8, 1957, 122-123. Other explanations are reported by J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte I, 1935, 207 f.; II, [2]1957, 324[2].

[307] See Fränkel, ZSPh 20, 1948, 66 and 74; Fränkel 1965 : 1245.

view that **dems* (*potis*) cannot be the genitive of **dom-* 'house' but only an *s*-enlargement, or the nil-grade of an *s*-stem **demes-*. But this view is unacceptable[308], and therefore only a genitive **weik-s* would parallel the gen. **dem-s*—if it were possible. Unfortunately, Fränkel's misgivings apply to the genitive as well: it would be **wik-os* as is proved not only by Indian and Iranian (: Avest. *vīsō*) but also by Slavic (: *vьsь* 'village'). For the explanation of the full grade in Lithu. *viešs-* there is then only one possibility left, the stem **weiḱe-* (or **woiḱe-*) which gave Lithu. **vieše*, syncopated to *viešs*.

If, then, Baltic *viešpats* derives from IE **weiḱe-potis*, we must ask what would have resulted from a similarly structured **weiḱe-potnī* in Germanic. The answer is quite clear, if the position of the accent is known. Now in early Indian, compounds with *pati-* and *patnī* regularly accent the first member, cf. *gr̥há-patnī* 'mistress of the house' (: *gr̥há-*), *devá-patnī* 'wife of a god' (: *devá-*), *vā́ja-patnī* 'mistress of booty' (: *vā́ja-*), *vr̥ṣa-patnī* 'von dem starken beherrscht' (: *vr̥ṣan-*!), *śū́ra-patnī* 'wife of a hero' (: *śū́ra-*)[309]. More precisely we should say that if the first member is accented, it retains its own accent: *śū́ra-* but *devá-*, etc. Corresponding to Ind. *véśa-* 'house'[310] and Gk. οἶκος, that is IE **wóikos*, we expect therefore the compounds **wóiko-potis* and **wóiko-potnī*. But, in Germanic, there was an additional reason for this type of accentuation. As has been pointed out by Stang, prior to Verner's law the mobility of accent in *-o-* and *-ā-*stems was of the marginal type, the accent was either on the first or the last syllable, and this no doubt applied to compounds too[311].

If, thus, Germanic had a compound **wéike-potnī* prior to Verner's law[312], it had to develop through the following stages: **weihefaþnyā-*, **weiheƀaðnyā-*, **wihiƀannyā-*, West Germanic **wihiƀanna*. In this branch

[308] Cp. Szemerényi 1964: 374 (fn. 4: references); Schindler, KZ 81, 1967, 300 f.; Kellens 1974: 392 f.

[309] See Wackernagel 1905: 264; Kuryłowicz 1968: 61.

[310] On the Indian accent see Wackernagel-Debrunner 1954: 99. Kuryłowicz 1968: 20 constitutes a divergence between Indian and Greek, obviously misled by Grassmann s.v.

[311] See P. Kiparsky, Lg. 49, 1973, 845.

[312] I assume for the root-syllable that it was identical (secondarily?) with that of Goth. *weihs*, IE **weikes-*, and that the connecting vowel was dissimilated from **weikopot-* (*o-o*) to **weikepot-*, see my note on δεσπότης, Gnomon 43, 1971, 664, and JHS 94, 1974, 146.—A quite different possibility (agreeing with the interpretation of **nepōs*, above 9.2., and **deuhtera-*, 9.3.3.) would be to regard **weik-e/o-* as a thematic adjective derived by vrddhi from the noun **wik-*, cf. **deiwo-* from **diw-*, **gheimo-* from **ghim-*, etc., see the references given in fn. 207.

of Germanic intervocalic *h* was very weak from an early date, and between like vowels was lost with subsequent contraction, the result being **wiƀanna*. In this form, *-anna* came to be felt as an independent word, connected with (OHG) *ana* 'grandmother', and since the age, suggested thereby, mostly did not tally with the facts, it was cut off. Thus a new word *wiƀ* was created which, on the analogy of *liƀ* 'body', became a neuter[313].

A well-known example of this kind of 'wilful' shortening is Engl. *hag* which was shortened from OE *hægtess*, *hegtes* 'fury, witch', cf. OHG *hagazissa*, modern *Hexe*[314]. The West Germanic decads **seƀuntōhund*, **ahtōtōhund*, **ni(w)untōhund* were similarly shortened to OHG *sibunzo*, *ahtozo*, **niunzo*, and in my view the old *mezzirahs* 'meat-knife' also lost its final element (cf. modern *Messer*) because it was felt to be identical with *axe*[315]. The converse of this process has recently been suggested for Germ. *Hebamme* 'midwife', OHG *hefi(h)anna*: it is assumed that the basic *hevi* 'elevatio' was expanded with *ana* which then by expressive gemination became *anna*[316].

22.4. A second Germanic term, applied to a young married woman, is seen in Gothic *brūþs*, ON *brūðr*, OS *brūd*, OE *brȳd*, OHG *brūt* 'bride'. This word has also exercised the imagination of many linguists, though oddly enough most have arrived at solutions which have no connection with a young woman.

In the early days of IE etymological endeavours Bopp and Grimm could afford to connect the word with Ind. *praudhā* 'die heimgeführte', but it is depressing to see this phonetically impossible comparison repeated even in our time[317]. An equally antiquated attempt would derive the word from **mrū-ti-s* 'eigentlich die Zugesprochene, Verlobte'[318] which is ruled out by the fact that Avestan *mrū-* and Ind.

[313] It is very probable that this set of innovations was carried out in one particular area, from which the new word spread not only to Norse, as suggested by Krogmann, IF 64, 1959, 145, but also to the Northern part of the continent and across the channel.

[314] Cf. Pokorny 1959 : 518; Kluge-Götze-Mitzka, Etym.Wb., [17]1957, 306 f. But the second part **tusyō* cannot be equated with Lithu. *dvasià* 'spirit' since this has an IE *dh-*; rather must it (together with Gaulish *dusius* 'unclean spirit'?) be traced to IE **deus-/*dus-* 'lack, fault' in the IE prefix **dus-*, etc., see Pokorny 1959 : 219, 227.

[315] For both examples see Szemerényi 1960 : 36 and fn. 36.—So far, if I am not mistaken, little attention has been paid to the processes here illustrated.

[316] See Virkkunen, Die Bezeichnungen für Hebamme, 1957, 15 f., esp. 17, after v. Helten, PBB 30, 1905, 250.

[317] M. Scheler, ASNSL 120, 1968, 190.

[318] See, e.g., Torp, Wortschatz der germ. Spracheinheit, 1909, 282; and quite recently Pisani, in : Etimologija (1973), 1975 (Moscow, Nauka), 163-164.

brū- derive from IE **mel-/*mleu-*, not an IE **mreu-*[319]. Morphologically unenlightening is the comparison of *brūðī-* with Lithu. *marti*[320] which has been discussed above (see 22.2.). Morphologically *and* semantically unacceptable seem to me both the interpretations as 'agitated, moving rapidly' or 'break' (because she is separated from her relations!), 'celle qui porte (est chargée de) la force vitale animatrice'[321], and the comparisons with **bher-* 'bear' in, e.g., Engl. *bird* (!), Ind. *bhrūṇa-* 'embryo', Czech *brnka* 'afterbirth', or a **bher-* 'fence' also discovered in **bhrātēr*[322]. No such misgivings would be aroused by the old comparison with Lat. *Frutis*, one of Venus' epitheta, if we could be certain that originally it meant '(young) woman', and could rule out the possibility that it is a deformed variant of Aphrodite, transmitted by, e.g., the Etruscans[323].

It seems to me that a hitherto unheeded possibility opens up the way to the right solution. Clusters of consonant + liquida often undergo transposition, so-called metathesis[324]. In the following examples the first form represents an alteration of the second: Vulg.Lat. *Prancatius* (: Pancratius), *crancus* (: cancrus); Italian *pioppo* (: Lat. pōpulum), *fiaba* (: Lat. fābulam), *treato* (: teatro); Greek Θρεσπωτῶν (Dodona, Θεσπρωτῶν), τράφος (: τάφρος), κάτροπτον (: κάτοπτρον).

If, on the analogy of these forms, **brūðī-* is traced to an earlier **būðri-*, then we obtain a form which is morphologically and lexically clear. A Germanic **būðri-* derives from an IE **bhūtrí* (cf. Gothic *waurts* 'root' from **wurtis*, IE **wr̥dí*), and this, in turn, is the (dēvī-type) feminine of a masculine **bhūtōr*. These agent nouns are formed from the root **bheu-/*bhū-* 'grow, become', and **bhūtrī* 'the grower, bearer (of offspring)' is the female counterpart of the male **bhūtōr* 'the planter, begetter'. The latter type is attested by Greek φύτωρ 'begetter, father', reported by a scholiast and Hesychius but also no doubt rightly restored by Dindorf at Sophocles' Trachiniae 1032. The pair is closely paralleled by Atharva Veda *bhartrī-* 'Erhalterin, Mutter',

[319] On IE **mel-/ mleu-* see Szemerényi, Emerita 22, 1955, 167 f.; and cp. Wiedemann 1902 : 206; Mayrhofer II 452.

[320] See Wiedemann 1902 : 206 f.

[321] Cp. W. Krogmann, Glotta 20, 1932, 177 f., and Wörter und Sachen 16, 1934, 80 f.; Langenhove, Linguistische Studiën 2, 1939, 59; on the latter see Whatmough, HSCP 54, 1943, 21.

[322] Specht, Ursprung der idg. Deklination, 1944, 148; Trier, see fn. 54 above.

[323] See Walde-Hofmann I s.v.

[324] For the phenomenon and the following examples cp. Brugmann 1904: 248; Leumann 1926: 179; Schwyzer 1939: 268; Grammont, Traité de phonétique, 1956, 339-348; for Germanic in particular Schwentner, PBB 43, 1917, 113-125, esp. 122.

Avest. *barəθrī* 'Trägerin (: Erde!), Erhalterin, Mutter', and the masc. Vedic *bhartar-* 'Träger, Gatte'[325].

22.5. Old Irish *sétig* (gen. *séitche*) 'female companion, wife' has been variously explained in recent times. In view of OIr. *sét* 'path, road' (: IE **sentos*, cf. Goth. *sinþa-*), it seemed at first self-evident that *sétig* should be a feminine formation with *-ī/-yā-* from an adjective **sétach*[326] or **sentikos*[327]. But here the essential element was missing : a "wayfarer", "traveller" is not the same thing as a "fellow-traveller". An improvement in this point was therefore the suggestion that the primitive form was **sen-teg-i* from IE **sm̥-tego-* '(living under the) same roof'[328]. Here, however, the small, but essential, point is ignored that the final velar must derive from a pre-Celtic *k*[329]. To eliminate this difficulty, it has been suggested that the etymon was **sn̥t-ak-ī*, a derivative of **sent-*/**sn̥t-*, the participle of the verb 'to be', but in the sense of 'authentic, true'[330]. But the alleged parallel of Ind. *satī* does not hold water : it describes the wife as "a good and virtuous or faithful wife" (Monier-Williams), not as the "authentic one" distinguished (?) from the non-authentic ones, and "good" is a development of **sont-* not found outside India ; moreover, the suffix *ako-* is, to be sure, very frequent, but not with participles.

In these circumstances, the only possible and suitable etymon seems to be **sm̥-tok-ī* in the sense of 'Mitläuferin, Gefährtin', that is a Celtic replica of the Germanic *ga-sinþa-n-*. The IE root **tek-* 'run' is widely used in Celtic (cf. OIr. *techid* 'flees', *intech* 'road'[331]) and in the satem languages ; Iranian offers interesting parallels to our compound in Pashto *inga* 'female who accompanies a bride' (: **han-takī* + *a* 'running together'), Waxī *andag* 'slave' (: *han-taka-*)[332], and Pahl. *handāk* 'swift', also in Arm. *sur-handak* 'courier'[333].

[325] Cp. Wackernagel-Debrunner 1954 : 416.—An Iranian word from the semantic sphere in question is Avest. *baozdri-* 'a bitch which has been covered', an interesting point being the semantic development from 'perception' (**baud-*) to 'knowledge', that is the Biblical 'carnal knowledge'—here of a dog.

[326] See Pedersen, Vergl. Gr. der kelt. Sprachen II, 1913, 89 : "Begleiterin" from *sét-ach* ; Pokorny 1959 : 908 (dto.).

[327] J. Lohmann, Genus und Sexus, 1932, 31.33.

[328] Pisani, Ogam 11/6, 1959, 434-435.

[329] Hamp, Ogam 14, 1962, 376.

[330] Campanile, SSL 6, 1966, 149-151 ; 13, 1973, 20 ; 15, 1975, 197.

[331] Although OIr. *sétig* could derive from an IE **sm̥-tokʷ-ī*, there is no reason for assuming an IE **tekʷ-* (Pokorny 1959 : 1059) since the British and Germanic forms can all contain a suffix *-u-/-w-*.

[332] Morgenstierne, NTS 12, 1942, 262.

[333] Bailey, BSOAS 21, 1958, 532 ; Prolexis, 1967, 386.

23. WIDOW

The Indo-Europeans also had an established term for WIDOW, namely **widhewā*, represented by Ind. *vidhavā*, Avest. *viδavā*, OPruss. *widdewu*, OCS *vьdova* (Russ. *vdová*), and in the West by Lat. *vidua*, OIr. *fedb*, Welsh *gweddw*, Goth. *widuwo*, OE *widuwe*, OHG *wituwa*[334].

It is interesting to note that Ossetic has *idædz* which seems to have developed *via* **widwædz* (the source of Hungarian *özvegy*) from an enlarged **widawā-ti-*[335]; this is all the more interesting as the same extension seems to have occurred in Hitt. *udati-*, no doubt from **wid(aw)āti-*[336].

23.1. On the other hand, Gk. ἠίθεος 'unmarried youth', which is often connected with our group, is rather difficult. First of all, the meaning is most unexpected: even if 'widower' could have been extracted from 'widow', the age-group indicated by the usage of ἠίθεος is far from any age-group associated with widow and widower; even in Classical and pre-Classical days the average widow was no doubt not in her late teens or early twenties[337]. Secondly, the initial ἠ- is a grave difficulty. To assert that it is easily explained by a metrical lengthening of a prothetic vowel, or that we have to assume an initial laryngeal (**Hwidhewos*) which with the prothetic or preverbal *e-* gave *eHw-* > *āw-*[338], merely shows an unrealistic approach to a serious linguistic problem. If we could overcome the semantic difficulty, and, in addition, were entitled to assume an article at an early stage, then the unified syntagm **ᾰ̓Fιθέ̆Fᾰ could, *via* the dissimilated or psilotic **ᾰ̓Fιθέ̆Fᾰ, give rise to a masculine ᾰ̓FίθεϜος which in Ionic-Attic developed to ἠίθεος, and through the influence of epic diction penetrated even into the language of the Lesbians, although Kerkidas could then

[334] See Pokorny 1959: 1127-1128; Mayrhofer III 211.—The Western IE forms show colouring of *e* to *u* before *w* or syncope, not a different form with IE nil-grade.

[335] See Abajev 1958: 539, and for the Hungarian word: Bárczi, Magyar szófejtő szótár, 1941, 231 (: of unknown origin!) but also *id.*, A magyar nyelv életrajza, 1963, 43 (: perhaps Iranian).

[336] For the Hittite word and its meaning see Laroche, RAssyr. 43, 1949, 70; A. Hahn, Studies Lane, 1967, 154-170.—For the development *awā* > *ā* note Hitt. *idālu-* 'evil' which in the light of Luwian *adwal* is seen to derive from **edawalu-;* for a somewhat different explanation see Laroche, RHA 76, 1966, 41-42.

[337] Hermann's idea (1918: 209): "Es mag z.B. sein, daß das Femininum die Bedeutung 'Jungfrau' bekam und daß dazu ein Maskulinum geschaffen wurde", is pure fancy.

[338] See, e.g., Frisk I 626; Ruipérez, Mélanges Chantraine, 1972, 240.

preserve a precious vestige of the original *ā*-. But there is no denying that all this is heavily punctuated with question marks.

23.2. Much the same must, alas, be said about the etymology. It is often claimed that **widhewā* derives from an adjective **widhu*- 'separated', itself based on a verbal root **widh*- which grew out of a collocation **wi* + *dhē*- 'set apart'[339]. But the alleged evidence has in recent years steadily melted away. Vedic *vidhu*- can no longer be thought to have an established (and proved) meaning 'vereinsamt, einsam'; on the contrary, it almost certainly means something or some things very different ('moon'?, 'shaker'?)[340]. The epic adjective *vidhura*- does not mean 'getrennt, entfernt von, ermangelnd' but rather 'distressed, depressed, miserable', and the Vedic *vindhate* 'wird leer, hat Mangel an etwas' has also vanished into thin air[341]. And in any case, it is questionable whether 'separated' or 'wanting, lacking' could ever describe the reality, that is to say the situation in which the widow found herself after her husband's death. She remained a member of the joint family, and the most that one can say about her position is that she was without a male directly connected with, and so responsible for, her, she was without a protector; but this idea cannot be confirmed[342] with the help of an unknown etymology.

23.3. Whatever the etymon of the term for 'widow', it is clear that originally there was only a feminine form **widhewā*. There was no masculine **widhewos* because the problem did not arise: the man whose wife had died, either had other wives, or took a new one. Every widower was a miniature Henry VIII. The 'widow', on the other hand, was severely restricted. If a husband died without leaving a son, the widow was subject to the law of levirate: the dead man's brother (or next of kin) had to marry his widow and provide for the continuance of the line. And even without this, the widow was in many countries, originally perhaps everywhere, obliged to stay a widow; among some IE peoples she was even forced, if not by law then by the pressure of society, to depart life by being burnt on the husband's funeral pyre or by hanging herself at his grave[343].

[339] This is the view formulated by Pokorny 1959: 1127-1128, but the same general view is held by, e.g., Hermann 1918: 210; Walde-Hofmann II 786; Wackernagel-Debrunner 1954: 219; Friedrich 1966: 9 (**widh*- 'to be empty, inadequate'!).

[340] See Mayrhofer III 212.

[341] See on all these K. Hoffmann, Sprache 15, 1969, 1-7; Mayrhofer III 211, 215, 264 f.

[342] As was thought by Hermann 1918: 210 f.

[343] See for all this Schrader-Nehring 1929: 661 f., and more recently Fontinoy, Les causes du suicide des veuves, Mél. R. Fohalle, 1969, 195-204.

23.4. If the 'widow' was, as a rule, subject to such severe restrictions, then it would seem to follow that a young man in "choosing a wife" set great store by her being a virgin. In a detailed study, Thieme has shown indeed that virginity can be proved to have been expected among the Indians, Iranians, Greeks, and Romans, and can therefore be regarded as an IE rule, although possibly (1963 : 246f.) only among the higher classes. Cf. Schrader-Nehring 1923 : 579f. (Keuschheit).

24. HUSBAND'S BROTHER

Among the husband's relations in his own generation (24.-26.) first the HUSBAND'S BROTHER must be named as having a well-established IE designation. The term is attested by Ind. *devar-*, Gk. δαήρ[344], Lat. *lēvir*, Lithu. *dieveris*, OCS *dēverъ*. It has not been clarified yet[345] why Germanic should apparently point to a proto-form **daigēr*, or **daigwēr*, cf. OE *tācor*, OHG *zeihhur*. Arm. *taigr*, on the other hand, no doubt developed *g* from medial *w*[346].

The IE form can be reconstructed as **daiwēr*, with a very difficult sequence of sonorants in the weak forms (e.g. gen. **daywr-os*?). Less likely seems an ablaut **dāiwēr* : **daiwr-ós*[347]. It is based exclusively on the acute intonation found in Balto-Slav, which some would like to trace to **dāiw-*, earlier **daiwH-* or **deHyw-*[348]; but the first-syllable acute is obviously secondary (metatonic)[349].

The etymology even so remains obscure. 'Teilhaber an der Herrschaft und dem Schutz' (cf. δαίομαι and ἦρα!), or 'Gespiele' (cf. Ind. *dīvyati*) seem of little use[350]; 'taker into marriage' (cf. Hitt. *dāi*!)[351]

[344] The Menander fragment often quoted for the vocative δᾶερ (see, e.g., LSJ s.v.; Chantraine 1968 : 245) in fact has Δᾶε, see the Teubner edition by Körte-Thierfelder, Menandri quae supersunt II, ²1959, 54 no. 122, and E.W. Handley's excellent edition of the Dyskolos (London, 1965) p. 88 line 240.

[345] Following Lehmann in the assumption of a laryngeal, W. Winter thinks (1965: 198) that in the paradigm **déXywr* : **dXywér-*, the latter member became by metathesis **dyXw-*, and *Xw-* gave Germanic *k*. See also Vaillant fn. 348 below.

[346] Cf., e.g., *aregakn* 'sun', and see Benveniste, REArm N.S. 2, 1965, 7 f., and *aganim* 'put on, dress' from **aw-an-*.

[347] See Brugmann 1906 : 332; Pokorny 1959 : 179.

[348] Vaillant, Gram. comparée des langues slaves II, 1958, 259; Lehmann, PIE Phonology, 1952, 50.

[349] See Kuryłowicz 1968 : 140.

[350] Cf. Prellwitz, Etym.Wb. der gr. Sprache, ²1905, 103; E. Leumann, ZfdWortforschung 11, 1909, 63 (but cf. Delbrück 1889 : 535).

[351] M. Gwynn Jenkins, BBCS 17, 1958, 252-258. On Wordick's suggestion see further on, 32.6.4.3.4.

aims at the wrong person. I cannot offer any new solution but it should be noted that—unless this is a *mirage*—**dai-wer-* presents the same second element as **k^{w}et-wer-* 'four' (masc. and, unfortunately, neuter). It could also be the expansion with *-er-* of a basic **dayu-* or **dāyu-*.

25. HUSBAND'S SISTER

A special term was in use for the HUSBAND'S SISTER also, represented by Attic γάλως, Lat. *glōs glōris* (also 'brother's wife'!), Arm. *tal* (instead of **cal* after *taigr* 'husband's brother'), Church Slavonic *zъlъva*, Russ. *zolov-ka* (from **zъly*, **zъlъve*). In the Iliad there are the ambiguous forms γαλόῳ (dat.sg. 3, 122; nom.pl. 22, 473), γαλόων (gen.pl. 6, 378. 383; 24, 769), which in view of Attic γάλως (and πάτρως, μήτρως) are usually regarded as forms transferred from the diphthongal stem **γαλωυ-* (preserved in Attic!) to a thematic **γαλωF-o-*[352], but could come from a different source.

25.1. On the strength of this evidence Kuryłowicz has reconstructed the IE term as

nom. **glṓ(u)s*, acc. **glów-m̥*, gen. **g̥lw-ós*;

Latin generalized the length of the nominative, Slavic the weak stem, and Greek introduced in the inital cluster the vowel which developed in the weak forms from **g̥lw-* (> γαλF-)[353].

About the same time, Vey thought that the diphthong was unjustified and traced the whole group to a root **gelə$_3$-*, also found in Gk. γελάω 'laugh'; thus, e.g., Lat. *glōs* derives from **gleə$_3$-s* ('joie, riante'), Slavic **zъly* from **g̥lōs*, Gk. γάλως from **γαλαhος*, **g̥lə-s-o-* ('riante')[354].

[352] See Kretschmer, KZ 31, 1890, 453; Solmsen, Studien zur lat. Lautgeschichte, 1894, 107 f.; Schwyzer 1939 : 480.—Solmsen presented as an alternative solution the derivations *glōs* from **glowōs*, γαλόως from **g$_e$lowōs*, and *zъlъva* from **g$_e$l$_e$wōs*, forms also accepted by Hermann 1918 : 222.—For the material see also Fränkel, ZSP 23, 1955, 351; Pokorny 1959 : 367 f.

[353] Kuryłowicz 1956 : 122; and 1968 : 217; no account is taken of the Greek thematic forms.—K. 's reconstruction is adopted by Schmalstieg (KZ 87, 1973, 118) who, however, assumes that the nominative—for which the lengthened grade cannot be justified—developed from **glous* by simple monophthongization. Beekes' constructs (MSS 34, 1976, 13 f.) are pure formalism.

[354] Vey, BSL 51, 1956, 87 f. For Slavic, he accepts Mann's thesis (Slavonic and East European Review 31, 1953, 531) that, in contrast to accented *-ōs* > *-a*, unaccented *-ōs* > *-y*.

The traditional reconstruction, **glōus* (and **g̥lōus*) is, on the other hand, accepted by Schmeja (1963 : 23 f.), but with a novel interpretation : in accord with the meaning 'husband's sister', he assumes that **ǵl-* has its closest cognates in Gk. γώλεος 'a hole, a lair (?)', Lithu. *guolis* 'lair', *gulti* 'to lie down', etc., and means the 'Lagergenosse', so that the meaning of *ǵl-ōu-s* was 'Schwester des Lagergenossen = des Mannes'. The interpretation is based on the assumption that πάτρως, μήτρως contain a suffix *-ōu-* which produced secondary kinship terms; this, however, is no longer tenable, see 11. and 12. above.

25.2. A new, and on the whole much less irregular, formal structure has recently been suggested from two quarters independently. Cowgill has suggested that the Homeric forms all represent an *o*-stem **galawo-* which was assimilated from **gelawo-* probably mis-spelt in Hesychius' Phrygian gloss **gelaros* (P for F) 'brother's wife'. Anttila, who reports this (83f.), thinks that Gk. γάλως and Lat. *glōs* do not justify an alternation CeRA/CRoA, particularly as concerns Lat. *glōs* which, he asserts (after Sihler), is from the 6th c. A.D., and may (again after Sihler) be syncopated from an earlier **galōs*. I do not find the alleged date acceptable, since the word is not "first attested in 6th century grammarians and law codes" (Sihler 203), but cited from Plautus (2nd c. B.C.!), and not only by Festus (2nd c. A.D.), but also by Nonius Marcellus (4th c. A.D.), and is used by Ausonius (4th c. A.D.) in his Technopaegnion (Idyllium XII, De historiis 13) :

Aeacidae ad tumulum mactata est Andromachae glos,

meaning by *Andromachae glos* Polyxena, who was the sister of Hector, Andromache's husband[355].

But the Latin date is less important than the fact that an early Gk. **gelawo-* and a Lat. *glōs* cannot be reduced to a common denominator[356]. Yet, this is of obvious necessity with an IE term. It seems to me that part of the solution lies in the fact that Lat. *glōs* does indeed derive from an earlier **galōs* but this is not an inherited form but borrowed from the Greek γάλως[357]. For the syncope in the

[355] For all this see Thesaurus Linguae Latinae s.v. *glōs*, and the references there given; I. Eichner 1976 : 36 fn. 37.

[356] I seem to notice in Antila's section 6.5.10. two versions which have been left in ill-concealed discord. First he thought that Cowgill's interpretation of the Greek forms "fortunately" presented a "test case for the alternation CeRA/CRoA". But then he learnt of Sihler's assumption of syncope in Lat. **g(a)lōs*, and added a note to that effect without altering the self-confident note at the beginning.

[357] The suggestion of I. Eichner 1976 : 36 fn. 37 shows the impossibility of IE derivation.

borrowed form, I may recall that nearly twenty years ago I suggested that Lat. *lac, lactis* 'milk' was borrowed from Gk. γαλακτ-, with the same kind of reduction to **glakt-*, and then simplification to *lact-*[358]. This would mean that, for the IE term, only Gk. γάλως, Arm. *tal*, and Slavic **zъly* have to be taken into account.

25.3. But before we proceed, we must have a closer look at the other, quite recent, treatment of the term. In an excellent paper (1976 : 28f.), Ingrid Eichner (née Kühn) has not only marshalled the evidence but also enriched it. According to her argument the Ind. *girēr* in a mantra, named in the company of mother, sister, brother, and other relatives, cannot mean 'of the mountain' but, as shown by *yātuḥ* in a parallel passage, must be a kinship term for a female relative, in all probability for brother's wife. Ind. *giri-* can then be derived from an IE **gl̥H-i-*, identical with Arm. *tal* (gen. *tali*) and, what has not been noticed so far, with the Hesychian gloss γάλις·γαλαός, which in the interpretamentum presents the uncontracted form of γάλως. This means that γάλως is from *γαλαϝος, IE **gl̥ə-wo-s*, while Phrygian *gelaros* is from **gelə-ro-*[359].

Finally, reviving an idea of Schrader's, I. Eichner suggests that Gk. γαλέη 'weasel, marten' is derived from an *i-stem* *γαλίς 'weasel', closely connected with Ind. *giri(kā)* 'mouse' and Lat. *glīs*, and ultimately identical with γάλις 'husband's sister'. She thinks that this is due to a metaphorical or tabuistic use of 'sister-in-law' for 'weasel'[31].

25.4. It is a splendid achievement that, even at this late hour, it should have been possible to unearth a long misjudged Indian cognate and pinpoint an unnoticed Greek form. It seems also clear that, as in so many latter-day languages, in IE also there was a connection felt

[358] It is rather surprising that this paper on IE words for 'milk' (KZ 75, 1958, 170-190), referred to by Cowgill, in : Winter 1965 : 152-153, should have remained unknown to Cowgill's pupils.—I take this opportunity of reaffirming my derivation of *lact-* from γαλακτ- (l.c., 176 f.) which has certainly not been invalidated by Hitt. *galaktar* 'Besänftigung (?)' or 'Erquickung (?), Leckerbissen (?)', or 'angenehme, süße Produkte pflanzlicher Art' (?) (all the question marks in J. Friedrich's Wb. 95) compared —in spite of the uncertainty of the meaning—by Ivanov, Obščeindojevropejskaja, praslavjanskaja i anatolijskaja jazykovyje sistemy, Moscow 1965, 39 fn. 73; and Burrow, Henning Memorial Volume, 1970, 89 f., esp. 92 f., who would add Ind. *jalāṣa* (from a **ǵalag-s-o-*!), although its meaning is quite uncertain, so uncertain in fact that the eminent Maurice Bloomfield could (be led astray to?) think that it was 'urine'. Nor has G. Schmidt (1973 : 65-67) produced any real arguments in favour of the old **dlakt-*, now rewritten as **delH̥g-*.

[359] The discrepancy between the velar of *giri-* and the palatal of Slavic *zъly* is ascribed (31) to the influence of *zętь* 'son-in-law'.

between young women and young animals like the marten which, slender as they are, move about with infinite ease and incomparable grace. But this leads to no one-way traffic. There are certainly many instances in which the animal acquires the name of a young woman, e.g. Ital. *donnola* (: *donna*, Lat. *domina*), Hung. *menyét* (: *meny*, *menyecske* 'bride, young woman')[360]. But there are examples for the opposite process also, cp. Hung. *hölgy* 'lady', originally 'marten'[361]. I should indeed suggest that in our term the meaning 'marten' is primary which was, probably by the male relatives of her age-group or her clan, transferred to a young woman; hence also the primary application to a man's (= husband's) sister, and the secondary application to a male relative's (= brother's) wife.

The phonetic structure of the word is still not quite clear; forms like **g̥lH-i-*, **g̥ləwos* could be dispensed with to great advantage. But how? The fact that the IE term had a velar, points to a basic **gal-* (rather than **gel-*). But in an *i*-stem originally there was no doubt ablaut alternation between strong and weak cases, that is **gal-i-* : **g̥l-(e)i-*, the forms presented by Ind. *giri-* and Arm. *tal*[362]. But applied to a member of the joint family, the word was exposed to the influence of such terms as **swekrūs* 'mother-in-law', **snusūs* 'daughter-in-law'. This explains the Slavic innovation : **zъly*, replacing (probably under the influence of *zętь*) an earlier **gъly*, is from an IE **gal-ū-*; the Slavic word shows assimilation of the first vowel to the second, **galū-* became **gulū-*, **zulū-*. It is not impossible that the adjective *zъlъ* 'evil' also played a role both in the introduction of *z-* and of *ъ*.

The Phrygian form shows the influence of 'son-in-law' (**geməros*, or **gemaros*?, see 20.3. above) both in the first vowel and in the suffix.

The Greek form *γαλαϝος clearly shows influence of the old terms *πατραϝος, *ματραϝτ (see 11.3.3. and 11.4. above); the ending *-os* was no doubt favoured by the nearness of νυός.

25.5. The original form of 'husband's sister' thus seems to have been **galis*, transferred from the marten; in the several languages it underwent different modifications due to correlative kinship terms.

[360] A large number of such instances is adduced by Schrader-Nehring 1929 : 655 f.; many of the current assumptions are challenged by H. Meier, 'Flink wie ein Wiesel', in : Lebende Antike—Symposion für R. Sühnel, 1967, 34-54.

[361] Cf. Bárczi, Magyar szófejtő szótár, 1941, 127.

[362] Lat. *glīs* could be a vr̥kīs-type expansion **gl-ī-s* but it cannot be ruled out that it is somehow reshaped from a Greek γαλῆ (: > **glī*, **glīs*).

26. HUSBAND'S BROTHER'S WIFE

The Indo-Europeans had a well-established term for the HUSBAND'S BROTHER'S WIFE, or, in the plural, WIVES OF BROTHERS, also[363]. The forms of the several languages are: Ind. *yātar-*[364], Iran. *yāθr-* in Afghan *yōr*, Arm. *nēr* (gen. *niri*)[365], Greek ἐνάτηρ (Hom. εἰνάτερες with metrical lengthening), Lat. *ianitrīcēs* (transformed after *genitrīcēs* from inherited **ianiter*[366]), OLithu. *jentė* (gen. *jenters*), Curonian *jentere*, Latv. *ietere*, Slavic *yętry* (transformed after *svekry*) in Russ. *jatry*, etc.

26.1. On the strength of this evidence, already in the early nineties of the last century an ablauting paradigm nom. **yenətēr*, acc. **yenətérm̥*, gen. **yn̥trós* was reconstructed by Schulze, and this reconstruction has been accepted by many scholars since[367]. But the ultimate source of the formation is still unknown. Nevertheless, one observation seems of some interest. The structure of **yenətēr* is matched by only one other kinship term, **dhugətēr*. This seems to suggest that possibly in **yenə-*, too, we have a primitive vocative, later expanded with the characteristic *-ter-*. Semantically, it is interesting that the husband's brother's wife is kept distinct from the husband's sister, the exogamous woman from the clan member.

27. WIFE'S SISTER'S HUSBAND

Although terms for the wife's kinsmen are hardly, if at all, attested in Indo-European, there seems to be a clear term for brothers-in-law whose wives are sisters, in the singular 'the wife's sister's husband'.

[363] For the terms see Buck 1949 : 126; Pokorny 1959 : 505 f.; Mayrhofer III 15 f.

[364] This term, so far known from grammarians and lexicographers only, has now been identified in the Paippalādasaṁhitā of the Atharvaveda (XIX 19, 11) by I. Eichner in her excellent paper (1976 : 25-28).

[365] On this phonetically and morphologically not very easy term see Hübschmann, Armen. Gram. I, 1897, 478; Pokorny 1959 : 505; Winter 1965 : 114; Pisani, Sprache 12, 1966, 229; Hamp, REArm N.S. 3, 1966, 11-12; Greppin, ibid. 9, 1973, 77 (= Pisani!). —The form ιανατερα, usually quoted as a Phrygian cognate, is in fact (see Chantraine 1970 : 323) a carelessly written Greek form (i.e. ια for αι = *e*?).

[366] The Latin vocalism is not due to a weakened vowel of the first syllable (Chantraine 1970 : 323; Beekes, KZ 86, 1972, 61) but reflects the assimilation of inherited **yena-* to **yana-* which then was regularly weakened to *iani-tr-*.

[367] See Schulze, Quaestiones epicae, 1892, 158; Kuryłowicz 1956 : 210, 247; 1968 : 33; Benveniste 1969 : 251; Szemerényi 1970 : 86; Beekes, KZ 86, 1972, 34.

For Greek, Hesychius presents the gloss ἀέλιοι, while Pollux offers εἰλίονες with the same meaning. The latter could be a metrically lengthened form of correct *ἐλίονες (cf. εἰνάτερες for ἐνάτερες), and the form ἐλιο- could also be meant by Hesychius' variant αἴλιοι, if *ai* reflects the late (2nd c. A.D.) pronunciation as *e*. A close correspondence seems to be found in ON *svilar* 'brothers-in-law whose wives are sisters'. If this represents IE **swelo-*, then Gk. ἐλιον- could be from an enlarged IE **sweliyon-*, and ἀελιο- either from **sweliyo-* or from a copulative **sm̥-sweli-yo-*. The basic **swe-* would be the reflexive.

27.1. IE **swelo-* and **sweliyo(n)-* are the forms not only of earlier works dealing with this topic but also of the most recent publications[368]. Yet an important improvement was made over fifteen years ago: Warren Cowgill pointed out that the *i*-umlaut in ON *svilar* demanded a proto-form **sweliyo-* (with *-iyo-* against Sievers' law), not **swelo-*. Thus for Indo-European only a form **sweliyo(n)-* need be acknowledged[369].

27.2. As to the origin of this term, at first sight, derivation from **swe-*, even if its meaning still was 'belonging to the joint family', and not 'own', seems to be much too vague to describe relatives linked through sisters.

For this reason one might wish to find some way of connecting this term with **swesor-*. An absolutely certain case of this kind can be seen in OSwed. *swiri* 'son of mother's sister', OS *swiri*, OE *(ge)swiria* 'sister's son, nephew', which manifestly derive from the word for 'sister'. But it is quite impossible to assume that these words were formed "before the insertion of *t*" in the group *sr*[370]; nor do they derive from the "first part" of **swesor-*[371]; rather shall we assume that they were formed on the whole word, that they represent **swesería-* (cf. Lithu.dial. *seserėnas* 'sister's son') which became **swiziriya-*, **swi(ri)riya-*[372].

Here the reduction of **sweser-* to **swir-* is quite legitimate, and therefore the derivation—as far as I know not proposed before—cannot be doubted. But in a derivative **sweliyo-*, no explanation can be

[368] See, e.g., Pokorny 1959: 1046; Frisk I 24; Chantraine 1968: 24.

[369] Cowgill, Lg. 36, 1960, 497 fn. 36. Cf. also Noreen, Altnordische Grammatik I, [5]1970, § 371 (even when the root-syllable is light) and note 3.

[370] So Pokorny 1959: 1051, without any explanation as to how a form **swesr-* could yield the historical forms.

[371] Cf. Falk-Torp, Norwegisch-Dänisches etym. Wb. II (repr. 1960), 1236.

[372] For the umlaut, type IE **bhereti* > OS *birid*, OE *birið*, ON *biriþ*, see A.L. Lloyd, Modern Language Notes 76, 1961, 850.

offered for the disappearance of *(swe)*s*(e)*r* : a **sweser-el-iyo-* could not have lost its middle part *-eser-*, especially as such a loss would have had to occur both in Germanic and in Greek, in very different phonological systems.

27.3. Thrown back upon a basic form **sweliyo-*, we must ask therefore whether the relationship of brothers-in-law was conceived of as being *via* their *wives*. In other words, the underlying **swelo-*, or **swelā* (!), could be a derivative of **sū-* 'wife', already identified in **s(u)nu-sū-s* 'the son's wife' (see 19. with fn. 257 above).

27.4. If this **sū-* also served as the basis of a derivative **sū-ro-*, **su-ro-* ("connected with the wife"?), then a vṛddhied derivative **seuro-*, **seuriyo-*, describing men connected *via* the wife, may have been the source of OCS *šurъ*, *šurinъ*, Russ. *šurin* 'brother of wife, brother-in-law'.

27.5. Ind. *syāla-* 'wife's brother' is traditionally connected with Slavic *šur-* on the basis of IE **syē(u)ro-* : **syə-ur-(yo-)* [373]. If, however, the interpretation just given is correct, this can no longer be accepted. Since Ind. *syōna-* 'pleasant, agreeable, comfortable' is syncopated from **su-yōna-* 'having a good seat, place' [374], we may ask whether *syāla-* does not represent the vṛddhied derivative of **sū-y-elā*, later **suyelā*, i.e. IE **s(u)yēlo-*, or Ind. **s(u)yāla-*. This presupposes, of course, that in Indo-European, as in most (all?) living languages, both *w* and *y* could function as hiatus-fillers, *y* being preferred in the neighbourhood of a palatal vowel.

27.6. In spite of these attractive possibilities, we must acknowledge that a derivation of **sweliyo-* from **swo-* 'own' cannot be ruled out altogether. This is clearly shown by such derivatives of **swo-* as Serbo-Croatian and Russian *svojak* 'wife's sister's husband' or Lithu. *sváinis* 'id.'.

27.7. We can therefore conclude that the form of the word is established as **sweliyo-* but its etymon is still not clear.

27.8. Finally, we must ask what exactly the meaning 'wife's sister's husband', or, in the plural, simply 'husbands of sisters' implies.

If the husbands are brothers, then the term merely singles out two or more persons of the same age-group who are characterized by the kinship of their wives. In view of the broader meaning in Indo-

[373] See Pokorny 1959 : 915, and with a slight modification Schindler, Sprache 15, 1969, 165; Mayrhofer III 551.

[374] See Mayrhofer III 552.

European of the term 'brother' (see above 5.3.), the term **sweliyo-* might even refer to nephews, i.e. sons of brothers[375].

In either case, the term denotes persons belonging to the joint family, and as such is of no special interest. If, however, it denoted men who were themselves not linked by kinship-ties, and therefore were members of different joint families, then the term assumes importance in a wider context, i.e. whether there were terms for relations outside the man's family.

III. GROUPS

In the IE languages there are several expressions for such broader concepts as 'house', 'clan', 'people'. It is of obvious interest to elucidate them in a treatise on IE kinship terminology. But of equal interest are the terms used for the members of the community, the "free men". Innovations, which are particularly frequent in this field, have to be ignored.

28. HOUSE

For House as 'dwelling place', the IE languages present a noun **domos* or the *u*-stem **domus*, which is attested by Ved. *dama-*, Gk. δόμος, Lat. *domus*, Slavic *domъ*, and no doubt also by Lithu. *namai*; an enlarged form can be seen in Avest. *dəmāna-*, *nmāna-*. An earlier root-noun nom. **dōm* (from **dom-s*[376], cf. Arm. *tun*), gen. **dom-s*, appears in the juxtaposition **doms *potis* 'master of the house', attested by Mycenaean *dopota* = δο(μ)σποτᾱ-, historical Gk. (dissimilated) δεσπότης, Avest. *dəng paiti-*, Ind. *daṁpati-*, and the corresponding feminine forms[377].

[375] Schrader-Nehring 1929 : 374; Hermann 1918 : 221-222; Gates 1971 : 26.

[376] For the lengthened-grade nominative see Szemerényi 1970 : 109.

[377] On these formations see Szemerényi 1964 : 377[1], and 410 ad 377. For a slightly different view see Schindler, KZ 81, 1968, 303; BSL 67, 1972, 32.—The nominative **dōm* may have developed into Gk. δῶ (reinterpreted as a neuter), possibly the source of the well-known phrases ἡμέτερον δῶ, etc., as first suggested by J. Schmidt, Pluralbildungen 222, and lately revived by Georgiev, Klio 38, 1960, 69; Benveniste 1969 : 296; Durante, SMEA 11, 1970, 51 f.; this view now finds further support in Mycenaean (Thebes) *do-de*, see T.G. Spyropoulos & J. Chadwick, The Thebes Tablets II, 1975, 88 f. Cf. now Lejeune, SMEA 17, 1976, 79-84; Szemerényi, SMEA 1978.

28.1. It seems quite clear that these nouns are derived from the verb **dem-* 'to build' seen in Gk. δέμω; Khotanese *padīm-* 'make' (from **pati-damaya-*), Khwarezmi *'nd'my-* 'make firm'[378]; Hierogl. Hitt. *tama-* 'build'[379]; Goth. *timrjan*, Germ. *zimmern*. To be sure, this traditional doctrine has been called in question by Benveniste, according to whom **dom-* is not an architectural term, but a word denoting a social unit : it would be "la fraction sociale la plus étroite, en relation avec le personnage qui y exerce son autorité"[380]. But I think I have shown that this view is disproved by the facts, especially the facts of Greek and Latin[381].

29. CLAN

A term for a major social group is presented by Ind. *viš-* 'settlement, house, clan, tribe', Iran. *vis-* 'mansion, castle, manour-house; settlement, village', OPers. *viθ-* 'royal court, residence'; Slavic *vьsь* 'village'. A variant *o*-stem, IE **woiko-* appears in Gk. οἶκος 'house'[382] and Lat. *vīcus* 'group of houses, village', while Gothic *weihs* 'village' seems to derive from an IE *-s*-stem **weikos*, gen. **weikes-os*.

If we recall that the earliest term that can be reconstructed for the IE 'joint family' is **sū-* (see 6.12.f.), then it follows that **wik-* is either a later replacement[383] or else a coexistent, complementary term which denoted a major group than the **sū-*, i.e. a settlement of several joint families, almost, if not in fact, a village.

29.1. The origin of this term is still disputed. The problem arises

[378] See Gershevitch, Asia Maior 2, 1951, 136; Bailey, JRAS 1953, 96-97; Emmerick, Saka grammatical studies, 1968, 69; MacKenzie, BSOAS 34, 1971, 533.

[379] See, after Meriggi, Hawkins, RHA 29, 1973, 116-131.

[380] Benveniste, BSL 51, 1956, 15 f.; and 1969 : 293 f.

[381] Cf. Szemerényi, JHS 92, 1972, 215-217, esp. 216 B.—For a possibly much older expression for 'house' see below 31.2.

[382] It is generally assumed that Greek does not possess the nil-grade form **wik-*, except perhaps in the rather doubtful τριχάϊκες '(the Dorians, divided in) three tribes', but this interpretation (still repeated by, e.g., Benveniste 1969 : 310) is, as Frisk rightly says (II 361), impossible since the form would have to be *τρι-Fικ-ες. On the other hand, I should suggest that a trace of **wik-* is to be found in Homer's enigmatic ἱππότα. This word occurs 37 times, and is only five times not applied to Nestor, but even in these five cases it refers to old men, i.e. Peleus, Phyleus, Oineus, Tydeus. A derivative of 'horse' seems therefore out of place, while a **wik-poti-*, Gk. (F)ἱπποτα, would be an admirable fit.

[383] This would be compatible with Hermann's view (1937 : 43, erroneously cited as 1943 : 43 by Walde-Hofmann II 783) that **woikos* was the "Gebäudekomplex der Großfamilie" in contrast to **dom-* "Einzelhaus".

from the fact that there does not seem to be any clear point at which the term could be anchored in the IE vocabulary.

It is certainly impossible to attach this group to an IE root **weik-* 'biegen' on the assumption that this could have led to a noun meaning 'geflochtener Zaun um eine Häusergruppe'[384].

29.2. Much more interesting is the fact that in Aryan there is a verb which obviously closely belongs with our group, i.e. Ind. *višati* 'comes, arrives, enters, settles down', Avest. *paiti-vīsaiti* 'sich einstellen bei, besuchen', MPers.Turf. *wys'y* 'enter, come'[385], Sogd. *'nwysn-* 'make enter, initiate'[386], Yaγnōbī *vīs-* 'to go'[387]. Oddly enough, it is widely assumed that this verb is a denominative from **wik-*, i.e. its original meaning would have been 'to come into, enter, a house'[388]. As far as I can see, the only dissentient voice in recent times has come from K. Hoffmann who has insisted that **wik-* was not 'house' in the sense of a 'dwelling', so that a verbal 'come into the house' could be ruled out on this ground alone[389]. I do not think that this argument is quite convincing seeing that **wik-* does denote a house or a group of houses. Much more important is to my mind the fact that a derivative from 'house' cannot possibly yield a verb 'enter a house'. Where there are such derivatives, their meaning is quite different: Engl. *to house* means 'store goods, put up a person in a house; provide a house for'; Germ. *hausen* means 'to dwell' but not 'enter a house', and *hausieren* (imitated by Hungarian *házalni*) means 'to hawk something from house to house, at each house in a street'.

29.3. It seems therefore quite clear that the relation must be reversed: not **wiketi* is a derivative of **wik-* but **wik-* a derivative of **weik-*. This means that the noun implies something like the German *Einkehr* 'das Einkehren, kurze Rast im Gasthaus; das Gasthaus selbst, Herberge' from the verb *einkehren* 'turn in, enter; put up at, stop at', that is at first described a 'settlement, Niederlassung', or, alternatively, like Engl. *gang* 'group of workmen, criminals (: gang-sters!), etc.',

[384] This is quoted, naturelly with a question-mark, as a "*Wurzelanalyse*" by Walde-Hofmann II 783.

[385] See Henning, BSOAS 10, 1942, 951[6]; Hb. Or. 103[2].

[386] Henning ap. Gershevitch, GMS § 547.

[387] See W. Geiger, Grundriss der iran. Philologie I 2, 1901, 335; Bartholomae 1904: 1328; Salemann-Gauthiot-Benveniste, JA 243, 1955, 150. Or is this rather from **awa-isa-*? Cf. Andrejev & Peščereva, Jagnobskije teksty, Moscow 1957, 352 s.v. *wes-*.

[388] Cf. (after Hirt) Walde-Hofmann II 783; Chantraine 1974: 782; and perhaps most explicitly Frisk II 361: 'ins Haus kommen, im Hause als Gast sein'.

[14] Hoffmann ap. Mayrhofer III 224.

from the obsolete verb *gang* 'to go' (surviving in Scotch, but cf. also German *Gang* etc.), denoted a group of people, marching or wandering in a body.

29.4. A decision is perhaps made possible by a closer definition of the etymology of the verb. It is usually said that it is confined to Aryan[390], but this is erroneous. I do not mean to insist on Sonne's connection with Gk. ἔοικα (from **we-woik-a*) 'resemble' on the assumption that the meaning of the latter developed from 'bin eingetreten'[391] but Greek does offer a clear cognate in Fείκω.

This verb is found from Homer on with the meanings 'give way, retire, withdraw'; its form is shown to have been *weikō* not only by Alcman's ἔειξε 'yielded, gave up (her place), withdrew' but especially by Hesychius' γῖξαι· χωρῆσαι, which stands for F(E)IΞAI. On the strength of form (*w-*) and meaning it is usually assumed that close cognates are found in Ind. *vijate* 'flees, retires'; OE *wīcan*, OHG *wīhhan* 'weichen', although these verbs point to **weig-*, not to **weik-*[392]. This discrepancy can, however, be explained either as reflecting an old athematic inflection (Chantraine), or as caused by certain endings with consonantal initial (Frisk).

As to the semantics, it must first be noted that, whereas the Germanic verb is indeed confined to the meaning 'give way, withdraw', Ind. *vij-* has the much wider spectrum 'wogt, hebt sich empor (Woge), bewegt sich schnell, flieht', and in view of the fact that Iranian only has 'rapid motion', Mayrhofer is obviously right in positing for Aryan the meaning 'heftig bewegen'[393].

If, then, Fείκω is to be associated with Ind. *vij-*, Gmc. *wīk-*, we have to start from a basic meaning 'to move', which developed the secondary meaning 'recede, withdraw', perhaps as a contextual variant or in various syntagms with appropriate adverbs. A good parallel is provided by Lat. *cēdō* which originally, as is shown by the Plautine usage, simply meant 'stride, go', and developed the sense 'recede, give way' in such compounds as *abs-*, *dē-*, *re-*, and especially *con-cēdō*[394].

The comparison of Fείκω with Ind. *vij-* and Gmc. *wīk-* involves a root-final alternation *-k-/-g-* in the IE verb. The comparison of Fείκω

[390] Cf., e.g., Mayrhofer III 224.

[391] Sonne, KZ 15, 1866, 91, cf. Mayrhofer, *l.c.*

[392] Cf. Frisk I 454; Chantraine 1970: 318.

[393] Mayrhofer III 204-205. Note, however, that, according to Henning (BSOAS 11, 1946, 117), Avest. *vōiγnā* is not 'inundation' but 'famine'.

[394] See WH I 194.

with Ind. *višati*, Avest. *vīs-* entails no such alternation, only the assumption that the root-final guttural was the palatal *-ḱ-*. It seems therefore that the primary comparison should apply to Fεíκω and *viš-*; further comparison with *viǰ-* and Gmc. *wīk-* is not thereby ruled out but is more remote, as is the connection with ἔοικα[395]. For the meaning 'go' in Aryan *viš-* note in particular Yaγnōbī *vīs-*, if it is rightly compared, see fn. 387.

29.5. If thus the basis of **wiḱ-* 'clan' was a verb **weiḱ-* 'go, march', then it is clear that the 'clan' was originally described as the 'march, gang'. In contrast to **dom-* which originally referred to the house as a building, **wiḱ-* was originally a group of humans on the move : it was only later that this term was also applied to the settlement of the clan. On this point we are in full agreement with Benveniste who, without the decisive arguments, perceived that "le nom de l'unité sociale a été transféré à l'habitat matériel qui délimite cette unité" (1969 : 308).

29.6. Another term for a major social unit is usually seen in OWelsh *treb* 'house, village', OIrish *treb* 'dwelling' (also in OIrisch *atrebaim* 'I dwell'); Oscan *tríibum* 'house', Lat. *trab(ē)s* 'beam, rafter'; Lithu. *trobà* 'house', Latv. *trāba* 'house, hut'; OE *þorp*, OHG *dorf* 'village', Goth. *þaurp* 'field'; from a basic **terəb-no-* also Gk. τέραμνον, -ρε- 'house'.

But both form and meaning cause serious difficulties. Pedersen assumed an ablaut-variation *rē* : *rā* : *r̥*[396] but today this is no longer acceptable. Pokorny (1959 : 1090) posits **trĕb-*, **trōb-*, **tr̥b-* (or **trəb-*), **tr̥̄b-* 'Balkenbau, Gebäude, Wohnung', but IE **trōb-* should have given Lithu. **truoba*, and *troba* should derive from IE **trāb-*[397]; further, if ON *þrep* 'Lattenboden' really belongs with this group, it demands IE **treb-* which is again hard to reconcile with the other forms.

The semantic aspect of the comparisons is also perplexing. If the basic meaning was 'Balkenbau'—surely only assumed because of the Latin *trabs*—then it must have been a long way to 'house', and in-

[395] In recent times this has been maintained by, e.g., Seebold, Sprache 19, 1973, 158, 176. The comparison of Fεíκω with *viš-* was suggested by myself at Gnomon 43, 1971, 666.—These views are of course at variance with Pokorny's derivation (1959 : 1130) of Fεíκω from **weik-* 'biegen'.

[396] Pedersen, Vgl. Gram. der keltischen Sprachen I, 1908, 132. Incidentally, Pedersen omits Lat. *trabs*.

[397] See Stang, Vgl. Gram. der baltischen Sprachen, 1966, 47; Kuryłowicz 1968 : 296.

conceivably long to 'village'[398]. More precisely, on the strength of meaning we must distinguish two main groups :

(*1*) 'dwelling' in τέραμνον, *tríibum*, *trobà*;

(*2*) 'group of people' in Gmc. **þurpa-*.

The latter requires some clarification.

ON *þorp* means 'hamlet, village' but the derivatives *þyrpast* 'to crowd, throng', *þyrping* 'a crowd, throng' show that the original meaning was 'a crowd, throng'. There can be no doubt that the word belongs with Latin *turba* 'crowd'[399]; they reflect IE **tr̥bā* and **tr̥bo-*. But the same basic form(s) must be the source of Celtic *treb* from **tribā-* or **tribo-*[400]. The ultimate source will be IE **twr̥bo-/-ā-*, an enlargement of **twer-* 'hurry, hasten' seen in Ind. *tvarate* 'hurries', etc. The development from 'hurrying', 'scurrying' to 'crowd, hamlet' is parallel to that seen in **wi̯k-* from 'going, march, gang' to 'clan'. The words, on the other hand, which denote the 'rafter' and 'house' are to be set aside.

30. PEOPLE

The terms for major units discussed so far, that is **dom-* on the one hand, and (**sū-*?), **wik-*, **tr̥bo-/tr̥bā* on the other, probably correspond with the 'single house', abode of the constituent primary families, on the one hand, and the 'house-complex', the whole set of houses accommodating all the families embraced by the joint family, on the other. If this is true, the terms in question sufficed to describe the basic units of IE society which corresponded to the South Slavic *zadruga* (see 6.2.). Thus the question arises whether still larger units were known and had names in IE society.

30.1. As is known, Old Iranian society showed a hierarchic structure of four strata which were characterized by the terms (*a*) *dam-*, *dəmāna-* 'house, family', (*b*) *vīs-* 'clan', (*c*) *zantu-* 'tribe', (*d*) *dahyu-* 'land'. It

[398] For a recent attempt to reduce all meanings to a basic 'roden' ('to clear land') see Knobloch, ZfPhonetik 17, 1964, 52. For Gmc. **þurpa-* W. Foerste has assumed (see BzN 2, 1967, 214) a basic meaning 'Viehpferch' which developed into 'Vorwerk, Aussenhof, Ausbauhof, Einzelhof', and then into 'Siedlung, Dorf'.

[399] This view was first advanced by Meringer, IF 18, 1905-06, 218, and has recently been adopted by Molinari, Memorie dell'Istituto Lombardo 28, 1965, 350.

[400] If Gaulish *Atrebates* is to be added, then its *-treb-* represents *-trib-*, just as *vergobretus* has *-bre-* for *-bri-*, see Lewis-Pedersen, CCCG 4. Cf. also Guyonvarc'h, Ogam 106 (= Celticum XV), 1967, 389-400; Tovar, Études Celtiques XI/2, 1967, 246 f.

has been suggested that the nomenclature derives from the Indo-European past, that it is an IE heritage[401].

This view cannot be accepted. The third and fourth terms have no true correspondents even in Indian. The words exist, to be sure, but Ind. *jantu-* means 'creature, man, person', and *dasyu-* is 'demon, enemy of the gods, barbarian, impious man'[402]; they are not constitutive elements of the social structure. Moreover, *dasyu-* has no correspondent outside Aryan[403]—even if Gk. δοῦλος, Mycen. *do-e-ro* 'slave' should be from **doselos*, nothing would be gained, let alone proved about an IE fourth class—and *jantu-* can only superficially be compared to such Western terms as Lat. *gens* 'family, clan, nation' (: **genti-*), ON *kind* f. 'being, race, descendant', Gothic *kindins* 'governor' (both from *kindi-*) since they are independent formations produced with the productive abstract suffixes *-ti-* and *-tu-*.

30.2. Nevertheless, Indo-European did possess a term for what must have been the equivalent of 'tribe', or even 'people, nation'. It is particularly well represented in the West and North of Europe where we find[404]: Gaulish *Teuto-*, *Touto-* in names; OIrish *tuath* 'tribe, people, country', Welsh *tud* 'people, country'; Oscan *touto* 'ciuitas', Umbr. *tota-m*; Goth. *þiuda*, OE *þēod*, OHG *diot(a)* (from it the adj. OE *þēodisc*, OHG *diutisc*, modern *deutsch* 'belonging to the people'), Goth. *þiudans* 'king'[405]; Lithu. *tautà*, Latv. *tauta* 'people, country', OPruss. *tauto* 'country'; no doubt also (as loanwords) Russ. *čužoj* 'alien', OCS *štuždь*, etc. These data point to an IE **teutā* f., from which various derivatives were formed such as **teutonos*, **teutiskos*, **teut(i)yos*.

30.2.1. But this list is incomplete. First of all, as I have shown (1962 : 195-198), Latin also inherited the noun **teutā*: in such early collocations as the asyndetic *arx tōta* or the appositional *Rōma tōta*,

[401] See, e.g., Benveniste 1969 : 295.

[402] See Mayrhofer s.vv.

[403] For Aryan *dasyu-* see Bailey 1959 : 107-114, esp. 110 f.; Benveniste 1969 : 318 (: the Iranian word is "un dérivé désignant une collectivité d'hommes, la plus étendue dans l'ordre tribal, et de là sur l'aire territoriale"); Gershevitch, Studia Pagliaro 2, 1969, 180 : Aryan *dasyu-* masc. 'foe', fem. 'fief', 'domain, province'.

[404] For the material see Pokorny 1959 : 1084 f., and now especially Bonfante, Studi G. Grosso IV, 1971, 468-469.

[405] Since this word has recently been repeatedly interpreted as, e.g., 'he in whom the *þiuda* is realized' (Watkins, in : Ancient IE dialects, 1966, 45), it will be important to bear in mind that the corresponding Gaulish word *teutanos* is simply the 'membre de la *teutā*', more or less equivalent to *teutios* 'cīvis', cf. *Toutanorix* and *Toutiorix*; see Leujeune, Monuments Piot 56, 1969, 68.

the word *tōta* came to be interpreted as an adjective and gave rise to *tōtus*; the vowel *ō* reveals that *tōta* was a dialectal development (cp. *rōbīgō*) from **toutā*, IE **teutā*[406].

30.2.2. Even so, the word seems to be confined to the West and North of Europe, to the exclusion of large tracts of IE territory. A particularly keenly felt gap is the absence of the word from Greek and Aryan, which often leads to the conclusion that the word is a North-West IE term or, in Krahe's view, a Palaeo-European term.

For that reason it is important to point out that the word is attested in many names in Southern Europe, including Greece; cp. Illyrian *Teut-meitis*, Τεύτα, *Teutana*[407], Thracian *Tauto-medes*[408], Maced. Τεύταμος, Homeric Τευταμίδης (Il. 2, 843), Elean Τευτίαπλος.

30.2.3. Just as important is the observation that the word exists in Iranian also. Morgenstierne pointed out as far back as 1942 that NPers. *tōda* 'heap, stack, hillock' and BS. *twδ'k* 'mass, aggregate' reflected an IE **teuto-*/**teutā* "retaining the concrete and probably original meaning of the well-known IE word denoting '(collection of) people', Goth. *þiuda* etc."[409]. In 1955 the Christian Sogdian equivalent of BS. *twδ'k* was identified by Benveniste in the phrase *twdy qty* '(the water flowing downhill) was made into a mass, a wall' (French 's'amoncela')[410], and in 1962 I pulled these separate strings together and stressed again (1962 : 195 with fn. 107) that the Iranian forms attested the IE term for Aryan also[411]. It has been objected since that the Iranian forms did not present a sociologically significant meaning so that **teutā* 'people' must still be regarded as a Western IE term[412]. But this objection had been met in advance by Morgenstierne (l.c.) when he pointed out that the Iranian forms reflected the original

[406] Benveniste (1969 : 366) thinks that this explanation encounters two difficulties : (1) dialectal development of *ou* to *ō*, not *ū*; (2) the fem. **teutā* is thought to have given rise to an adj. **teutos* and to have disappeared while where **teutā* remained in use, it did not produce a derivative expressing totality. The phonetic difficulty disappears if we remember that Rome quite early absorbed a considerable dialectal influx. The other point is meaningless : the formal and semantic reinterpretation of the noun is tantamount to the disappearance of the noun. A similar adjectivization (but with retention of the noun) is seen in Slavic *vьsь* 'all', while in Aryan *višva-* we find a blend of the noun *viš-* with the adjective *sarva-*. Cp. Szemerényi 1962 : 196 fn. 109.

[407] Cf. A. Mayer, Die Sprache der alten Illyrier I, 1957, 335 f.; II, 1959, 115.

[408] See Detschew, Die thrakischen Sprachreste, 1957, 495.

[409] Morgenstierne, NTS 12, 1942, 266.

[410] Benveniste, Journal Asiatique 243, 1955, 329.

[411] For the representation of IE *t* by Iran. *d* in all three varieties of Sogdian see Gershevitch, GMS § 269, pp. 42-43.

[412] See Watkins, in : Ancient IE dialects, 1966, 46 fn. 39.

meaning '(collection of) people'. One only needs to add here that it is precisely in Iranian that the original IE triad (**dom-*, **wiḱ-*, **teutā*) was replaced by the more detailed foursome *dam-*, *vīs-*, *zantu-*, *dahyu-*. And it is in any case meaningless to try to confine *teutā* to the NW of Indoeuropia when it is indisputably attested in the Balkans and, as we shall see presently, in Asia Minor also.

30.2.4. The Hittite noun *tuzzi-* was defined as 'army, camp' quite early in the course of Hittite studies[413]. The essential elements of the paradigm are also well known now[414]:

sg. nom. *tuzzis*, rare and late *tuzziyas*
acc. *tuzzin*
gen. *tuzziyas*
dat. *tuzzi*, *tuzziya*
pl. nom. *tuzzius*
acc. *tuzzius*.

30.2.4.1. It was also recognized fairly early that this Hittite noun must be connected with the widespread European term **teutā* 'people'. But there was no unanimity concerning the primitive form underlying the Hittite word.

Some assumed—and this view still has followers—that in Hittite the basic noun **teutā* was replaced by a derivative **teutiyo-*[415]. Others, guided by the forms of the nom. and acc.sg., preferred a basic form **teu-ti-*[416], or even **t(e)ut-ti-*[417].

30.2.4.2. This explanation, at first sight so obvious, was severely criticized and rejected by Benveniste[418]. He objected that (1) IE **teutā* is "un nom de la totalité sociale, non celui d'une classe ou d'une fraction"; (2) *tuzzi-*, from **tuti-*, does not present the diphthong *eu* but does present an unaccountable abstract suffix *-ti-*; (3) the original

[413] Cf. Sommer, Boghazköi-Studien 10, 1924, 11; Sturtevant, Lg. 4, 1928, 229.

[414] See Sturtevant, Hittite glossary, ²1936, 166; J. Friedrich, Heth.Wb. 232; Kammenhuber, Hippologia Hethitica, 1961, 32 fn. 128; Hb.Or. II/2, 1969, 195; Neu, IF 76, 1972, 67. It is unimportant in the present context that there exist such derivatives as *tuzziyant-* 'army', *tuzziya-* 'encamp'.

[415] Note especially Pedersen, Hittitisch, 1938, 35, 170; Borgström, NTS 20, 1965, 365; H. Eichner *ap.* K. Hoffmann, K2 82, 1968, 215 fn. 11, accepted by Kammenhuber, MSS 24, 1968, 85; Kronasser, WZKM 62, 1969, 313; Bonfante, Studi G. Grosso IV, 1971, 469 fn.

[416] See Sturtevant-Hahn 1951 : 76; Kronasser 1956 : 111; 1966 : 204; Kammenhuber, KZ 76, 1960, 4 fn.; Hb.Or. 126[7].

[417] Kronasser 1956 : 44, 111; Jensen, Acta Or. 26, 1961, 135, 141; Pokorny 1959 : 1085.

[418] Benveniste 1962 : 122-124, and more recently 1969 : 366.

meaning of the Hittite word is 'camp', not 'army', and the latter cannot be the source of the former. Benveniste concluded that the word could not be of IE origin.

These arguments are, however, unable to bear the brunt of Benveniste's thesis. (1) is without any weight if we remember that people and army are identical in early IE societies; cf. OPers. *kāra*, Lat. *populus*, and last not least Germanic *fulka-* (Germ. *Volk*, Engl. *folk*) as compared with Slavic *pъlkъ* in, e.g., Russ. *polk* 'Regiment, Heer, Heeresmacht, Heereszug, Lager'[419]. (2) It is well-known that the IE short diphthongs have all been monophthongized in Hittite[420], and there is no reason to assume that **teu-ti-* is the only possible segmentation. (3) It is enough to point to the range of meanings given above for Russ. *polk* where the original meaning is known to have been 'army'[421].

30.2.4.3. In spite of the untenability of the arguments, Benveniste's view has been accepted and even further developed by some Hittite scholars. Starting from the unproven assumption that the original meaning of *tuzzi-* was 'camp', Carruba suggested that it was derived with the suffix *-uzzi-* from the verb *dāi-* 'place', or rather its by-form in Luw. *duwa-*, HH *tuwa-*, Lycian *tuwe-*[422].

Although this view has gained the whole-hearted support of at least one other Hittitologist[423], the fact is that it raises more difficulties than it solves. For the suffix *-uzzi-* forms nomina instrumenti, which are in their majority of the inanimate class, not, like *tuzzis*, of the animate class[424]. Moreover, the alleged verbal base appears in Hittite only in the variants *dāi-*, *tiya-*, not, however, as *t-* (*t-uzzi-*?), nor as *tuwa-*; the latter is only found in the other Anatolian languages, not in Hittite[425].

[419] I quote the meanings of the Russian word from Vasmer, Russ.etym.Wb. II 393. It is irrelevant here whether the Slavic word is borrowed from Germanic — as is most likely — or not.

[420] See, e.g., Pedersen, Hittitisch, 1938, 170; Sturtevant-Hahn 1951 : 35, 39; Kronasser 1956 : 44.

[421] Compare also the precise argumentation presented by Bonfante, *l.c.* (fn. 415 above).

[422] Carruba, Das Beschwörungsritual für die Göttin Wisuriyanza (Studien zu den Boğazköy-Texten, Heft 2), 1966, 23 fn. (b); RFIC 97, 1969, 8[1]; Scritti G. Bonfante, 1976, 123.

[423] See Neu, Das hethitische Mediopassiv und seine idg. Grundlagen (Studien zu den Boğazköy-Texten, Heft 6), 1968, 160; IF 72, 1968, 238; 76, 1972, 66-71.

[424] Formation and gender have already been mentioned as obstacles by Eichner, KZ 82, 1968, 216 fn. 11. See also Mittelberger, Kratylos 12, 1969, 158.

[425] This difficulty is not removed by Neu's assumption (IF 76, 1972, 70 fn. 21) that

For that reason even the suggestion that in the light of Luwian *kwatna-* 'camp'—which may, but does not have to, derive from **twat--na-*—Hitt. *tuzzi-* might be traced to (**twat-i-* >) **tut-i-* > *tuzzi-*[426] loses much of its attraction. The two forms could, of course, be combined on the assumption that they represented (Hitt.) **tuwa-ti-* and expanded (Luwian) **tuwat(i)-na-*[427], a substantivized adjective, but we would still face the same difficulty, i.e. that Hittite does not have the stem *tuwa-*; moreover, we would still like to have some hard information on the onomasiological problem whether 'camp' has ever been given a designation on the basis of 'placing, setting'.

In these circumstances it will be best to keep the two Anatolian words apart. As already hinted above, Luwian *kuwatna-* need not be from **tuwatna-*; in fact, a very suitable alternative can be offered if we connect it with Hitt. *kut-* 'Wall, Mauer', *kutessar* 'Mauer, Befestigung'[428]; so Luw. *kut-na-* ~ Hitt. *kut-*? For Hittite, on the other hand, we can start from a basic meaning 'force, army'.

30.2.4.4. If, then, there is no reason why Hitt. *tuzzi-* should be separated from IE **teutā*, our real problem is how the forms can be reconciled.

Although IE thematic formations in *-tyo-* have been postulated for the Hittite adjectives *hantezzis* 'foremost, first' (: **Hanti-tyo-*), *appizzis* 'last' (: **opityo-*?), etc., and the syncopation of *-tyo-* to *-ti-* cannot be denied for Later Hittite, it is less safe to assume the same

t- might be a double nil-grade. Apart from *zik-* 'legen, festsetzen, unternehmen' there is no trace of such a nil-grade in this root, and *zik-* itself quite possibly represents **tēk-*, IE **dhē-k-*, an extension which parallels θηκ-, *fēc-*, and especially Phrygian *ad-dak-*. It is, to be sure, generally assumed that only *t-* and *d-* were assibilated, but *dh-*, or rather Hitt. *th*, not (see, e.g., Kronasser 1966 : 53 f.). But such a differentiation is without any phonetic ratio; Greek shows, on the contrary, that *t* and *th* can be assibilated, and *d* left intact, see Szemerényi 1964 : 15; Gnomon 43, 1971, 668.

[426] See Laroche, BSL 62, 1968, 50, and note that according to Neu (IF 76, 1972, 70 fn. 22) a further form is possibly attested in Hittite (?) ^{E}duwatna-.

[427] See Kronasser 1966 : 181 f.

[428] See Kronasser 1966 : 322.—One last "possibility" of rescuing the idea of a connection between IE **teutā* and Anatolian **tuwati-* (posited above as the common source of Hitt. *tuzzi-* and pre-Luwian **tuwatna-*) should not be passed over in silence. As is known, it has been assumed by several scholars that in a number of IE languages internal shwa was lost. Since the IE root of **teutā* seems to have been (or to have had as an alternant) a sēṭ-root **tewə-*, instead of **teutā* we could assume **tewətā*. In Anatolian, IE *ə*-gave *a* (see 4. above) so that **tewətā* would have resulted in **tewat-*, and perhaps at a later stage in **tuwat-*. This explanation could apply to Gmc. *þiuda*, Baltic *tauta*, MIran. *tauda-* but not, unfortunately, to Italic (Osc. *toutā-*, etc.) and Celtic, and this means that the idea of connecting an Anatolian **tuwat-* with the IE term must be abandoned definitively and unreservedly.

development for Early Hittite[429]. And yet, Old Hittite presents in the nom. and acc. *tuzzi-* as the norm. This effectively rules out **teutiyo-* as a possible antecedent, and leaves **teuti-* as the only alternative. "Da aber ein solches **teuti-*—says Neu (1972: 69)—gegenüber **teutā* isoliert stünde, wird man gut daran tun, sich von dieser Etymologie um [?] **teutā* ganz zu lösen".

This seems to me a quite unfounded conclusion. In the IE system there were side by side nouns in *-ā* (cf. **ekwā* : **ekwos* 'horse') and *-ī* (cf. *deiwos* 'god' : **deiwī*) or *-īs* (cf. **wl̥kʷos* 'wolf' : **wl̥kʷīs* 'she-wolf'). The effect of this was that one type could easily be replaced by the other. There is therefore no difficulty in tracing *tuzzis* to an IE **teutī* which was first a parallel formation to, and later ousted the inherited **teutā*. An unexpected advantage of this explanation is that it accounts very simply for the peculiar Hittite inflexion. In the IE system the nouns in *-ī* declined as follows[430]:

nom. **teutī*
acc. **teutīm*
gen. **teutiyās*
dat. **teutiyāi*,

etc. It will be seen at once that in Hittite this paradigm resulted in

tuzzis
tuzzin
tuzziyas
tuzziya,

that is the paradigm actually attested in the records.

This explanation needs no more than the ascertained fact that in Indo-European equivalent formations in *-ā* and *-ī*, *-īs* existed side by side. It is not dependent on the question whether Hittite inherited a feminine gender or not. And since this is one of the problems of Hittite philology on which there is still no agreement, it might be as well to leave it at that. On the other hand, it might be useful to point out that, as I have tried to show elsewhere[431], there are quite a few traces in Anatolian of the expansive force of a (feminine?) formation in *-ī(s)*. I am not thinking of the adjectives placed in this context by Pedersen and others, i.e. Hitt. *parku-* and *parkwi-* 'clean',

[429] Cf. Sturtevant-Hahn 1951: 76 with fn. 49; Kronasser 1956: 111, and 1966: 168; Neu, IF 76, 1972, 68.

[430] See Szemerényi 1970: 175, and cf. Joffe, Lingua Posnaniensis 17, 1973, 9-19.

[431] Szemerényi 1969: 991 f., 994.

tanku- and *tankwi-* 'dark, black', and perhaps, *mekkis* 'large' from **meghī*[432]. In such cases one might with equal plausibility uphold the view that *-i-* is an enlargement. But instances like Luwian *tiyamis* 'earth' from the *m*-stem *tiyam-*, or the adjectives in *-alli-* which do not show this *-i-* in the neuter plural *(-alla)* and so correspond to Hittite formations in *-alla-*[433], rather suggest that here we have to do with the differentiating (feminine) *-ī*.

30.2.5. The evidence accumulated so far shows that IE **teutā* existed not only in Europe but also, with a slight modification of the ending and the inflexional class, in Anatolian, and, with what would appear to be a more primitive meaning, in Iranian. It is therefore time now to look at the semantics of this formation.

There is general agreement that **teutā* is formed from a verbal root **teu-/*tewə-*, the meaning of which was 'to swell'. Less clear is in what sense **teutā* was used. According to some, the noun meant 'Menge, Volk, Land', 'plénitude'[434]. But the alleged parallel invoked by Benveniste, i.e. OCS *plemę* 'tribe', Russ. *plemja* 'tribe, people', is not from **plē-* but from **pled-men-*, closely connected with *plodъ* 'fruit'[435]; an instructive link is presented by dial. Russ. *ploda* 'offspring', which shows that *plemę* is also to be understood as 'offspring', not as 'plénitude'. But it has also been suggested that **teutā* might be the nominalized form of **teutos* 'ganz' (cf. *tōtus*) so that it meant 'Ganzheit'[436]. If, however, *tōtus* is itself a secondary development from **teutā* (see 30.2.1. above), this interpretation cannot be right.

It seems to me that for the basic verb only Indo-Iranian is helpful where we find a concrete meaning 'to be strong, powerful; to be able' in Ind. *tavīti*, Avest. *tav-*, OPers. *tāvayatiy*. This suggests that originally **teutā* meant 'strength, power', from which 'power' in a concrete sense developed, i.e. 'people'. A telling parallel is again (as in the case of Russ. *plemja* above) provided by OPers. *taumā* (from **tauxmā*) 'race,

[432] See Pedersen, Hittitisch 35 f.; Kronasser 1956 : 112; 1966 : 107, 248-249.

[433] Cf. Szemerényi 1969 : 991, 994; Kronasser 1966 : 215; Szemerényi 1976 : § 1.1.-1.7.

[434] See, e.g., Pokorny 1959 : 1084; Devoto 1962 : 319 (: "l'assemblea"); Benveniste 1969 : 366.—W. P. Schmid (BzN 11, 1960, 202) thought of 'gens, natio'.

[435] Cf. Vasmer, Russ.etym. Wb. II 368-369, 373.—Trubačev (1959 : 163) argues for **plĕ-men-* (not **plē-*!) but this is impossible from the point of view of IE root-structure : a root cannot end in a short vowel.

[436] See Meid, KZ 79, 1966, 293.

family, offspring', for its basis **teuk-* is ultimately enlarged from the root **teu-* in question[437].

31. FREE

For the members of IE society, the FREE MEN, three important terms are found in the IE languages.

31.1. Complete agreement in meaning and a considerable degree of similarity in form would seem to characterize the relevant terms of the Classical languages, i.e. Greek ἐλεύθερος and Lat. *līber*. At first sight the formal similarity is not, perhaps, very impressive but it increases as we follow the Latin word backwards in its history. The form *loebertātem*, reported from Old Latin, shows that *-ī-* derives from an earlier *-oi-*; Faliscan *loifirta* 'liberta', *loifirtato* 'Libertatis' not only confirm this but also show that Lat. *-b-* is not from an IE *b* but either a *bh* or *dh*; Paelignian nom.sg. *loufir* 'liber' (or 'Liber'?), Oscan IÚVEÍS LÚVFREÍS 'Iovis Liberi' reveal that *-oi-* is dissimilated from an earlier *-ou-*; finally, Venetic *louderobos* 'liberis' decides between *bh* and *dh* in favour of the latter. The whole development on the soil of Italy can then be summed up in the following sequence: **loudheros* > ** louferos* > **loiferos* > **loiberos* > *līber*. Since *ou* may also derive from *eu* (on this below), the resulting form **leudheros* shows almost complete identity with the Greek form[438].

31.1.1. It has long been realized that this **loudheros*, or earlier **leudheros* must be connected with a term for 'people' widely used in the northern languages of Europe, i.e. OE *lēod*, OHG *liut* 'people' (mod. Germ. *Leute*), Lithu. *liáudis* 'people', OCS *ljudъ*, *ljudьje* 'people', all of which derive from an IE noun **leudho-*. Of particular interest are Burgund. *leudis* and ORuss. *ljudinъ* 'freeman': they suggest not only that a 'free' person was so denoted because he was a member of the community (or people, nation), but also that *līberī* meant 'children' (also 'sons') because they were of lawful birth and as such were members of the people.

Thus Italic **loudheros* is a derivative of a noun **leudho-*, and this in turn is derived from a verb **leudh-* 'grow' which is attested by Gothic

[437] See Pokorny 1959: 1085; Brandenstein-Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, 1964, 145.—A different line of development seems to have led from IE **teuto-* 'powerful' to Gothic *þiuþ* 'good'.

[438] For these data see Walde-Hofmann I 791 f.; Vetter, Handbuch der italischen Dialekte I, 1953, s.vv.

liudan, OE *lēodan*, OHG *uphar-leodan*, *framerh-leotan* on the one hand, and by Ind. *rōdhati*, *rōhati*, Avest. *raod-* on the other. The notion of 'growth' thus led to 'people, nation', and a membership of this community to the notions of 'free' and 'free-born = (legitimate) child'[439].

31.1.2. It is usually assumed—as has already been intimated above—that Italic **loudheros* represents an Italic development from IE **leudheros*. This is certainly necessary if we wish to maintain or create a direct equation between *līber* and ἐλεύθερος, so that we can see in them more than a simple innovation of Latin or Greek. And, given the formal and semantic closeness, we might indeed be induced to echo Benveniste's words (1969 : 322): "La correspondance est immédiate, les deux termes sont superposables, ils se ramènent à une forme ancienne, **(e)leudheros*, qui se retrouve dans une troisième langue, le vénète". And if we wish to present the proto-form in laryngeal notation, the result will be **H*$_1$*leudheros* which in terms of Benveniste's root-theory means that the verbal root *leudh-* 'grow' is in fact **H*$_1$*l--eu-dh-*, the ultimate source being **H*$_1$*el-*, apparently a synonym of, but, as the laryngeals show, different from, the root **H*$_2$*el-* in Lat. *alō*, etc.[440].

It would seem, however, that the equation is not without difficulties on the Italic side, nor, for that matter, on the Greek side as we shall see further on.

Concerning Venetic *Loudera*, a goddess appearing on a vessel from Cadore, Prosdocimi makes the important observation that it *may* have original *-ou-* since *-eu-* is preserved at Cadore, cf. *teuta*, *heugo-*[441]. But in view of the fact that in adjacent Làgole only *-eu-* is found the

[439] For this semantic reconstruction see Schrader IFAnz. 9, 1898, 172 f.; Schrader-Nehring 1929 : 460 f.; Walde-Hofmann I 791, 793, but especially Benveniste, REL 14, 1936, 51-58, and 1969 : 321 f., esp. 323.—A more direct link with **leudh-* 'grow' is envisaged by Ramat, AGI 50, 1966, 136 f. (: **leudhero-* 'cresciuto, figlio'), and Duhoux, Folia Linguistica 6, 1973, 146 f. (: 'born'). Quite unacceptable are the speculations of Trier, Holz—Etymologien aus dem Niederwald, 1952, 106 f.; according to him, *līberī* are (p. 112) "der Nachwuchs in einem niederwaldmäßigen Sinne, ein Lodennachwuchs aus einem Wurzelstock"; the **leudh-* is (p. 114) "das Lodeninsgesamt" rather than the "Mannring".

[440] See Benveniste, REL 14, 1936, 52. The laryngealist notation, given already by Kuryłowicz (see his Études indo-européennes I, 1935, 31), has been taken over by, e.g., Mayrhofer III 78; Polomé, in : Indo-European and Indo-Europeans (Philadelphia 1971) 63.

[441] See Pellegrini-Prosdocimi II 133^3. — Whether Venetic *loudera* is the name of a goddess (affirmed by Lejeune, PP 20/104, 1966, 358) or just 'puella' (a view now favoured by Lejeune 1974 : 43, 301, 336) is immaterial from our point of view.

conclusion imposes itself that the *ou-* in *Loudera must* be from IE *ou*[442]. This interpretation would gain further support if Lithu. *laumė* 'witch' were in fact from the same root, i.e. represented **lou(dh)-mē*, as has been suggested by several scholars[443].

Latin philology enables us to make a further observation which points in the same direction. As is known, the heterosyllabic sequence *-ew-* is mostly changed to *-ow-* (e.g. *nouos* 'new'), but sometimes appears to have been retained (e.g. *breuis* 'short'). This is usually explained on the assumption that in the instances, in which *e* is retained, *-w-* is not IE *w* but, e.g., IE *ghw*. I have recently pointed out that this cannot be right since *ew* changed to *ow*, even though its *w* derived from IE *ghw*, in Lat. *brūma*, name of the shortest day of the year, which derives from **breui-mā*, or, in my view, from **breuisomā*: this developed *via* syncopated **breusomā* to **brourumā*, **brūrumā*, finally, by haplology, to *brūma*. I have, therefore, suggested that *eu*, of whatever provenance, changed to *ou* only if the next syllable had a velar vowel; in front of palatal vowels *eu* remained unchanged[444].

If this is true, **leudheros* can be ruled out as the source of **loudheros*, since before *e* of the next syllable *eu* would have been retained. In other words, **loudheros* has an original *ou*, it derives from **loudhos* not **leudho-*[445]. As to the suffix, quite possibly it represents an original *-lo-*, which, because of the initial *l-* of the base-word, was dissimilated to *-r-*; the phenomenon is familiar from the history of the Latin suffix *-ālis* which under the same circumstances acquired the variant *-āris* (cf., e.g., *milit-āris*). An original **loudhe-lo-s* would have the advantage of showing a transparent suffix, denoting appurtenance, i.e. 'appertaining to the **loudhos*, a member of it'; the suffix *-ro-* does not have this kind of function[446].

31.1.3. If Latin *līber* cannot be traced to **leudheros*, but only to **loudheros*, or more likely to **loudhelos*, then the formal gap between it and Greek ἐλεύθερος has increased considerably. But the semantic

[442] This is now particularly clear from the table given in Lejeune 1974: 111, although Lejeune himself reaches no clear-cut conclusion.

[443] See Gāters, KZ 73, 1955, 52-57; Fraenkel 1962: 345-346; Pellegrini-Prosdocimi II 133.

[444] See Szemerényi 1976: § 2.9.2.; 3.4.1., and fn. 115.

[445] There is no need to enter here into the question what was the relation between the two formations. But it may be noted that the *o*-type **loudhos* is found in Gothic *jugga-lauþs* 'young man' (: 'having a young figure') and other compounds with **lauda-* on the one hand, and the enlarged *laudi* 'shape' (from **loudhyā-*) on the other.

[446] See, e.g., Leumann 1926: 215 f. and 219; or Brugmann 1904: § 417,1 and 423,7.

gap is no less serious. The Latin word denotes someone who is a member of the 'people, nation', and as such free and free-born, while the Greek word originally denoted something very different.

This now stands revealed by the Mycenaean material. At Pylos we find in the *Na*-texts the following relevant forms[447]:

ereutero 3 × (185, 248, 941; perhaps also Xa 567)
ereutera 15 × (66AB, 106, 197, 252, 284, 334, 345, 425, 520, 529bis, 923, 1025bis)
ereuterose 3 × (395, 568, 924).

There has been unanimity from the start that the forms represent the adjective ἐλεύθερος and, surprisingly enough[448], the verb ἐλευθερόω. It is much more difficult to define the exact meaning of the forms, or rather the relation of the Mycenaean usage to that of the historical period.

In *Documents in Mycenaean Greek* (1956), the first authoritative evaluation of the new material, Ventris and Chadwick made do with the translations 'free' and 'set free' in the glossary (p. 393) but the discussion of the texts showed that the passages required a not inconsiderable expansion of these English terms.

The texts in question deal with a commodity indicated by the ideogramm *SA* which is by most scholars taken to mean *(of) linen*[449], and are obviously concerned with matters of taxation, or rather tax-reduction. Typical examples, here presented with the translation in Documents (pp. 298-300), are the following.

Na 252: *ereutera* SA 6
rijo SA 24
tosade kakewe

"Rhion: 24 of *linen*. And the smiths (have) a free allowance: six of *linen*."

Na 520: *toiqe ereutera*
[ ]
putere kitijesi SA 30

"[Place-name:] the planters are bringing into cultivation, and there is a free allowance for these: 30 of *linen*."

[447] For the texts see now E.L. Bennett & J.P. Olivier, The Pylos Tablets transcribed, I, 1973, 201-206, 268, and for a list of the occurrences, vol. II, 1976, 86-87.

[448] Surprisingly because in the light of the Homeric evidence the verbs in -όω seemed a fairly late innovation, cp. Schwyzer 1939: 727. See now also Lejeune 1956: 159; Kuryłowicz, BPTJ 28, 1970, 26-28; Risch 1974: 329.

[449] See Sacconi, First Mycen. Congress 2, 1968, 533-4.

Na 568 : *esareu k. ereuterose* SA 50
[ ]*wa* SA 30
tosade naudomo oudidosi

"[? Akere]wa : 30 of *linen*. And the shipbuilders are excused payment of so much—the *esareu k.* made it free : 50 of *linen*."

The parallelism in the last tablet between not giving and freeing is highly significant : freeing obviously means freeing of tax, making duty-free. Lejeune therefore defined *ereutero-* as 'franc (de taxation)', *ereuterose* as 'affranchir (de taxation)', and rightly pointed out that the words do not apply to the locality or its inhabitants but to the commodity[450]. Just as succinctly, Anna Morpurgo Davies defined *ereutero* as 'immunis', fortasse 'qui tribuendus non est', and *ereuterose* as 'immunem fecit'[451].

Several attempts have been made to reconcile the apparent Mycenaean meaning with the assumed IE and/or the attested historical meaning. F. Cassola maintains that the original political meaning 'colui che fa parte del popolo (= che appartiene alla communità dei liberi)' holds for Mycenaean *ereutero* also but that this can also describe assignments of flax as being free for disposal[452]. Hidemichi Ota makes much the same assumption[453] : ἐλεύθερος meant—he says—"belonging to the community"; under the Mycenaean monarchy 'free' for the free persons must have meant "not under servile obligations". The "concept of freedom from tribute disappeared with the collapse of the Mycenaean monarchies but was changed into the concept of freedom from debt".

But this line of development cannot explain the post-Mycenaean facts. As is known, the word ἐλεύθερος is found in Homer in two phrases only : κρητὴρ ἐλεύθερος (once : Il. 6, 528) 'bowl of freedom', and ἐλεύθερον ἦμαρ 'the state of freedom' (in contrast to δούλιον ἦμαρ). In both phrases the meaning is clearly 'free' in our sense, not 'free of debt/tribute', although an express reference to persons makes its first appearance with Alcaeus (ἄνδρες· ἐλεύθεροι) and Solon (ἐλευθέρους ἔθηκα the citizens). 'Free of debt', used of property, seems rather late, attested in, e.g., Demonsthenes (35, 21), and quite independent of the Mycenaean usage.

[450] Lejeune 1956 : 158 f.
[451] A. Morpurgo, Mycenaeae Graecitatis Lexicon, 1963, 97.
[452] Cassola, in : Synteleia V. Arangio-Ruiz I, 1964, 269-279, esp. 277., 279.
[453] See H. Ota, First Mycen. Congress 3, 1968, 1114 f., esp. 1116-1117.

Thus a complex line of development can be perceived : thing free of impost (Myc.)—men free of enemy's oppression (Homer)—free in contrast to slave—free of debt. It seems therefore rather difficult to view the use of Mycen. *ereuterose*, interpreted as 'made free' = 'remitted', as "a tolerable extension of the sense of the classical ἐλευθερόω 'to free (a person) from debt' (Hdt. 6, 59)", and to further assume that this use would "explain the use of the adjective in the sense 'allowed free', 'remitted'" for which the nearest parallel would be the use in the sense of 'free of debt' (of property) in late classical times, nearly a thousand years after the Mycenaean tax returns[454]. One must accept Palmer's statement that "the sense 'free' and 'to free' of a commodity has no parallel in post-Mycenaean Greek" but it is again hard to see how a connection with Mycen. *ereutere* could clarify matters if *ereutere* are 'examiners' and *ereutero* means 'issued'[455].

31.1.4. In this impasse, it might be helpful to glance at a similar institution in nearby Anatolia.

In the Hittite Law Code the terms *arawa-* and *arawanni-* 'free', *arawahh-* 'to free' occur several times[456]. The relevant passages are very instructive :

I § 51 — Früher war der, der in Arinna Weber wurde, und sein Haus frei (*arawan*), seine Teilhaber und seine Verwandten waren auch frei (*arawēs*). Und jetzt ist nur sein Haus frei (Akkadian *ELLUM*), seine Teilhaber und seine Verwandten leisten Lehensdienst (*sahhan*) und Frondienst (*luzzi*).

I § 56 — Gegen eine Festung einen Königszug zu unternehmen, einen Weingarten abzuernten, ist von den Metallarbeitern keiner frei (*arawas*). Auch die Gärtner leisten in jeder (Beziehung) Frondienst.

The verb *arawahh-* occurs in the "parallel text" (Friedrich 56-59) : XXXVI—Wenn jemand Feldflur als Königsgeschenk hat, leistet er Fron. Wenn ihn der König aber befreit (*-an- ... arawahhi*), so leistet er nicht Fron.

XXXIXa—Wenn man ihn vom Palaste aus befreit (*arawahhi*), leistet er keine Fron.

[454] See Chadwick 1973 : 469, and cp. 545 s.vv.

[455] See Palmer, The interpretation of Mycenaean Greek texts, 1963, 307, 419.—On Palmer's further suggestion that *SA* is *linseed* (312) see Chadwick 1973 : 471.

[456] The passages can easily be checked and found with the help of the glossary in J. Friedrich, Die hethitischen Gesetze, 1959 (repr. 1971), 118. An English translation of the Hittite laws by A. Goetze is readily available in : J.B. Pritchard (ed.), Ancient Near Eastern Texts, 1955, 188-197.

The term *arawanni-* is only found in Tablet II.

1 (= 101)—Früher verfuhr man so. Und jetzt gibt er, wenn es ein Freier (*arawannis*) ist, 6 Sekel Silber, und wenn es ein Unfreier ist, gibt er 3 Sekel Silber.

77 (= 191)—Wenn ein freier Mann (LÚ *EL.LUM*) freie (*arawannius*) Dirnen (?)[457] und ihre Mutter geschlechtlich gebraucht ...

80 (= 194)—Wenn Brüder eine Freie (*arawannin*, or *arawanniyas katta*) beschlafen, ist kein Anstoss.

81a (= 195A)—Wenn ein Mann eine Freie (SAL *arawannin*) zur Gattin hat und auch mit ihrer Tochter verkehrt, ist es ein Greuel.

As can be seen, *arawa-* denotes a thing (e.g. house) which, or a person (e.g. gardner, smith) who is 'free', i.e. not subject to impost or corvée. The act of freeing is expressed by the derivative verb *arawah-*[458]. The denominative noun *arawanni-* on the other hand denotes a free man in contrast to a slave. A second derivative verb is *arawes-* 'frei werden', i.e. 'cease to pay tribute'.

In his important contribution to the Dumézil Festschrift, Laroche has drawn attention to several additional facts (1960 : 124 f). A trilingual vocabulary fragment gives the equation, reported already by Friedrich (Heth.Wb. 29),

[Sumer. KU] = Akk. *ellum* = Hitt. *a-ra-u-wa-ni-is*,

i.e. confirms that Hitt. *arawanis* means 'free' or even 'noble'. There was also a town named *Arawanna*[459] which Laroche aptly interprets as "Villefranche, Fribourg" and we might add "Libreville". The daughter of Alyattes, king of Lydia, also had a Hittite (or Lydian) name, reported as Ἀρύηνις by Herodotus (I 74); I would note that this name and/or the name Ἀραυήνη mentioned under fn. 459 suggest that the Hittite form was *Arawāni-*, *Arawāna-*[460].

[457] The uncertainty concerning this word (*annanega-*) is irrelevant from our point of view; see all the same Hoffner, JAOS 90, 1970, 333; Otten, Studien zu den Boğazköy-Texten 17, 1973, 35-36; J. Friedrich & A. Kammenhuber, Heth. Wb. 1, ²1975, 76.

[458] Hitt. *arawah-* does not mean 'rendre libre' (un esclave) as thought by Benveniste (1962: 24), but '(von Leistungen, Fron) frei machen, befreien', see Kronasser, OLZ 59, 1964, 447[1].

[459] Laroche locates it west of the Lower Halys, but J. Garstang & O.R. Gurney (The geography of the Hittite empire, 1959) place it in the South-East of Asia Minor in the bend of the Euphrates between Melitene and Samosata, and identify it with Ptolemy's *Arauene* (see the map p. X, and the discussion pp. 41, 44, 36). This is at variance with the location in the North-West or West of Anatolia, advocated by Goetze (and after him by Barnett) in the new edition of the Cambridge Ancient History II 2, ³1975, 117, 120, 253, 360-361, which seems to agree with the new overall map presented by Otten in JCS 15, 1961, 112-113.

[460] Laroche also assumes (p. 125) that the divine world also has *arawa-*, i.e. 'free',

31.1.5. As to the origin of Hitt. *arawa-*, Laroche suggests (p. 126) that it is derived with the suffix *-wa-* from *ara-* 'comrade' ('Gefährte, Freund' or '-in'), so that the *arawa-* are those "qui possèdent les qualités de l'*ara-*, qui appartiennent à la 'société des égaux', à l'assemblée des 'pairs'". It is, however, hard to see how 'comradely' could have developed the sense 'free', and in particular 'free of impost', used of a house, etc.

Since IE **rē-* 'give, bestow' is well-known from the Aryan languages (cf. Ind. *rāti* 'gives', *rāti-* 'gift', *a-rāti-* 'not-giving', Avest. *rā-* 'give', *rāti-* 'gift', MPers. *rād* 'generous'[461]), but in view of the derivative noun **rē-i-* (Ind.Iran. *rayi-*, Lat. *rēs*)[462] must have been known to the other languages also, and, on the other hand, the IE privative prefix *n̥* (sometimes?) appears as *a-*[463], I would suggest that *arawa-* represents **n̥-rə-wo-* 'not giving, not obliged to render any financial or physical service', applicable to persons but also to things, possessions[464].

31.1.6. Although the question of etymology is very interesting in itself, of much greater immediate relevance are the following observations.

Nearly forty years ago J. Friedrich noticed that Ἐρεύα, name of a town in Lycia, which is glossed as Ἐλευθέρα 'free', represented the Hitt. *arawas*[465]. Pedersen thought the vocalism of the Lycian name showed the original state of affairs while the Hittite form was due to a Hittite change[466]. Laroche was the first to see (p. 125) that *arawa-*

gods; this is hardly tenable, see Kronasser, WZKM 62, 1969, 312.—On Ἀρήνις see also Gusmani, Incontri Linguistici 2, 1975, 74 fn. 33c.

[461] On the Aryan group see Mayrhofer III 52-53; Bailey, Prolexis, 1967, 317; on *rāti-/arāti-* also U. Schneider, Der Somaraub des Manu, 1971, 40-59.

[462] See Szemerényi, KZ 73, 1956, 167 f.; Mayrhofer III 45 f.

[463] Cp. Szemerényi, KZ 73, 1955, 76 f.; and add *amiyant-* 'small' from **n̥-miyant-* 'not grown', see Laroche, JCS 21, 1969, 174[7], *pace* Kammenhuber, Heth. Wb. 1, [2]1975, 67; *asiwant-* 'poor' derived by me from **n̥-diw-ont-* in a letter to Ferdinand Sommer dated 9th September, 1955, see Kratylos 11, 1967, 218 fn. 44 (where reference is made to Jucquois' slightly different analysis **n̥-di-went-*), now accepted by Laroche, l.c., fn. 6; Ivanov, in: Etimologija (1971), 1973, 305; Ivanov & Toporov, Issledovanija v oblasti slavjanskix drevnostej, Moscow 1974, 132 (also against Watkins); *kappi-* 'small' from **kn̥b(h)i-*, see Szemerényi, Sprache 12, 1967, 207 f. with fn. 94; JHS 94, 1974, 153.

[464] Wittmann, Sprache 19, 1973, 43, defends Neumann's etymon against Laroche (1960: 125), while Laroche himself has again elaborated his views at CRAI 1974: 123, where he takes account of the new Lycian discoveries; against his **ara-nt-* see Gusmani [o.c., fn. 460 above], 74 fn. 33.

[465] Friedrich, REIE 1, 1938, 182 f.

[466] See Pedersen, Lykisch und Hittitisch, 1945, 33.—The Lycian word has now turned up in the form *arawa* 'freed (man)' in the recently found trilingual inscription of

was the general Anatolian form which *via* Luwian *arawa-* regularly developed into Lycian *ereua*.

At this juncture, the similarity of the Greek and Anatolian data begins to point in one definite direction. The meaning is on both sides of the sea 'free' in a feudal context, i.e. 'free of impost'. The form is also fairly similar: *ereutero* in Greece, *ereua-*, from **arawa-*, in (Western) Anatolia. These facts point to the Greek term being a borrowing from the more advanced Anatolian area[467]. The remaining formal difference is to be explained *via* an abstract *arawa-tar-*. Denominatives formed with *-(a)tar* from adjectives or nouns are quite frequent; cp., e.g., *haddula-tar* 'health', *idalaw-atar* 'wickedness', *innarawatar* 'strength', *misriwa-tar* 'gleam'[468]. Most likely it was a form **arawatar-a* (plural?, enlargement?) which was taken over as Mycenaean *ereutera*, and served as the basis of the adjective *ereutero*, and the derivative verb *ereuteroō*. The Mycenaean writing prevents us from recognizing whether these forms were dissimilated to ἐλευθερο- in Mycenaean times already or only later.

31.1.7. Summing up, we can say that Lat. *līber* and Gk. ἐλεύθερος have nothing to do with each other. The Latin word fits into a northern context in which a noun **leudho-* 'growth' was formed, and developed the meaning 'people, nation'. The Latin word is a derivative of this noun, most likely in the form **loudhelos* which meant 'member of a community, popularis', and so (1) 'free', (2) 'free-born', 'child'.

The Greek word, on the other hand, originally applied to things only in the sense of 'free of impost'. It was borrowed from Anatolian **arawatar(a)* 'free(dom) of impost', which became the basis of an adjective and a verb. It was apparently only in post-Mycenaean times that the semantic development from (thing) 'free of impost' to (a person) 'free of obligations (characteristic of a slave)' took place.

Latin *līber* and Greek ἐλεύθερος do not guarantee the notion 'free' even for a part of the Indo-European territory.

In the light of these facts there is no reason why **leudh-* 'grow' should be traced to a proto-form **H_1leudh-* (31.1.2. above); it is more naturally connected with **al-* 'grow', and continues **(a)l-eu-dh-*, or in laryngealist notation **H_2l-eu-dh-*. The Greek ἐλευθ- 'come', on the

Xanthos, see Laroche, CRAI 1974, 123; and Gusmani [o.c., fn. 460 above], 67 with fn. 17, where also a verb *eruwe-* 'permettere' is surmised.

[467] For a brief survey of Hittite-Greek lexical relations see Szemerényi, JHS 94, 1974, 152-157.

[468] For these formations see Kronasser 1966 : 294 f.

other hand, represents **(e)l-eu-dh-* or laryngealist **H_1l-eu-dh-*, expanded from a basic **el-*, see Pokorny 1959 : 306.

31.2. A second term of relevance in the context of this section is IE **priyos* which has developed the meaning 'free' in the West, i.e. in Germanic and Celtic, cp. Goth. *freis*; OE, OS, OHG *frī*, and Welsh *rhydd*. The other IE languages exhibit the word and its derivatives with the meaning 'dear; loved', cp. Ind. *priya-*, Iran. *friya-* 'dear, beloved'; Ind. *priyāyatē* 'shows himself friendly', Slavic *prijati* 'help, stand by someone'. But this affective meaning exists in Germanic also; cp. Gothic *frijōn* 'to love' and its participle *frijōnds* found in all Germanic dialects, cp. OE *frīond*, OS *friund* 'friend, lover, relative', OHG *friunt* 'friend', ON *frœnde* 'kinsman', to which we may add the parallel formation seen in OHG *friudil*, OS *friuthil* and its perfect correspondence in Slavic *prijatel(jь)* 'friend'[469].

31.2.1. This evidence suggests that the original meaning of **priyo-* and its family was 'to love'. It was therefore natural to explain 'free' starting from this basic meaning. Thus Schrader assumed that the several stages of the development were 'Freund und Verwandter', 'Volksgenosse', 'der freie Volksgenosse'[470]. For Porzig, too, the line was 'lieb → Freund → frei', and Pokorny also advocated tracing 'free' to an earlier meaning 'zu den Lieben gehörig'[471].

31.2.2. This line of inquiry was called in question in 1956 when F. Mezger suggested that the point of departure was 'own' which, *via* 'zur eigenen Sippe oder Familie gehörig', developed into 'free'[472].

The traditional line was further endangered when in 1959 Meinrad

[469] The identity of these forms was first established by J. Schmidt, KZ 25, 1881, 27, and has been rightly accepted by, e.g., Meillet, Études sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave II, 1905 (repr. 1961), 312-313; Trautmann, Baltisch-Slavisches Wb., 1923, 231. Since then it has become known that beside or instead of the agent suffix *-ter-* a variant *-tel-* was used in Hittite also, see Kronasser 1966 : 174 f. It is therefore surprising that, in his large volume on Slavic word-formation, Vaillant (Grammaire comparée des langues slaves IV, 1974, 315-316) refers neither to Meillet nor to the Hittite formation. The agreement between Slavic and Germanic is so close that it is quite impossible to separate OHG *friudil* and view it as based on a verbal adjective **frijōda-* (thus Pokorny 1959 : 844); they both represent an IE **priyā-tel-*, possibly dissimilated from **priyā-ter-*. The form *prija-*, which is found, instead of expected *prьja-*, in all Slavic languages except Czech and Sorbian, is due either to secondary lengthening (cf. type *bьrati : birati*) or, as is suggested by Vaillant (*o.c.*, I, 1950, 199), to the initial part being identified with the preverb *pri-*.

[470] Schrader-Nehring 1929 : 459.

[471] W. Porzig, Die Gliederung des idg. Sprachgebiets, 1954, 119; Pokorny 1959 : 844. See also Feist, Vgl. Wb. der gotischen Sprache, ^{3}1939, 168.

[472] F. Mezger, Festgabe Frings, 1956, 12 f.

Scheller subjected the whole family of words to a thoroughgoing philological and comparative scrutiny. According to this results, the original meaning of **priyo-* was 'own' which (in the separate languages) developed into 'dear, loved'. But with kinship terms 'own' easily acquires the meaning of blood-relation, cp. OE *frēo-brōðor* 'brother german, germanus frater', *frēo-dohtor* 'legitimate daughter', *frēo-maēȝ* 'kinsman' (25). OE *frēobearn* 'one freeborn, a noble child ' further reveals (33) that the notion of 'bluteigene Kinder' is to be understood as 'die als echt- und ebenbürtig anerkannten leiblichen Nachkommen der vollwertigen (d.h. nicht leibeigenen) Schichten des Volkes'[473].

Without reference to Scheller's work, much the same views are presented by Benveniste (1969 : 325f.). He also maintains that *priyo-* 'dear' is a secondary development from 'own'[474] but tries to be more specific : the term expresses "l'appartenance personnelle, impliquant un rapport non juridique, mais affectif, avec le 'soi', et toujours apte à prendre une coloration de sentiment" (326). The further development to 'free' is due to the "exclusivity of a social class" (327). The personal, affective term "est devenu comme un signe de reconnaissance mutuelle qu'échangeaient les membres de la classe des 'bien-nés' ... Le terme qui primitivement exprimait une relation affective entre personnes, **priyos*, prend un sens institutionnel quand il devient l'appellation réservée à cette mutualité de classe et par suite la dénomination d'un statut social, celui des hommes 'libres'" (ibid.).

31.2.3. It would seem, then, that the basic outlines of the development from 'own' *via* 'dear' to 'free' are fairly clear. The first phase of this development is closely paralleled by Greek φίλος which also meant originally 'one's own', referring to limbs, life, one's nearest kin (even when no affection is implied), or a possession (e.g. clothes)[475].

[473] On the Germanic development to 'free' see also K. von See, Altnordische Rechtswörter, 1964, 139 f., esp. 148.

[474] In his review of Scheller's work, Meid argued rather perplexingly (Kratylos 6, 1961, 44-48) that the meanings 'dear' and 'own' were both IE, they were not successive but coexistent. But surely this can only mean that they were coexistent from a certain time on; previously only one of them was in use. We must hope that, where Scheller had failed, Meid found Benveniste more convincing.

[475] See Scheller 6 and 122, and compare Adkins (CQ 13, 1963, 33) who concludes that in Homer the word demarcates in a hostile, competitive, world those things and beings which an ἀγαθός can rely on : his own limbs and psychological functions, tools, weapons, possessions, portion of land; wife, children, servants and other dependants. —Note also H. B. Rosén, Die Ausdrucksform für 'veräußerlichen' und 'unveräußerlichen Besitz' im Frühgriechischen, Lingua 8, 1959, 264-293; and M. Landfester, Das griech. Nomen φίλος und seine Ableitungen, 1966 (cf. the review in Gymnasium 78, 1971, 102). Benveniste's conclusion (1969 : 347) that 'own' could not have led to 'dear',

Nonetheless, before we can enter on the problem of origin, we must stop to consider certain other problems.

31.2.4. According to a widespread view, IE **priyo-* is not attested in the Classical languages[476]. At least for Latin, this thesis cannot be accepted.

Lat. *proprius* is the semantic equivalent of IE **priyo-* 'own'. Nevertheless it has been the object of some very strange analyses, such as **pro-p(a)trios* 'auitus, von den Altvorderen als ererbter Besitz überkommen'; **properius* from *prope*; or derivation from a phrase *pro preiuōd*, advanced by Bréal and favoured by the French school[477], etc. Only the last mentioned possesses any intrinsic probability, but the derivation of *-prŭus* from *-preiuo-* is shown by *deus/dīvus* from **deiwos* to be unacceptable. No such difficulty is encountered if we start from the really expected phrases *pro priyō(d)*, *pro priyād*, *pro priyois*, in constructions like *pro priō(d) ūtī agrō*, sim. For the short *o* in *pro-* note *profecto*, *profānus*.

31.2.5. A second problem is presented by the verb seen in Ind. *priyāyatē*, Slav *prijati*, and Gothic *frijōn*. As to its form, Scheller admits (1959 : 89) that **priyāye-* might be from a verbal formation **priyā-* based on the root **prī-* but thinks that it is much more likely to be a denominative formation from **priyo-*[478], so that the meaning of **priyāye-* would be 'als **priyo-* behandeln' (91). But in view of the parallel set φίλος : φιλέω one would like to have a more convincing explanation for *-āye-* than the quite general statement that it is possible with *-o*-stems also; after all, an archaic verb like **priyāye-* belongs to an age in which the retention of the nominal stem-class was pre-

etc., is in the light of the foregoing analysis of *priya-* quite unconvincing, as is the new definition that φίλος denotes "le comportement obligé d'un membre de la communauté à l'égard du *xénos*, de l'"hôte" étranger" (341).

[476] See, e.g., Benveniste 1969 : 325.

[477] See Walde-Hofmann II 373-374; Ernout-Meillet 539-540; Wagenvoort, Mnemosyne IV/2, 1949, 322; Scheller 1959 : 120-121; Porru, AGI 49, 1964, 144. Cp. also Abajev 1973 : 412.

[478] Meid, Kratylos 6, 1961, 48, thinks that *priyāyate* is shown to be a primary, not a denominative, formation by *gṛbhāyati* : *gṛbhṇāti*. Unfortunately, the matter is not as clear-cut as that. *Kuiper* regards even *gṛbhāyati* as based on a noun **ghṛbhā-* (IIJ 5, 1961, 37[2]) while *Kuryłowicz* has recently come out in favour of the deverbative view (BPTJ 31, 1973, 5-7). But if that were the case, should we not expect to find athematic forms of the type **ghṛbhāti* which would even be supported by *ghṛbhṇāti*?! For the difficulties encountered in postulating verbal **priyā-* : **prīnā-*, note the analyses offered for *krī-* : *krīnā-* by *Kuryłowicz*, Études indo-européennes I, 1935, 14, and *Benveniste*, Origines, 1935, 163.—The most original seems Insler's suggestion (Lg. 47, 1971, 574[4]) that **ghṛbhāya-* represents **ghṛbh-n̥-ə-ya-*, i.e. a *ya-* verb based on the nil-grade of *-nā-*.

sumably still the law, so that from **priyo-* the denominative was **priyeyō*, and conversely **priyāyō* was formed from a nominal **priyā*.

From this point of view it would be more satisfactory to derive **priyāyō* from **priyā* 'beloved woman, wife', a meaning actually attested in Indian. This would readily account for a Germanic **frijōn* 'heiraten, freien' ('marry, woo'), as suggested by Mezger (1964: 33), if it were reliably attested. Unfortunately, the data seem to show that a verb of this meaning is not of Germanic date and extension but rather late and essentially confined to the Low German area: there the noun *frī* 'woman', attested in Old Saxon (as a neuter!)[479], served as the basis of, e.g., MLowGerm. *vrīen* 'zur Frau machen, zur Ehe nehmen', which *via* some ambiguous passages in Luther's Bible translation (e.g. Matth. 5, 32) acquired the meaning 'to woo', found in Dutch *vrijen*, Danish *fri(e)*[480]. It is therefore clear that *vrīen* 'marry, woo' is even less of Germanic date and formation than the verb OE *frēogan*, MHG *vrī(g)en* 'to free', a denominative of *frēo, frī* 'free'[481].

But the verb **frijō(ja)n* 'like, love', attested in Goth. *frijōn*, OE *frēogan*[482], OS *friohan*, cannot be doubted, and it cannot be derived from **priyā* 'wife', partly because in Germanic itself it shows no restriction to the weaker sex, partly because the meaning of the Slavic verb is just 'help, stand by'. The only way out of this impasse seems to be to derive **priyāye-* from a feminine **priyā* which as an abstract to **priyo-* 'dear, loved' could acquire the meaning 'love' so that **priyā--ye-* meant 'to do a loving service, assist' but also 'love'[483].

31.2.6. A clear present participle of *frijōn* is generally seen in Gothic *frijōnds* 'friend, kinsman'[484]. Mezger, however, has proposed a quite novel analysis[485]: according to him, IE **priyā-nt-* shows the suffix *-nt-* which forms collectives in Hittite and Tokharian, and elatives in

[479] The generally assumed OE *frēo* f. 'woman' (in the phrase *frēo fægroste* 'the fairest woman') has been explained by Wissmann (KZ 76, 1959, 88) as a borrowing from OS *frīo*, gen.pl. of *frī*.

[480] I report with some misgiving this explanation (given at Kluge-Mitzka, Etym. Wb. der dt. Sprache, [17]1957, 216-217 s.vv. freien, Freite) because *vrīāte* 'Brautwerbung, Freite', *vrīe* 'Brautwerbung, Heirat', *vrīen* 'freien, um eine Braut werben, heiraten' seem to exist in MHG also, and thus the date at least seems to be earlier than Luther's.

[481] See on this Scheller 1959: 90 f.

[482] A meaning 'caress' for this verb is now given by A. Campbell, Enlarged Addenda and Corrigenda to the Supplement by T. Northcote Toller (OUP, 1972), 28, which seems to be matched by ON *frjā* 'to pet'.

[483] This solution seems to be envisaged by Porru also (1964: 145), when she posits *friyō-* 'amore'.

[484] See Scheller 1959: 105 f.

[485] Mezger 1964: 34 f.

Balto-Slavic. But this analysis does not bring us anywhere near the desired meaning 'kinship, Verwandten, Verwandtschaft'; as a collective the word could only mean 'loved ones (fem.!), women', or, if *-nt-* expressed a possessive relation, 'he who possesses a wife'. In neither case is the true meaning of *frijōnds* clarified. We must therefore continue to regard it as the participle of *frijōn* reflecting an IE **priyāyont-*, Gmc. **frijō(ja)nd-*.

31.2.7. As is known, although **priyo-* does not survive in Greek, it is generally assumed that Gk. πρᾶύς 'mild, soft, gentle; (animals:) tame' belongs with its group. This would mean that the IE root had the form **prāi-*, **prī-* (cf. Pokorny 1959: 844), and πρᾶύς could be explained from **prāy-u-*. Since *-u*-stem adjectives frequently show the nil-grade of the root, Scheller suggested (1959: 119) that πρᾶύς might be traced to IE **pr̥y-u-*, without explaining how *r̥* arose in this form. But if **prāi-* is interpreted according to the laryngeal theory, i.e. identified with **preHy-*, then the nil-grade in **pr̥Hy-u-* would give **pr̥yu-*, as required[486], whereas from **prāi-* one would only get **prəi-*.

Although thus the laryngeal theory might seem to offer an easy formal solution, the semantic discrepancy, in my view, still remains an insurmountable obstacle. From 'own, dear' there is no way to 'mild, gentle'. It seems therefore best to set Gk. πρᾶύς aside for the present.

31.2.8. If, then, the historical data are satisfied by the semantic line 'own—dear—of the same ilk—free', the question arises whether the ultimate source of this group of words can be perceived.

In the paper already referred to Mezger has suggested that **priyo-* must be derived from the adverb **pri*, variant of **per(i)*, meaning 'um herum, nahe, bei', so that **priyo-* was 'der bei der Heimstätte ist', and **priyā* 'die bei der Heimstätte, die (legitime) Frau' (1964: 33f.). Starting from a similar assumption, Porru thought (1964: 144f.) that the adverb *per* (*prai*, *prei*, *pri*) 'al di fuori, attraverso, davanti' led to the idea of separation and so to the notion of 'esente da legami, distaccato'.

It is clear that neither of these explanations manages to clear up the basic meaning 'own'. The same must be said of the recent suggestion put forward by Martin Schwartz, according to whom the adverb **prei* seen in Lithu. *prie*, OCS *pri* 'bei, an' gave the adjective **priyo-* 'that which is at one's side, close by'[487].

[486] Lindeman (Studia Ling. 17, 1965, 87 f.) interprets the relations differently.
[487] See Schwartz, Monumentum Nyberg II, 1975, 207 fn. 31.

31.2.9. As far as I can see, the only reasonable explanation has been advanced by E. Risch who suggested that **priyo-* was a derivative of **per* 'house'[488]. The derivative **priyo-* thus meant 'he in the house : kin, own, dear' (: "zum Haus gehörig, zur eigenen Familie gehörig, von Natur eigen, lieb").

31.2.9.1. So far the only, but weighty, piece of evidence has been provided by Anatolian, cf. Hitt. *pēr* n., gen. *parnas*, and *parna-* gen.com. 'house', Luw. *parna-*, HH *parna-*; Hitt. *parnant-* = Luw. *parnant-* 'house'[489]; *parnawāi-* 'build', Lyc. *prñnawa-* 'id.'.

Because of its apparent isolation in the Indo-European languages, the Anatolian word has been thought to be a substratum element or a migratory word, especially as Egyptian *pr* 'house' seemed to offer a ready parallel. But if, as seems the case, the Egyptian word originally had the shape *pārey* (whose *ā* had been shortened by the 8th c. B.C., cf. Assyr, *piru*, Herodotus' φέρως), there is obviously no connection with it[490].

But the most telling piece of evidence in favour of IE provenance is the heteroclitic formation of the neuter noun *pēr/parnas*. The lengthened grade of the nominative represents **per-r* with the conversion of *ĕCC* to *ēC* seen in several examples[491], e.g. IE **kēr* 'heart' from **kerr*, **kerd*, or **pēs* 'foot' from **pess*, **ped-s*[492].

The root **per-* may be connected with Hitt. *peru-* and *peruna-* 'rock'[493], in which case its IE character is further supported by Aryan, since Indian and Iranian *parvata-* 'rock, mountain' is based on

[488] Risch, Mus. Helv. 22, 1965, 194 fn. 4.

[489] Cf. Laroche, BSL 57, 1962, 30.

[490] See D.B. Redford, JNES 22, 1963, 119 f.

[491] On this explanation of the nominatival lengthened grade see Szemerényi, Trends and Tasks in Comparative Philology, London 1962, 12 f. (but first 1957!); Szemerényi 1970 : 109 f., 149, 151, 153, 160; and in : Flexion und Wortbildung—5. Fachtagung der Idg. Gesellschaft (1973), 1975, 336 f. For the Hittite word cf. Schindler, Sprache 19, 1973, 153.

[492] The Hittite nom. sg. GÌR-*is* can of course easily be labelled a Luwism (e.g. Laroche, RHA 76, 1966, 36), except that it would have to be a hyper-Luwism seeing that Luwian itself does not exhibit this form, see Kronasser 1966 : 212, 147, and especially the desperate way out suggested 260[3]. But as in the case of ŠÀ-*ir* we have ideographic writing with the phonetic complement indicating *kēr*, so in GÌR-*is* we have FOOT+*is* indicating *pēs*. The IE form was of course *pēs* (see Szemerényi 1970 : 109, 148 f.), not **pēts*.

[493] See Laroche, RHA 76, 1966, 54; but this need not imply 'troglodytisme', but simply a stone-building in contrast to a wooden hut or some other more primitive dwelling.

**perwn̥t-*[494]. Hitt. *per-* and *peru-* would then present a nice illustration of Kuryłowicz's fourth law on analogy, according to which, when a morphological differentiation takes place, the new form (*per-u-*) takes over the primary functions ("rock"), while the old form assumes the secondary functions ("stone-house", "house in general").

31.2.9.2. One would of course welcome further evidence in support of an IE **per* 'rock, stone-house', and there are indeed several archaic nouns with an initial part *pr̥-*.

Thus, for instance, Pokorny traces (1959 : 813) to *pr̥-stā*, **pr̥-sti-*, **per-sti-* the following forms : MLG *vorst* 'Dachfirst', OHG *first*, OE *fierst* and *fyrst*; Id. *pr̥ṣṭi-* 'rib', *pr̥ṣṭha-* 'back'. It is of course clear that several quite distinct groups have been unjustifiably put in one basket here.

Thus Ind. *pr̥ṣṭi-* 'rib' and Afgh. *puštaī* 'rib' obviously belong with Ind. *paršu-* and Avest. *parəsu-* 'rib'; and Gk. πραπίς[495], Lithu. *piršys* pl. 'anterior pars pectoris equini', OCS *prьsi* 'breasts' show that the basic forms were **perḱu-* **pr̥ḱ-ti-*[496].

Ind. *pr̥ṣṭha-* 'back' and Avest. *paršti-* 'back' have numerous clear cognates within the Aryan group[497] but none has so far been discovered outside. It is therefore of considerable interest that Hittite has brought illumination on this point also. The Hittite adverb *parasza/parza*, i.e. *parstsa*, 'rückwärts', 'back(ward)', is not of course from an imaginary root-noun **par*[498] but from the IE antecedent of Aryan **pr̥šthi-* or **pr̥štha-*, i.e. IE **pr̥st(h)o-* 'back'. The Hittite form is not quite clear morphologically but since *parza* in the sentence *appa parza* Ú-UL *arsezzi* 'does not flow backwards'[499] is clearly a directivus, it most likely represents IE **pr̥styō*, cf. Gk. ὀπίσσω from **opityō*, etc.[500].

Thus Aryan **pr̥šti-* 'rib' and **pr̥št(h)i-* 'back' are shown to reflect quite different things, IE **pr̥ḱ-ti-* and **pr̥s-t(h)i-* respectively. But obviously neither of them has anything to do with **per-* 'house'.

[494] See K. Hoffmann, Sprache 20, 1974, 24; but the (very tentative) suggestion that rock could be "die Stelle, bis zu der man kommt" is best ignored.

[495] See Szemerényi, Lg. 48, 1972, 9 fn. 20, and for the meaning Ireland & Steel, Glotta 53, 1976, 194 f.

[496] Mayrhofer is undecided, see II 229, 337.

[497] See Bailey, Prolexis, 1967, 172.

[498] This was Kronasser's view (1966 : 347) who was even prepared to connect (p. 189) the noun *parzassa-* 'quiver', as if that had anything to do with back.

[499] See the Telipinu-text *ap.* Laroche, RHA 23 (77), 1965, 95 line 25 f., or p. 103 line 4 f.

[500] On the directivus see Laroche, RHA 28, 1970, 22f., esp. 45f.; Starke 1977.

Turning now to the Germanic group, the meaning of OE *fierst*, *fyrst* 'inward roof, ceiling of a chamber' might induce one to seek our 'house' in this word. But the fact that beside the meaning given there is also 'top, ridge' and in OHG the meaning 'mountain-ridge' is widely attested, it is probably better to trace these words to IE **pr̥-sti-*, etc., 'protruding, Hervorstehendes'[501]. But Lat. *postis* 'post, pillar' has nothing to do with this group, it is simply the abstract noun **positis* from **posinō*, Classical *pōnō*, which was generalized in the syncopated form whereas the PPP *positus* is only occasionally, i.e. as an allegro-variant, syncopated to *postus*; the meaning was narrowed from 'placing, placed thing' to the latter in the specific sense of "upright thing, pillar"; for the formation cp. *uectis*.

The upshot of this survey is that, at present, there seems to be no other trace of an IE **per-* 'house' apart from Anatolian, and, probably, Aryan.

31.2.10. If, in spite of this narrow base, we accept Risch's attractive derivation, then it follows that, originally, **priyos* referred to persons and things not as personal possessions but *via* the household-community. In this respect, then, *priyos* was at the start very similar to **swos* which originally described persons and things belonging to the joint family (**sū-*, see 6.13. above). The difference was that **priyos* viewed people and things as being in the same dwelling, while in **swos* they were described in a more abstract manner as being of the same ilk. But at one point the two adjectives began to diverge in their function. While **swos* continued to function as a possessive, even reinforced this trend in the direction of personal, not kin, ownership, **priyos* took a sharp turn in a more affective direction, 'own' developed into 'kindred, beloved', and in a Western area to 'kindred' = 'free'.

31.2.11. We cannot conclude this inquiry into **priyo-* without briefly discussing the Aryan data which still present some problems. If the line **per-* 'house' → **priyo-* 'who/what is in the house = dear' is correct, the denominative verb **priyāyeti*, from the abstract **priyā*, is clear. At an earlier stage even an athematic **priyā-ti* was possible, and based on it an infix nasal present **prināti*. But how could the forms *prī-* (in *ā-prī-*, *pari-prī-*), *prīti-*, *prīta-*, *prayas-*, etc., emerge?

If our basic assumption about **priyo-* is correct, there is only one way in which these forms, based on a "root" **prī-*, can be explained: they must all be back-formations, and that in the following sense.

[501] In addition to Pokorny 1959 : 813, see also Kluge-Mitzka, Etym. Wb. der dt. Sprache, [17]1957, 199.

Vedic has, apart from *prīṇāti*, ten *nā*-presents of the *(C)Cinā*-type[502]. According to the descriptive grammars, some of these shorten the root-vowel, i.e. [1]*jināti* 'overpowers' and [2]*jināti* 'robs, deprives', *mināti* 'damages', *riṇāti* 'flows', while others retain it, i.e. *krīṇāti* 'buys', *bhrīṇāti* 'injures', [1]*śrīṇāti* 'mixes', [2]*śrīṇāti* 'boils, cooks'. This is of course the reverse of the historical truth. We know that the short vowel was regular in the *nā*-present, while in non-present formations both short and long vowel were found. For *krīṇāti* the secondary character of the long root-vowel is demonstrated by OIrish *crenaim* 'I buy' (: *crīth* 'purchase'!) and ORuss. *krьnuti* 'to buy' (: inf. *kriti*), and even, within Iranian, by Khotanese *ggändä* 'buys' from **xrina-*. This means that there was a tendency to adjust the root-vocalism of the present to the non-present length, and in some cases the tendency was even carried beyond these limits, cf. *kṣīṇa-* beside *kṣita-* (and corresponding *kṣiṇāti* 'destroys, ruins').

As a result, **priṇāti* or the innovated *prīṇāti* acquired the analogical forms *prīta-*, *prayas-*, *prī-*, etc.; for possible models note *krīta-*, *śrīta-* 'mixed', *-śrī*, etc. For the semantic innovation 'praise, pray, wish', so prominent in Iranian, note the similar development in Germanic from 'love' to OE *lof* 'praise' (Germ. *Lob*) both from IE **leubh-* 'like'.

31.3. The third term relevant in the context of this section is particularly well known from the Aryan languages, is in fact the term *arya-* itself, which in Indian occurs in several semantically not easily reconciled formations and in both Indian and Iranian as the designation of nationality, i.e. "Aryan".

31.3.1. But the term became of more general interest only when it was claimed that it was found outside the closed circle of the Aryan world also.

This claim was first made by *Adolphe Pictet* in 1858 when he asserted that exact correspondences to the Aryan terms were to be found in the Far West, e.g. *Eriu*, *Eire*, *Erin*, *Eirinn*, forms of the name of Ireland, in which *er-* was closely related to Ind. *arya-* (1858: 91), represented also by *aire*, *aireach* 'nobleman'. The appearance of the name *arya-* in the East and the West showed that it was "uralt, und er wird somit wohl der erste Name der Indogermanen gewesen sein" (1858: 93, cp. also 99)[503].

[502] For a list see Whitney, Roots, 1885, 214.

[503] For further speculations about the name *arya*, see in the same journal (pp. 129-134) Spiegel's paper on "Arya, airya; Aryaman, Airyamā"; he thinks (131) that *airya* meant "zu ehren, richtig".

The same view was twenty years later and with much greater force advanced by the Indianist and Celtist *Heinrich Zimmer*; he was convinced that "die Angehörigen des Urvolkes sich 'arya' nannten in der Zeit ihrer Gemeinsamkeit als es noch keine Inder und Germanen gab" (1879a : 139). In early times the Irish called themselves Arya, like their Asiatic brethren (1879a : 150). Before Indians and Iranians were separated, the members of the Urvolk called themselves *arya-*, as is still frequently the case in the RV. "Ein diesem Volke Angehöriger, ein Abkömmling dieses Volkes hieß *Ārya*, d.h. den Arya, den Freunden, dem Volke zugehörig" (1879b : 214, cf. 100).

This line is carried on by *Kretschmer* (1896 : 129 f.), *Schrader-Nehring* (1923 : 54B, 1929 : 459A), and *Güntert* (1923 : 79 f.). But while the others simply accept the interpretation of *ārya-* as 'noble, to be honored' or 'friendly', Güntert suggests that the basic meaning of Aryan was "Verbündeter, durch Vertrag befreundeter Geschlechtsgenosse"; more precisely, from the verbal root, seen in Gk. ἀραρίσκω 'join, fit together', ἀρθμός 'a band, league, friendship', ἁρμονία 'joint; covenant, agreement', was formed **aryo-* 'verbündet, demselben Stamm angehörig, befreundet', and from it the Indian *ārya-* 'zu den befreundeten Stammverbänden gehörig'.

31.3.2. Before we proceed, it will be as well to look more closely at the alleged or real Celtic evidence. Much of what had been connected with *ārya-* by early scholars, has proved to be unrelated. But several words and names are still in the running, especially OIr. *aire*, *airech*, and the names *Ariobindus*, *Ariomanus*, *Ariovistus*.

31.3.2.1. After a long spell of unimpeded run, *aire* and *airech* were first challenged in 1936. According to the Royal Irish Academy Dictionary (see 3. *aire* and 1. *airech*), the meaning of these words is as follows :

aire is used in the laws "to describe every freeman, 'commoner' as well as noble, who possesses an independent legal status ... Occasionally, however, aire is used in the more restricted sense of 'noble' (as opposed to 'commoner'), which is its usual meaning in the literature". In the more general sense it means "noble, chief", also glossed as *primas*, *optimas*.

airech means as an *o*-stem substantive "chief, noble, leader", glossed "*primus*, *primas*, *procerus*", and (?) as an adjective "*primus*, distinguished".

This taxonomic description is due to Thurneysen who maintained (1936 : 354 f.) that the previously taught single paradigm (nom. *aire*,

gen. *airech* from **aryak-*) must be replaced by two distinct words, the *o*-stem adjective *airech* 'voran, an erster Stelle stehend, hervorragend' on the one hand, and the *k*-stem *aire* on the other; the former was in all probability derived from the adverb *are* with the suffix *-āko-*, or simply *-ko-*, while the latter could represent **aresak-*, attested in the names *Aresac-es* (plural) and (sing.) *Arsax*, although the element *sak-* was otherwise unknown. This difficulty is removed if, as seems certain, Pokorny is right in arguing (1955 : 308) that the gen. *Loiguiri* of *Loíg-aire*, *-uire* shows that *aire* 'chief, leader' was originally a *-yo*-stem and that the guttural stem, as is also shown by the dat.plur. *airib*, is secondary.

This still leaves us with two formations : the noun *aire* from **aryo-*, and *airech* from **aryāko-* sim[504]. But much more important is the semantic aspect of the problem. There can be little doubt that *airech* 'chief, leader, primus' cannot derive from *aryo-* 'Aryan', whatever the ultimate source of it. It is less certain whether *aire* in all its uses must also be separated from **aryo-*; in the meanings 'primas, optimas' certainly, but 'freeman' could be from **aryo-* although even for this a much more suitable explanation would seem to be offered by IE **arə-* 'plough' (see Pokorny 1959 : 62) : *aire* could be the 'ploughman', the 'peasant, farmer'. The upshot of all this is that there is hardly any room here for a descendant of an IE **aryo-* 'Aryan'.

31.3.2.2. With names the problem is naturally even more difficult : *Ariobindus* has been interpreted as a Germanic (!) name meaning "der durch Bündnis (!) Verbundene"[505] but also as a Celtic name meaning 'edel und glänzend'[506]; both interpretations have very little to commend them.

Ariomanus, son of *Iliatus*, and a *Boius*, certainly seems a Celt; but is his name for that reason to be equated with Aryan *Aryaman-?* Or, if the second part is *mānus*, is the name to be interpreted as "freundlich und gut"[507]? If the latter interpretation of the second part should be right, could not the compound simply mean "foremost of the good (men)"?

And is it really credible that *Ariovistus* should mean "edel geboren"

[504] Pokorny (1959 : 67) decides in favour of **aryo-* and **aryāko-* but says that the latter bears the same relation to Ind. *āryaka* as Gk. μεῖραξ to Ind. *maryaka-* : once again an old version of the entry (referring to Zimmer's **aryak-*!) has been left standing alongside with a new, and incompatible, version.

[505] See Güntert 1923 : 80.

[506] Scherer 1955 : 204.

(or "aus arischem Samen entsprossen"), with a second part **wis-* which is not attested in Gaulish—allegedly a point in favour of Gaulish, "weil dessen Wortschatz uns viel unvollständiger bekannt ist"[508]. The alleged root **weis-* 'sprießen, wachsen' (see Pokorny 1959 : 1133) is most uncertain, and it certainly nowhere has the meaning to be born[509]. Conversely, the commonest expressions for 'born' are Gaulish *-gnātos*, *-genos*, *-gnos*, etc.[510]. And yet there is no trace at all of a Celtic name *Ariognātos* which, one would have thought, would have expressed admirably the notion of 'edel geboren'—assuming, that is, that *ario-* really had that meaning.

To my mind, a far superior interpretation would be **ari(yo)-yowistos* 'foremost among the strongest, among the most youthful', the second part being the original superlative which was later replaced by **yowi-samos*, the source of OIrish *ōam*, Welsh *ieuaf*[511]. Since Insular Celtic seems to have lost this old type of superlative formation without a trace, it will be useful to note that there may be one further remnant of this formation on the Continent.

The Galatian ethnic name Τολιστοβώγιοι is certainly to be segmented as Τολιστο-βώγιοι, and Τολιστο- can hardly be anything else but the superlative of an adjective. To argue that *-isto-* cannot be the superlative suffix ("ausgeschlossen"!) because "solche Superlative sind im Keltischen unbekannt"[512] is a feat almost unbelievable on the part of a comparatist : since the existence of a superlative formation with *-isto-* is established beyond all doubt for the whole of Indo-Europia, we can but hope that some traces of it will turn up even where it seems to have been irrevocably lost[513]. As to the basic word, instead of the commonly assumed noun (OIrish) *tol* 'will, desire', we shall posit a derived adjective **tol-yo-* or **tol-no-* or sim., which formed the superlative from the root, not from the stem of the positive. The

[507] See Schnetz, Glotta 16, 1928, 127 f., but also Campanile, AION-L 9, 1969, 43 f.

[508] So Scherer 1955 : 203! Cf. also Evans 1967 : 54 f., 141 f.

[509] For a quite different interpretation of the Baltic group see Fraenkel 1965 : 1214.

[510] Cf. K.-H. Schmidt 1957 : 216 f. ; Evans 1967 : 203 f.

[511] See Pokorny 1959 : 510, but especially Cowgill 1971 : 129; and, on IE **yewistos*, Watkins, Mél. Benveniste, 1975, 527 f., with the comments of Szemerényi 1976 : 410 f.

[512] The statement is Weisgerber's, see his Galatische Sprachreste (Natalicium Joh. Geffcken, 1931, 151-175, reprinted in Weisgerber, Zur Grundlegung der ganzheitlichen Sprachauffassung, 1964, 321-336) 174 (= repr. 335); cf. also K-H. Schmidt 1957 : 279; Evans 1967 : 153.—On the problem of *st* in Celtic see the very thorough discussion in Evans 1967 : 410 f., esp. 414-5.

[513] Most recently Szemerényi 1976 : § 2.

meaning of the name then was the very appropriate "(men) most desirous of/to fight"[514].

31.3.3. Apart from some names—always doubtful etymologically—Germanic has so far produced only one form which might conceivably be connected with our inquiry. The stone of Tune, Norway, datable about 400 A.D., seems to present :

... woduride staina
þrijoR dohtriR dalidun
arbijarjosteR arbijano.

In line 3 the seventh rune is not altogether certain—it was read *si* at first[515]—but *Krause* thought that it was a sinistrorse *r*-rune and interpreted the sequence as *arbij(a) arjosteR*. Accordingly the whole passage was interpreted as :

dem Wodurid den Stein
drei Töchter bereiteten,
das Erbmahl (aber) die vornehmsten der Erben.

The relevant form, *arjosteR*, was regarded as the superlative of an adjective *arja-* 'vornehm', to be equated with Ind. *ár(i)ya-* 'Herr'[516]. It hardly needs stressing that 'the most noble of heirs' makes no sense. No wonder that *Antonsen* thought that "the most legitimate-to-inherit" would be a better fit but neither does Gk. ἄριστος 'best' justify this step nor does Ind. *arya-* have the meaning 'legitimate' in the sense required. Even less intelligible is *de Vries'* idea[517] that, if the reading is correct, the word must be the superlative of "**arjaR* 'vornehm' oder vielmehr etwa 'Volksgenosse'" : 'vornehm' is already

[514] One further, rather tentative, question concerns Ogam TOVISSACI which is continued by OIr. *toísech* 'first; chief, leader' and Welsh *tywysog* 'prince' (see D. Jenkins, BBCS 26, 1976, 451 f.). The word is now usually traced to **to-wedhtu-*, with **wedh-* 'lead' (see, e.g., Meid, Die Romanze von Froech und Findabair, 1970, 145), but this is hardly possible since *e* is not raised to *i* before *ss* (see Thurneysen, Grammar of Old Irish, 1946, 47 f., but especially Pokorny, Altirische Grammatik, ²1969, 18 and 32). In these circumstances one might wonder whether **towissākos* combines two antecedents: a **to-wesso-* 'lead(ing)' and a **towisso-*; for the latter IE **tewistos* 'strongest, most powerful' might be an acceptable prototype.

[515] This is the reading given by, e.g., Gutenbrunner, Hist. Laut- und Formenlehre des Altisländischen, 1951, 9.

[516] Cp. Krause, Die Sprache der urnordischen Runeninschriften, 1971, 169-170, and, for the etymon, 57.—E. H. Antonsen (A concise grammar of the older Runic inscriptions, 1975, 44-45) accepts Krause's reading and his interpretation of *arjosteR* as masc. nom. pl.; nevertheless he manages to refer the word to the daughters : "three daughters, the most legitimate-to-inherit of heirs, prepared the stone".

[517] J. de Vries, Altnordisches etym. Wb., ²1962, 13 B.

sufficiently difficult in the context, but 'Volksgenosse', especially in the superlative, is quite impossible.

If Krause's reading and interpretation of the form *arjosteR* are to be accepted at all, then the positive *arja-* can only be interpreted as a loan word from Celtic **aryo-* 'who is in front, first'; *arjosteR arbijano* could then be the 'foremost of the heirs'. But in view of the rather gauche expression, I should suggest that the line might have to be segmented differently: *arbijar jōstēR arbijanō*, in which *jōstēr* would represent the superlative of Gmc. **jungaz* 'young', i.e. **jūhista-* (cf. the Gothic comparative *jūhiza* and Norse *ørri*), with *j-* still retained, but *-i-* syncopated, while *arbijar* would be a derivative of *arbija-* but still with the meaning 'funeral feast'. There can be little doubt that 'the youngest of the heirs' would at long last give a sense that would satisfy the context.

31.3.4. Having found that the West presents no reliable cognates[518] of the Eastern *arya-*, we may now turn to developments since the first war concerning the Eastern facts.

31.3.4.1. Although in his useful supplements to the lexicon of the Rgveda *W. Neisser* had tried to go beyond his predecessors[519], a new unified picture of closely related terms was first presented by *Paul Thieme* at the end of the thirties[520]. The cornerstone of his primarily semantically oriented construction became *arí-*, for which the basic meaning 'Fremder, Fremdling' was postulated, the 'stranger' or 'outsider'. In a number of Rigvedic passages this basic meaning is to be understood *in bonam partem*, as 'friend', i.e. 'guest' or even 'host'; in others *in malam partem*, as 'rival, enemy, foe', a meaning that was to survive into Sanskrit.

On *arí-* was built the adjective *aryá-* 'dem Fremdling zugetan, dem Fremdling gehörig, den Fremdling beschützend', and so also 'gastfreundlich', '(gastlicher) Herr', 'protecting the stranger, hospitable'. The vocative *árya*, with initial accent, led to the creation of post-Rigvedic *árya-* 'the hospitable one; master (of the house)'; the contrast *arya—šūdra* does not indicate 'Aryan—aboriginal' but 'master—servant'.

This *arya-* is also found in *aryaman-*, formed with the suffix *-man-*,

[518] Lindquist's attempt to interpret the ON name *Erlendr* as 'from the land of the Aryans' (Mél. Pedersen, 1937, 331 f.) is of course anything but evidence; cf. de Vries, *o.c.*, 104 B.

[519] See Neisser, Zum Wörterbuch des Rgveda I, 1924, and II, 1930, s.vv. *ari-* (I 98 f., II 19 f.), *arya-* (I 117 f.), *aryaman-* (I 118 f.), *ari-dhāyas-* sim. (II 22 f.).

[520] See Thieme 1938, and cp. Debrunner's review, IF 57, 1940, 145-148.

which as a neuter meant 'Gastlichkeit, hospitality', and as a masculine '(bewirtender) Gastfreund, (hospitable) host', later simply 'friend', but also the 'personified hospitality', 'the god of hospitality'. An Iranian correspondence is Av. *airyaman-* (m.?) 'hospitality; friend, name of a god'.

Finally, *ár̥(i)ya-* must, as a vr̥ddhi-formation, be interpreted as 'zu den *ar(i)ya* gehörig' and so 'zu den Gastlichen gehörig, wirtlich'. This was the basis of the ethnic name Aryan: "Mit dem Namen 'die Wirtlichen' hätten sich diejenigen benannt, die inmitten ihnen nach Sprache und Religion fremder Völker sich mit Stolz ihrer frommen Gesittung und edlen Denkungsart bewußt waren und als charakteristisches Merkmal ihrer Menschlichkeit gegenüber der barbarischen Rohheit ihrer Nachbarn ihre Gepflogenheit empfanden, den Schutzlosen Hilfe und Obdach zu gewähren" (145).

Concerning *arya-* and *ārya-* two points seem to me of especial importance, both particularly emphasized by Thieme in later works. First, *arya-* never means 'Aryan' (1938 : 90 f.; 1957a : 76-77). Even the Rigvedic pair *aryápatnī—dāsápatnī* is not be taken as illustrating the contrast 'Aryan-native'; rather is *aryápatnī* to be interpreted as the feminine counterpart of masc. **aryápati-* 'fremdlingbeschützender Herr', that is 'fremdlingbeschützende Herrin', 'fremdlingsfreundliche Herrin' (1938 : 84)[521]. Secondly, *ārya-* presupposes the derivational chain *ari-* → *arya-* → *ārya-*, or, to put it differently, "*ārya* war überhaupt erst möglich, nachdem das Adjektiv *arya* substantiviert war, was eben nur ... mit *arya* 'gastlich' geschah" (1957c : 213).

The latter thesis, of course, at once raises the question how Ind. *ārya-*, the end-product of such a complicated process, can be reconciled with the Iranian forms, Av. *airya-*, *anairya-* and OP. *ariya-*, and this question shall be dealt with rightaway. Thieme recalls (1938 : 147) that Tedesco had long before pointed out[522] that the Iranian forms could without further ado be read as *ārya*, in perfect agreement with the Indian form; and that the common name of the Aryans was obviously *ārya-*. Thieme sees that in his framework the dilemma is slightly different: we must either assume that the Indians called themselves "die Wirtlichen" (*ārya*), but the Iranians simply "die Gastlichen" (*arya*), or else the Iranian forms must also be assumed to represent *ārya*, in which case in Middle Persian the sequence *āry-*

[521] Cp. also Thieme 1957 b : 103 fn. 1.
[522] See Tedesco, ZII 2, 1923, 46-47.

developed into *āir-* and eventually into *ēr-*, as in *Ērān*, the forerunner of *Irān*.

Thieme would naturally prefer the latter alternative, but does not feel confident that *ā* + epenthetic *i* did develop into MIran. *ē*. Tedesco had simply swept aside the problem by merely declaring that there was no evidence to the contrary. But Thieme thought that Ossetic did in fact offer evidence against Tedesco's assumption: *limæn* 'friend' from **aryaman-* contrasted with the clan-name *Alægatæ* from *ārya-*.

These data would, of course, be sufficient to decide against the equation of the Iranian forms with the Indian. Unfortunately, they have since vanished into thin air. The derivation of *limæn* from *aryaman-* has been disproved by such Scythian names as Φλιμανακος etc., which show that the word derives from **friyamana-*, and *Alægatæ* is in all probability of Caucasian provenance[523].

Nevertheless, there seems to be one fact at least that militates against the equation. The Pahlavi words *wāspuhr* 'principal' and *wāspuhragān* 'special, particular; courtier'[524] have been traced to *wis-puhr* 'son of the (ruling) house, prince'. According to Bartholomae (*o.c.*, 252) *wāspuhr* derives from Proto-Iran. **waispuθriš*, a vṛddhi-formation from **wispuθra-*; Henning (*l.c.*), more likely, assumes that the vṛddhi-adjective was formed at the early Middle Iranian stage in Western Iran only. But both agree, naturally, that *ā* derives from *āi*[525]. Bartholomae (254f.) quotes further examples for the parallel reduction of *āu* to *ā*, and one more example for *āi* > *ā* but that is very uncertain[526]. In

[523] Cf. Abajev 1958: 44-45, and 1973: 54-55. Note, however, that according to Abajev (1958: 47) the ethnic term *allon*, only found in the fables, derives from *āryāna-* (the quantities are misprinted but cp. p. 101), and is identical with the well-known name of the *Alani*. This would prove **ārya-* for Iranian also. But Abajev's suggestion (1958: 101) that Osset. *æcægælon* '(truly) foreign' contains in *æl-* the word **arya-* 'stranger'—which would prove both **ārya-* and **arya-* for Iranian—is hardly tenable, see the text further on, and esp. fn. 583.

[524] For the meaning, see MacKenzie, A concise Pahlavi dictionary, 1971, 88, but also Bartholomae, WZKM 25, 1911, 253; Nyberg, Texte zum mazdayasnischen Kalender, 1934, 60 (now reprinted in Monumentum Nyberg IV, 1975, 454); Widengren, Orientalia Suecana 5, 1956, 107; Eilers, Studies Taqizadeh, 1962, 55 f.; Henning, Mél. Morgenstierne, 1964, 95 f.; Perikhanian, REArm 5, 1969, 16-23; Harmatta, Acta Antiqua Hung. 19, 1971, 114; Humbach, Acta Iranica 3, 1974, 203 f.

[525] So also Nyberg, *l.c.*; Eilers, *o.c.*, 61 f.; Klingenschmitt, MSS 30, 1972, 105.

[526] It is based on the alternation seen in NPers. *xēzad*, *xāstan* 'to rise, get up', but see Gershevitch, BSOAS 14, 1952, 488 f., and for more recent references Bailey, Prolexis, 1967, 176; Gershevitch, In memoriam V. Minorsky, 1971, 289 fn. 44.—For further examples of *āu* > *ā* see Henning, Sogdica, 1940, 33 (Sogd. *'xšn'm* 'absolution, pardon'; or is this a calque **ha-xšnā-ma-* of the Greek συγ-γνώ-μη?), and, after Bailey, Gershe-

any case, *wāspuhr* is sufficient to prove that epenthetic *āirān-* (from **āryānām*) would have developed into **ārān*, and therefore that *ērān* must be based on *aryānām*. And that means that there is a fundamental cleavage between the two branches of Aryan.

But to return to Thieme's main argument. As we have seen, Thieme abstains from all comparison outside the Aryan group. Only in the final part of his work does he venture a comparison—with Greek. For, analyzing certain Vedic compounds (157 f.), he finds that their element *ari-*, *ri-* is palpably identical with the Homeric prefix ἀρι-, ἐρι-. Thus, e.g., *ari-gūrtá-*, *ariṣṭutá-* 'vom Fremdling gepriesen, gelobt', *arí-dhāyas-* 'dem Fremdling Labung bietend' "dürfen als völlig gesichert gelten" (160), and are to be equated with Homeric ἐρικυδής 'famous' (from 'die Rühmung des Fremdlings besitzend'), etc. On the other hand, *rišādas-* is to be interpreted (158) as 'Sorge für den Fremdling hegend' and contains *ri-*, nil-grade of *ari-*, and *šādas-* to be equated with κῆδος; *ri-* itself is reflected by ἀρι- (160), and the type by ἀρι-γνωτός 'leicht dem Fremdling erkennbar', ἀρι-σφαλής 'den Fremdling zu Fall bringend, tückisch für den Fremdling' (161 f.).

The upshot of the disquisition, then, is simply that an IE word **eri-* 'stranger', which survives in some Homeric compounds, but not as an independent word[527], acquired particular importance in the Aryan world, and there led to the creation of the terms *aryá-*, with the derivative *arya-man-*, and *ārya-*.

31.3.4.2. While accepting Thieme's semantic reconstruction in general, Specht thought (1944 : 42f.) that in point of etymology it was capable of improvement and needed an essential modification[528]. Since in Indo-European the suffixes *-i-* and *-en-* can alternate (cf. ἀργι- : *argen-tum*), *ari-* 'stranger' and *araṇa-* 'foreign, distant' must be connected

vitch, *o.c.*, 275 (Sogd. *sm"δn* 'perfume'). One further certain instance of (secondary) *āi* > *ā* is Pahl. *bāstān* 'always, often' from **bā(d)istān*, cp. Gershevitch 1959 : 206-207.

[527] Since the ablaut-relation between the two Greek forms, but also the meaning causes considerable difficulties—the Greek adjectives imply no more than 'very'—I may be permitted to recall that I have recently traced both forms to Anatolia, see Gnomon 43, 1971, 667-8.—For further views see F. Sommer, Zur Geschichte der Griechischen Nominalkomposita, 1948, 138; Durante, in : Indogermanische Dichtersprache (ed. R. Schmitt, 1968), 320 (first : 1962); Wathelet, Les traits éoliens dans la langue de l'épopée grecque, 1970, 358-9; A. Moreschini Quattordio, Studi e Saggi linguistici 13, 1973, 185-195.—As to *ri-*, note that Thieme's only real piece of evidence has been rendered somewhat uncertain by K. Hoffmann's alternative analysis **rišá-adas-* 'Speise rupfend = wählerisch' (1976 : 564 fn. 16).

[528] It may be mentioned here that, in passing (42^2), Specht rejects Wüst's suggestion that *arya-* belongs with the Latin *arāre*, etc., and so *ārya-* meant 'ploughman', amongst others because the root *ar-* is not found in Aryan.

with IE **alyo-* in Lat. *alius*, Gothic *aljis*, etc. (cp. Ind. *araṇāṇi kṣetrāṇi* with OHG *elilenti*, OE *elþēod*): "jeder Zweifel an einer Verwandtschaft zwischen *ari-*, *aryá-*, *araṇa-* und idg. **alyos* wird aber dadurch beseitigt" (49) that RV *araṇāṇi kṣetrāṇi* is in the AV rendered by *anya-kṣetrāṇi*. The pronouns **swe-* 'own' and **alyos* 'alien' reflect the relations of the joint family (50).

Specht rightly notes (48[3]) that the idea is not novel: Fick had in the late last century already suggested that *arya-* 'Genosse, comrade' (!) might bear the same relation to **alyos* as Slavic *drugъ* 'comrade', Lithu. *draugas* 'friend, comrade' do to Slavic *drugyjь* 'other, second'[529]. But neither his, nor Specht's idea has met with favour[530], and, as we shall see further on, quite rightly so.

31.3.5. Thieme's unified picture was, on the whole, welcomed by the French historian of religions, *Georges Dumézil*, also (: "une précieuse contribution"). But already in his first communication on the matter he insisted (1941 : 41f.) that *ari-* was not simply a 'stranger' but denoted people who had the same cult and worshipped the same gods (42); the difficulties which a plain 'stranger' caused to Vedic exegesis, would, he thought (45), disappear "si le mot *ari-* contenait déjà l'essential du sens ... *ārya-*, c'est-à-dire ne faisait pas référence à n'importe quels 'étrangers', mais seulement à ceux avec qui un groupe d'Indiens védiques quelconque se reconnaissait des liens d'aryanisme"; *ari-* would be the collective 'ensemble du monde aryen' or the generic 'l'aryen moyen', the 'average Aryan' (46, 48).

A member of this *ari-*community, that is the *arya-*, is, of course, primarily 'appartenant au monde aryen', in accord with the usage of Avestan *airya* (51); *ārya-* is partly 'concernant un être *arya*', partly, as a substantive, 'l'homme *arya*' (55). This also clarifies Aryaman's position : he was not so much, as is suggested by Thieme, the 'spirit of hospitality' as 'die durch Gastfreundschaft Verbundenen', but this must in Dumézil's view (59) be reinterpreted as 'l'ensemble des gens se reconnaissant comme *arya'*.

The essential difference between Thieme and Dumézil is precisely

[529] See Fick, Vgl. Wb. der idg. Sprachen I, [4]1890, 356.

[530] One might mention, perhaps, that Mayrhofer was at one time impressed by **ali-* (see GRM 33, 1952, 327, and I 49, 52, but no longer at III 632-634), and Wagner has suggested (e.g. ZCP 33, 1974, 307) that Welsh *eil* 'second' in the oldest texts has the meanings 'son' or 'heir to the throne' also; but even if this should be the case, the institution of 'heir' as 'second (in government)' is too well known to need such far-fetched comparisons, cp., for the Iranian world, Szemerényi, Monumentum H.S. Nyberg II, 1975, 365 f.

this point : that *ari-* contains right from the beginning a reference to an ethnic unit, to the Aryans (cf. again 1958b : 73f.). The debate that ensued, led to an increasingly precise formulation of certain details. *Aryaman* is not the god of hospitality, says Dumézil (1958a : 108 f.), but the god of marriage, and *arya-* has here, too, "une valeur de nationalité" (113), or, as it is later formulated, Aryaman is the "patron des hommes 'Arya' en tant que formant société" (1966 : 204). It also becomes more difficult to believe that a term like "wirtlich" (hospitable) could be applied as an ethnic to a whole people (1958b : 69).

Just as Thieme's *forte* lay in the precise philological interpretation of Rigvedic passages, so Dumézil, too, thought it important to give a convincing counter-interpretation of the same passages. To bring just a couple of samples, Thieme suggested (1938 : 45-46) that at RV 9, 79, 3,

utá svásyā árātyā arír hí ṣá
utā́nyásyā árātyā vṛ́ko hí ṣáḥ

meant

> "[Schütze] vor eigener, vor anderer (i.e. vor jeglicher) *árāti*; sie (oder : das, was die *árāti* ist) ist ja der Fremdling (der den Frieden bedroht), sie ist ja der Wolf".

But, according to Dumézil (1941 : 49f.; cf. 1958a : 113f., 1958b : 75), this minimizes the opposition *svá-anyá*; the correct translation is :

> [Protège] de la Nuissance *propria* : car c'est l'*ari*!
> [Protège] de la Nuissance *aliena* : car c'est le loup![531]

And just as here *ari* cannot be simply 'stranger', so at RV 10, 28, 1

víśvo hy ànyó arír ā́ jagā́ma
māméd áha švášuro nā́ jagāma

Thieme's translation (1938 : 7) : "Ist doch jeder andere, [nämlich jeder] *ari* gekommen[532], mein eigener Schwiegervater aber ist nicht gekommen" is to be replaced by

> "tout le reste de la communauté aryenne est venu (à mon festin), et mon beau-père, celui d'entre les aryens qui me touche du plus près, n'est pas venu!" (Dumézil 1941 : 50)[533].

[531] While accepting Dumézil's interpretation as correct, Gershevitch nevertheless opines (BSOAS 22, 1959, 155A) that this does not disprove Thieme's interpretation of *ari*.

[532] Cp. Thieme 1957 a : 73 (together with 15 and 75) : "Every other *guest* has come ...".

[533] Cp. Dumézil 1958 b : 79, 81 fn. 18.

That *ari-* belongs to the circle of people who can be described as *sva-*, has of course been noted by others also, cf. in particular Renou's formulation: "*ari-* en tant qu'ennemi est né du clan, il n'est pas un agresseur venu de loin"[534]. And there can be little doubt that RV 10, 28, 1, would give a better sense if *ari-* were not just 'stranger' or 'guest', nor simply 'Aryan' but 'kinsman'—what is what the father-in-law is. This point will turn out to be of importance, see 31.3.8.7.

31.3.6. Whereas Thieme and Dumézil, in their different ways, both try to reduce the historical variety to an original unity, from the late fifties an opposite tendency has been gathering momentum.

31.3.6.1. In several wide-ranging articles *Bailey* has urged that the group in question consists of several unrelated subgroups[535].

(*1*) The IE root **ar-* 'get' gave, in Iranian, **ar-ya-* 'thing gotten, wealth, thing' seen in Pahl. (etc.) *ēr*, *hēr*, and (from **ṛ-ya-*?) Parth. *īr* 'thing' (1960a : 72f.).

The word is also found in Av. *aryaman-*: "I now see [in it] the warden and dispenser of possessions of the Great House whence he displays hospitality and creates a clientèle in a special relation of host and guest. In the Gathas this relationship is changed in a religious reforming community to little beyond a sense of belonging to a group as a friend ..." (75). This is explained by the analysis *arya-man-*, i.e. 'wealth' and 'think', here as 'take thought for, care for, act as warden' (78, cf. 88f.).

The root, which is well attested in Iranian, is only found in isolated nominal forms in Indian (83 f.). RV *aryá-* 'svāmin-' is 'owner, possessor of wealth' from **ar-* with agent suffix *-ya-*. But *aryá-* n. 'wealth' may be present (as a hapax!) at RV 8, 33, 14 (84 f.)[536]; and the phrase *tiró aryó* (RV 7, 68, 2; 4, 29, 1) which here is taken to have the genitive of *ari-* (85) is shortly after thought[537] to have a neuter *s*-stem *aryas-* and so to mean 'beyond the wealth'.

Since, according to Yāska, *ari-* is 'foe' but also *īšvara-* 'master', Bailey thinks (85) that the meaning 'owner of wealth' would suit RV 8, 2, 14[538].

[534] See Renou, Études védiques et pāṇinéennes 2, 1956, 109, and cp. 210; also 3, 1957, 27.

[535] See in particular Bailey 1960a : 71-107, but also (a brief summary as it were) 1960b : 19-21. In the latter paper (19 fn. 3) Bailey criticizes Thieme.

[536] See on this passage Thieme 1938 : 78 also.

[537] Cp. Bailey, TPS 1960, 88.

[538] Thieme (1938 : 29 f.) has 'Fremdling'.

Finally, a noun ^{2}*arṇas-* 'wealth' is also traced to this root[539].

(*2*) An Aryan root **ar-* 'bear, beget' (pcple 'born'), attested by Ossetic (Iron) *āryn/ārd* is taken (99 f.) to be the basis of Iran. *arya-* 'noble', originally 'well-born' (cp. *āzāta-*). In view of Engl. *get-beget* it is even assumed that, ultimately, this **ar-* may merely show a specialized use of **ar-* 'to get'.

Ind. *ārya-*, as a vṛddhi form, is then simply 'connected with nobles' (103).

(*3*) Finally, *ari-* 'foe' is traced to a root *ar-* 'attack' (105 f.) which is well attested in Iranian, and less well in Indian[540].

As in most works of Bailey, the reasoning is strictly deductive or aprioristic: an assumed basic root is found in certain passages. This is particularly disquieting with hapax legomena, here *arya-* 'wealth'; or *ari-* 'master' taken as 'owner' although the two meanings are by no means identical.

In the case of *aryaman-* it is ignored that the original meaning is in all likelihood the abstract-collective, and without further explanation the Gathic usage is said to be more recent than that found outside it. Furthermore, *man-* is said to be used in the sense of 'care for', although there is no evidence for this[541].

As to Iran. *arya-*, the assumed root **ar-* 'beget, be born' is unknown in any dialect, whether Iranian or otherwise; the assumed Ossetic form is in fact *war-*, and its original meaning, still attested, was 'to find'[542], a fact completely ignored in Bailey's analysis[543], although very damaging to it.

31.3.6.2. If I am not mistaken, *Benveniste* has only once discussed our problem (1969 : 367-373)[544]. His views, he declared, were close to those of Dumézil, and he certainly did not approve of Thieme's results: "Définir les Aryens comme 'les hospitaliers' est une vue éloignée de toute réalité historique: à aucun moment, un peuple, quel qu'il soit, ne s'est appelé 'les hospitaliers'" (371). Ethnic names fall into two groups: they are either 'decorative' attributes like 'Strong',

[539] On the echo of this assumption see Mayrhofer III : 633.

[540] See on this point Ingrid Kühn, MSS 28, 1970, 89-104.

[541] Even Grassmann's meaning (12) is not what would be needed for this compound; see Geldner's translation of RV 406, 15; 488, 29; 520, 8; 677, 13; 828, 5; 1005, 3.

[542] See Abajev 1958 : 73-74.

[543] Bailey 1960a : 82-83.

[544] To be sure, Benveniste had once before (1962 : 110) touched on *ari-*, *arya-* but without elaborating his views on the Aryan terms. His interpretation of the Hittite words will be discussed further on, see 31.3.7.2.

'Excellent', etc., or else they just mean 'men'; cp. for this Solmsen 1922 : 95-110, also.

As to the status of the *ari-*, it can be stated (372) that he is always of the same people as the speaker, never a member of an enemy nation. From RV 10, 28, 1 (quoted above, 31.3.5.) we may even conclude that Indra, who is plaintively addressed by his daughter-in-law, together with the other *ari-*s, forms the *other moiety* of an exogamous society[545]. The name of *Aryaman*, who in the Vedas establishes friendships and assures marriages, also reflects this ethnic significance : it means "d'esprit *arya*", "he who thinks/regards himself as an *arya*".

On the matter of etymology, Benveniste recalls (373) that *ari-*, *arya-* have often been connected with Gk. ἀρι- 'very' and ἄριστος 'best, excellent', so that their meaning would be 'eminent, superior'. "Mais rien n'impose ce rappochement, et, au point de départ, l'idée d'un comportement mutuel (que l'acception soit favorable ou non) est plus sensible dans *ari-*, *arya-* que celle d'une qualification élogieuse". But, he concludes, only new data will allow us to pronounce on the etymon.

The new data will be presented below. But a few words shall be said here about a conceivable etymology, if only to draw attention to this possibility.

The IE term for 'man' (or rather 'he-man'), which can be reconstructed as **nēr* or **Hnēr* (cf. Pokorny 1959 : 765), presents in historical times as derivatives Ind. *narya-*, Av. *nairya-* 'manly, manful', with full-grade of the stem[546]. But at an earlier stage, a nil-grade formation **n̥r-yo-* would have been more in accord with early formative principles, and this would have given Aryan **arya-* with the very suitable meaning 'the manly ones'; a superlative **n̥r-isto-* would account for Gk. ἄριστος.

At first sight, it would seem that this derivation breaks down on the well-known fact that, in Indo-European, whenever two sonants were before a consonant, it was the second sonant that functioned as a syllabic[547] : instead of **n̥r-yo-* we should have **nr̥-yo-*. But, seeing

[545] This view had been voiced by Benveniste in his London lectures, see Gonda, Lingua 5, 1956, 219.

[546] The same full-grade accounts not only for Slavic *norvъ* (see Pokorny, *l.c.*) but also for Latin *neruos* which originally meant 'strength, virility' and was only later localized as 'muscle, sinew'.

[547] Cp. Gauthiot, Mél. Meillet, 1902, 57 f.; Kuryłowicz, Études indo-européennes I, 1935, 86; 1968 : 201; Szemerényi 1970 : 101 (: types *ayuT*, *aTyuT*). These sources also discuss the development of two sonants before a vowel.

that, if two sonants are before a vowel, it is the first that functions as a syllabic, we could rescue the derivation by assuming that originally an *-i*-stem was formed, i.e. **ṇr-i-* 'manly', which in both Greek and Aryan led to **ari-*; the thematized form would give **arya-* in Indo-Iranian.

31.3.6.3. A quite different, one might say sociological, line is developed by the Ceylonese scholar *M. Palihawadana* in a brief article. An *ari-* is always a rich and powerful person, he says, a chief of some sort who is, accordingly, a generous employer or benefactor to a poet-priest. But not infrequently he is also malevolent, injurious. Some kind of tribal chief could meet the requirements of such a double-faced term, says our author, and points out that "the *ari*-led tribes could probably be counted among the so-called 'Indra-neglecting' men whom the RV hymns so frequently denounce" (91, cf. RV 1, 4, 3-5). He finds direct evidence for such chiefs in the three hymns (7, 18; 7, 33; 7, 83) which mention the war that the Bharata prince Sudās fought against the ten kings "who were not devoted to the sacrificial cult". From all this he concludes that (1) *ari* often designates a chief of some tribe hostile to Indra; (2) *ari* often appears in a favourable light: this must reflect the process of tribal integration in Vedic times; (3) the *ari* often institutes competitive festivals, there he often appears as a rival or opponent.

The author's advice (92) "not to translate the word *ari*", and his admonition that the post-Vedic meaning ("enemy") "only tends to confuse us when we attempt to understand its usage in the Rgveda hymns" cannot prevent us from noting that his solution remains nebulous, and the suggested meaning "chief" is neither based on any evidence nor does it account for the derivatives *arya-*, *ārya-*.

31.3.6.4. To return to Europe. In a recent paper, *L.R. Palmer* has suggested that Bailey was looking for the solution in the right direction but his **ar-* 'beget', for which there is no evidence, must be replaced by **ar-* 'possess' which is attested by Hitt. *har(k)-* 'hold, have'; accordingly, *arya-* is the 'man of property' (: *ari-* is 'a piece of landed property which was a mark of social class', p. 17), and so a 'nobleman'.

I must confess that I cannot see how the Aryans could have hit upon the idea of singling out landed property as an indicator of social class during their migrations. It seems quite clear that this notion is based on an unwarranted generalization of certain ideas gleaned from the study of Mycenaean society, and perhaps supplemented by ele-

ments taken from Western European social history. Nor can it be regarded as an advance in method that an unattested *ari-* 'property' is invented but no thought is given to the well-attested *ari-*, the root of all our evils.

31.3.7. The long-awaited 'new data' arrived at the beginning of the sixties. They were discovered by two French scholars, independently it would seem. Nonetheless, here they shall be treated in the indisputable chronological order.

31.3.7.1. As we have hinted already (31.1.5.), in a brief study, published in 1960, *Laroche* showed the wider importance of certain Hittite terms for Ind. *ari-* and related terms. The term *arawa-* 'free (of impost)' can be derived with the suffix *-wa-* from *ara-* which is well-known in the sense 'comrade'; it can denote members of a religious *collegium*, soldiers of the same rank, etc. Even if one is unwilling to accept the derivation and the statement that *arawa-* are those who belong to the 'société des égaux', 'à l'assemblée des pairs', at this point anyone familiar with Dumézil's three classes will ask whether *ara-* can be related to Ind. *ari-*, who, according to Dumézil's definition, is 'celui qui appartient au groupe social exclusif'.

The formal divergence, says Laroche, is against a direct equation. But there is a further term to consider, i.e. *āra*, which is frequent in the negative phrase U.UL *a-a-ra* 'nefas', 'taboo'; the positive *āra* is what is permitted by and so in accord with national customs. Because of its form, *āra* must be the neuter plural of an adjective, either of an *i*-stem (cf. *suppi-* : *suppa*) or of an *a*-stem. Since the spelling *a-a-ra* occurs 32 times, and *a-ra* three times only, we can posit a stem *āri-*, with *ā* as in Ind. *āri-* (!), though an *a*-stem *ara-* is still possible. We thus obtain a coherent triad :

ara/i- 'propre au groupe social, national' d'où 'juste, convenable',
ara- 'individu appartenant à un group social' d'où 'camarade, ami',
arawa- 'celui qui a les qualités de l'*ara-*' d'où 'noble, libre'.

The core of this construct is the social term *ara-* which easily gives rise to the adjective *arawa-*; it can also easily supply the vṛddhied adjective *āri-*[548]. The only difficulty is that the semantic side is not as clear as it is thought to be, see further on.

31.3.7.2. Two years after Laroche's study, *Benveniste* also discussed this group of words (1962 : 108f.). He starts from (UL) *āra* which is to be compared to Aryan *ara-* 'right, correct', also an archaic survival,

[548] Cp. Wackernagel-Debrunner 1954 : 303 f.

an ancient derivative of the root *ar-* (Ved. *ṛta-*, etc.). The scope of our enquiry can be enlarged if we include the homonymous *ara-* (m.) 'companion, friend'. The difference in the quantity of the initial vowel probably indicates an ancient etymological [= derivational?] relation: "mais les deux *ara-* ne sont pas inconciliables" (109). The phrase *aras aran* 'one another' (cp. Russ. *drug druga*) points up a certain reciprocity: "on peut alors imaginer que h. *ara-* 'compagnon' signifie proprement 'qui s'ajuste, qui s'adapte'; le rapport est par là établi avec le neutre *ara* désignant la 'convenance', 'l'appropriation' comme norme morale et religieuse, ce qui est en somme l'équivalent formel et notionnel de véd. *ṛta-* ... d'un côté *ara* n. 'état de ce qui est adapté > conformité, justice', de l'autre ^{LÚ}*ara-* 'celui qui est adapté, conforme > compagnon; membre d'une paire', dérivant ensemble de **ar-*".

It is a pity that the Aryan end of the comparison is left in the air: "il n'est pas difficile de voir que hitt. ^{LÚ}*ara-* 'compagnon (réciproque)', dans cette interprétation, fournit à son tour le maillon d'une nouveau rapprochement de grande portée, avec le groupe indo-iranien, spécialement védique, de *ari-*, *ārya-*. Chacun pourra élaborer une démonstration dont nous nous contentons d'indiquer les jalons" (110)[549].

31.3.8. There can be no doubt that the Anatolian data have brought about a revolutionary change. Before, as we have seen, it had been possible to hesitate between two main views: the *ari-* was basically the 'stranger' or else a 'member of the same group (tribe, nation)'. The notion of 'stranger' could only lead *via* the difficult stages of 'gastlich' and/or 'wirtlich' to the real meaning of 'Aryan', and that was hardly acceptable. But was there any evidence for the—of course, *a priori* more likely—guess that *ari-* was a member of the same group?

This question has now been answered and settled: Hitt. *ara-* 'companion, mate' proves the same original range of meaning for Ind. *ari-* also.

[549] It may be mentioned here that, according to V.V. Ivanov (Obščeindojevropejskaja, praslavjanskaja i anatolijskaja jazykovyje sistemy, Moscow 1965, 39; and Etimologija (1971), 1973, 302 f.), *ariyatalis*, an attribute (hapax!) of the weather-god in the Tunnawi-text, contains *ari-* which is "no doubt identical with Hitt. *ara*", and means 'friendly'. This is not impossible but the further suggestion made repeatedly elsewhere (see Ivanov & Toporov, Issledovanija v oblasti slavjanskix drevnostej, Moscow 1974, 160) that Slavic *kovarъ* 'smith' may be equated with Ved. *kavāri-* = **kava -ari-* (: "mate of the stingy"?, see Mayrhofer I 187) does not account for the meaning ("he who plots against the stranger"!) and ignores that *kovarъ* is simply an agent-noun with *-arъ-* from **kov-* 'strike, smite'.

But the Anatolian evidence has in part been used in an unacceptable manner and this calls for a careful scrutiny.

31.3.8.1. However, before we turn to the formal problems involved, we must first look at the semantic assumptions made by the French scholars. Neither of them seems to have any difficulty in reconciling the meanings of *ara-* m.f. 'companion, mate' and *ara-* n. 'right, good, beneficial'. Laroche achieves this by simply positing a basic 'social group'—which is not attested at all!—and assuming that the genus commune denoted the individual who was a member of the group, and the neuter the thing that was characteristic of the group. But no word is said about what formal element would carry the seme indicating this relation[550]. Benveniste suggests that, starting from a root **ar-* seen in Ved. *ṛta-* (and so meaning 'to fit'?), we can understand 'companion' as 'qui s'ajuste, qui s'adapte' or 'qui est adapté, conforme', and 'right, good' as 'ce qui est adapté', that is 'conformité, justice'. While one might acquiesce in the latter suggestion, there is not a whit of evidence or probability that a 'companion' ever started life as 'someone adjusted'. On the strength of a long list of words for 'companion' Buck can state (1949 : 1346) that : "Words for 'companion' include derivatives of a pronominal stem meaning 'one's own', of verbs for 'follow, attend', of adjectives for 'common', and various compounds of a prefix for 'with'"—but there is not one example of anything remotely resembling an "adjusted person".

31.3.8.2. The semantic strangeness of the assumption is closely matched by a formal peculiarity. Benveniste seems to be unaware of it but Laroche clearly states the fact that the word for 'right, good' occurs 32 × with the spelling *a-a-ra*, and only 3 × as *a-ra*, and this fact cannot be brushed aside without further ado, especially if we know that 'companion' appears in the consistent spelling *a-ra-*. *Sturtevant* had suggested before the last war that *a-a* must be read as *aya*[551], and after the war *Goetze* repeatedly insisted that the spellings *a-a-an-za* 'hot', *a-a-pí* 'sacrificial pit', *a-a-ra* 'right, proper' were to be interpreted as *ayants*, *ayapi-* and *ayara*[552]. On the last occasion he pro-

[550] The formal mechanism would be present in the neuter, if it were really *āri-* (see, however, the text further on), namely vrddhi and changed stem-class. Even then it is surprising that a non-existent Ind. *āri-* (with *ā*) is invented to make the idea more palatable.

[551] See Sturtevant, Lg. 14, 1938, 70; Sturtevant-Hahn 1951 : 18 with fn. 23, 53, 167.

[552] See Goetze, JAOS 74, 1954, 187 A; and cf. JCS 16, 1962, 32; 18, 1964, 96 fn. 33; 22, 1968, 17-18. — Already in 1930 Goetze had stated (see : Neue Bruchstücke zum

nounced on this word, Goetze went so far as to state: "I am sorry that the combinations of E. Laroche ... and everything that depends on them (including E. Benveniste ...) are to me inacceptable".

We have seen already (5.6.1. p. 29) that *Kammenhuber* is unwilling to accept the reading *aya-* of the spelling *a-a*. *Kronasser* was more willing to admit the reading *aya*, for which he even adduced (1966: 98) an excellent new example in the form *a-a-ra-hi* 'Gold' corresponding to Hurrian *hi-ya-ru-he* and so certainly to be read as *ayarahi*; but on the whole he thought (27) that *a-a-ra* might be an attempt to differentiate the spelling of this word from that of *a-ra*. But if this idea should prove to be right at all, then it must imply that, contrary to the interpretation suggested by Laroche and Benveniste, the speakers were unaware of any connexion between *āra* and *ara-*.

If, thus, the kind of connexion envisaged between *a-a-ra* and *a-ra-* is unacceptable, the question arises whether we can offer a solution for *a-a-ra*. To begin with, if *a-a-ra* is not *ara* or *āra*, then we must state at the outset that comparison with Aryan *ara-* is out of the question[553]. Starting from the alternative, a form *ayara*, Goetze suggested that this must be connected with Hitt. *iya-*, Luw. *aya-* 'make, do'[554], without explaining how a connexion could be conceived of.

Since the negative phrase UL *a-a-ra* was in the early phase of Hittite studies often interpreted as "ist nicht Brauch"[555], that is "it is not *done*", one might indeed try to derive *ayara-* from the verb 'make, do'. One possibility would be to regard the phrase *natta *ayari* as containing the passive of the verb, i.e. literally 'it is not done'; *ayari* was then interpreted as an adjective, and produced, as suggested by Laroche, the neuter plural *ayara*. Alternatively, the verbal root *aya-* could, with the suffix *-(a)r-*, produce the neuter noun **ayar* 'the doing', from which the adjective *ayar-a-* could be derived[556]. In either case, root-form and formation seem to suggest a Luwism. The

großen Text des Hattusili, repr. 1970, 30 fn. 4) that: "Wegen der Orthographie trage ich Bedenken es mit *aras* (stets *a-ra-* usw.) etymologisch zu verbinden".

[553] Tischler, KZ 86, 1973, 271, argues that Hitt. *āra-* cannot be connected with Ind. *ari-/ārya-* because the latter originally meant 'Fremdling' and its form was **ali-*; it is amazing to see how hypotheses can be erected into verities.

[554] Goetze, JAOS 74, 1954, 187 fn. 7. But the further suggestion that Gk. ἱερός from ἰαρός might be compared, does not seem to be helpful.

[555] See Goetze, Neue Bruchstücke zum großen Text des Hattusili, 1930, 30-31.

[556] See Kronasser 1966: 271 f. — Note that Sommer's definition (Die Abhijava-Urkunden, 1932, 97: "nach göttlichem oder menschlichem Gesetz oder Brauch zu tun oder zu behandeln erlaubt") puts too much emphasis on the positive *a-a-ra* whereas the usage clearly points to the precedence of the negative turn.

negative, 'it is not done', 'it is not a good thing' then led to the positive *ayara* 'done, good thing'.

31.3.8.3. Since we have already decided (see 31.1.5. above) that *arawa-* is not to be derived from *ara-*, and now find that *a-a-ra* has likewise nothing to do with it, we have in fact concluded that of Laroche's original triad only *ara-* is left for the purposes of comparison with Ind. *ari-/ārya-*.

In compensation we may point out that, generally ignored in our context, there is a clear derivative of our word, i.e. the verb *arallāi-*. It is attested once in the 2.sg.pret. in Puduhepa's statement:

nu-mu ANA Hattusili arallait

'du (Gottheit) hast mich dem Hattusili (als Gattin) beigesellt' or 'Hattusili, to whom thou ... didst associate me'[557]. Since, however, the verb derives from *ara-*, a much more appropriate rendering would seem to be: 'thou gavest me as a *mate* to Hattusilis' or 'with whom thou *matedst* me'.

As to the formation of *arallāi-*, Kronasser (1966 : 509) thinks that it is perhaps formed with a suffix *-(al)laye-* directly from *ara-*[558]. But it is surely inevitable to start from a basic *aralla-*, in independent form *aralli-*, which was simply a derivative of *ara-* with the well-known suffix *-alla-/-alli-* and meant 'belonging to the mate, companion', or simply 'mate'; cf. *isharalli-* 'priestess of Ishara'. For the suffix of the verb cp. *handa-* : *handaye-*; *hila-* : *hilaye-* 'have a halo'; *irha-* : *irhaye-*; *sarli-* : *sarlaye-*; *tarpanalli-* : *tarpanallaye-*; *warri-* : *anda warraye-*[559].

31.3.8.4. The importance for our problem of the noun *ara-* m. f. 'companion, mate' calls for some illustration of its use.

In the bilingual text of Hattusili it is said:

[nu-za-kán ŠEŠ-*as* ŠEŠ-*an] kururi kwenta*
[a-ra-as-ma-za-kan a-ra-an kwe]nta

'da tötete der Bruder den Bruder in der Fehde, der Freund aber tötete den Freund'[560].

A very similar sequence occurs in the Annals of Mursili:

nu-za ŠEŠ-*as* ŠEŠ-*an kattan peskit*

[557] These are the translations of Kronasser (1966 : 480) and Goetze (The Hittite ritual of Tunnawi, 1938, 44) respectively.

[558] This view is given a curious twist by Tischler (KZ 86, 1973, 272) who accepts derivation with *-alliya-* (!) from an *aralla-* 'Zusammensein'.

[559] Cp. Kronasser 1966 : 475 f.

[560] F. Sommer & A. Falkenstein, Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattusili I, 1938, 10 : II 75-76.

[LÚ*a-r*]*a-as-ma-za* LÚ*a-ra-an kattan peskit*
[*nu-kán 1-*]*as 1-an kwaskit*

'und der Bruder verriet den Bruder, der Freund aber verriet den Freund, und einer tötete den anderen'[561].

In both passages the rendering of *aras* with 'friend' might seem imprecise; not inconceivably *aras* could indicate a wider circle of relatives than brothers, e.g. 'kinsmen'. But in other cases a relationship other than kinship is clearly envisaged.

In the Laws we find :

ari-si-ma-at Ú-UL *tezzi* LÚ*aras-a* Ú-UL *sakki*

'er sagt es aber seinem Gefährten nicht und der Gefährte weiss es nicht'; 'he does not tell it, however, to his fellow (-herdsman), and his fellow (-herdsman) unwittingly ...'[562].

Here the two men do not seem to be blood relations at all, and the same applies to another passage from the Laws (Friedrich 36-37 : I 55) where the parties concerned just have in common that they are vassals of the king :

mahhan ares-smes, sumes appenissan esten

'wie eure Genossen, so sollt ihr sein'.

But it is quite clear that *aras aran*, *aras ari(si)*, and similar phrases often have no real reference to 'mate', let alone to 'friend', they simply express, like the Russ. *drug druga*, etc., 'one (to) the other', 'one another', 'einander'[563]. In the texts published under the title *Hethitische Dienstanweisungen* (1957, repr. 1967) Einar von Schuler renders the phrase in all its occurrences with "ein Freund einen Freund", etc., but it is nowhere clear from the context that there is ever any thought of friendship[564].

To sum up. We can say that *ara-* originally indicates a fairly close relationship between equals although it cannot be decided whether it implied blood-relation or simply the relationship associated with our 'mate'. As far as I can see there is no evidence for *ara-* denoting a 'friend'. In iterative turns such as *aras aran*, etc., the original meaning has completely vanished, the turn is simply the expression of reci-

[561] Goetze, Die Annalen des Mursilis (1933, repr. 1967), 192 : KBo II 5 IV 16.

[562] J. Friedrich, Die hethitischen Gesetze, 1959, 74-75 : II 48, 25-26; Goetze, JCS 20, 1966, 130. Note also Goetze (ANET 195) : "does not tell his partner and the partner unknowingly ...".

[563] See already Sommer, Ahhijava-Urkunden, 1932, 174-175.

[564] See p. 15, § 29, 7; p. 16, § 34, 43; p. 27, § 24, 5; p. 30, §31′, 3.

procity, for which we can compare the Lat. *alius alium*, Ind. *anyo 'nyam*, and (confined to the plural) Greek ἀλλήλους.

31.3.8.5. Having clarified the usage of *ara-*, we must now ask whether its etymon can be established.

We have seen already (31.3.8.1.) that the derivation from **ar-* 'fit, fix' is semantically unacceptable. I would also say that the phonetically not impossible derivation from **n̥r-i-* (see 31.3.6.2.) is semantically unlikely since it insists too much on the notion of 'virility'. Less objectionable is, at first sight, the suggestion that *ara-* 'companion, friend' may belong with Gk. ἔρος[565]; unfortunately, nothing is known about the prehistory of this group[566], not even whether its ε- is not prothetic, so that the root would be **res-* or **rē-*, or sim., and not **er-*.

But, of course, in spite of possible prejudices, it is not impossible that the word is not even of Indo-European origin! It is of some interest to recall at this point Bartholomae's statement (1906 : 118): "Ich glaube doch, daß **arya-* ebenso wie **ārya-* ursprünglich nichts anderes war als eine Bezeichnung für den Arier und das Ariertum ... Welche Bedeutung das Wort eigentlich gehabt hat, wissen wir nicht und können es auch durch etymologische Zerlegung nicht ermitteln. *Steht es ja doch gar nicht einmal fest, daß das Wort auch wirklich indogermanisch ist. Als Volksname könnte es leicht fremdsprachiger Herkunft sein*" (my italics, O. Sz.). And it seems to me that that is indeed the case.

31.3.8.6. The Ugaritic texts employ quite frequently the word *ȧry*, which Gordon renders with 'kinsman', Aistleitner with 'Verwandter, Anverwandter, Sippenmitglied' but also 'Genosse'[567]. The following

[565] So Kronasser 1956 : 221; Studies Whatmough 128. — I should note here that HH *ara/i* was at first thought to mean 'descendant' (see Bossert, AfO 17, 1955, 70; Meriggi, Manuale di eteo geroglifico I, Rome 1966, 35 f.; Steinherr, MSS 32, 1974, 121), in which case it could possibly have had some connexion with our *ara-* 'companion, kinsman'. But more recent research points to a quite different meaning 'generation, time, age', cf. J. D. Hawkins—A. Morpurgo-Davies—G. Neumann, Hittite Hieroglyphs and Luwian (Nachrichten der Akad. Wiss. Göttingen, 1973/6), 1974, 43 f. = [185 f.]; Hawkins, Anatolian Studies 25, 1975, 137; Hawkins—Morpurgo-Davies, JRAS (1975), 1976, 130.

[566] Cp. Chantraine 1970, 364.

[567] In the following passages the texts are quoted from Gordon, Ugaritic Textbook (Rome 1965); e.g. 51 is text no. 51 in Gordon. The reference (with the = sign) is the text-reference in J. Aistleitner, Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin 1963. The last reference, with A and page number (e.g. A 69), is to the translation of the passage in J. Aistleitner, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest 1959.

passages are ordered in accord with the well-known Oriental principle of *parallelismus membrorum*.

(*1*) Ein Haus bekommst du, wie deine Brüder,
und eine Wohnstätte *km àryk* (= wie deine Verwandten)[568].

(*2*) Er lud ein seine Brüder in sein Prachthaus,
àryh bqrb hklh (= seine Verwandten in seinen Palast)[569].

(*3*) In Blut, wie in ein Kleid, war gehüllt sein Bruder, in Blut, wie in einen Mantel, *àryh* (= sein Verwandter)[570].

(*4*) (Ich lade dich ein) Gott Hadd *'m àryy* (= mit meinen Verwandten);
und du sollst essen mit meinen Brüdern Speise,
wštt 'm àryy yn (= und trinken mit meinen Verwandten Wein)[571].

(*5*) Denn ein Sohn wird mir geboren werden, wie meinen Brüdern,
wšrš km àryy (= und ein Sproß wie meinen Genossen)[572].

(*6*) Da er keinen Sohn hat wie seine Brüder,
wšrš km àryh (= noch einen Sproß wie seine Genossen)[573].

(*7*) Sie mordeten hin meine Kinder,
Sie erschlugen *ṣbrt àryy* (= eine Schar meiner Sippe)[574].

(*8*) Freue dich ... mit Ilt und *ṣbrt àryh* (= mit der Schar ihrer Sippe)[575].

(*9*) In the repetition of this passage Aistleitner renders *ṣbrt àryh* as "die Sippe seiner Verwandten"[576]; cf. also Gordon's rendering of *ṣbrt àryh/àryy* as 'the band of her/my kin/offspring'[577].

31.3.8.7. The passages show remarkable similarity to the usage of Hitt. *ara-* (see 31.3.8.4.). The parallelism of ŠEŠ 'brother' and *ara-* is reflected here in passages (*1*)-(*4*) with "brother-kinsman"; but "kinsman" is present in passages (*7*)-(*9*) also. The interpretation of Hitt. *ara-* as 'Gefährte, Genosse' is matched by passages (*5*)-(*6*).

We must therefore ask whether the etymon of Ugaritic *àry* is known. Aistleitner (Wb. 35) refers to Arabic *'arā* 'an derselben Krippe stehen', and to Old Mesopotamian names with the element *ari, iri.* Gordon, with greater probability, refers to Old Egyptian *ỉry* 'companion' which

[568] See Gordon 51 (= II AB) V 91; cp. A 42.
[569] See Gordon 51 (= II AB) VI 45; cp. A 44.
[570] See Gordon 75 (= BH) II 48; cp. A 57.
[571] See Gordon 67 (= I*AB) I 23-25; cp. A 15.
[572] See Gordon 2 Aqht (= II D) II 14; cp. A 69.
[573] See Gordon 2 Aqht (= II D) I 20; cp. A 67.
[574] See Gordon 51 (= II AB) II 26; cp. A 38, where "Schar meiner Sippe" stands for "Schar meiner Verwandten".
[575] See Gordon 49 (= I AB) I 13; cp. A 19.
[576] See Gordon 51 (= II AB) IV 50; cp. A 40.
[577] See Gordon, Ugaritic Textbook, Glossary no. 2142.

had been suggested as the source of the Ugaritic word by William A. Ward[578]. Particularly interesting is Ward's further observation (fn. 10) that the Egyptian word indicates any 'companion' but that it is also found "parallel to and as a synonym for *sn*, 'brother'". Cf. "Then one embraced the other and one spoke to his companion (*ỉry*)".

There cannot be any doubt that Ugaritic *àry* and Egyptian *ỉry* 'companion' are related, whether this means that we have in them a common Hamito-Semitic vocable or, as Ward is inclined to think, an Egyptian loanword in Ugaritic. But, for us, it is more important to realize that, in view of the almost complete agreement in shape and usage, Hitt. *ara-* must be a borrowing from the Near East, and that means that the Aryan words *ari-*, *arya-* also represent a Near Eastern loanword.

As is known[579], the Near East received several terms from the Aryans, e.g. *mariyanu* 'charioteer', etc. It would be only fair if the Aryans also borrowed things from the Near East, and we know in fact that they were profoundly influenced by the host-country, not only in their phonology and grammar but also in their lexicon[580].

On the evidence available it seems to me an inescapable conclusion that sometime during the first half of the second millennium B.C. part of the future Indo-Iranians which had *via* the Caucasus entered the peripheral area of the Near East acquainted itself with the important local term for "kinsman, companion" and adopted it in the form *arya-*[581] which, transmitted to the kindred tribes further East, later became the overall term for their nationality. The earlier borrowing into Hittite did not have such far-reaching consequences.

31.3.8.8. It is clear, however, that *arya-* 'kinsman, companion' can only account for part of the semantic range of the terms in question. It cannot, in particular, account for the meaning 'foe' which is undeniable in the case of Ind. *ari-*.

It seems to me that for this part of the semantic spectrum we have

[578] See Ward, JNES 20, 1961, 32.

[579] Cf. Ward, *o.c.*, 39, but especially Gordon, Ugaritic Textbook 66, and, with further references, Mayrhofer, Aus einer neuen Bibliographie zu den Indo-Ariern von Mitanni (Acta Ant. Hung. 22, 1974, 275-279), esp. 279; *id.*, Die Arier im Vorderen Orient—ein Mythos?, Vienna 1974 (esp. 67 f.). Of particular interest would be—because not noticed by Iranian scholars—the Ugaritic personal name *àršm* if rightly identified by Gordon (Glossary no. 381) with the well-known Iranian name Aršāma, 'Αρσάμης.

[580] See Szemerényi, Sprachtypologie, funktionelle Belastung und die Entwicklung indogermanischer Lausysteme, Acta Iranica 12—Varia 1976, 1977, 339-393.

[581] This was probably the accusative *ariya* of the nominative *ariyu*.

to assume the survival of the IE term **ali-*, the basis of later **alyos*[582]. This would also account for Ossetic *æcægælon* 'stranger, alien', literally 'truly alien'[583].

Since the coexistence of *ari-* 'stranger' and *ari-* 'kinsman, companion' in the same linguistic system is hardly possible—except of course with strictly delimited spheres of usages, cf. Engl. *time and tide* (wait for no man) but *ebb-tide*—it seems most likely that at the time *arya-* 'kinsman' was taken over, the IE word **alyo-* still had the form **alya-*, not **arya-*.

In the light of the prehistorical developments just outlined, it might be a rewarding task to re-examine the early Indian evidence to see how far the two basic ingredients can still be disentangled. It is enough to recall here one relevant example: in the Aitareya Brāhmaṇa the form *aryáḥ* is glossed (as an acc. pl.!) with *anyān*[584].

31.3.8.9. Those who, ignoring the unequivocal statements of the comparatist, abandoned the historically attested use of "Aryan" and claimed it for all Indo-European peoples but especially for the Nordic races, might be appalled by the turn events have been taking on the last few pages. I do not think that this necessarily speaks in favour of the new view. But I do hope that it will not be allowed to stand in its way either. It is, after all, in accord with the complicated plays of history.

32. CONCLUSIONS AND CONFRONTATIONS

The preceding analyses have produced a number of interesting facts which require comments both from the linguistic and from the anthropological point of view[585].

[582] See Specht's views reported in 31.3.4.2.

[583] Abajev, VJ 1958 (2), 114-115, and 1958: 101, suggested that *-ælon* was from *aryana-*, from Thieme's *ari-* 'alien', but this was rejected by Benveniste, BSL 56/2, 1961, 71; and replaced by *haθya=a-kar-yana-* 'over the boundary' (!) by Dumézil, JA 247, 1959, 172, and by a (to me incomprehensible) **a-čakara-* 'not inmate (of the house)' by Bailey 1960b: 19[3]. But Abajev's derivation is perfectly all right if we omit the detour via *ari-*, and explain *ælon* from **alyana-*.—It is noteworthy in this context that IE **alyos*, though apparently unknown in Anatolian, nevertheless exists in Lydian *αλα-* 'other', see Gusmani, Lydisches Wörterbuch, 1964, 56.

[584] See Thieme 1938: 57.

[585] I should note here that Wordick's thesis came to hand too late for use in the reconstructive parts of this work—except for a few isolated instances. But a cursory examination of his thesis has shown that this has had no serious consequences: in spite of his claim (268: "I believe that the reconstructions presented here are the most

32.1. First of all, in a number of cases it has proved possible to advance new formal and/or semantic analyses, or to decide between competing proposals. A brief recapitulation will be useful as a point of departure for further comments.

(*1*) For 'father' and 'mother' recent investigations have shown that only the onomatopoeic theory provides an acceptable explanation. Laryngealist manipulations lead to ludicrous reconstructions.

(*2*) While 'son' is indisputably just the 'offspring', 'daughter' has a more specific descriptive name; she is not, however, the long-favoured 'milk-maid' but the person charged with preparing the meals.

(*3*) For 'brother' the oft-suggested interpretation 'protector, supporter' (of his sisters?, of his widowed mother?) is disproved by the observation that only a verbal root **bher-* exists, not **bhrā-*. From which it follows that, unless we are faced with a formation based on lost vocabulary items, the inescapable segmentation **bhr-ātēr* indicates a person who is charged with 'tending the fire'.

(*4*) The 'sister' is indeed, as has been maintained by the French school, the 'female of the group', more precisely 'the female member of the joint family' (not only of the primary family). The correct analysis is not, however, **swe-sōr* but **sū-esōr*, a compound of **sū-* 'joint family, clan', and **esōr* 'woman, female'.

(*5*) For the name of the 'grandchildren', **nepōs* (and **neptī*) the traditional interpretation 'not (his own) master' must be rejected on formal grounds: before consonants, the privative prefix would be **n̥-*, not **ne-*. The latter can only represent a thematic derivative of **(H)an-* 'grandfather, ancestor', and **(H)ne-pot-* was the little 'master belonging to the grandfather' or simply '(little) master grandfather'. The name-giving reflects the widespread belief that the grandchild somehow represents the grandparent; cf., e.g., Germ. *Ahne* : *Enkel*.

(*6*) For the 'uncle', the usually reconstructed and morphologically opaque forms **pətrōus*, **mātrōus* are to be replaced by the transparent **pətr-awos*, **mātr-awos*, distinguishing the uncle on father's or mother's side from the grandfather. In some areas this basic noun was replaced by a derivative, e.g. **pətr-awyos* which could be weakened to **pətr̥w-yos* (cf. Ind. *pitr̥vya-*).

accurate"), many of his reconstructed forms are erroneous; cf., e.g., **awyos* (for **awos*), **pHtrwyos* (instead of **pətrawos*), **g^{w}ēnis* (for "woman"!), **ǵlHsos* (for "husband's sister"), and the reckless use of laryngeals, e.g. **pHetis* (for **potis*) and, of course, **meHtēr*, etc. But his views concerning the etymon of **daiwēr* and the anthropological aspects of our problems will be discussed below, 32.6.4.3.4. and 32.7.

(*7*) For the husband's parents **swekuros* and **swekrūs* must be reconstructed. The masculine shows that originally the feminine also had a vowel between *k* and *r*, the feminine, as a derivative, suggests that the masculine originally ended in *-us*; so the original form was either **swekurus* which was dissimilated to **swekuros*, or else **swekorus* which got metathetized to **swekuros*. A basic form **swe-korus* would be in excellent agreement with Serbian *glavar*, the 'head' of a *zadruga* 'joint family', since Indo-European did have a noun **koru-* 'head' (cf. κορυ-φή). The first member **swe-* is not the 'joint family'—which was **sū*—but the adjective **sū-e-* 'belonging to the joint family'.

(*8*) The 'daughter-in-law' bears a clear descriptive name: she is **snusūs* from **sunu-sū-s* 'the son's wife'.

(*9*) Contrary to a widespread view, it is very probable that the 'son-in-law' also had an IE name, based on **ǵem-* 'take' (or 'buy'); in the East the term is **gemə-tēr*, in the West **gemə-ros* (: Lat. *gener*), and metathetic **gəmeros* (: the source of syncopated Gk. γαμβρός).

(10) The 'husband's brother' is designated by the easily reconstructible form **daiwēr*, whose basic meaning, however, is quite obscure. The 'husband's sister', on the other hand, has only now become clear, both in form and in meaning. She was called **gal-i-* which meant 'marten', and the name was given to her—in her youth of course, since later she would normally have left her family—on account of her slender body and graceful movements by her brothers; the nickname was then taken up and monopolized by the newcomer, the daughter-in-law.

(*11*) 'Family' only existed as the 'joint family' for which **sū-* was the earliest recoverable term. It lived in the **dom-* 'house'; but possibly a much older term for its domicile can be reconstructed as **pēr* (the source of **priyos* 'member of the house, own, dear'). Beside **dom-* we find **wik-* which is either its successor or, if it coexisted with **dom-* in a synchronous system, then it denoted a larger group, a settlement of several joint families, practically a village. But originally, as a form based on the verb **weik-* 'go', it described a human group on the move, a 'gang'; it started life as a term referring to migratory existence, not to a settled way of life.

32.2. The new analyses also enable us to see more clearly on a formal point which has intrigued comparatists from the beginning of our studies.

The kinship terms in *-ter-* were held by Bopp, Kuhn, Fick, and others to be *agent nouns* formed from various verbal roots, e.g.

'protector' (or 'ruler' or 'nourisher'), 'bringer to the world', 'milker', 'supporter', etc.[586]. Although this view has found support, in part or *in toto*, even in recent times[587], a more general consensus has crystallized around the view that we have to do with a heterogeneous group of terms. Thus, e.g., Brugmann (1904 : 330) held that the suffix *-(t)er-* "hatte ursprünglich mit dem Verwandtschaftsbegriff an sich nichts zu tun. Zufälliger Gebrauch in dem einen oder andern der Wörter für Vater, Mutter usw. liess es mit der Funktion, Verwandtschaftsnamen zu bilden, schöpferisch werden" (cf. also Brugmann 1906 : 331f.). Much the same view was expressed by Hirt (1927 : 206) : "Zweifellos handelt es sich um eine Anpassung der Suffixe, indem sich ein Wort nach dem andern gerichtet hat", and, perhaps slightly more specifically, by Benveniste (1969 : 212, cf. 255f.) : "issu de **pəter* et **māter*, il [*-ter-*] est devenu indice d'une classe lexicale, celle des noms de parenté".

32.2.1. Our results permit us to present more precise solutions for these problems.

To begin with, it is erroneous to speak of a suffix *-(t)er-*, as if there were some connexion between *-ter-* and *-er-*[588]; the latter might be plausibly claimed for **daiwēr* but a segmentation **dai-wēr* is no less plausible, and **swesōr* (**sū-esōr*) does not encourage a segmentation **es-er-*[589]. If, as is dictated by the facts, we separate the two (or more?) types, then we can say that, at least on the face of it, *-ter-* is present in the following terms :

**pətēr*	**mātēr*
(*sūnus)	**dhugətēr*
**bhrātēr*	(*swesōr)
(?)	**yenətēr*
**gemətēr* (?)	(?)

As we have seen (2.2.), **pətēr* and **mātēr* are expanded from their onomatopoeic bases with the contrastive suffix *-ter-*. But we now also see that the other terms either do not contain this suffix, or have had it added secondarily.

[586] Cf. Delbrück 1889, 383 f.; Wackernagel—Debrunner 1954 : 692 f.

[587] This is particularly true of the word for father, see, e.g., Burrow, TPS 1949, 38 f. The four basic terms (father, mother, daughter, brother) are all thought to be agent-nouns by F. Villar, Lenguas y pueblos indoeuropeos, Madrid 1971, 51 f., and all six by Wordick (1975 : 270).

[588] This is also Specht's view, Ursprung der idg. Deklination, 1944, 88.

[589] On this point I am in agreement with Jucquois' approach (1969 : 215 f.).

Thus the term *bhrātēr* is to be segmented as **bhr-ātēr*[590], and could only at a later date be understood as containing the (agent?) suffix *-ter-*. It is no coincidence that the square of the correlative term ("sister") is not filled by a term in *-ter-*.

The term **dhugətēr*—whose correlative term ("son") is again not formed with a suffix *-ter-*—is in all likelihood a vocatival form (4.1. fin.), that is a complete word which could only acquire *-tēr* secondarily[591]. It seems fairly obvious that the morphological transformation reflects the close connexion between mother and daughter.

On the surface, **yenətēr* seems to present the same structure: a form (: vocative) **yenə*, enlarged with the ending *-tēr*. This formal analysis will be true, even though we cannot say anything definite about the etymon. As to the transformation, the inclusion of the "husband's brother's wife" in the group of females present in the joint family, that is mother and daughters, seems almost predictable.

Finally, the *son-in-law* reflects in the Western form **gemərəs* his close connexion with the **swekuros*, in the Eastern **gemətēr*, on the other hand, with his consort, the **dhugətēr*, and in Aryan *ǰāmātar-* his further assimilation to **bhrātar-*.

The small group of kinship terms in *-ter-* is thus seen to be the result of a gradual growth: the original group consisted of just two members, the **pətēr* and the **mātēr*, in whose names *-tēr* had a clear contrasting function. This expansion is well known from historical times, cf. Ind. *naptār-* from *napāt-/napt-*; Pers. *pus*, *pusar* 'son' after *pid*, *pidar* 'father', etc.

32.3. A further linguistic point—so far not noticed—is the remarkable fact that in a number of cases the vocative came to be used as the nominative. This development is, of course, well-known from later periods, cp. Lat. *Iuppiter*, Gk. ἱππότα, Scottish *dominie* (: from Lat. *domine*) 'the school-master'[592]. But the process was known in Indo-European already: **dhugə* is the vocative of a noun **dhugā*, later expanded to **dhugətēr*, and **yenətēr* is possibly another example of the same phenomenon. From later times we can quote the phrase **awe* **koime*, the source of Germ. *Oheim*, etc., and **ōšve*, the clipped

[590] This point is not affected by the possibility that **ātēr* itself might contain the suffix *-ter*.

[591] A noun **dhugh-ə/ā-* was also postulated by Duchesne-Guillemin, Muséon 59, 1946, 574. Cf. also Schmitt-Brandt 1967: 17 fn. 13.

[592] See J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax I, ²1926, 309 f.; Schwyzer-Debrunner 1950: 62 f.

form of the vocatival phrase *ō *švešure, which served as the basis of Lithu. *ōšvijas, modern *uošvis*[593].

32.4. If we look at the system as a whole, the most striking feature is the multiplicity of distinct terms. If we use the letters F^2, M^2, F, M, E, B, S, H, W, s, d, s^2, d^2, for grandfather, grandmother, father, mother, Ego, brother, sister, husband, wife, son, daughter, grandson, granddaughter, respectively, we find etymologically unconnected terms for the following relations :

male	female
F^2	M^2 (+ der.[594])
F	M
s	d
B	S
s^2	(d^2)
EF	(EM)
s-in-law	d-in-law
H	W (+ der.)
HB	HS
HBW	WSH.

This may not seem very surprising. But it is not the most natural thing either. Whereas, in the Old World, it might seem to be fairly widespread (e.g. in Finno-Ugrian languages such as Hungarian, or in Semitic), it is certainly not so with the languages of the New World. A particularly illuminating instance is Seneca, the language of an Indian tribe in western New York state, whose kinship terminology was reported by Morgan in 1871, studied by Lounsbury in 1964, and re-analyzed by Kay in 1975. According to Kay (208[4]), "nearly all the kinship terms consist of a verb stem denoting a particular relationship, preceded by a pronominal prefix that specifies the member or members of the relationship referred to". In the 19 kinship terms of Seneca —which cover all consanguineal relationships from grandparents down to grandchildren—Kay discerns (209) five basic relational kinship predicates, i.e. (to be) GRANDPARENT, PARENT, NUNCLE (= aunt + uncle), OLDER-SIBLING, COUSIN, so that, e.g. "he-(is) GRANDPARENT to-me" expresses "my grandfather (and "she ..." likewise "my grand-

[593] It is not impossible that the feminine *uošvė* is based on the same *ō šve*, shortened from the vocative *ō *swekrū*.

[594] Bracketing and/or the abbreviation der. (= derivative) indicate that the term is formed from an existing kinship term.

mother"), while "I-(am)GRANDPARENT to-him/her" describes "my grandson/granddaughter" (207). This primarily semantic structure is admittedly not matched by a similarly compact morphological base but Kay hopes (208 f.) that the underlying morphemes discoverable "at a still relatively superficial level" may be reduced "at a deeper level".

It is, of course, the latter process that would be of vital interest to our problem. But, regardless of whether further efforts in the Amerindian field will come to fruition or otherwise, the Indo-European terminology quite plainly does not allow such a reduction on the linguistic plane. Apart from father and mother, all other terms are expressive of more or less haphazard semantic relations such as "helper", "old woman", "born", "preparer of the meal", "tender of the fire", "female of the joint family", "little master grandfather", "head of the joint family", "buyer", "marten". They obtain their precise meaning not from the imprecise linguistic expression but from the place which the linguistic expression is given in the non-linguistic kinship system.

32.5. This imprecision of the *sign* is to no small extent matched by an imprecision of the *signified*, and with it we are entering a field which abuts upon *anthropology*. In a number of slots the terminology of the Indo-European system cannot be found a one-to-one correspondence in our modern systems which are constructed with almost mathematical precision. The deviations from our norms could, in theory, be of two kinds : wider application within the same generation or shifting application between generations. In actual fact the two types cannot be cleanly separated. It will therefore be best to survey all the important deviations in one go.

32.5.1. IE **HauHos* denoted the "*grandfather*" on the mother's side as well as—this being much more important—on the father's side; cf. Lat. *auos*, Gk. (*πατρ-)αFος, ON *afi*, OP *niyāka* from **(H)niya--ava-ka-*, Hitt. *huhhas* from **HauHos*. See 7., 11.2., and 11.3.1.-3. above.

But IE **HauHos* also denoted the "*uncle*", mostly, it would seem, the "*maternal uncle*"; cf. for "maternal uncle" **awos* in Gk. *μᾱτρ-αFος (11.3.1.-3.), vocative **awe* in Gmc. **auhaim-* (11.2.), and the enlarged forms **awon-*/**awen-* in Lat. *auonculus*, Welsh *ewythr*; **aw-yo-* in OPruss. *awis*, OCS *ujь*; **aw-īno-* in Lithu. *avýnas* (11.3.1.-3.); for the "paternal uncle" **awos* in Gk. πατραFος, Lat. *patruus*, and **(a)wyo-* in Aryan **pitr-vya-* (11.3.3.).

32.5.2. IE **bhrātēr*, as we have seen (5.2.), denotes not only a "*brother german*" but also any "*male member of the same joint family or clan*" (Ireland, Athens), or "any male relative" (Ossetia). Cf. also Russ. *bratán* 'brother, elder brother, cousin, nephew' (see Friedrich 1966 : 8).

32.5.3. In the same way, IE **swesōr* means not only one's "*sister german*" but also (6.1.) more generally the "*female members of the joint family or clan*", at least in Greece and Ossetia.

32.5.4. Corresponding to the ambiguity of IE **HauHos* (**awos*), the term **(H)nepōs* denotes not only the "*grandson*" but also the "*nephew*" or the "*cousin*", or even a "*descendant, relative*" in general.

The deviations from the norm "grandson" are found in Indian *napāt* which means 'grandson', but also, more vaguely, 'descendant' in general[595] (but in Iranian "grandson" only); Lat. *nepōs* 'grandson, descendant', and in Late Latin 'nephew'[596]; Gk. ἀνεψιός 'cousin' (but in Modern Greek 'nephew'!); MIr. *nia*, MW *nei* 'sister's son'; OHG *nefo* 'grandson[597], relative', MHG *neve* 'Neffe, meistens der Schwestersohn; Mutterbruder, Oheim; in weiterem Sinne: Verwandter, Vetter'[598], OE *nefa* 'grandson, nephew'; ORuss. *netii* 'nephew'.

Much the same can be said about the feminine **neptī* 'granddaughter, niece'.

There can be no doubt that the original meaning was 'grandson', which shifted to 'nephew', 'cousin', etc. in various areas. Of particular interest is that the shift often took place in historical times. Latin

[595] Cf. Benveniste 1969 : 232.—Grassmann (and after him Mayrhofer) give the meanings as "offspring, son, grandson", and "son" is also advocated for some phrases by J. Gonda, Gods and powers in the Veda, 1957, 51-57. But a comparison of Grassmann's list with Geldner's translations—a comparison carried out at my request by Mr. Paul Andersen (see fn. 76)—reveals that the choice of the modern term depends on the interpreter's whim, and not on any real rationale. Particularly interesting is the case of RV 3, 38 : in the text (str. 5) Geldner translates "Enkel des Himmels" but in the introduction he has "die Söhne des Himmels". A careful study would show whether "descendant" (derived from "grandson") could in certain collocations acquire the nuance "child" (a rendering often employed by Geldner), without developing the meaning "son".

[596] According to Walde—Hofmann s.v., the meaning 'nephew' appears in post-Augustan times; it is not acknowledged in the new Oxford Latin Dictionary (p. 1170) which goes down to 200 A.D., rightly so, since the meaning 'nephew' (and 'niece'!) first appears in the 4th c. A.D.

[597] For this meaning note, e.g., the Trier Capitulare (Braune—Helm, Ahd. Lesebuch, [11]1949, 39-40) where (l. 20) *erga patrem et filium et nepotem* is rendered (ll. 25-26) as *umbe then vader inde then sun inde then nevun*.

[598] Lexer, Mhd. Taschenwörterbuch, [26]1952, 150.

nepōs 'grandson' acquired the meaning 'nephew' in Late Latin; Gk. ἀνεψιός shifted from 'cousin' to 'nephew' in Neo-Greek; in the Germanic area, OHG *nefo* 'grandson' contrasts with later *neve* 'nephew, cousin', even 'uncle'. Cp. 32.6.3.4. below.

32.5.5. IE **snusūs* originally and practically in all IE languages means nothing but the '*son's wife*'. It is just possible that, in Greek, νυός was used with reference to the '*brother's* wife' also (19.1.), although to my mind the evidence is weak in the extreme: Apollonius Sophista is too late to be of any real use, and Iliad 3, 49, cannot bear the burden of such a weighty conclusion. The Greek usage, if real, must be an innovation.

32.5.6. The word for the "*son-in-law*" (**gemərос*, **gemətēr*), on the other hand, has certainly been used in Greek in a wider sense (see 20.1.): it could additionally denote, first, the "*brother-in-law*" (= "sister's husband" or "wife's brother"), secondly, in a reciprocal manner, "*the father-in-law*" (i.e. WF!), thirdly any "*affinal*". An extension from 'son-in-law' to 'sister's husband' is found in several Slavic languages (cf. Trubačev 1959: 128 f.), and in OE *āðum*. Less interesting is the application in Latin of *gener* to remoter generations, see Oxford Latin Dictionary s.v.

In this case, however, the shift is undeniable, the only question is whether it can or must be ascribed to the parent language or not. On the whole, innovation within the history of the individual languages is more likely.

32.5.7. To sum up. Wider use is established for **bhrātēr* and **swesōr*, on the one hand, and **awos* and **nepōs*, on the other, within IE.

32.6. An *explanation* of these shifts had formerly been sought within the framework of personal relations within the Indo-European family; more recently the help of anthropology has been enlisted.

32.6.1. For the wider use of **bhrātēr* in Greek, *Delbrück* assumed (1889: 87) that the original expression φράτηρ ἀδελφεός (or φ. κασίγνητος), which emphasized that the persons concerned were born of the same mother, was simplified to the attribute, and so φράτηρ could be employed in a more general sense.

As to **awos* and **nepōs*, Delbrück suggested (1889: 126f.) that **awos* originally meant "der Gönner", and could be applied to grandfather and uncle, while **nepōtes*, as an expression of tenderness, denoted "the little ones", and was actually coined by the **awos*. "Ist dieser der mütterliche Grossvater, so sind die **népōtes* ihm gegenüber Enkel, ist er der Oheim, so sind sie ihm gegenüber Neffen. Zu dieser

Auffassung stimmt aufs Beste die Thatsache, dass in **népōt* die Bedeutung Neffe ... nur da hervortritt, wo ein Wort wie *avunculus* vorhanden ist, da aber wo dieses fehlt, nicht erscheint" (p. 126).

Similarly, the extension of γαμβρός from "son-in-law" to "wife's brother" is easy to understand—says Delbrück (1889: 145)—"da es ja eine den Griechen ganz geläufige Vorstellung war, dass der Bruder gegenüber einem weiblichen Mitglied des Hauses Vertreter des Vaters ist".

32.6.2. Turning now to more recent attempts aimed at deriving profit from *developments in anthropology*, we must, I think, first of all acknowledge that anthropologists have helped us a great deal in gaining a clearer understanding of the intricate relations at issue by bringing to our notice kinship systems which seem in certain respects strikingly similar to the "aberrant" IE systems. At the same time, we must exclude from our consideration the anachronistic endeavours of such writers as *George Thomson*, a Grecian, or *Alexander Isačenko*, a Slavicist, who, impressed by an early, and obsolete, brand of allegedly Marxist anthropology, have set out with the conviction not only that group marriage and matriarchate were the proven older stages in the development of all human societies but also that they were late enough to be reflected to a considerable extent in the IE kinship system. It has been rightly said that "the matriarchalists are interested in reconstructing a kinship system not for the period immediately preceding dispersal but for the earliest period of PIE times [even pre-pre-PIE times! OSz.], i.e. the hypothetical epoch during which all societies were supposedly matriarchal" (Wordick 1975: 34).

A consequence of such views is the re-interpretation, or rather misinterpretation, of several key-terms in the IE system. Thus **mātēr* is said originally to have applied indiscriminately to M, MS, and mother's female cousins (Isačenko 56), although the word nowhere denotes anything else but mother; the evidence is said to be provided by comparative ethnography[599]. The maternal uncle is named with a derivative of the root **au-* in historical times but his original name was **swekuros* (Thomson 80). The kinship term **yenətēr* denotes in all IE languages in which it is attested the husband's brother's wife. But this cannot be true, for such a "term is alien to the classificatory system, in which the HBW is identified with the sister. It belongs therefore to the last phase of the parent language, in which, as we

[599] Cf. Galton 1957: 125.

have seen, the social unit was the group of brothers living with their wives, who came from other groups" (Thomson 83)[600].

But there is no need to cite further examples, and disprove them one by one. The necessary critique has been performed already: Galton (passim) and Wordick (28 f., esp. 38) have said what needed to be said, and useful comments have been supplied by Friedrich (29, 32 f.) and Gates (74 fn. 22) also.

32.6.3. But an Indo-Europeanist, with unrivalled qualifications, first entered the lists in the person of *Émile Benveniste*, who, as far as I can see, tried to make use of anthropological data on two occasions.

32.6.3.1. On 4th March, 1950, Benveniste read a paper to the Linguistic Society of Paris, of which, unfortunately, only a brief summary appeared in the journal of the society the year after[601]. Benveniste tried to approach the problem of IE kinship terminology on the broad assumption that there are *two types* of kinship terminology, *descriptive* and *classificatory*; the former is the type found in the modern languages, in which each individual has a name which only applies to him or her, the latter is the mark of "archaic and primitive societies", in which every individual is the member of a class, society is organized as a dual system, and exogamy is part of the system. The line of division runs between *brother and sister* since the latter must needs leave her class in order to enter another. The same term will apply to a whole class, the sons of brothers will remain brothers for one another.

Benveniste then proceeds to demonstrate the reality of this framework on several IE terms. Thus *auonculus* is mother's brother, father's brother is *patruus*; the former, a diminutive of *auos*, "ne s'explique que comme terme de parenté classificatoire, 'le fils de l'*auos*'". The word *nepōs* denotes 'grandson' and 'nephew', "ceci ne saurait s'interpréter en parenté descriptive, mais, en parenté classificatoire, c'est possible : le *nepos* est le 'fils de la fille' (et non 'du fils')". There are no 'cousins', only 'cross-cousins' : in *frater patruelis* the term *frater* is essential, in *consobrinus* it is absent because the word is derived from *sister*. The Greek ἀνεψιός denotes those "qui sont entre eux dans un rapport de neveux, chacun étant le co-neveu de l'autre, les descendants de frère et de sœur".

32.6.3.2. As has been hinted above, this paper was never published in full. One cannot help feeling that Benveniste withdrew it because

[600] Cf. Wordick 1975 : 40. On "classificatory" see the text further on.
[601] See BSL 46, 1951, XX-XXII.

he had belatedly realized that there was a flaw in his anthropological parallels.

As is known, the oppositive pair *classificatory—descriptive* was introduced by Lewis H. Morgan. According to this concept[602], "in a descriptive system single word terms only exist for EGO's closest kinsmen, F, M, B, S, s, d, H, W. All other kin types are denoted by (descriptive) phrases, formed by combining these simple terms. The Arabic kinship system is perhaps the best—but still not a good—example of this type"[603].

The classificatory system is less easy to define[604]. According to Morgan, the blood-relatives are grouped in broad classes, in which the same terms apply to all members of the same class. But this basic principle can manifest itself in different ways. In the *Hawaiian* system[605] a single term, *makua*, is applied to both parents and their brothers and sisters, sex being distinguished by the words 'man'-'woman'. "All related individuals of one's generation are classed as brothers and sisters, certain distinctions being drawn according to the age of their parents ... and also according to the speaker's sex, but none resulting from the differences in *nearness* of kinship. The children of all these brothers and sisters are classed with one's own children, and *their* children with one's grandchildren, while a single term embraces grandparents and all related members of their generation". The main criterion in the classification of blood-relatives is therefore the *generation*, with complete "disregard" of differences as to father's or mother's side. Hence also the name *unforked* system. The system can be illustrated by the following schematic diagram (m = man, w = woman):

−2. Generation (grandparents)	....Am,Am,Am	....Aw,Aw,Aw
−1. Generation (parents)	....Bm,Bm,Bm	....Bw,Bw,Bw
0. Generation (EGO)	....Em,Em,Em	....Ew,Ew,Ew
+1. Generation (children)	....Cm,Cm,Cm	....Cw,Cw,Cw
+2. Generation (grandchildren)	....Dm,Dm,Dm	....Dw,Dw,Dw

[602] For a fascinating account of the development see Tax 1970b: 456-474, esp. 458 f. Note also p. 476 where Tax discusses Kroeber's suggestion to replace Morgan's two classes by eight "principles" underlying the classification of relatives. Cf. Thomson 1949: 58 f.; Murdock 1949: 100; but also, in defence of Morgan, Leslie A. White, 1958.

[603] See Wordick 1975: 12. Benveniste's definition ("chaque individu ayant une appellation ne convenant qu'à lui-même") is incorrect.

[604] For the following see Lowie 1966: 105 f., and cp. Tax 1970b: 458 f.; Wordick 1975: 28 f.

[605] This system was called Malayan by Morgan.

But in the classificatory system *par excellence*, in the so-called *Dakota* system[606], Ego's generation and the first ascending and the first descending generation are split according to the paternal and the maternal line; hence also the name *forked* or *bifurcate* system. Lowie gives a very explicit description of the system (1966 : 119 f.) : "collateral and lineal kin are merged irrespective of nearness of relationship but with strict bifurcation of the parental lines. Thus, in Dakota the F, FB, FFBs, FFFBss are all addressed *até*; the M, MS, MMSd are all called *iná* ...; there is separation of kin whom we class together, inasmuch as the MB is designated by a term distinct from that for FB ..., and the FS by a term differentiating her from the MS".

The complexities of the system, or rather systems, are herewith by no means exhausted. Nor should we think that there are only these two variants; in fact, there are many more. But, as has been stated by Lévi-Strauss (1969 : 72) : "Whether it be through the male or the female line, the mother's collaterals will always be grouped in one category, and the father's in another. Consequently, a single term will usually serve to designate the mother and her sisters, and likewise another for the father and his brothers". To repeat, the distinctive feature of classificatory systems is that the prime principle of classification is the generation, which can be subdivided according to sex and lineage.

How does now Benveniste's alleged application of the classificatory principle agree with these facts? He claims that *auonculus*, as a diminutive of *auos*, "ne s'explique que comme terme de parenté classificatoire, 'le fils de l'*avus*'" (XXI). He obviously construes a relationship between grandfather and maternal uncle. But such a relationship is ruled out by the generation principle of the classificatory systems. As to *nepos*, grandson and nephew, it is said that "ceci ne saurait s'interpréter en parenté descriptive, mais, en parenté classificatoire, c'est possible : le *nepos* est le 'fils de la fille' (et non 'du fils')". What is probably meant by this incomplete formulation is that 'the son of the daughter' (= grandson) can be denoted by the same term as the nephew, also a "son of a daughter" but this time the daughter is the (maternal?) uncle's daughter (and mother's sister). This is obviously without foundation in either anthropology or IE nomenclature; what is more (see 32.5.4.), in Classical Latin *nepos* has as its only meaning 'grandson', 'nephew' is a post-Classical development. But in

[606] This system was called Turanian by Morgan.

both cases the real mistake is that the class-concept is thought to work vertically—between generations—and not horizontally—within one and the same generation. The explanation of ἀνεψιός is for the same reason also erroneous.

The only terms which could fit a classificatory system are IE **bhrātēr—*swesōr*, not, however, Lat. *frāter—sorōr*. For the IE terms do indeed include all male or female members of one's joint family, and not only of one's nuclear family (see 32.5.2.-3.)[607]. But in the Latin system *frāter* and *sorōr* denote members of the nuclear family, and nothing else.

32.6.3.3. In his last major work Benveniste returns to these problems, but not without considerable changes in outlook[608]. To be sure, he still finds traces of a classificatory system : **pətēr* is said (211) to have been a classificatory term originally—an assertion for which there is not the slightest evidence, on the contrary—and **bhrātēr* and **swesōr* are also seen in the same light (209)—this time perhaps rightly so, except for the curious corollary (209, 215) that the etymology of "**swe-sor* 'l'être féminin du groupe social **swe*'"—an erroneous etymology as we have seen (6.12.)—"met la 'sœur' sur un plan tout autre que le 'frère' : il n'y a pas de symétrie entre les deux termes. La position de la sœur se définirait donc par rapport à une fraction sociale, le *swe*, au sein de la 'grande famille' où se maintiennent les membres masculins". Since, on the one hand, the two terms embrace all male and female members of a certain generation within the joint family, and thus there is no difference in status between them, and, on the other, admittedly (p. 215!) the etymon of **bhrātēr* is unknown (but see 5.3.f.), it remains puzzling in what sense the relation of the two terms could be said to be asymmetrical; surely the fact that the sister normally leaves, while the brother stays, cannot be conceived of as an asymmetry, especially as the **swesōr* bears in her name the joint family which she is destined to leave[609].

But much more interesting are the new interpretations offered for *uncle* and *grandson—nephew*. The central problem now is the fact that **awos* and derivative forms denote both the grandfather (on either

[607] Cp. Friedrich 1966 : 8 f.; Gates 1971 : 15.

[608] See Benveniste 1969 : 203-276.

[609] Benveniste is no doubt right in thinking (221) that κασίγνητος which is 'brother' and 'cousin', 'kinsman' (cf. Gates 1971 : 14 f.), is a classificatory term. But his idea that the word "a été dévié de sa signification étymologique qui devait se rapporter à la mère" is unfounded since the etymon is unknown (see Chantraine 1970 : 503), and the passages invoked (220) cannot prove anything.

side) and the maternal uncle; we must face the question how it is possible that the grandfather's name should have given the name of the maternal uncle (225). The solution is simple: "La difficulté que la philologie ne peut résoudre à elle seule, trouve sa solution dans la structure de la parenté exogamique" (226). In an exogamous system F and M belong to different moieties; in a cross-cousin marriage[610] the same person is *ipso facto* father's father (*auos*) and mother's mother's brother, i.e. maternal grand-uncle. But if *auos* is the maternal grand-uncle, then the maternal uncle may be described as the little *auos*, that is *auonculus*. "Cette solution est une simple conséquence des nécessités du système", and, what is more, one is led to posit for *auos* a primitive meaning 'maternal grand-uncle' preceding 'grandfather' ('sens de grand-oncle maternel avant celui de grand-père', p. 227).

This solution is certainly more explicit than the one advanced nearly twenty years earlier but it is not as original as one is led to believe. It had been given before Benveniste by George Thomson with almost identical reasoning in 1949 (p. 79):

> "*Auonculus* is a diminutive of *auos*, the Latin for grandfather. In the classificatory system the father's father is included under the same term as the mother's mother's brother. This is because, with cross-cousin marriage, he *is* the mother's mother's brother. If my mother's mother's brother was my *auos*, my own mother's brother might naturally be called my *auonculus*".

But is this explanation really acceptable?

Both solutions operate with the idea that if the grandfather = grand-uncle is *auos*, then it is "natural" (or: "pourra être dit") that the uncle should be referred to in the diminutive form. This would indeed quite possibly be the natural feeling on the part of a modern Western man or woman. But was it also natural several thousand years ago in a classificatory system? As far as I can see, the answer is a resounding no, and in a classificatory system it would really be inconsistent to expect any other answer, seeing that the dividing line is between the generations, and a member of the next generation cannot be expected to be named by a term of the preceding generation modified by "little". But let us see some facts[611].

[610] The children of siblings (= brothers and sisters) of opposite sexes (i.e. of brother and sister) are called *cross cousins*, those of siblings of the same sex (i.e. of brothers or of sisters) *parallel cousins*.

[611] I am using the material given by Thomson 1949: 60 f., esp. 62-63.

In *Dobu*, a Melanesian language spoken on Normanby Island, near New Guinea, a classificatory system of the Hawaiian type is used. "For the second ascending and descending (!) generations there is only a single term of common gender comprising both grandparents and grandchildren together with all their collaterals" (Thomson 60); this term is *tubuna*, used both for the four grandparents and, e.g., the maternal grand-uncle[612]. But a quite different term, namely *tamana*, is used for the maternal uncle, in common with other kin of his generation, i.e. F, FB, MSH, FSH. The term used for the grandfathers and the granduncle has nothing to do with the one used for mother's brother.

In *Tikopia*, a Polynesian language spoken on one of the Santa Cruz Islands half-way between Fiji and the Solomon Islands, the common term used for the second ascending generation is *tupuna* (but for the second descending generation *makopuna*!), while for father's generation *tamana* is employed, excepting mother's brother who is called *tuatina*. Again, there is no connection between the respective terms *tuatina* and *tupuna*.

In *Urabunna*, in South Australia, for FF and MF *kadnini* and *thunthi* are used respectively, for F, FB, MSH *nia*, for MB (and FSH) *kawkuka*. There is obviously no connection between *kawkuka* and either of the grandfather-words.

These samples will suffice to show that in classificatory systems there is no connection between the terms used for the maternal grand-uncle and the maternal uncle. It is a manifest error to say that a classificatory system can explain the formation of maternal uncle exemplified by Latin *auonculus*.

It is also questionable, to say the least, whether the connection between *auos* and *auonculus*, retroprojected into the PIE period, is to be understood in the roundabout way assumed, i.e. *via* the grand-uncle. Derivations of different kinds—cf. **awon-*, **aw-yo-*, **aw-īno-*, see 32.5.1.—have indeed been formed to differentiate the uncle from the grandfather, but, as is shown by Lat. *patruus* and Gk. πάτρως, μάτρως from IE **pətr-awos*, **mātr-awos*, the simplex **awos* was also used in the sense of "uncle" (32.5.1.). If there are derivatives in many languages, then certainly not to indicate a lineal (filial) relation between uncle and grand-uncle but to express linguistically various other facets

[612] Note that *tubuna* is a self-reciprocal term (Thomson 1949: 61): my grandparents are *tubuna* to me, and I am *tubuna* to them.

of the uncle's position within the joint family, which will be discussed further on. And just as linguistically there is no reason for isolating the grand-uncle within the kin, so there is no trace of such a privileged position of the grand-uncle in IE paleontology, let alone of his having precedence over the grandfather.

Last not least, as we have seen, Benveniste's solution was never offered in the form of a cogent argument. It was simply stated that a certain kinship constellation (whose pivotal point is the identity of grandfather and grand-uncle) inescapably follows from the institution of cross-cousin marriage, and this was regarded as clinching the case[613]. But is there any evidence for cross-cousin marriage as an institution in the IE world? Benveniste offers no evidence for IE society; his only reference is to China (p. 227), and concerning that country we can accept with *Lévi-Strauss* two statements: (*1*) "reduced to its simplest expression, viz., that in China there was a period when, or there were regions in which, there was marriage with the mother's brother's daughter, to the exclusion of marriage with the father's sister's daughter, the hypothesis [of Granet] ... retains a certain value" (1969 : 351); (*2*) it has been "indisputably established" that in modern China, in certain regions, "the preferred (but not obligatory) marriage is with the mother's brother's daughter, and the type absolutely condemned is that with the father's sister's daughter" (*ibid.*).

But the fact that this kind of situation existed and/or exists in (certain regions of) China is quite irrelevant to the IE problem. This remains true whether or not one is prepared to subscribe to the view that the IE "Großfamilie war ursprünglich rein agnatisch aufgebaut. Es konnte also einer wohl [!] die Tochter seines Mutterbruders, nicht aber die seines Vatersbruders heiraten"[614]. It *could* happen, no doubt, just as it could happen, and in fact did happen, that someone married his sister, or even his daughter (e.g. Artaxerxes II his daughter Atossa, Šāpūr I his daughter Ādur-Anāhid[615], but this was not the norm. And there can be no doubt that only a norm, a general pratice of cross-

[613] Note the summary formulation (Benveniste 1969 : 223) : "Seule la règle du mariage entre cousins croisés ... permet de comprendre que le latin *auonculus* ... signifie *oncle maternel*".

[614] See Schrader-Nehring 1929 : 601.—As is known, in the Arab world marriage with the paternal uncle's daughter is the preferred type, see J. Chelhod, L'Homme 5/3-4, 1965, 113-173.

[615] See B. Spooner, Iranian kinship and marriage, Iran 4, 1966, 51-59; Hinz, Altiranische Funde und Forschungen, 1969, 124, 139 f. 147; Duchesne-Guillemin, in : Myth and Law among the Indo-Europeans (ed. J. Puhvel), 1970, 206 f.

cousin marriage could have produced the kind of habitual situation which would have brought about the desired semantic change.

The assumption of cross-cousin marriage in the IE world is attacked from a different angle by Paul Friedrich (1966 : 29) : "the strength of the set for "in-laws' and the absence of specific terms for the grandparents argue strongly against a cross-cousin system ... The PIE terminology, though classificatory, is not of the cross-cousin type. I am led to conclude that preferred or prescribed cross-cousin marriage was absent"[616]. And even the close link, postulated by Benveniste (226), between cross-cousin marriage and exogamy is unfounded : on the one hand, "cross-cousin marriage is far more frequent than exogamous moieties"[617], on the other, "it has been long apparent that socio-cultural traits such as matriliny, matrilocality, Dravidian [= classificatory!] terminology and cousin marriage are all independent variables"[618].

Summing up his results, Lévi-Strauss declared (1969 : 472) : "there is no need for us to reconstruct some archaic state in which Indo-European society practised cross-cousin marriage, or even recognized a division into exogamous moieties, to be able to give a rapid outline interpretation of the structure of European kinship systems". We would agree but would go a step farther : not only is there no need for such assumptions but there is also absolutely no justification for them. It will be shown presently what the true explanation of the avuncular term is.

32.6.3.4. Another basic term discussed by Benveniste in great detail (231 f.) is IE **nepōs* (together with fem. **neptī*). He points out that in Indo-Iranian the meaning is "grandson" only (in Indian also more vaguely "descendant") but in the Western languages—except for Latin—the person denoted is the "nephew", more exactly "the sister's son" (232).

In Latin, however, "*nepos* semble indistinctement s'appliquer au

[616] Gates 1971 : 43 agrees with this general line.

[617] Lévi-Strauss 1969 : 101. Note also the statement (128-129) that cross-cousin marriage is not a consequence of dual organization, and Lowie's cogent three-step argument in favour of the thesis that "cross-cousin marriage, while consistent with the moiety system, does not directly follow from it" (1946 : 261), i.e. (*1*) in a moiety system a "cross-cousin is only one of a large number of possible mates", (*2*) "the moiety system cannot explain why the Murngin [Northern Australia] and Miwok [California] permit only one kind of cross-cousin to be married, when both belong to the proper moiety", (*3*) "cross-cousin marriage exists without moieties".

[618] Wordick 1975 : 34.

'neveu', au 'petit-fils' ou au 'descendant'" (232). Since "descendant" is merely an extension of "grandchild", we have two really distinct uses, "grandson" and "nephew". On this pair, Benveniste has the following to say :

"Quant à la dualité de sens 'neveu' et 'petit-fils', l'explication en est donnée par le rapport homologue entre le nom de 'l'oncle' et celui du 'grand-père'. De même que *auus*, en lignée paternelle 'frère de la mère de la mère', produit le diminutif *auunculus* pour 'frère de la mère', de même et corrélativement, le nom du petit-fils peut désigner en même temps celui qui est le neveu du frère de la mère. Les deux changements sont symétriques; le fils de la fille de la sœur reçoit le même nom que le fils de la sœur. Toutefois la tendance de plus en plus rigoureusement patrilinéaire de la parenté indo-européenne fait souvent prévaloir la signification agnatique : *fils du fils*" (233-234).

The Greek ἀνεψιός means 'cousin', literally 'ceux qui sont co-neveux', and so presupposes 'nephew', and not 'grandson', as its source; this was the term used for one another by the nephews of brothers and sisters. But the sense 'grandson' had not been completely abolished at the dawn of history—if, that is, Hesychius' νεόπτραι 'sons' daughters' really is a corrupt form of *νεποτραι, feminine of *νεποτήρ 'grandson' (234).

Although the summary (p. 223, prepared by J. Lallot, see p. 13) asserts that "*nepos* 'le neveu' ... prend, à côté de ce sens ancien (sic!)—garanti, entre autres, par gr. *anepsiós* 'cousin', litt. 'co-neveu'—, celui de 'petit-fils' partout où s'impose ... le système patrilinéaire indo-européen", there can be no doubt that Benveniste's view was the exact opposite. To be sure, the passage on the Latin dualism, quoted above in full, might have suggested the formulation of the summary, but the discussion of ἀνεψιός, especially the note on *νεόπτραι, does not leave any doubts as to Benveniste's true meaning. And the facts do not leave any doubt in any case.

To begin with, it is not the whole truth that the Western languages all present the meaning "nephew"—except for Latin. For, in addition to Greek, acknowledged by Benveniste himself, the meaning "grandson" is also found in Germanic (i.e. in OHG and OE), in Baltic (i.e. OLithu. *nepuotis*), and even in Celtic where the masculine words, derived from **nepōs*, mean 'nephew' but can be shown to have had the earlier meaning 'grandson' (s. fn. 194)[619]. And, since Celtic in

[619] OIr. *necht*, glossed *neptis*, is not necessarily proof of 'granddaughter'; *neptis* may be used in the Late Latin sense.

particular is thought to prove that the masculine forms had the exclusive meaning 'sister's son', it is herhaps not superfluous to note that MW *nei* is defined as "fils de frère ou de sœur ou de cousin germain ou de cousine germaine ou de cousin au second degré"[620].

As can be seen, the meaning 'grandson' is found in Aryan, Lithunian, Germanic, Celtic, Latin, the meaning 'nephew' only in Germanic, Celtic, and in the Central languages, Greek and Slavic; on Latin see presently. This geographical distribution would in itself be sufficient to prove that the meaning 'grandson' of the peripheral (or marginal) languages is older than 'nephew'.

Our new interpretation of **Hnepōs* (9.2. above) clinches the argument. For the name of the grandfather could only supply the name of his opposite, the grandson, not of a collateral like the nephew. Benveniste has not only cited OIr. *aue*, OHG *enencheli*, and OFrench *avelet* as reflecting the same relation but also pointed out the religious background to this onomasiological procedure (234 f., see 9.2. above). And now we can add the instances from the South Pacific already quoted (see 32.6.3.3.), that is Dobu *tubuna* used of all grandparents and all grandchildren, and the terms of Urabunna, i.e., *kadnini* which denotes 'father's father' and the 'son's child', and *thunthi* which is the name of 'mother's father' but also of the 'daughter's child'.

Our results thus provide independent and definitive proof of the priority of 'grandson' over 'nephew'. This already casts doubt on Benveniste's explanation of the Latin situation, an explanation which is based on the assumption of dualism, that is on the co-existence of two meanings, 'grandson' and 'nephew', from pre-Latin times. For, as we have seen already (32.5.4. with fn. 596), the meaning 'nephew' is a late development in Latin, not earlier than the 4th c.A.D. as is proved not only be the literary records but also by the Romance languages: the development to 'nephew' is found in the West in French (but OFrench still has the meaning 'grandson') and Italian while in the Hispanic peninsula Spanish *nieto*, *nieta* and Portuguese *neto*, *neta* have 'grandson, granddaughter' as their only meaning down to the present day. On the other hand, the line *auos* 'MMB' → *auonculus* 'MB'—which in Benveniste's view triggered off the parallel line Sds → Ss—if it ever existed (on MMB see 32.6.3.3.), was certainly defunct long before the end of the republic, so that there was nothing to trigger off the late development of 'nephew'.

[620] See Vendryes, Lexique étymologique de l'irlandais ancien, MNOP, 1960, N-15.

The explanation has to be sought in a different quarter and will be indicated below.

32.6.4. In the last decade, the basic shifts so prominent in the Indo-European kinship system, namely the grandfather's mutation into uncle and the grandchild's into nephew or cousin, have been approached on a more concrete basis by American scholars who had their basic training either in anthropology or in linguistics, but in addition acquired an adequate command of the other subject so as to be able to do independent research in this *par excellence* border-line area. I mean Paul Friedrich, Henry Phelps Gates, and Frank Wordick, but the first impulse seems to have come from Yale's well-known anthropologist, Floyd G. Lounsbury.

32.6.4.1. In the discussion following his programmatic paper on "The structural analysis of kinship semantics", Lounsbury pointed out (1964 : 1091) that if one applies a certain "skewing" rule, one

> "will have formulas that account not only for the inclusion of a man's sister's husband in the son-in-law class (Latin *gener*), but also for the inclusion of a man's sister's children in the grandchild classes (Latin *nepos* and *neptis*), the characterization of one's mother's brother by an essentially grandparental term (Latin *avunculus*, diminutive of *avus*, the diminutive distinguishing collateral members from lineal members of the original class), etc. In this skewing rule, which generates one of the so-called "Omaha" types of kinship systems[621], a man's sister as linking relative is made equivalent to his daughter as linking relative, and, by the corollary, a female linking relative's brother becomes equivalent to her father. A *raison d'être* for all this is not too difficult to discern in the structure of the early Roman gens, the filial position [!] of women in relation to adult male members of their natal gens[622] ... Analogs to these developments can be shown for Germanic as well".

The shifts in relationship can be summed up in the formulas $SH = dH$; Ss, $Sd = s^2$, d^2; $MB = F^2$; which can be seen to imply the equations $S = d$ and $SB = SF$: the sister is treated as a daughter, and the brother enjoys the position of a father.

At this point the linguist is entitled to ask what exactly an Omaha-type kinship system is, and, although the relations mentioned are

[621] As is pointed out by Wordick (1975 : 43-44), *uixere fortes ante Agamemnona multi*—to speak with Horace (Carm. 4, 9, 25)—; Omaha features of the PIE system had been noticed before Lounsbury by, e.g., Morgan, Hocart, Thomson.

[622] Wordick (1975 : 298) cites a more elaborate (manuscript!) treatment of the Latin problems by Lounsbury (1965). I have not seen this paper, and do not know whether it has appeared in print.

fairly clear, what the precise meaning and scope of the alleged skewing rule is.

32.6.4.2 *Omaha* ['oumәha:] is the name of a North American Indian tribe. According to their own traditions their earlier seats had been in the region watered by the rivers Wabash and (lower) Ohio, from where they migrated westward and at the beginning of the 19th century established themselves on the right bank of the Missouri, north of the confluence of the Platte river, in north-eastern Nebraska. An Omaha reservation still exists south of Sioux City, and their name lives on in that of Omaha, a large city in eastern Nebraska on the Missouri. The language, spoken by several thousand people, is a member of the *Siouan* family, as is *Crow*, also remarkable for its kinship terminology, and now confined to the Crow reservation in southern Montana, near Billings[623].

The curious kinship system of the Omaha, first noticed by James Edwin in 1823[624], has been the subject of numerous studies since[625], but perhaps the most detailed is Lounsbury's analysis of the Omaha (as well as of the Crow) system (1969). For our purposes it will suffice to delineate the relevant features of the system.

The simpler forms of the patrilineal Omaha system "can be accounted for by means of three equivalence rules", written as "reduction rules", that is as rules which 'reduce' more remote kin types to genealogically closer kin types (Lounsbury 1969: 217 f.). The three rules are the "skewing rule", the "merging rule", and the "half-sibling rule".

The "skewing rule" *skews* "the relation between terminological generation and natural generation", i.e. expresses the formal equivalence of "two kin types of different generations".—The "merging rule" expresses the "formal equivalence, in specified contexts, between siblings of the same sex". —The "half-sibling rule" equates half siblings

[623] For information see Les langues du monde, [2]1952, 1016 f.; H.-J. Pinnow, Die nordamerikanischen Indianersprachen, 1964, 20; C.F. and F.M. Voegelin, Lg. 43, 1968, 573 f., esp. 577; CTL 10, 1973, 1178, 1182 f. In the Voegelins' classification (on which cf. Trager, Lg. 44, 1969, 907) the Macro-Siouan phylum consists of three families, (*1*) *Siouan*, to which, as we have seen, Omaha and Crow belong; (*2*) the *Iroquoian family*, of which *Seneca*, mentioned in 32.4. above, is a member; and (*3*) *the Caddoan family* which includes *Pawnee*. The Pawnee formerly lived in the valley of the Platte river, Nebraska, but were later transferred to northern Oklahoma; their kinship system was the subject of one of Lounsbury's early studies (Lg. 32, 1956, 158-194).

[624] See Tax 1970 b: 446.

[625] I have also consulted Radcliffe-Brown 1941; Murdock 1949: 166 f., 224, 239; Coult 1967; Tax 1970a. There are further references in Lounsbury 1969: 249[2], and brief sketches also in Friedrich, Wordick, Gates, which will be discussed below.

and full siblings; this means that *father's son* can be rewritten as *brother*, *Fd* = *S*, *Ms* = *B*, *Md* = *S*.

A simple variety of the Omaha systems, *Omaha Type I*, is generated by the following rules (Lounsbury 220f.):

(*a*) SKEWING RULE: *Let the kin type* FATHER'S SISTER *be regarded as structurally equivalent to the kin type* SISTER; formalized: FS → S.

(*b*) MERGING RULE: *Let any person's sibling of the same sex be regarded as equivalent to that person*; e.g. MS → M.

(*c*) HALF-SIBLING RULE: *Let one's parent's child be considered to be one's sibling*; e.g. Fs = B, Fd = S.

These rules can be applied in succession. Thus, e.g., MMFSs can be shown to be MB in the following steps:

MMFSs → MMSs (skewing)
MMSs → MMs (merging)
MMs → MB (half sibling)[626]

An *Omaha Type II* system is produced if the skewing rule is generalized, not limited to FS being a linking relative (Lounsbury 231).

Even more interesting is, from our point of view, the *Omaha Type III* which is generated by the following skewing rule (Lounsbury 234):

Let a man's SISTER, *as linking relative, be regarded as equivalent to that man's* DAUGHTER *as a linking relative*; mS → md.

The corollary of this rule is:

Let any female linking relative's BROTHER *be regarded as equivalent to her* FATHER; wB → wF.

Thus the *maternal uncle* goes into the *grandfather* category (MB → MF), and the *same* happens even with *mother's brother's son* (her nephew), for MBs → MFs = MB (half-sibling) → MF, while *mother's brother's daughter* (her niece) is equated with the *mother*, for MBd → MFd = MS → M.

In the same way, mFSs → mFds (skewing) = mSs → mds (skewing), i.e. *a man's cousin* through his paternal aunt [as also his sister's son] is equated with *his grandchild*, while wFSs → wFds = wSs → ws, i.e. *a woman's cousin* through her paternal aunt [as also her sister's son] is equated with *her son*.

For the sake of completeness, and for further use below, we may note that in a last subvariety, *Omaha Type IV*, stronger variants of

[626] For the sake of simplification the corollaries of the various rules are as a rule ignored.

the skewing rules II and III are applied in combination. The net result is that the 'maternal uncle' class and the 'paternal aunt' class are both eliminated (the former is raised a generation to 'grandfather', the latter lowered one to 'sister'), so that in the first ascending generation only 'father' and 'mother' are left; the cross-kin categories disappear.

32.6.4.3.1. As already at the Ninth Congress of Linguists (see 32.6.4. 1.), so in the paper just discussed *Lounsbury* advanced the hypothesis, but this time (1969 : 237) with much greater precision, that *some IE kinship systems* were based on the *Omaha III* skewing rule :

"it is abundantly clear that the early Latin and the early Germanic kinship systems were Omaha systems based on this skewing rule. It is no accident that mother's brother was *avunculus* (diminutive of *avus* 'grandfather') in Latin, or that a man's sister's children were, like his daughter's children and his son's children, *nepos* and *neptis* ('grandson' and 'granddaughter')—whence, via French, we have our presentday English words *nephew* and *niece*. And like Latin *nepos* and *neptis*, the Old English cognate words *nefa* and *nift* (which antedated our borrowed French words) also referred both to one's grandchildren and to a man's sister's children. Moreover, the reciprocal of *nefa* and *nift*, viz. *eam* (from Proto-Germanic **auhaima-*, with a Pre-Germanic root **au-*, cognate to that of Latin *avus* and *avia*) was used with both the meaning of mother's brother and that of grandfather".

32.6.4.3.2. Shortly after Lounsbury's important papers, *Paul Friedrich* undertook[627] to show that not only some historical systems but the *whole Proto-Indoeuropean kinship system* found a clear explanation of its excentric features in *Omaha Type III.* But the focal points are still but two : **awos* (Friedrich gives **awyos*) and **nepōs*.

The **awyos*, says Friedrich, "in PIE, or at least in several dialects of PIE, denoted a set of older men in the mother's patri-group" (25). But this is erroneous. Benveniste has convincingly shown (see 11.2.) that **awos* included the father's father as well, and our own results (11.3.3.; 32.5.1.) have shown that **awos* denoted not only the maternal but also the paternal uncle. Friedrich's idea (23) that FB was distinguished from MB, and so the two kinds of uncle were "bifurcated", is also without foundation : the alleged difference, i.e. that **pHtrwyos* is a derivative of **pHter-* and **awos* is a different morpheme, is nonexistent since **pHtrwos* (sic!) is a compound of **pHter-* and **awos* (11.3.3.).

[627] For Friedrich's line being prompted by Lounsbury, see Friedrich 1966 : 31[1].

The notion that "nephews and nieces were apparently classed downwards with grandsons and granddaughters" and that "in Germanic, Latin, Slavic, and Celtic there is evidence that the downward classification of the nepotic kin specifically involved the sister's (as against the brother's) son and daughter" (25) has already been shown to be unacceptable for Indo-European times—partly on chronological grounds (Lat. *nepōs* 'nephew' is Late Latin, see 32.6.3.4.), partly because the claim is untenable (see, e.g., MW *nei* in 32.6.3.4. and fn. 620).

Finally, there are numerous holes in the system. Friedrich is frank enough to admit such deficiencies as, e.g., when he discusses (28) the pros and cons of cross-cousin marriage: "Yet there is no positive evidence that *awyos* was used for the wife's father. Nor is there evidence that *snusos* was used for a (woman's) niece, nor that the term for sister's son (*nepōt-*) was used for son-in-law, nor that the term for son-in-law (*ǵenHr*) was used for a nephew". Of course, here the defects are used as arguments against a matrilateral cross-cousin marriage. At other times, they seem to be ignored. Note, e.g., that, to support his view of reciprocity, Friedrich mentions (25) that "in some medieval Germanic dialects the same term for uncle ... or for nephew occurs in texts with the reference of either mother's brother or sister's son; that is, either term could be used by either relative for his alter. But further inquiry is called for by the argument of Schrader ... that this reciprocal usage actually postdated Old High German". But this is not an "argument", it is a statement of fact (cf. 32.6.4.4.1.4.b.), and its importance lies precisely in the chronological aspect.

On the whole, Friedrich would seem to have added little to the points made by Lounsbury.

32.6.4.3.3. In his very thorough work on the kinship terminology of Homer—which, however, unavoidably, includes a review of the IE system—*Gates* also reaches the conclusion that the IE kinship terminology was of the Omaha III type. For him, too, "the basic principle which underlies Omaha kinship systems is a tendency to shift the brothers of females to an older generation (e.g. to equate mother's brother with grandfather: cf. Latin *avus*, *avunculus*), and, conversely, to shift the sisters of males to a younger generation (e.g. to equate father's sister with sister or to equate male ego's sister's son with grandson: cf. Latin *nepos*)". Omaha systems "also tend to merge linking relatives with their same-sex siblings: father's brother's son

equals brother (i.e. father's son), or father's brother may even equal father" (39, 41).

As to *mother's brother*, Gates makes the obvious, but usually unstated, observation that the Celtic, Italic, and Germanic forms, derived with different suffixes from **awos*, show that "*awos* must have been applicable to the MB without the use of a derivative suffix in the earliest period of these stocks" (46)[628]. But he also thinks that "the most striking Omaha features of PIE terminology are the equation of MB with MF and the equation of sister's son with grandson" (42), and here it should be pointed out that the data of his table cited shortly before reveal that of 27 Omaha terminologies (9 from California) only 5 equate MB with MF (and only 1 Californian!)[629], so that one wonders whether this often quoted rule is as general as it is usually suggested to be.

Under the pressure of this overall Omaha view, Gates obviously feels compelled to postulate certain wider equations. He suggests (39, 50) that **swesōr* was not only 'sister' but also 'father's sister', although "admittedly, no attested (sic) IE language does equate the FS with S". But "the Omaha principle predicts the equivalence of a man's sister with his daughter, e.g. of FS with S (i.e. father's daughter)". Although Gates sees three other ways in which the Indo-Europeans could cope with the problem of naming FS, yet he opts for the Omaha solution. But, since **awos* was used for MB and FB, it would surely be much less of a strain on our credulity to assume that **awī* or **awā*, real forms (see 8. and 12.), were used for both MS and FS, a method actually attested in Greek and Balto-Slavic.

For much the same reasons I find it defficult to accept the contention (39, 47f.) that **swekuros* and **swekrūs* denoted not only HF and HM but also WF and WB! To be sure, since the terms meant "head of the joint family", the W could use them of her own parents as well, and perhaps her husband could also refer to his in-laws with "your head-of-the-family" or "my wife's head-of-the-family". But for the lowering of **swekuros* to EGO's wife's generation, the WB, there is no evidence at all, except for the pressure of the Omaha principle

[628] But Gates is mistaken in thinking (p. 46) that "a reflex of **awos* refers in Celtic not to the grandfather but to the grandson, by reciprocity (e.g. Old Irish *aue*)". The form *aue* does not represent **awos* but the derivative **aw-io-s*.

[629] We may add that in his kinship terminology, which possesses "distinctive Omaha characteristics", the Fox (Indian) "classifies the men in M's lineage into two categories 'mother's brother' and 'mother's father'", see Coult 1967 : 37.

which predicts "the equivalence of wife's brother and wife's father" (48). Oddly (?) enough, the principle itself seems a shaky postulate rather than something imposed by the facts: of the 9 Californian languages mentioned above none shows this constraint, and of the total of 27 languages in Gates' table (p. 58 but see also 48) only 8 "equate these two kinsmen". If, as Gates argues (48), **swēkuros* was originally restricted to the wife's brother (to parallel **daiwēr* 'husband's brother'), then it is evidence for rather than against the view that **swekuros* itself was restricted to the HF, since the vr̥ddhied derivative indicated his descendant.

But it is time now to turn to a point of much wider import. Gates advances the interesting hypothesis "that the ancestors of the Greek and Indo-Iranian stocks (and probably of the Balto-Slavic as well) did not have an Omaha kinship system at all: i.e. that this eastern dialect area had diverged from the original PIE Omaha system before the final breakup of the PIE speech community" (44).

What is this alleged "difference in terminology between eastern and western dialects of PIE" (ibid.) based on?

First, the Omaha skewing of generations is said to differ in the two areas (45 f.); in particular MB is alleged to be merged with the grandfather in Celtic, Italic, Germanic, but not in the East where in fact "**awos* is not preserved at all, unless it underlies Greek αἶα 'earth' (a questionable etymology)" (54), while his pendant, "grandson—sister's son" is merged in Italic, Germanic, and Balto-Slavic (!) but not in Celtic (!), Greek and Aryan (46). What is more, the differing geographical configurations with **awos* and **nepōs* prompt the conclusion that the eastern and western systems were not "monolithic wholes. Indeed, a gradation can be observed, with Balto-Slavic agreeing with the East in its avuncular terminology and with the West in the reciprocal nepotic terminology" (55).

Even if the facts alleged (and a few others of a similar character) were real, these would be very large claims indeed. But the alleged facts are very brittle. It is not true that **awos* does not exist in the "East". It does exist in Greek, not of course in αἶα, but in πάτρως (!) and μήτρως, and in Iranian *niyāka*. As to *nepōs*, we need not repeat here that the Latin and the OHG word acquired the meaning 'nephew' at a late stage, and the Welsh word is not confined to "sister's son'. These facts show that it cannot be maintained that "the characteristic Omaha skewing of generations was apparently maintained in Western PIE after it had disappeared in the East" (50).

But the fragility of the argument is further emphasized by the observation that, whereas it can rightly be stated (46) that Greek has ἀδελφιδοῦς for 'nephew', and not *nepōs*, attention to internal Greek development reveals that ἀνεψιός, in Ancient Greek just 'cousin', in later times acquired as its sole meaning 'nephew'. If Greek were transmitted only from a later date—not unusual in the history of IE languages—we would only have the meaning 'nephew'.

The other arguments have been discussed above, and we can say, I think, that a division between East and West is not proved, is in fact, as far as kinship terminology is concerned, disproved. But there are two further points worth mentioning.

First, although he stoutly maintains the Omaha character of the IE system, Gates nonetheless comes to the conclusion (56) that "in the case of PIE, we are faced with the breakdown, not the buildup of an Omaha system, but it is interesting to observe that the merging rule seems to have been lost earlier than the skewing rule".

Secondly, Gates finds (56 f.) that Lounsbury's skewing rules go, in their generality, far beyond the range of real situations, and can be more realistically replaced by specific rules, e.g. the Omaha III corollary wB → wF by MB → MF, WB → WF. If Lounsbury's skewing rules are all replaced by specific rules, 20 equivalences are generated (listed p. 58), of which only 4-20 are generated by Omaha III rules, while all twenty by Omaha IV rules. Further, the equivalences can be distributed into three major divisions, and "these divisions are not changing as wholes" (57) but in a great variety of ways. Moreover, rules and corollaries are to quite an extent independent of each other, and this independence is also shown (60) by the different distribution in the IE territory of MB = MF (rule) and mSs = mds (corollary).

This criticism of the general Omaha construct, partly taken over from Coult, will have to be checked very carefully. But here we are concerned with the application (in spite of some doubts) of the system to the IE world. This question of applicability will be discussed below (32.6.4.4.).

32.6.4.3.4. The last representative of the Omaha school of thought, *Frank Wordick*, at first merely echoes the "general" view that the semantic shift in **awos* and **nepōs* "is truly consonant with the Omaha III Skewing Rule" (156). Embarking on his task, he states his credo as it were (43 f.): "It should be recognized that the Omaha III hypothesis suffers none of the shortcomings" of hypotheses proposed by others. First, "an Omaha III system is certainly not impossible".

"Furthermore, stated as a hypothetical model for the PIE kinship system during late PIE times, it is completely testable". And finally: "I believe that a comparative—historical reanalysis of the corresponding kinship terms in the IE language stocks will corroborate this hypothesis and disprove all the others. Specifically, I think it will become evident that the PIE affinal terminology as well as the consanguineal is Omaha III"; cf. also 252 f.

After the reconstitution of the IE system (on which see fn. 585) —which takes up nearly three fifths of the whole work—Wordick first discusses certain characteristics of the reconstructed system, of which two must be mentioned.

First, he finds (255) that the PIE system is very clearly "bifurcate collateral"[630], i.e. exhibits a sex division (: bifurcate) but also distinguishes collaterals; this because FB is differentiated from F and from MB, and likewise MS from M and FS. Schematically[631]:

FB *pHtrwyos* ≠ F *pHtēr* ≠ MB *HawiHos*
MS *maHtrk*^{w}*eH* ≠ M *maHtēr* ≠ FS *pHtrwiHs*.

However, in terms of Lounsbury's *superclass-concept* (1969 : 225), this terminology may be treated as "bifurcate merging", i.e.

FB may be said to be classified with F,
MS may be said to be classified with M,

amongst others because the terms share a common stem : FB is derived from F, MS from M, and the Dravidian merging rule, used extensively in the PIE system, semantically reduces FB → F, MS → M[632].

As we have seen repeatedly, these statements cannot be accepted: FB is not named after (i.e. derived from) F, but after **awos*, etc. But on the strength of these erroneous assumptions, Wordick claims first, that "the HB [husband's brother] ... (corresponding to the FB) is distinguished from H ... (the affinal homologue of the F) and from the WB ... (corresponding to the MB). Moreover, in the same way that the FB and F may be seen as members of the same superclass, the HB *may* be placed with the H".

The linguistic consequence of this is that in the name of the HB, **daiwēr* (Wordick's **deHywēr*), the element *-(y)wēr* "may be distantly related to the root **wīr- (*wyHr-)* and that **deH(y)-* is the root

[630] This is Lowie's terminology, see Goodenough (1970 : 115 f.) for a couple of very clear diagrams. On "bifurcate" see also 32.6.3.2.

[631] I have simplified in some points Wordicks spelling of IE vowels and laryngeals. The sign ≠ means "is different from".

[632] This is the system discussed above (32.6.3.2.) under the name Dakota.

meaning 'separate', hence 'collateral'" (256). It is not quite clear on what grounds—except of course for Omaha pressure—Wordick thinks he can add: "the same rule that reduces the FB to F, reduces the HB to H".

Since FB is not equated with F but, at most, with grandfather, we can ignore this last deduction concerning HB. But the explanation of **daiwēr*[633] would be welcome—if it were acceptable. Unfortunately, this is not the case. To begin with, the outstanding characteristic of the **daiwēr* is that he is always kept distinct—no doubt not only linguistically—from the husband. And the linguistic combination, given by Wordick earlier in the book (p. 217 f.), can only be effected with violence. To obtain the desired meaning "separate/collateral husband (or man)", Wordick proposes to see in **deHywēr* two morphemes: **deH-* ~ **deHy-* 'separate' and **wyhr-* 'husband'. For the first morpheme he suggests that it is identical with the root given by Pokorny (1959 : 175) as **dā-* and **dāi-*. But the meaning of this root is not 'separate' but, in Pokorny's words—borne out by the data—'teilen, zerschneiden, zerreißen', and a meaning 'Zerschneider', 'chop up, man' (or 'chop up the husband'?) is hardly likely for the person in question. Further, the phonetic assumption (218) that **deHy-wyHr-* could, "by dissimilation of *Hy ... yH* to *Hy*" and by "*ē*-grading", result in **deHywēr*, is pure paper linguistics. Dissimilation of *Hy-yH* to *Hy* might look all right in print—although even this is questionable—, but, as long as the laryngeals were real, they necessitated the realization **deHi-wiHr-*, and in such a form there simply could not have been any urge to dissimilate—in the desired or any other fashion. The "*ē*-grading" invoked could have been stated in a less equivocal form. If it means that **wyHr-* became **weyHr-* or rather **wēyHr-*, then one can only say that the word for "man" is **wīro-* (or **wiHro-*) but not **wīr-*, and it never appears with any other vocalism than *ī/ĭ*. And even if this difficulty could be considered removable, the "chopping" would still remain a formidable deterrent[634].

Proceeding with the discussion of classification, Wordick states

[633] On the various reconstructions of this word see 24.

[634] Wordick admits (272) that his interpretation is "linguistically weak". I myself cannot offer any definitive solution but if one considers (as I have pointed out at 24.) that a formative may manifest itself in *-ēr* or *-wēr*, then the remaining **dāyu-* may be derived from **dā-* 'fließen' (Pokorny 1959 : 175) and can express 'the male' in much the same way as is the case with **ɟrsen-*, **wɟrsen-*, see Pokorny 1959: 336, 81. If so, **daiwēr* would be a fairly general expression for 'male' which was only later restricted to the husband's male and coeval siblings.

(256 f.) that "the grandfather terminology in the consanguineal subsystem", the "father-in-law nomenclature in the affinal subsystem", and the grandchild terminology "are all nonbifurcate", i.e. "in this part of the system kinsmen reckoned through a male linking relative are not differentiated from those traced through a corresponding female linking relative", so that **HawyHos* [Wordick's form for our **HauHos*, **awos*] is FF and MF, **swekuros* denotes both HF and WF[635], and **nepōs* is used for son's son as well as for daughter's son. "In this respect —says Wordick—the PIE kinship system is like that of many primitive peoples", and, as we have seen (32.6.3.2.), in the Dakota system only the first ascending and the first descending generation are split according to the paternal and the maternal line, i.e. in the higher or lower generations the system is not bifurcate. But for that very reason, the position of the father-in-law would be anomalous, if that is the same term denoted husband's and wife's father, and Wordick should have cited some primitive systems in support.

Complete regularity is in any case not a characteristic of the IE system since, as Wordick has to admit (257): "The nomenclature for the corresponding female kinsmen—grandmother, spouse's mother, granddaughter—follows the same pattern except that the grandmother terminology, *for some unknown reason* [my italics, OSz.], appears to be bifurcate". The FM is **HaniHs*, the MM **HawiHs*[636].

After these preliminary investigations, Wordick presents (257 f.) the "Total System" which consists of two parts: of a table of taxonomic rules, and of a list of generative semantic rules (skewing, merging, etc.) which will determine any relative's equivalence so that his name can be found in the taxonomic table. Thus, e.g., the question: "What would a male EGO's father's brother's son be called?" will be answered in the following steps:

1. male EGO's father's brother's son = mFBs
2. mFBs → mFs (Dravidian merging rule)
3. mFs → mB (half-sibling rule)
4. mB = **bhraHtēr* (from taxonomic table).

As will be realized, the taxonomic rules, or rather the taxonomic table only need(s) to give the basic terms. In Wordick's table (259) there are 27 such items.

[635] On the question whether and/or how far **swekuros* could denote WF, see our discussion above 32.6.4.3.3.

[636] This problem will be discussed below, 32.6.4.5.

It emerges, then (266 f.), that the IE system is neither descriptive, nor patriarchal, nor Dravidian (matriarchal). "The conclusion is clear —says Wordick (267)—. The kinship terminology reconstructed from comparative IE data and the stereotyped patterns of interpersonal behavior encountered in IE society *fit the Omaha III model perfectly and none of the three alternatives. Therefore, the PIE kinship terminological system must have been of the Omaha III type*" [my italics, OSz.].

After this unequivocal declaration it comes as no small surprise that some "unsolved problems" (274) induce Wordick to envisage a further possibility.

Thus the question whether *father's sister was classified with the sister*—which Wordick had answered in the negative by positing for FS **pətr-awīs*—is now seen to be in need of "a more intensive examination of the data", especially as he thinks that he has "found some evidence in Greek to show that the FS may have been called S". This would have momentous consequences. For, "if more information demonstrates that the FS was classified with the S during PIE times, *then the IE kinship system must have been of the Omaha IV —and not of the Omaha III—type*" [my italics, OSz.].

Wordick thinks that there might be some further terms which, better established, could speak for Omaha IV. From our point of view, this problem is of no great consequence, and we can ignore it. But it is perhaps worth noting that Gates has also voiced the view that if, as he is inclined to think, FS was equated with S, then IE must have been of the Omaha IV type (1971 : 50), and, moreover, stated that in his table of 20 equivalences Omaha IV generates all twenty, but Omaha III only items 4-20[637], see above p. 176.

32.6.4.4. Although in our survey of the Omaha discussion we have already disputed certain claims, it will be necessary now to subject the theory to a thorough scrutiny.

[637] The differences between Omaha III and Omaha IV are very graphically presented in the following diagram (Buchler-Selby 1968 : 261) showing the applicability or otherwise of the Omaha rules (+ = merger, — = differentiation) :

Omaha	MF, MB	MFS, MS	FFS, FS, S
III	+	—	—
IV	+	+	+

For further discussion of kinship systems and references to modern literature, see J.S. Gruber 1973, P. Kay 1974, and R.W. Casson 1975.

32.6.4.4.1. The outstanding, one can say "truly diagnostic", feature of the Omaha (III) terminology is that a female's brothers (together with their male offspring) are shifted upward in generation, a male's sisters on the other hand (together with their offspring) are down-classed in generation. This is said to account for MB (and MBs) → MF, and S → d, Ss → s^2, Sd → d^2. But a number of facts militates against this line of explanation.

(*1*) The Omaha (III) system involves a large number of up-gradings and down-classings (see 32.6.4.2.)[638], not only the few singled out above. Yet, in the IE languages there is *no trace* whatever of, e.g., *MBs* being terminologically equated with, that is "called", *father*, or *S* being regarded as *daughter*. The *only* classes which are cited at all for the Omaha rule are *MB* and *Ss*, *Sd*.

(*2*) The essential precondition of the upward shifting is that the male in question must be in the maternal line; a male in the paternal line won't do. Only the equation MB → MF is possible, not FB → FF. Now one of our results is that **awos* denoted not only the grandfather of either line—not only the mother's father—but also the uncle on either side. The term is not confined to the matrilateral relatives as the theory requires, the theory is therefore inadequate. It is also noteworthy that, as we have seen (32.6.4.3.3.), of 27 Omaha terminologies only 5 equate MB and MF, so even in indubitably Omaha systems the upgrading is not really well-established.

(*3*) Contrary to Omaha claims, OE *ēam* (like Germ. *Oheim*) never means anything else but 'uncle', chiefly on the mother's side, the paternal uncle being *fædera*. See Gates 1971 : 73 fn. 12.

(*4*) The instances quoted for the shift of the sister's son to the grandson category represent, contrary to what is usually claimed, demonstrably late historical, and not prehistoric (pre-literary), changes. The relevant cases are as follows :

(*a*) Lat. *nepōs*. We know that through most of Latin history the word was only used in the sense 'grandson'. The meaning 'nephew' developed not earlier than the 4th century A.D., and even then not in the whole community : in Iberia even today the only meaning is grandson (see 32.6.3.4.).

[638] It may be mentioned here that in the terminology of the Crow Indians (see 32.6.4.2.), which is a mirror-image of the Omaha system, the father's brother, the father's sister's son (i.e. father's nephew), and the father's sister's daughter's son (i.e. father's sister's grandson)—comprising three generations—are all called father, see White 1958 : 381.

(*b*) OHG *nefo* means 'grandson, descendant' but not 'sister's son'[639]. But from MHG times the word already shows its present and related meanings. In the six thirteenth-century genealogies presented by Bjerke *neue/neve* twice denotes a *nephew* = *Ss*, twice a *first cousin* = *MBs* and *FSs*, once a *first cousin once removed* = *FSds*, once a *first cousin twice removed* = *MSsss*; in one of the sources *neve* means *brother's son*[640]. But down to Luther the word preserves its original meaning 'grandson'.

So in the post-OHG period the word expands its sphere to include the nephew—and not only the sister's but also the brother's son—and various cousins.

Even more interesting is the fact that uncle and nephew call each other *neve*, just as the nephew can be called *ōheim*[641]. This reciprocality is of necessity restricted to uncle and nephew. In this context belongs also the fact that OHG *fetiro* 'uncle' in MHG has the meanings 'father's brother; cousin; brother's son; in plural: relations'; the usual modern meaning is 'cousin'.

(*c*) The Celtic continuant of IE **nepōs* originally also meant 'grandson' but in Middle Irish and Middle Welsh this meaning is lost, and the term is transferred to the nephew. It is usually asserted that only the *sister's son* is so called but, as we have seen (fn. 620), this is certainly not true of Welsh, and, since Irish has for *brother's son* the descriptive term *mac bráthar*, it seems pretty clear that the restriction to the sister's son is secondary, comparable to the process by which IE **awos*, indiscriminately 'father's brother' and 'mother's brother', could be restricted to the latter sphere once the other sphere was unequivocally covered by **pətr-awos*.

[639] Cp. Schrader 1904 : 15. But since Schrader gives no precise information, it will be useful to mention here that in Old High German times the word *neuo* only occurs (cf. R. Schützeichel, Ahd. Wb., 1969, 135) in the Trier Capitulare (once, the text was cited in fn. 597 above) and in Notker's philosophical works (four times, the passages are cited in : Notker-Wortschatz, edd. E. H. Sehrt and W. K. Legner, 1955, 384, with reference to : Die Schriften Notkers I, ed. P. Piper, 1882). In Notker the nom. sg. (Notker I 6, 14) refers to Alderich, i.e. Athalaric, *grandson* of Theodoric the Great; in the other three passages the gen. pl. *nefōn* twice certainly means 'of grandsons' since it contrasts with 'son(s)' (I 693, 2 : liberi; I 725, 20 : proles), in the third passage (I 767, 2) it may have the same meaning but also the more general 'offspring', 'Nachkommen'. But in no single instance has the word *nefo* in the OHG period the meaning 'sister's son'.

[640] See Bjerke 1969 : 30 f., 50.

[641] Bjerke 1969 : 32.

(*d*) The Greek ἀνεψιός, which in Classical times had as its sole meaning 'cousin', later shifted in generation and acquired the sole meaning 'nephew'.

32.6.4.4.2. To sum up. In stark contrast to the comprehensiveness of the Omaha system, the IE kinship terminology reveals shifts upward and/or downward at two focal points only : uncle and nephew —grandson. This could, of course, be interpreted as a break-down in PIE times, not a build-up, of an Omaha system, and Gates has indeed so described the situation (1971 : 56), without noticing the internal contradiction. For if an early, obviously more complete, Omaha system was breaking up in the third millennium B.C. or not much later, Omaha properties cannot account for processes which start in the first millennium A.D. or later. And yet, the fact that Lat. *nepōs*, so far denoting the 'grandson' only, around the 4th century A.D. acquired the meaning 'nephew'—at a time when the 'uncle' can no longer have been of the Omaha-type, even if he had been of that class before—is proof positive that it was not necessary for the semantic shift that there be a living Omaha kinship system.

Much the same is proved by the fact that the same kind of change was completed in the Germanic area in post-OHG times—together with other interesting shifts incompatible with an Omaha system—and a similar change from 'cousin' to 'nephew' is authenticated for post-Hellenistic Greek, again quite clearly not due to any kind of Omaha prompting.

It is worth repeating these two facts. First, the area of the IE kinship terminology exposed to Omaha constraints is admittedly minimal. Secondly, several of the changes are very late : they occurred at a time when there can no longer be any talk of a working Omaha system. These two facts combine to prove that Omaha can no longer be considered a medicine apt to conjure away the Indoeuropeanist's severe headaches.

32.6.4.5. If not Omaha—what?

The obvious answer is that, even on *a priori* grounds, the solution cannot lie in the dismembering of the system, in the lifting up of a male relative into a higher region but depressing a female member down to an inferior level. The solution must rather be sought by means of a relation which would unify and integrate these two phenomena. And there is no need to invent a hypothesis, the relation in question has long been known, it is that "special relationship of tenderness or fear which exists in innumerable cultures between nephew

and the maternal uncle"[642]. It is what is known as the problem of *avunculate*.

32.6.4.5.1. A look at the history of this problem, under the expert guidance of Lévi-Strauss, will prove useful.

During the nineteenth, and well into the twentieth century it was held that the importance of the maternal uncle always indicated matrilineal descent. Rivers' interpretation of the situation in Southern India (1907) was particularly unsuccessful since it needed several different customs to explain a single institution. This atomism was overcome by Lowie's insightful paper (1919) which showed that the prominent role of the maternal uncle is not necessarily linked with matrilineal descent, it is in fact often found associated with patrilineal descent, it "cannot be explained as either a consequence or a survival of matrilineal kinship".

Research into the essence of the problem of avunculate received a fresh impulse from Radcliffe-Brown's now classic study "The mother's brother in South Africa" (1924). He pointed out that *avunculate* covers two different things, but in both the maternal uncle's relation to his nephew is closely linked with the boy's attitude to his father. In patrilineal societies, where father's descent group embodies authority and father is strict, the uncle is a "male mother" treating his nephew with tenderness. In matrilineal societies, on the other hand, the maternal uncle exercises authority, and it is the relationship of father and son which is characterized by tenderness.

Lévi-Strauss finds (41) that Radcliffe-Brown overlooks two crucial facts. First, the avunculate is not present in all matri- or patrilineal societies and is found in some which are neither. Secondly, the "relationship is not limited to two terms but presupposes four, namely *brother, sister, brother-in-law, and nephew*"[643]. The interpretation "arbitrarily isolates particular elements of a global structure which must be treated as a whole".

Lévi-Strauss shows that the patrilineal Cherkess of the Caucasus and the matrilineal Trobriand Islanders in Melanesia exemplify one complex law (42):

[642] See Lévi-Strauss 1969: 431, for the quotation, and, for the following survey, Lévi-Strauss 1968: 39 f., the English translation (with some modifications) of a paper first published in French in Word 1, 1945, 33-53.—Benveniste's brief discussion (1969: 233)—irritatingly, as so often, without reference to his sources—is probably based on Lévi-Strauss' original paper.

[643] My italics, OSz.

"the relation between maternal uncle and nephew is to the relation between brother and sister as the relation between father and son is to that between husband and wife".

Thus, e.g., on patrilineal Tonga, in Polynesia, the relation between H and W is harmonious, but the H enjoys full authority. Between uncle and nephew there is great freedom and familiarity, while the father is *tapu* [= taboo] to his son, and *tapu* is also between brother and sister.

In the patrilineal society of the natives of Lake Kutubu in New Guinea "a close and apparently affectionate association between father and son" can be observed; but the wife's relations with her husband are cold, with her brother warm, and the relationship between maternal uncle and nephrew is "tinged with apprehensiveness".

If we try to express Lévi-Strauss' law in a mathematical formula, using + for warm and — for cold relations[644], and indicating relations with a slanting stroke, then the four relations described by Lévi-Strauss in adequate detail can be presented as follows :

(1) Trobriand F/s = +, MB/Ss = —, H/W = +, B/S = —
(2) Cherkess F/s = —, MB/Ss = +, H/W = —, B/S = +
(3) Tonga F/s = —, MB/Ss = +, H/W = +, B/S = —
(4) Kutubu F/s = +, MB/Ss = —, H/W = —, B/S = +

or, regrouping the relationships as indicated in the law and presenting their connections in a proportional formula[645] :

(1) Trobriand MB/Ss : B/S = F/s : H/W (—:— = +:+)
(2) Cherkess MB/Ss : B/S = F/s : H/W (+:+ = —:—)
(3) Tonga MB/Ss : B/S = F/s : H/W (+:— = —:+)
(4) Kutubu MB/Ss : B/S = F/s : H/W (—:+ = +:—).

The proportions reveal with great clarity that if one pair of relations is known, the other can be inferred (42). It is also clear (46) that the two pairs of correlative oppositions are linked "in such a way that in each of the two generations there is always a positive relationship and a negative one ... This structure is the most elementary form of kinship that can exist ..., *the unit of kinship*", in which there is always present "a relation between siblings, a relation between spouses, and a relation between parent and child". Now the position of the *maternal uncle* also becomes clear. As Lévi-Strauss puts it :

[644] For a more differentiated approach to the relationships see Lévi-Strauss p. 49.
[645] These formulae should be compared with Lévi-Strauss' diagrams (p. 45), where Kutubu is misprinted as Kubutu.

"in human society a man must obtain a woman from another man who gives him a daughter or a sister. Thus we do not need to explain how the maternal uncle emerged in the kinship structure: He does not emerge—he is present initially[646]. Indeed, the presence of the maternal uncle is a necessary precondition for the structure to exist" (46).

He also answers the question why the child of the marriage need be brought into the elementary structure (47):

"the child is indispensable in validating the dynamic and teleological character of the intial step, which establishes kinship on the basis of and through marriage. Kinship is not a static phenomenon; it exists only in self-perpetuation. Here we are not thinking of the desire to perpetuate the race, but rather of the fact that in most kinship systems the initial disequilibrium produced in one generation between the group that gives the woman and the group that receives her can be stabilized only by counter-prestations in following generations. Thus, even the most elementary kinship structure exists both synchronically and diachronically".

Lévi-Strauss disposes very simply of the "theoretical possibility" that the participation of the sexes would be reversed, that the "structure would involve a sister, her brother, brother's wife and brother's daughter". This is "immediately eliminated on empirical grounds. In human society, it is the men who exchange the women, and not vice versa" (47). He can also show that the problem that, although the maternal uncle is here viewed as an integral part of the simplest family structure, and yet the avunculate is not found "at all times and in all places", is not a real one, because a "kinship system does not have the same importance in all cultures" (47), or the avunculate may be submerged in more complex systems (48 f.).

It is obvious that one of the most impressive pieces of evidence in support of Lévi-Strauss' view of the relation of the maternal uncle to his nephew in the Indo-European world is Tacitus' well-known statement (Germania 20):

sororum filiis idem apud auonculum qui apud patrem honor. quidam sanctiorem artioremque hunc nexum sanguinis arbitrantur et in accipiendis obsidibus magis exigunt, tamquam et animum firmius et domum latius teneant. heredes tamen successoresque sui cuique liberi[647].

[646] I think the correct translation would be: (right) from the start.
[647] Cf. Lévi-Strauss 1969: 473; Benveniste 1969: 230.

Evidence of the close relation between maternal uncle and his nephew is also found in the Celtic world and in Greece[648]. The same seems to be shown by the evolution of family relationships during the Middle Ages. According to Lévi-Strauss (1968 : 44 f.), "we find approximately this pattern : The brother's authority over his sister wanes, and that of the prospective husband increases. Simultaneously, the bond between father and son is weakened and that between maternal uncle and nephew is reinforced".

32.6.4.5.2. There can be no doubt that Lévi-Strauss' *four-cornered kinship-unit* is a mighty stride toward understanding the IE kinship system[649]. The maternal uncle in particular can no longer be left out in the cold, he is closely integrated in the basic system, he does not have to be got into this system via a grand-uncle linked with EGO through a fictitious cross-cousin marriage. But his name **awos* does link him with other members of the IE joint family, and it is precisely this aspect of his relationships, on which Lévi-Strauss' *scheme* seems to be *incomplete*. In this scheme there is no room for the father's brother(s), nor for the grandfather—although he is closely linked with his grandson—nor in fact for the maternal uncle's own brothers.

We may perhaps start with the last-named category. Usually only a single person, *the* mother's brother is taken into account. Yet, the normal situation must have been that mother had several brothers, her children had several maternal uncles. What happened to them (in the scheme)? The probable answer is that only mother's eldest brother was called upon to act on her behalf, the others came to the fore only when he died or became incapacitated.

However, his position even so appears to be anomalous. Surely, mother's lawful guardian was not her brother but her father. And the father's role is highlighted in the passage quoted above, in which Lévi-Strauss stated (46) that : "in human society a man must obtain a woman from another man who gives him a daughter or a sister". The maternal uncle takes care of his sister, but the daughter must obviously be given away by her father, i.e. EGO's maternal grandfather. Thus the maternal grandfather must be integrated in the elementary kinship-unit just as much as the maternal uncle, in fact even more so, and the same must apply to the paternal grandfather who must have arranged

[648] See, e.g., Benveniste 1969 : 230 f.

[649] Lévi-Strauss' originality becomes clear from the passage of Radcliffe-Brown quoted by him at 1968 : 50. For a criticism of Lévi-Strauss' views from a more general angle see Goody 1969 : 45 f.

for a woman to be given to his son in the first place. And could father's brothers who, as a rule, lived with father for very many years in the same joint family even after his marriage, be ignored in this set-up?

32.6.4.5.3. These relationships seem to be closely linked with certain terms in the IE kinship system. As we have seen, in the first and second ascending generations the ascertainable terms are the following (see 8. above):

FM	FF	MF	MM
X	*HauHos	*HauHos	Y
FB	F	M	MB
*HauHos	*pətēr	*mātēr	*HauHos

For the grandfathers, but also for father's brother and mother's brother the term **HauHos* (later **awos*) is well established. For FM and MM, on the other hand, we have put *X* and *Y* because with these terms there is a vacillation between two expressions.

First, a basic element **Han-* (later **an-*) is found in Hitt. *hannas* (= X + Y), Arm. *han(i)* (= X + Y), OHG *anā* (= X + Y), OPruss. *ane*; possibly from the same root come Lat. *anus* 'old woman', and Gk. ἀννίς (with expressive gemination? X + Y).

Secondly, a basic **aw-* (earlier **Haw-*?) is seen in Lat. *avia*, Goth. *awō*.

It would seem, then, that for grandmother—whether paternal or maternal—originally there was only one expression: **Hanā*; it was later, in Italic and Germanic, replaced by **Haw-*. We might therefore conclude (cp. 9.3.2.) that an original suppletive opposition **HauHos*: **Hanā* was later replaced by a derivational pair **HauHos*: **HauHī* (later still **awos*: **awī*).

But this interprtation is made impossible by the fact that the word for 'grandchild', which is the mirror-image of the word for 'grandfather', is based on **Han-* in the most widespread form **Hne-pot-*, and presents the basic **Han-* in MHG *enenkel* from **an-en-* and Slavic **unǫko-* from **an-on-ko-* (see 9.2., 9.3.2.).

These facts impose a quite different conclusion. They suggest that originally for the grandparents only the root **Han-* was used, while **Haw-* designated the first ascending generation. Diagrammatically:

[650] This differs from the one presented by Wordick 1975 : 257.

the original set[650]

F^2	M^2
**Hanos*	**Hanā*
FB	MB
**HauHos*	**HauHos*

was replaced by

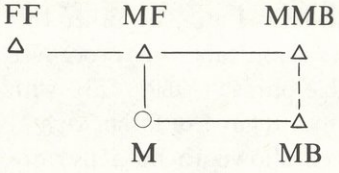
F^2	M^2
**HauHos*	**Hanā/*HauHī*

FB—MB
**HauHos.*

This means that an original system, in which the generations were kept distinct, was replaced by one in which the two generations were, partly at least, merged. The reason for this was no doubt the everday fact that after the grandparents' death the eldest FB and MB stepped into the shoes of their parents.

32.6.4.5.4. The conclusion that **HauHos* originally denoted the parents' male siblings is corroborated by a further consideration.

The cross-cousin marriage hypothesis (32.6.3.3.) assumes that the formation of, e.g., Lat. *auonculus*, a diminutive, is explained by the fact that the *maternal grand-uncle*, that is the mother's mother's brother, is called **awos* just the same as father's father, and so mother's brother can be described as a 'little uncle' as it were. The relations are (△ symbolizes a male, ○ a female) :

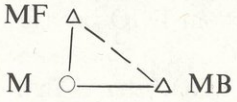


**HauHos/*awos* 'grand-uncle = F^2'

**awonkelos* 'little grand-uncle = little grandfather'.

The explanation is given by the *vertical*, though fictitious, relationship between grand-uncle and uncle on mother's side.

According to the Omaha hypothesis (32.6.4.1., 32.6.4.3.1.) the explanation is in the skewing rule by which a female's brother becomes equivalent to her father, i.e. EGO's maternal uncle becomes his grandfather. The relations here are quite simple :



The explanation is given by the *oblique* (or slanting), but real, relationship between EGO's maternal uncle and maternal grandfather.

In fact neither explanation is tenable. If the relationship is to be between grand-uncle and uncle, then the differentiation of members of the first and the second ascending generations by means of diminution would be unparalleled, and not only in the IE system. If, on the other hand, the relationship is to be conceived of as an equation of grandfather and maternal uncle, then there cannot be any reason for differentiation since the essence of the system demands equation.

At this juncture it will have become clear that the maternal uncle is not differentiated from the grand-uncle or the grandfather but from the other uncles. EGO has a number of them both on the father's and the mother's side. The former are, as a rule, in the same joint family, always on the premises so to speak, and are as stern as father himself. The maternal uncles, especially the eldest, on the other hand, do not live in the same community, their occasional visits are a pleasant surprise—perhaps not unaccompanied by a little present—and, seeing their little nephew only when he is on his best behaviour, they can easily afford to show their best form also. Their appearance is welcome, they can be called 'dear uncle', in contrast to the paternal relations who are mere 'uncles'. (Cp. Goody's description of a similar situation in African societies, 1969 : 59).

It is therefore this *horizontal* relation between maternal and paternal uncles that confronts the nephew with the need for a, to him, essential differentiation by some means, by diminution in Latin, by other formative elements in other languages. At the same time, his procedure has presented us, in Lévi-Strauss' memorable phrase (1969 : 473), with the "problem of a pseudo-matrilineal cast to a regime of father-right". This matrilineal cast has now, I hope, been shown to be a pseudo-problem which arose only because some of the links had disappeared. *32.6.4.5.5.* But the bipolar orientation of EGO towards pleasant relationships, on the one hand, as grandson, towards grandfather, on the other, as nephew, towards his maternal uncle, has consequences for his own position vis-à-vis the latter.

As has been pointed out by Wordick (1975 : 262), *the rule of terminological correlation*, formulated by Sol Tax (1970a : 20-21), is relevant in this situation. This rule implies several behavioral principles :

(*a*) "Persons toward whom EGO behaves in the same manner, he will call by the same term";

(*b*) "Persons to whom EGO behaves in a different manner, he will call by different terms";

(*c*) "Individuals who behave toward one another in the same way, will use the same term for one another".

All these rules also apply *vice versa*. But there may be exceptions "because another notion interferes", for instance "the notion that normal age differences, which amount in effect to generation differences, should be noted in the terminology even if not in behavior".

Wordick thinks that by virtue of principle (*a*), "we might well expect that the affection which the MB expresses for EGO is ultimately traceable to a fundamental attitudinal pattern linking the grandfather to EGO", and "one may realistically conclude that the sentimental tie binding EGO and his MB has nothing to do with matriliny, but is really only explicable in terms of the Omaha kinship terminology".

There is a basic flaw in this argument. The affectionate relation between EGO and MB is not "traceable" to the same kind of relation obtaining between EGO and grandfather; it can only be understood in the framework of Lévi-Strauss' four-cornered kinship-unit, and need not be present in all kinship systems, the relation may indeed be the exact opposite (see 32.6.4.5.1. above). In consequence, as Wordick says, "the sentimental tie binding EGO and his MB has nothing to do with matriliny", but, contrary to his assertion, it has nothing to do with Omaha systems either, it is due to a natural set-up encountered far beyond the confines of Omaha systems.

In our view (32.6.4.5.3. fin.), the (eldest) maternal uncle came to be identified with grandfather as a result of the not uncommon situation that, on the demise of his father (EGO's grandfather), he inherited father's position. The consequence was that his name (**Hau-Hos/*awos*) acquired the secondary sense 'grandfather', and not the other way around. And now we may add that in this development Sol Tax' principle (*a*) may also have played a part.

But in the context of this section the converse of principle (*a*)—Sol Tax covered this contingency with "*vice versa*"—is more important.

If EGO behaves in the same manner to grandfather and maternal uncle, and as a result addresses both with the same term—which may, of course, subsequently be differentiated again—the converse will be that these kinsmen will also address him or refer to him with the same term, i.e. **(H)ne-pot-* shifts from 'grandson' to 'nephew'[651]. But, as we have seen, this change is very unlikely to have occurred

[651] Compare Benveniste's explanation on a slightly different basis (1969 : 233 f.), and that of Friedrich (1966 : 25), based on the assumption of an Omaha system.

in any area in IE times : in several cases the shift is demonstrably of late historical date, and in the Aryan group it never occurred.

32.6.4.5.6. There is one further phenomenon which seems to be illuminated by Sol Tax' rule of terminological correlation, this time by his principle (*c*).

As has been pointed out already (32.6.4.4.1.*4.b*), in the Germanic, more precisely German, area uncle and nephew could call each other *neve*, and the nephew could be called *ōheim* in the Middle Ages. Similarly, while, in OHG, the word *fetiro* only means 'uncle', in MHG it acquires the meanings 'cousin, brother's son', and in modern times this is its only meaning; and the word *basa* which in OHG and MHG denotes 'father's sister' only, is later also 'MS, FBW', and even 'niece, cousin', and today the normal meaning is 'cousin, daughter of uncle or aunt', only in Switzerland 'aunt'.

To explain these instances of reciprocality, Delbrück suggested (1889 : 115 f.) that one of the two parties echoes the form of address employed by the other. And that in such cases a specific kind of kinship system (e.g. Omaha) cannot be held responsible, is quite clear from the fact, emphasized by Schrader (1904 : 15f.), that these phenomena are confined to German—they are not found in, e.g., the Romance languages —and even in German they are found only since MHG. It is quite clear that they are due to a timeless principle, formulated by Sol Tax in (*c*).

This reciprocality is also responsible for such double meanings as 'son-in-law'—'father-in-law', already observed in Gk. γαμβρός (see 32.5.6., 32.6.1.)[652] but also found in, e.g., Old Norse *mágr* 'son-in-law, brother-in-law, father-in-law', whereas Gothic *mēgs* only means 'son-in-law'.

One further instance has gone unrecognized so far. Arm. *kheṙi* 'mother's brother' seems, in sound-shape, close to *khoyr* 'sister', especially to the gen. *kheṙ* from IE **swesr(os)*, see 6. above. But the difference in meaning seems so great that one is tempted to reject a comparison out of hand, and this was done indeed by Hübschmann[653]. But Benveniste gives precedence to the formal aspect, and deriving *kheṙi* from **swesriyos* explains (1969 : 231) : "L'oncle maternel est donc désigné littéralement comme 'celui de la sœur', d'après sa sœur qui est la mère de EGO". But this is obviously unsatisfactory :

[652] Gates (1971 : 49) finds that not all the changes can be explained on an Omaha basis, and suggests analogy and a partial breakdown of the Omaha system.

[653] See Hübschmann, Armenische Grammatik I, 1897 (repr. 1962), 504.

for EGO, 'sister's (son? husband?)' could not possibly refer to his mother, and *via* his mother to his uncle. The term could only refer to 'sister's son', i.e. his 'nephew', and the term could then, on the basis of reciprocality, come to denote the other member of the relation, the uncle. This implies that the original meaning was lost without a trace. *32.6.4.5.7.* In contrast to the nephew, the cousins don't seem to have had a special name in IE. In historical times, Gk. ἀνεψιός does not (as could be expected from its etymology) mean 'grandson'; it means 'cousin', and at a later date develops the meaning 'nephew', apparently with a late shift in generation. But Greek is an exception, Latin resorted to a new coinage (*consobrinus*, etc.), and did not extend the semantic sphere of an old term, and the same is true of other languages.

The absence of a specific term for 'cousin' is not at all surprising in the case of parallel cousins, rather more so in the case of cross-cousins[654]. On the evidence of 250 kinship systems, *Murdock* (1949: 223 f.) has set up six types "based exclusively on male-speaking terms for female relatives". In one, the *Hawaiian* type, "all cross and parallel cousins [are] called by the same terms as those used for sisters", and it can be assumed that for male relatives the terms are the same as those used for brothers. But, in the other five, FSd and MBd, that is the cross-cousins, can have the same name as the parallel cousins and differ from that of the sisters (Eskimo), or differ from that of the parallel cousins and sisters (Iroquois), or else the terms for FSd and MBd can be different from each other and from that for parallel cousins and sisters (Sudanese, Omaha, Crow). That is to say, in only one system are kin of the same age group called by the same name (Hawaiian), in one other (Eskimo) cross and parallel cousins are set as a unit against the siblings, but in the other four types the cross-cousins are distinguished from all the other coeval kin, in some even the latter are split up.

In the IE system, according to Friedrich (1966: 27) "the most likely grouping of cousins was of the Omaha type", that is "all parallel cousins may have been classed with siblings, while cross-cousins were ranked asymmetrically upward and downward in the Omaha fashion. The maternal cross-cousins would be ranked with the MB and the M (or MS), just as the MB was grouped with the MF ...,

[654] For these terms see fn. 610 above.

the FS's children would be ranked downward with the sister's children, just as the sister's children appear to have been classed downward with the grandchildren".

It is obvious, and is frankly admitted by Friedrich himself (1966 : 28 : "the negative quality of the evidence") that this view cannot be substantiated; it is entirely due to a preconceived Omaha idea. Since, however, as has become clear already, the IE unit was the joint family—in which brothers stayed on, while sisters moved to other similar units—it seems much more probable that brothers' children were regarded as siblings while the cross-cousins may have had a different name, without an asymmetrical shift.

32.6.4.5.8. Finally it should be recalled that under the conditions of life in the joint family siblings were not only brothers and sisters of the nuclear family but all the offspring of siblings staying on in the joint family. This has nothing to do with a classificatory system but is unavoidable and logical in the circumstances.

32.6.4.5.9. To sum up. The results of this section (32.6.4.5.) are of twofold interest.

First, the focal points of variation in the IE system could be clarified without resort to the Omaha system. These factual results include the following points of greater importance :

(*a*) The variation in the meaning of **HauHos* (**awos*) could be traced to an earlier state, in which the grandparents were denoted by **Hano-*, while **HauHos* was assigned to the parents' male siblings. The shift was due to the fact that elder brothers frequently, even regularly took over father's position after his death[655].

(*b*) The shift from 'grandson' to 'nephew' was the consequence of Sol Tax' principle (*a*).

(*c*) The reciprocality between 'uncle' and 'nephew', the ambivalent use of the same term for 'paternal uncle' and 'nephew', etc., are explained by Sol Tax' principle (*c*).

Secondly, the results are of methodological interest. So far attempts have been made to explain the IE kinship system in terms of a single hypothesis, whether that be the assumption of an "original" classificatory principle, or matriarchy, or an Omaha system, or what have you. In contrast to such views, we have seen that in the development

[655] In the light of our detailed investigation of the uncles' position in the IE kinship system we cannot accept Benveniste's view that we can observe "une superposition de systèmes, et notamment la survivance d'une parenté à prédominance de l'oncle maternel" (1969 : 275). This is based on a misunderstanding and exaggeration of the MB's role.

of the IE system several distinct principles have been at work. One of the most important was the principle of avunculate as clarified in its essence by Lévi-Strauss. But we have also seen that his four-cornered basic unit had to be broadened to admit at least two more kin types which were of paramount importance in the system. Furthermore, certain relations necessitated the acceptance of some general principles, formulated with particular clarity by Sol Tax.

The upshot of all this is that as in diachronic linguistics in general, so in kinship studies in particular we have to abandon the principle of single cause, and adopt the *principle of multiple causation* [656].

32.7. We have repeatedly referred to the smallest social unit of the Indo-Europeans as a *joint family*, comparable to the *zadruga* of the South Slavs, which was still very much alive in the last century. But what exactly does such a system mean; can we get any clearer ideas about this IE institution?

32.7.1. The IE social system is usually described as '*patriarchal*'. According to Schrader [657], the first to voice this view was *F. Bernhöft* who 1882 declared: "Das Prinzip der Verwandtschaft im Mannesstamme ist schon in der gemeinschaftlichen Vorzeit der Indogermanen durchgedrungen. Die Annahme, als ob ursprünglich noch Verwandtschaft im Weiberstamme gegolten hätte ... ist zu verwerfen". This view, directed against Bachofen's matriarchalist theories, was subsequently elaborated by *Delbrück*, and more and more generally accepted. The decisive *linguistic argument* became the imbalance between the paternal and maternal kinship terminology. On the father's side the terminology is well-established and elaborate, but—says *Schrader* (o.c., 284B)—"[es] lassen sich keine urzeitlichen Bezeichnungen für die Beziehungen des jungen Mannes zu den Angehörigen seiner Frau ... nachweisen". *Meillet* argued in the same way (1937: 390 f.): "Les degrés de parenté immédiate dans la famille de l'homme sont donc désignés par des termes propres ... Pour la famille de la femme, tout est vague et incertain ... Tout ceci indique un état social où la femme entrait dans la famille du mari, mais où le mari n'avait pas avec la famille de sa femme une parenté. Il s'agit de ces 'grandes familles' à parenté masculine".

In more recent years, *Scherer* has stated that: "die [idg.] Familienform war die der vaterrechtlichen Großfamilie" (1956: 13); in *Devoto*'s

[656] Note especially Y. Malkiel, Multiple versus simple causation in linguistic change, in: To honor Roman Jakobson 2, 1967, 1228-1246; Campbell, Lg. 47, 1971, 204 f.

[657] See Schrader-Nehring 1923: 285B.

formulation: "al centro della civiltà indeuropea sta la famiglia patriarcale" (1962: 223); and according to *Thieme* (1964: 594 f.): "The PIE family quite evidently was a patriarchally organized joint family; upon marriage, the wife entered her husband's clan, acquiring new relatives, while the husband was not officially connected with his wife's family".

But perhaps the most detailed description of this system has been given by *Ernst Meyer* (260 f.):

"Unter dem gemeinsamen geistigen Kulturbesitz der indogermanischen Völker sticht besonders die soziale Organisation der patriarchalischen Großfamilie hervor. Sie bedeutet, daß

[1] die Rechtsstellung der Kinder sich nach der Abkunft vom Vater bestimmt, daß

[2] die Frau in die Familie und Gewalt ihres Mannes eintritt und aus ihrer bisherigen Familie ausscheidet und daß

[3] der Familienvater der alleinige selbständige Rechts- und Gewaltinhaber über seine gesamte Familie ist und zeitlebens bleibt. Diese väterliche Gewalt erstreckt sich auch auf die erwachsenen Söhne, ihre Frauen und Kinder, die alle im Verband der Großfamilie wohnen bleiben, solange der Vater lebt ...

[Es] fehlen Bezeichnungen für die Verwandten der Frau, da zu ihnen als Angehörigen einer anderen Großfamilie keine Rechtsbeziehungen bestanden"[658].

32.7.2. These statements unanimously assert two things:

(1) There are no kinship terms for the wife's family;

(2) Therefore the system was 'patriarchal'.

Both statements demand closer examination.

32.7.2.1. It is truly amazing that down to 1959 no exception should have been taken to the long-standing view that the wife's kin was ignored in the IE kinship terminology. With his 1959 paper, *Goody* earned the gratitude of all Indo-Europeanists by simply pointing out that such a doctrine was an *anthropological absurdity*. As he put it (89): "there is no patrilineal system known to me in which there are no terms whatsoever employed by men to address or refer to their wives' kin ...; this would appear to be just as true of matrilineal and cognatic (bilateral) societies as of patrilineal ones. The philologists have posited a system which would be possible only if a society provided for no

[658] I do not know on what evidence Meyer can say (261) that "die Begriffe Vater und Großvater ursprünglich nicht geschieden waren"; as far as I know the two are kept distinct and are never confused in any IE language.

recognition of a woman's natal kin after her marriage; ... no known society fails to provide for marriage of a higher status where the woman's relationships with her natal kin continue to be recognised after marriage, at least terminologically, and hence provide a link between the kin of the groom and those of the bride". Goody finds it particularly hard to swallow a system, such as is reconstructed for the Indo-Europeans, "in which there are *no* special terms for any of the husband's affines. In all of Morgan's 137 terminologies, there is not one fully recorded system which fails to provide some distinctive affinal terms, for spouse's siblings if not for spouse's parent" (90). For as Goody observes (*ibid.*), in Morgan's catalogue there are only six examples of father having a different name from the father-in-law, and one of these is Laguna of the Western Pueblos, who have no terms for wife's siblings either. But since Laguna society is not only matrilineal but also uxorilocal (i.e. the husband joins the wife on marriage), this also means that "the in-marrying spouse uses for the 'father-in-law' the kinship term already employed by the spouse who does not change residence".

We are thus faced with the question whether the IE system is one which is empirically said to be impossible, or whether the alleged facts are pseudo-facts. Some of the relevant terms shall be examined.

(*a*) It is often asserted that **swekuros* 'head of the joint family' and **swekrūs* 'his wife' were coined by the incoming bride. But, as we have seen (17.-18.4.; 32.1.7.), the meaning of the terms is rather more in favour of their being internal coinages adopted by the daughter-in-law. What is more, the wife could use them in referring to her own parents also, and perhaps her husband could also use the terms with reference to his in-laws (32.6.4.3.3., and cf. fn. 635). The same phenomenon, the bilateral use of the same term, can be seen in **awos* which denotes both father's and mother's brother. The latter should actually be impossible, since he is a kin of someone who as a young bride joined her husband's family and should have severed all links with her own family.

(*b*) Even more important is the fact that there is a term for the son-in-law (20.3.1.-2.). For, although it must have been coined by his in-laws, it nevertheless proves that they took notice of the other (joint) family.

(*c*) The husband's brother's wife, **yenətēr*, is kept distinct from husband's sister, **gal-i-* (25.), the exogamous woman from the woman of the joint family.

(*d*) The wife's brother seems to have been denoted by a term (cf. 27.4.-5.) which in Indian appears as *syāla-*, in Slavic as *šurъ*, *šurinъ*. This is spouse's sibling in Goody's list of desiderata[659].

(*e*) The wife's sister's husband is called (see 27.8.) **sweliyo-*, which, in the normal case, meant an outsider.

Although the terms on the wife's side are not as plentiful and as clearly established as on the husband's side, nevertheless there are enough of them to show that the wife's kin was not ignored. Moreover, in many cases they were no doubt addressed or referred to by the same terms as the husband's kin.

32.7.3. On the strength of the linguistic evidence it is, as we have seen, asserted that the Indo-Europeans had a *patriarchal system.*

For a European, this term will probably conjure up a system based upon his Old Testament reading and modelled on the patriarchs. The main characteristic will be supreme power over the whole family. It was on this notion that, as a kind of counter-part, the nineteenth century modelled its idea of matriarchy.

The average Indo-Europeanist may mean the same thing when he speaks of patriarchy, at least by implication; but, explicitly, he will, as a rule, merely aver that in IE society the bride joined her husband's family and left her own for good, hence the absence of special terms to denote her own kin.

Wordick launches a violent attack on the patriarchalist view of IE society (1975 : 15-27) but, if we ignore the question of wife's kin —disposed of in the preceding section—, then the only real charge is that patriarchy is a fuzzy term[660], and should be replaced by its several constituent elements. For the purposes of such an investigation we may conveniently start from Radcliffe-Brown's definition[661] :

"A society may be called patriarchal when

[1] descent is patrilineal (i.e. the children belong to the group of the father),

[2] marriage is patrilocal (i.e. the wife removes to the local group of the husband),

[659] It may be recalled here that for the cousins no special terms seem to have existed in Indo-European, see 32.6.4.5.7.

[660] Cf. Goody (1959 : 88) : "patriarchal ... is a concept which has played little part in analyses of kinship systems for the past twenty years, largely owing to its ambiguity".

[661] The definition was first given in 1924, see Radcliffe-Brown 1952 : 22, and is quoted by Wordick (1975 : 23).

[3] inheritance (of property) and succession (to rank) are in the male line, and

[4] the family is patripotestal (i.e. the authority over the members of the family is in the hands of the father or his relatives)".

32.7.3.1. Descent, or, more precisely, the organization of descent groups according to certain principles, can be patrilineal, matrilineal, or bilateral. There can be no doubt that the IE system was characterized by *patriliny*, as is the case with all IE societies in historical times. Further evidence is presented by the names which reflect the father's line[662].

32.7.3.2. That the IE marriage was characterized by *patrilocality*, is again not to be doubted. The alternative, *matrilocality or uxorimatrilocality*, can be ruled out, but patrilocality could have two variants: the husband either continued to live at his father's place (*viripatrilocality*), or else he moved to a new home (*neolocality*)[663].

32.7.3.2.1. That it was the bride who normally joined her husband, and not the other way around, is corroborated by the terms referring to the solemn ceremony of *deductio (uxoris)*. The Romans said *uxōrem dūcere* 'to marry (someone)', the Greeks' phrase was γυναῖκα ἄγειν or (of the bridegroom) ἄγεσθαι, and γαμεῖν (cf. 20.3.), but the unanimous evidence of a large number of IE languages—ranging from the Far West to the Far East— proves that IE had a quite different word for this solemn act; cf. W. *dy-weddio* 'to betroth', Lithu. *vedù* 'conduct, marry', Slav. *vedǫ* 'id.', Avest. *vādaya-* 'marry off, give away', *vaδū-* 'young woman, wife' = Ind. *vadhū-* 'bride, young wife'. The material, fully displayed and correctly evaluated by Schrader[664], guarantees an IE verbal root **wedh-* 'lead, conduct' as the habitual word for 'marrying'[665].

This evidence would be sufficient to prove that the IE family was *patrilocal*, since *only the man can conduct the bride to his* (father's)

[662] Of particular interest in this context is the study of Hörsch, Soziologisches zur altindischen Namenkunde (Asiatische Studien 18-19, 1966, 227-246), in which it is shown that the type *Gautamī-putra*, in which the descendant is named after his mother dates from the end of the Vedic period; the Rigvedic *Māmateya* 'son of Māmatā' is an isolated instance but the father, Učathya, is also named.

[663] For this terminology see, e.g. Wordick 1975 : 25 f.

[664] See Schrader-Nehring 1923 : 470, 473 f., 480.

[665] Since 'being conducted' is equivalent to 'going', it is not surprising that 'marriage' is often termed 'going to (a) man', cf. Hung. *férjhez megy*. It is therefore ridiculous to interpret Russ. *výjti zámuž* 'to get married' (of a woman) as 'hinter dem Mann gehen' —'wie ein Stück Vieh'!—as is suggested by Brückner, KZ 45, 1913, 319, and accepted by Schrader 477 f.

home, not the bride him. But in view of the increase in material, it will be useful briefly to discuss some more recent developments[666].

First of all, the Hittite data should be mentioned which have been brought to bear upon our problem by Pedersen, Benveniste, and Kronasser[667]. The pair of verbs *pehute-* 'bring (hither)' and *uwate-* 'bring (thither)' was interpreted by these scholars as compounded with the directional preverbs *pe-* and *u-* and the verbal root *hwat-*, identical with Lithu. *vedù*[668]. Thus *pehut-* would show a change of *wa* to *u*, *uwat-* a loss of *h* before *wa* (kept, to avoid *u-u-*)[669]. Benveniste explicitly concludes that the IE form, usually reconstructed as **wedh-*, had an initial laryngeal, that is had the shape **Hwedh-*.

The preservation in one case (*pehute-*), but loss in the other (*uwate-*), of the same initial laryngeal is, of course, somewhat embarrassing. The suggestion that there were three more or less homophonous verbs, i.e. *uda-* 'bring', *wede(-hi)* 'build', and *wede(-mi)* 'lead'[670], is no improvement if it is still maintained that *pe(h)ude-* is compounded with the last mentioned verb. If *uwa-* could be taken as representing *ū-*, the contraction of *u-hu-* (from *u-hwa-*, like *pehu-* from *pehwa-*) with loss of *h* between *like vowels* would perhaps be easier to understand. But the consistent spelling *u-wa-*[671] rules out any assumption of this kind.

However, the facts force us to acknowledge two verbs of a very close semantic range. There is, on the one hand, a verb *wedaye-* (or *wēdāye-*?) 'bring' which is perhaps identical with *udahi*[672]. On the other hand, a root with initial *h-* appears in *hwitiya-* 'draw, pull', pass.

[666] See Pokorny 1959 : 1115 f., but especially Benveniste, Expression indo-européenne du mariage, in : A Pedro Bosch-Gimpera (Mexico City 1963), 49-52, reprinted 1969 : 239-244; and Benveniste 1962 : 33-40 : Dialectologie i.e. de la racine **nei-*. It is surprising that Benveniste visits some undeserved strictures on Delbrück for treating the marriage terms (1889 : 62 f.) "de manière assez superficielle", while he himself takes no notice of Schrader's ample and excellent presentation of the facts.

[667] See Pedersen, Hittitisch, 1938, 131; Kronasser, Fs. Pokorny, 1967, 47 (and cf. Kronasser 1966 : 465, 467); for Benveniste see preceding footnote (and especially 1962 : 38-39).

[668] Kronasser, l.c., slightly diverges when he thinks that *pehut-* has the nil-grade of *wet-* with (anorganic) *h-*, while *uwate-* is simply to be interpreted as *wete-*.

[669] I cannot accept the view (Watkins, Idg. Gram. III/1, 1969, 69; Eichner, MSS 31, 1973, 55) that *-te-* in these verbs is IE *dhē-* 'place' for the simple reason that 'place' does not lead to 'conduct, bring'. Eichner's assumption of a compounded **Hau-dhē-* 'wegsetzen' has the further difficulty that the cognates of Lat. *au-* seen in Hitt. *awan*, Luw. *aw-(imi)* reveal that there was no initial laryngeal.

[670] Laroche, Revue d'Assyriologie 62, 1968, 89.

[671] Emphasized by Kronasser 1966 : 467^{1}.

[672] See Kronasser 1966 : 475^{3}; Laroche, l.c.; Hollifield *ap.* Watkins, 5. Fachtagung der Idg. Gesellschaft, 1975, 373.

'(the troops) were taken, led', and the deponential 2.sg. *hwezta* from *hwet-ta*, which in view of such semantic parallels as Lat. *dūcō* 'lead' from 'pull' (cf. Goth. *tiuhan*, OHG *ziohan*) is obviously connected with *pehut-*[673]. This must mean that we have side by side *wed-/ud-* and *hwet-/hut-*, the former in *uwate-*, the latter in *pehute-*. To the IE proto-form of *hwet-* we shall return below, 32.7.3.2.2.

After the Hittite evidence, the Iranian data shall be examined. Not, of course, the transparent *vad-* 'lead', nor the less clear Av. *vaδairyu-* 'brünstig; in heat', *vaδrya-* 'nubile'[674], but, because of its formation, the well-established word *vaδū-* = Ind. *vadhū-*. According to Benveniste (1962 : 35), this noun is formed with a suffix *-ū-* "dénotant certains membres féminins de la famille ancienne", such as Vedic *agrū-*, *švašrū-*. But it is obvious that we do not have to do with a special suffix, but rather with the spread of an ending which appeared in some influential 'leader' words. As we have seen (17.-18.1.), IE **swekrūs* represents the regular feminine of a masculine **swekoru-*, and (see 19.) **snusūs* 'daughter-in-law' is syncopated from **sunu-sū-*. There can be no doubt that these two terms, which by "accident" had the ending *-ū-* —and probably the same is true of Vedic *agrū-* — were instrumental in spreading it to other nouns[675]. This is particularly clear in the case of Aryan *vadhū-*. As a derivative of the verbal root **wedh-*, it must have been a passive adjective **wodhā* 'she who is led, has been conducted' in the first place. It was a form of this kind that, under the influence of the leader words mentioned, was transformed to **wodhū-* in dialectal Indo-European or perhaps only in Aryan.

It is well known that Old Iranian *vadū-* survives in NPers. *bayō(g)* 'bride, young woman' from **vaduv-akā*[676]. It is less well known that it is also represented by MPers. *wdwdg'n* 'wedding', Pahl. *wayōdagān* (spelt *wydwtk'n*, corresponding to the Pahlavi Psalter's *wydwtky*) 'nuptials, marriage feast'[677]. Under the influence of the Syriac, Henning thought that *wdwdg'n* was not just the 'wedding' but the 'wedding

[673] The comparison with *hwitiya-/hwet-* was first suggested in Szemerényi, BSOAS 27, 1964, 160A. For these forms see also Kronasser 1966 : 485; E. Neu, Interpretation der hethitischen mediopassiven Verbalformen, 1968, 56; Der Anitta-Text, 1974, 54.72.

[674] On these words see Hauschild, MIO 11, 1966, 476, 479-480; Emmerick, IIJ 13, 1971, 123-125.

[675] A similar view was advanced by Sommer, see Mayrhofer III 136.

[676] So, rightly, Mayrhofer III 136, as against Gauthiot, MSL 20, 1916, 19 (: from **wadū-kā*).

[677] For the forms see Henning, BSOAS 28, 1965, 242; MacKenzie, A concise Pahlavi dictionary, 1971, 89.

room, bridal chamber', although he admitted that neither the MPersian, nor the Sogdian text required more than just 'wedding'[678]. I suggest therefore that *wd'wdg'n* represents **wadu-wad-akān* 'Heimführung der Braut', the wedding being named after its most conspicuous and essential element.

But Indian seems also to have preserved traces of the old root **wedh-*, beyond and apart from *vadhū-* (and possibly *vadharyantī*).

The root *vah-*, which is a cognate of Lat. *vehō*, Slav *vezǫ*, etc., and correspondingly shows the basic meaning 'carry, convey, transport', has, according to Grassmann, in three Rigvedic passages, in the middle, the meaning 'ein Weib sich heimführen, heiraten'. On inspection, two of the passages (5, 37, 3; 10, 27, 11) can be verified to offer this meaning: both have *ya īṁ vahāte* 'der sie heimführen/heiraten soll/wird' (Geldner). But in the third passage (1, 167, 7) it is merely stated that Rōdasī, friend of the Maruts, transports other women, and this cannot be regarded as showing the same meaning. One must rather say that in this passage the middle *vahate* is used in the same way as are the active *vah-* (once) and *ni+vah-* (four times) when it is described that the Ašvins have brought home for Vimada his wife (wives); the passages are 10, 65, 12; and 1, 112, 19; 1, 116, 1; 1, 117, 20; 10, 39, 7; twice (10, 17, 1, and 10, 85, 13) *pari+vah-* is found with the same meaning. Grassmann gives one other passage (10, 32, 3) as presenting the active *vahati* in the sense that a woman marries a man; on inspection, this for the Indo-Europeanist slightly disturbing situation dissolves into thin air: at the passage in question Lady Poetry brings home Indra.

Thus, oddly enough, there are only two passages in the Rigveda, in which the middle *vahate* is used in the sense claimed for it. But the use is corroborated by the much more frequently occurring noun *vahatu-* which literally means 'Heimführung', the escorting of the bride to her new home, but can mean quite generally 'marriage, wedding'. Thus, e.g., it can be said (10, 17, 1) that: *tvaṣṭā duhitre vahatum kṛṇoti* 'T. arranges a marriage (a svayaṁvara) for his daughter'. The word is used repeatedly in the wedding-hymn (10, 85) celebrating the prototypical marriage of Sūryā with Soma.

Thus there can be no doubt that in Indian *vah-* is used in the sense claimed for it. But this fact is rather puzzling for the Indo-Europea-

[678] On the Sogdian word see now M. Schwartz, in: Altorientalische Forschungen I, Berlin 1974, 259 (: *βaγānī-pš-əktē* is 'wedding', i.e. 'the making of a bridegroom = bagason').

nist : on the evidence of all the other IE languages we can affirm that the essential act of IE marriage, the escorting of the bride to her new home was invariably described with the verb **wedh-* 'lead, conduct', or one of its successors, e.g. Lat. *dūcō*. It seems therefore clear that Ind. *vah-* 'to marry' continues, not IE **wegh-* 'transport', but **wedh-* 'lead, conduct'. In other words, *vah-* shows the development of a media aspirata to *h*, in our case of *dh* to *h*[679], which is familiar from such cases as *saha*, *iha*, *gṛha-*, *āha*[680], and the verbal endings *-mahe*, *-vahe*, and may be an early Middle Indianism[681]. But the new form *vah-* has no doubt brought about new associations, strengthened by the new ways of life on Indian territory, esp. the carts drawn by cattle, etc.

32.7.3.2.2. The same direction in the move to a new residence as is indicated by **wedh-*, is also shown by the consensus of the IE languages in using *'giving away'* as the generally acknowledged phrase which is appropriate only with reference to the bride, not to the bridegroom; cf. Gk. (ἐκ)δοῦναι, Lat. *dare*, Goth. *fragiban*, Slav *otъdati*, Lithu. *išduoti*, Ind. *pradā-*.

This direction is confirmed by the existence of the *brideprice*. We cannot, of course, speak of a real purchase of the wife[682], the bride-price is rather in the nature of compensation, an exchange for the loss suffered by the wife's family[683]—how? by the removal of the wife, i.e. to her new residence!

That Indo-European did possess a term for this concept is shown by Gk. ἕεδνα, ἔδνον, and OE *wituma*, *weotuma*, *wetma*, OHG *widemo*, modern *Wittum*. These forms obviously belong together but they are hard to reconcile all the same, even if we ignore the morphological discrepancies. Pokorny (1959 : 1116) posits a basic form **wed-mno-*, without a word of explanation concerning the details; Frisk (I 442)

[679] See Wackernagel, Ai.Gr.I, 1896 (repr. 1957), 250 (and Debrunner's Addenda).

[680] This is of course from *ādha*, and has its nearest cognates, as expected, in Iranian, see Szemerényi, Sprache 12, 1967, 205; cf. Emmerick, in : Henning Memorial Volume, 1970, 146. The defence by Hamp of the 'old equation' (JAOS 90, 1970, 230B) flies in the face of the unusually clear evidence.

[681] See Emeneau, in : Ancient IE dialects, 1966, 131.

[682] Against the *Brautkauf*, maintained by e.g., Schrader-Nehring (1923 : 161 f., 471) and Hermann (1937 : 44 f.), see Koschaker's subtler interpretation (1937 : 79 f.) of the transactions, especially his point that the word for bride-price usually differs from the one for purchase price.

[683] For anthropological treatments see, e.g. Beals-Hoijer 1959 : 491 f.; Goody 1969 : 194 f. (and index), and especially Lévi-Strauss' insistence on the exchange character of the gifts, e.g. 1969 : 483 (: "marriage is the archetype of exchange") and the references in his index s. exchange.

is somewhat more forthcoming. If we ignore the formation (: Gk. *-no-* and Gmc. *-mon-* from IE **-mno-*?), the main problem is the root-form : Greek and Old English point to IE **wed-*, Old High German to **wedh-*. The latter form has naturally long since led to the assumption that the bride-price was nothing else but a gift connected with (or a return for) the 'conducting away' of the bride. If this be accepted, then the problem is the dental in Greek and Old English. Mayrhofer ignores this split within Germanic when he suggests that the original form of the root may have been **(H)wed-*, in which case Indian would present a secondary aspiration due to *vah-*, IE **weǵh-*[684]. Hamp, on the other hand, thinks that the problem of variation is solved by positing a basic **wedH-mōn*, in which H could function vocalically or consonantally, accounting for *d* and *dh* respectively. This presupposes an IE form **HwedH-*[685]. But if we acknowledge an initial laryngeal in the proto-form, then **Hwed-* could be the source both of **wed-* and of **wedh-*, of the former by simple loss, of the latter by metathesis of the laryngeal, i.e. **Hwed-* > **wedH-* > **wedh-*, just as the original **Host-* 'bone', preserved in Hittite, gave by metathesis **ostH*, the source of Ind. *asthi*[686].

Finally, it may be recalled here that the restrictions surrounding the *widow* (cf. 23.3.) are only intelligible in the case of patrilocal residence. *32.7.3.2.3.* Patrilocality is, of course, directly attested in many IE societies, especially in the form of joint families. We have already referred to the South Slavic *zadruga* (see 6.2.), and further examples are quoted by Schrader-Nehring (1923 : 288 f.) concerning the Celts, the Armenians, and the Indians. But it might be useful to expatiate on the "house community" of the Balkan peoples (see Lowie 1946 : 517) : there is in Albania

"the patriarchal house community that unites under a single roof a father with his sons and sons' sons, the wives being brought from without. Up to fifty persons have been found living in this way in a single house. However, this is not a distinctively Albanian practice, being more particularly associated in historic times with the Southern Slavs. Even in 1932 Mr. Adamic found a Ser-

[684] Mayrhofer, Sprache 10, 1965, 191; Mayrhofer III 137.—Since a further Germanic form is attested in Burgundian *wittemo* (quod maritus dedit), quoted by Schrader-Nehring 1923 : 163, it might be just conceivable that internal loan relations have obscured a previously clear picture, faithfully preserved in Old English *-t-*.

[685] See Hamp, Sprache 14, 1968, 156-159; 15, 1969, 63.—An original **Hwedh-* had already been assumed by Puhvel, Lg. 29, 1953, 23 (but only for the verb) and Benveniste, 1962 : 39 (ditto, but cf. 34).

[686] Cf. Szemerényi, Donum Balticum—Fs. Stang, 1971, 525 and 532 fn. 61.

bian unit of this type, composed of eleven single families dwelling in one twenty-room house".

But it should not be passed over in silence that the patrilocal joint family was no more than the rule, it was not a law without exception.

In Homer we find several examples that the son-in-law lives at his father-in-law's, not at his father's place, although the norm is the patrilocal joint family, the *oikos*[687]. Thus, e.g., in Priam's palace (see Il. 6, 242 f.) fifty sons live with their wives, each couple having a room allocated to it, along a corridor it would seem, and in another part of the premises twelve chambers accommodated Priam's married daughters with their husbands. Here then twelve men have joined their wives at the home of the women's father, an unusual variant of residential arrangement which may be called *uxoripatrilocality*. Similarly, Nestor's palace (see Od. 3, 387) accommodated his sons and sons-in-law.

No doubt these were the arrangements of princely houses only, and the norm was that married daughters lived with their husbands at the husband's (father's) place, and not the other way around. But similar exceptions must have occurred in other societies also. It will be enough to refer to the family of Njál, described in one of the Icelandic sagas, which comprised his wife, sons and sons-in-law with their children, and the household, all in all some fifty people[688].

32.7.3.3. The third criterion in Radcliffe-Brown's definition concerns inheritance and succession.

As we have seen already (6.13.1.) the IE possessive pronoun shows that, on the whole, property was communal, it belonged to the joint family and was passed on from one generation to the other[689]. That the headship in the joint family was transmitted from father to eldest son is, in the light of the situation in historical times, very likely.

[687] For the following see also Lacey 1968 : 39 f.; Snodgrass 1974 : 120.

[688] See Birket-Smith 1956 : 281.

[689] See Schrader-Nehring 1923 : 231 f., 291.—Snodgrass (1974 : 118) quotes Goody, according to whom, on the basis of property-transmission, human societies can be divided into two categories : those which exhibit 'diverging devolution', "whereby property is distributed among kin of both sexes"; and those which have 'homogeneous devolution', whereby "property passes through kin of the same sex only". At the peril of trespassing on unfamiliar ground, I would maintain that this classification is irrelevant for IE society, it was evolved at a much later date. That even IE society knew various kinds of private or personal property (e.g. clothes, weapons, finery), is of course not to be doubted but does not affect the main issue.

Descent in the male line seems to demand succession in the male line.

32.7.3.4. Finally, the question of *patriarchy in the narrow sense* or *patripotestality*, concerns "the authority over the members of the family"[690] or the "jural authority vested in the oldest male of the family"[691]. Wordick argues (1975 : 26) that even in this restricted sense the IE family was not patriarchal since only in Roman, Greek, and Armenian society did the family-head have "complete, unrestricted control over the property of the family" while "in all other IE ethnic groups all the male members of the joint family held the property in severalty, and for a transaction the consent of all adult males was required".

This seems to me to narrow down the question of patriarchy to matters of property dealings. Yet, there were surely questions like choosing a husband for one's daughter or a wife for one's son, punishment, etc., which loom much larger in the average mind when a person is or was described as a patriarch. Unfortunately, lexical elements, or rather fragments of the lexicon, will never allow us to reconstruct a full synchronous picture. But the pointers offered by various IE societies[692] should not be ignored.

32.7.4. To sum up. In the light of definitions given by anthropologists, IE society can still be described as patriarchal if we bear in mind that this term comprises a bundle of highly variable components. It means that the society's organization was patrilineal, patrilocal, and to a considerable extent patripotestal. Succession was regulated in the male line but inheritance, as far as the primitive situation and the restricted nature of private property allowed such problems to arise at all, was probably left to the individual's decision.

[690] See Radcliffe-Brown 1952 : 22.
[691] This is Wordick's definition (1975 : 26), echoing Goody's words (1959 : 88-89).
[692] See, e.g. Schrader-Nehring 1923 : 289 f.

REFERENCES *

ABAJEV, Vasilij Ivanovič. 1958, 1973. Istoriko-etimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka I-II. Moscow-Leningrad.

ANTTILA, Raimo. 1969. Proto-IE Schwebeablaut. Los Angeles.

BAILEY, Harold W. 1960a. Iranian *arya-* and *daha-*, TPS 1959. 71-115.

BAILEY, Harold W. 1960b. Arya II. BSOAS 23, 13-39.

BARTHOLOMAE, Christian. 1901. Vorgeschichte der iranischen Sprachen. Awestasprache und Altpersisch. Grundriß der iranischen Philologie I 1, 1-248. Strassburg.

BARTHOLOMAE, Christian. 1904. Altiranisches Wörterbuch. Berlin.

BARTHOLOMAE, Christian. 1906. Zum Altiranischen Wörterbuch. Strassburg.

BEAL, Ralph L. & HOIJER, Harry. 1959. An Introduction to Anthropology. 2nd edition, New York.

BENVENISTE, Émile. 1934. Un nom indo-européen de la 'femme'. BSL 35, 104-106.

BENVENISTE, Émile. 1954. Études hittites et indo-européennes. BSL 50, 29-43.

BENVENISTE, Émile. 1962. Hittite et indo-européen. Paris.

BENVENISTE, Émile. 1965. Termes de parenté dans les langues indo-européennes. L'Homme 5, no. 3-4, 5-16.

BENVENISTE, Émile. 1968. Fondements syntaxiques de la composition nominale. BSL 62, 15-31.

BENVENISTE, Émile. 1969. Le vocabulaire des institutions indo-européennes I. Paris.

BIRKET-SMITH, Kaj. 1956. Geschichte der Kultur, 3rd ed. Zurich.

BJERKE, Robert. 1969. A contrastive study of Old German and Old Norwegian kinship terms. Bloomington, Ind. (IJAL 35/1, Suppl.).

BRUGMANN, Karl. 1904. Kurze vergleichende Grammatik der idg. Sprachen. Strassburg.

BRUGMANN, Karl. 1906. Grundriss der vergleichenden Grammatik der idg. Sprachen II/1. Strassburg.

BUCHLER, Ira R. & SELBY, Henry A. 1968. Kinship and social organisation. New York.

BUCK, Carl Darling. 1949. A dictionary of Selected Synonyms in the principal IE languages. Chicago.

CASSON, Ronald W. 1975. Kinship semantics in linguistics and anthropology. Linguistic Inquiry 6, 323-329.

CHADWICK, John. 1973. Documents in Mycenaean Greek, 2nd edition. Cambridge.

CHANTRAINE, Pierre. 1968, 1970, 1974. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, vol. 1, 2, 3. Paris.

CHOMSKY, Noam. 1972. Studies on Semantics in Generative Grammar. The Hague. Ch. I: Remarks on Nominalization (11-61) is reprinted from: Readings in English Transformational Grammar (edd. R. A. Jacobs & P.S. Rosenbaum), 1970, 184-221.

* As a rule only titles are listed which are basic and cited more than once.

COULT, Allan D. 1967. Lineage solidarity, transformational analysis and the meaning of kinship terminologies. Man (: Journal of the Royal Anthropological Institute) N.S. 2, 26-47.

COWGILL, Warren. 1971. Italic and Celtic Superlatives and the Dialects of Indo-European. In : Indo-European and Indo-Europeans (Philadelphia) 113-153.

DELBRÜCK, Berthold. 1889. Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen. Leipzig.

DEVOTO, Giacomo. 1962. Origini indeuropee. Florence. (cf. Szemerényi, JHS 84, 1964, 175-177).

DEVOTO, Giacomo. 1970. Lingue e società nell'antichità indeuropea, in : Linguaggi nella società e nella tecnica (Milano) 29-37.

DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. 1970. Old Persian *yāumaniš*. Henning Memorial Volume 140-142.

DUMÉZIL, Georges. 1941. Le nom des 'Arya'. Revue de l'histoire des religions 124, 36-59.

DUMÉZIL, Georges. 1958a. L'idéologie tripartie des indo-européens. Bruxelles.

DUMÉZIL, Georges. 1958b. *ari, Aryaman*. JA 246, 67-84 (reply to Thieme 1957b).

DUMÉZIL, Georges. 1959. Addendum à *ari, Aryaman*. JA 247, 171-173.

DUMÉZIL, Georges. 1966. La religion romaine archaïque. Paris.

EGGAN, Fred (ed.). 1970. Social Anthropology of North American Tribes, 2nd ed. 6th impression (1st ed. 1937). Chicago.

EGLI, Jakob. 1954. Heteroklisie im Griechischen mit besonderer Berücksichtigung der Fälle von Gelenkheteroklisie. Dissertation Zürich.

EICHNER, Ingrid. 1976. Vier altindische Wörter. MSS 34, 21-37.

ERNOUT, Alfred & MEILLET, Antoine. 1959. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris. 4th ed.

EVANS, D. Ellis. 1967. Gaulish Personal Names. Oxford.

FRAENKEL, Ernst. 1962, 1965. Litauisches etymologisches Wörterbuch I-II. Heidelberg.

FRIEDRICH, Paul. 1966. Proto-Indo-European Kinship. Ethnology (Pittsburgh) 5, 1-36.

FRISK, Hjalmar. 1954-1972. Griechisches etymologisches Wörterbuch I-III. Heidelberg.

GALTON, Herbert. 1957. The Indo-European Kinship Terminology. Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig) 82, 121-138.

GATES, Henry Phelps. 1971. The kinship terminology of Homeric Greek. Supplement to IJAL 37, no. 4. (See reviews of Heubeck, Linguistics 149, 1975, 105-107; and Ciantelli, SSL 12, 1972, 288-317.).

GERSHEVITCH, Ilya. 1959. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge.

GOODENOUGH, Ward H. 1970. Description and Comparison in Cultural Anthropology. Chicago.

GOODY, Jack. 1959. Indo-European society. Past and Present 16, 88-91; reprinted (with slight modifications) in : J. Goody, Comparative studies in kinship (London 1969), 235-239.

GRUBER, Jeffrey S. 1973. Hoa kinship terms. Linguistic Inquiry 4, 427-449.

GÜNTERT, Hermann. 1923. Der arische Weltkönig und Heiland. Halle.

HAMP, Eric. 1972. 'Fils' et 'fille' en italique : nouvelle contribution. BSL 66, 213-227.

HERMANN, Eduard. 1918. Sachliches und Sprachliches zur idg. Großfamilie. Göttinger Gelehrte Nachrichten 204-232.

HERMANN, Eduard. 1935. Einige Beobachtungen an den idg. Verwandtschaftsnamen. IF 53, 97-103.

HERMANN, Eduard. 1937. Die Eheformen der Urindogermanen. Göttinger Gelehrte Nachrichten, Phil.-Hist. Klasse, Fachgruppe III, Bd. 1, 29-65.

HIRT, Hermann. 1927. Indogermanische Grammatik III : Das Nomen. Heidelberg.

HOFFMANN, Karl. 1975, 1976. Aufsätze zur Indoiranistik I-II. Wiesbaden.

ISAČENKO, Aleksander. 1953. Indojevropejskaja i slavjanskaja terminologija rodstva v svete marksistskogo jazykoznanija. Slavia 22, 43-80.

JAKOBSON, Roman. 1960. Why 'Mama' and 'Papa'?, now in : Selected Writings I (2nd ed. 1971, The Hague), 538-545.

JUCQUOIS, Guy. 1969. Termes de parenté en indo-européen et anthropologie structurale. Le Muséon 82, 213-230.

KAY, Paul. 1974. On the form of dictionary entries : English kinship semantics, in : Towards Tomorrow's Linguistics (edd. Shuy and Bailey), Washington, D.C., 120-138.

KAY, Paul. 1975. The generative analysis of kinship semantics : A reanalysis of the Seneca data. Foundations of Language 13, 201-214.

KELLENS, Jean. 1974. Les noms-racines de l'Avesta. Wiesbaden.

KOSCHAKER, Paul. 1937. Die Eheformen bei den Indogermanen, in : Sonderheft zur Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht, Bd. 11, Deutsche Landesreferate zum II. Internationalen Kongress für Rechtsvergleichung im Haag (Berlin-Leipzig), 77-140b.

KRETSCHMER, Paul. 1896. Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. Göttingen.

KRONASSER, Heinz. 1956. Vergleichende Laut- und Formenlehre des Hethitischen. Heidelberg.

KRONASSER, Heinz. 1966. Etymologie der hethitischen Sprache. I. Wiesbaden.

KUHN, Thomas S. 1970. The structure of scientific revolutions, 2nd edition. Chicago.

KUIPER, F.B.J. 1942. Notes on Vedic noun-inflexion. Amsterdam.

KURYŁOWICZ, Jerzy. 1956. L'apophonie en indo-européen. Wrocław.

KURYŁOWICZ, Jerzy. 1968. Indogermanische Grammatik II. Heidelberg.

LACEY, W.K. 1968. The family in Classical Greece. New York-London.

LAROCHE, Emmanuel. 1960. Hittite *arawa-* 'libre', in : Hommages à Georges Dumézil, 124-128.

LEHMANN, Winfred P. 1970. PIE compounds in relation to other PIE syntactic patterns. ALHafn. 12, 1-20.

LEJEUNE, Michel. 1956. Les documents pyliens des séries Na, Ng, Nn, in : Études mycéniennes, 1956, 137-165.

LEJEUNE, Michel. 1968. 'Fils' et 'fille' dans les langues de l'Italie ancienne. BSL 62, 67-86.

LEJEUNE, Michel. 1974. Manuel de la langue vénète. Heidelberg.

LEUMANN, Manu. 1926. Lateinische Laut- und Formenlehre. München. (reprinted 1963)

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1968. Structural Anthropology. London.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1969. The Elementary Structures of Kinship. London.

LOUNSBURY, Floyd G. 1964. The structural analysis of kinship semantics. PICL 9 (1962), 1073-1093; reprinted in Tyler 1969 : 193-212.

LOUNSBURY, Floyd G. 1965. *Nepōs, neptis.* (*Non uidi*, reference from Wordick 298).

LOUNSBURY, Floyd G. 1969. The formal analysis of Crow- and Omaha-type kinship terminologies, in : Explorations in Cultural Anthropology (ed. W.H. Goodenough), NY 1964, 351-394; reprinted in Tyler 1969 : 212-255 (to which the references are made).

LOWIE, Robert H. 1946. An introduction to cultural anthropology. New York.

LOWIE, Robert H. 1966. Terms of relationship, in : Culture and Ethnology (New York-London) 98-189. (First published 1917).

MAYHOFER, Manfred. 1953-1974. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altinidischen I-III. Heidelberg.

MEILLET, Antoine. 1936. Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique, 2nd edition. Vienna.

MEILLET, Antoine. 1937. Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes, 8th edition. Paris.

MEYER, Ernst. 1948. Die Indogermanenfrage. Marburg.—Here cited after the reprint in : Scherer 1968 : 256-287.

MEZGER, Fritz. 1948. IE *se-*, *swe-* and derivatives. Word 4, 98-105.

MEZGER, Fritz. 1960. Oheim und Neffe. KZ 76, 296-302.

MEZGER, Fritz. 1964. Germanisch *frijōnd-* 'Verwandte'. KZ 79, 32-38.

MUCH, Rudolf. 1932. Oheim. ZfdA 69, 46-48.

MURDOCK, George Peter. 1949. Social structure. New York.

NOGLE, Lawrence Elwayne. 1974. Method and theory in the semantics and cognition of kinship terminology. The Hague.

OSTHOFF, Hermann. 1888. Oheim. PBB 13, 447-457.

PALIHAWADANA, M. 1970. A new approach to the interpretation of Rgvedic *ARI*. Felicitation Volume for Wijesekara (Colombo, Ceylon) 88-96.

PALMER, Leonard R. 1974. Arya—A homological sketch. Gedenkschrift H. Güntert (Innsbruck) 11-19.

PELLEGRINI, Giovan B. & PROSDOCIMI, Aldo L. 1967. La lingua venetica I-II. Padova.

PERCIVAL, W. Keith. 1976. The applicability of Kuhn's paradigms to the history of linguistics. Language 52, 285-294.

PICTET, A. 1858. Iren und Arier. Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung (edd. Kuhn & Schleicher) 1, 81-99.

PISANI, Vittore. 1951. Uxor—Ricerche di morfologia indeuropea. Miscellanea G. Galbiati III 1-38.

PISANI, Vittore. 1975. Zii e cugini nel mondo indeuropeo antico. AGI 60, 47-48.

POKORNY, Julius. 1955. Miscellanea Celtica.—Celtica 3, 306-310.

POKORNY, Julius. 1959. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch I. Bern.

PORRU, Giulia M. 1964. Noterella gotica. AGI 49, 143-146.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. 1924. The mother's brother in South Africa. South African Journal of Science 21, 542-555, reprinted in : Structure and function in primitive society, London 1952, 15-31.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. 1941. The study of kinship systems. Journal of the Royal Anthropological Institute 71, reprinted in : Structure and function, 1952, 49-89.

REICHELT, Hans. 1909. Awestisches Elementarbuch. Heidelberg.
RISCH, Ernst. 1944. Betrachtungen zu den indogermanischen Verwandtschaftsnamen. MH 1, 115-122.
RISCH, Ernst. 1974. Wortbildung der homerischen Sprache, 2nd ed. Berlin.
SCHELLER, Meinrad. 1959. Vedisch *priya-* und die Wortsippe *frei, freien, Freund.* Göttingen.
SCHERER, Anton. 1955. Die keltisch-germanischen Namengleichungen, in : Fs.F. Sommer 199-210.
SCHERER, Anton. 1956. Hauptprobleme der idg. Altertumskunde. Kratylos 1, 3-21.
SCHERER, Anton (ed.). 1968. Die Urheimat der Indogermanen. Darmstadt.
SCHMEJA, Hans. 1963. Die Verwandtschaftsnamen auf *-ōs* und die Nomina auf *-ōnós, -ṓnē* im Griechischen. IF 68, 22-41.
SCHMIDT, Gernot. 1973. Die iranischen Wörter für 'Tochter' und 'Vater'. KZ 87, 36-83.
SCHMIDT, Karl Horst. 1957. Die Komposition in gallischen Personennamen. ZCP 26, 33-301.
SCHMITT-BRANDT, Robert. 1967. Die Entwicklung des idg. Vokalsystems. Heidelberg.
SCHRADER, Otto. 1904. Über Bezeichnungen der Heiratsverwandtschaft bei den idg. Völkern. IF 17, 11-36.
SCHRADER, Otto & NEHRING, Alfons. 1923, 1929. Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde I, II. Berlin-Leipzig.
SCHWARTZ, Martin. 1975. Proto-IE **ǵem.* Monumentum H.S. Nyberg II, 195-211.
SCHWYZER, Eduard. 1939. Griechische Grammatik I. München.
SCHWYZER, Eduard & DEBRUNNER, Albert. 1950. Griechische Grammatik II. München.
SIHLER, Andrew Littleton. 1967. Proto-IE post-consonantal resonants in word-initial sequences. Yale Disseration. University Microfilms, Ann Arbor, Mich.
SNODGRASS, A.M. 1974. An historical Homeric society? JHS 94, 114-125.
SOLMSEN, Felix. 1922. Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte. Heidelberg.
SPECHT, Franz. 1941. Die indogermanische Familie und der Unsterblichkeitsgedanke. Deutschlands Erneuerung 25, 11-20.
SPECHT, Franz. 1944. Zur Bedeutung des Ariernamens. KZ 68, 42-52.
STURTEVANT, Edgar H. & HAHN, E. Adelaide. 1951. A comparative grammar of the Hittite language, revised ed. New Haven, Conn.
SZEMERÉNYI, Oswald. 1956. How far can conclusions about cultural and social systems be drawn from purely linguistic evidence in the IE languages? in : PICL 7 (1952), 515-517.
SZEMERÉNYI, Oswald. 1960. Studies in the IE system of numerals. Heidelberg.
SZEMERÉNYI, Oswald. 1960a. IE **tālis, *k*^{w}*ālis.* AION-L 2, 1-30.
SZEMERÉNYI, Oswald. 1962. Principles of etymological research, in : 2. Fachtagung für idg. und allgemeine Sprachwissenschaft (Innsbruck), 175-212.
SZEMERÉNYI, Oswald. 1964. Syncope in Greek and Indo-European, and the nature of IE accent. Naples.
SZEMERÉNYI, Oswald. 1967. The alleged IE **sor-* 'woman'. Kratylos 11, 206-221.

SZEMERÉNYI, Oswald. 1969. Etyma Latina II, in : Studi in onore di V. Pisani II, 963-994.
SZEMERÉNYI, Oswald. 1970. Einführung in die vergleichende Sprachwissenschaft. Darmstadt.
SZEMERÉNYI, Oswald. 1976. Problems of the formation and gradation of Latin adjectives, in : Studies L. R. Palmer, 401-424.
TAX, Sol. 1970a. Some problems of social organization, in : F. Eggan 1970 : 3-32 (first 1937).
TAX, Sol. 1970b. From Lafitau to Radcliffe-Brown—A short history of the study of social organization, in : F. Eggan 1970 : 443-481 (first 1955).
THIEME, Paul. 1938. Der Fremdling im Rgveda. Leipzig. (Repr. Nendeln 1966).
THIEME, Paul. 1957a. Mitra and Aryaman. New Haven, Conn.
THIEME, Paul. 1957b. *ari* 'Fremder'. ZDMG 107, 96-104.
THIEME, Paul. 1957c. Review of : J. Brough, The early brahmanical system of gotra and pravara (Cambridge 1953). ZDMG 107, 212-214.
THIEME, Paul. 1963. Jungfrauengatte. KZ 78, 161-248.
THIEME, Paul. 1964. The comparative method for reconstruction in linguistics, in : Language in Culture and Society (ed. D. Hymes, New York), 585-598.
THOMSON, George. 1949. Studies in Ancient Greek Society I. London. 2nd ed. 1973.
THURNEYSEN, Rudolf. 1936. Ir. *aire*, gen. *airech*. ZCP 20, 353-355.
TRIER, Jost. 1947. Vater. Versuch einer Etymologie. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. German. Abt. 65, 232-260.
TRUBAČEV, Oleg N. 1959. Istorija slavjanskix terminov rodstva. Moscow.
TYLER, Stephen A. (ed.) 1969. Cognitive Anthropology. NY.
VINSKY, Z. 1938. Die Südslavische Großfamilie in ihrer Beziehung zum asiatischen Großraum. Zagreb.
WACKERNAGEL, Jakob. 1905. Altindische Grammatik II/1. Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition. Göttingen.
WACKERNAGEL, Jakob & DEBRUNNER, Albert. 1930. Altindische Grammatik III. Nominalflexion-Zahlwort-Pronomen. Göttingen.
WACKERNAGEL, Jakob & DEBRUNNER, Albert. 1954. Altindische Grammatik II/2. Die Nominalsuffixe. Göttingen.
WALDE, Alois & HOFMANN, Johann-Baptist. 1930-1956. Lateinisches etymologisches Wörterbuch I-III. Heidelberg.
WHITE, Leslie A. 1958. What is a classificatory kinship term? Southwestern Journal of Anthropology 14, 378-385.
WIEDEMANN, Oskar. 1902. Got. *brūþs* und andre idg. Verwandtschaftsnamen. BB 27, 205-226.
WINTER, Werner (ed.). 1965. Evidence for laryngeals, 2nd ed. The Hague.
WORDICK, Frank J.F. 1975. A generative-extensionist analysis of the PIE kinship system with a phonological and semantic reconstruction of the terms. (Microfilm-Xerography, Ann Arbor). Univ. of Michigan thesis of 1970.
ZIMMER, Heinrich. 1879a. Arisch. BB 3, 137-151.
ZIMMER, Heinrich. 1879b. Altindisches Leben. [Repr. 1973.]

INDEX OF WORDS

The languages are listed in the following order :

(1) Indo-European	213-218
(2) Albanian	218
(3) Anatolian	218-220
(4) Armenian	220
(5) Baltic	220-221
(6) Celtic	221-222
(7) Germanic	223-224
(8) Greek (and Mycenaean)	225-227
(9) Illyrian	228
(10) Indo-Iranian	228-233
(11) Italic	234-235
(12) Phrygian	235
(13) Slavic	236
(14) Thracian	237
(15) Tokharian	237
(16) Hungarian	237

(1) INDO-EUROPEAN

(No asterisks used!)

ā- 5.6.1.
ai- 5.6.1.
ai-nu- 5.6.1.
(a)k^{w}al- fn. 36.
(a)k^{w}op- fn. 36.
(a)leudh- 31.1.7.
ali- 31.3.8.8.; fn. 530, 553.
alyos 31.3.4.2.; 31.3.8.8.; fn. 583.
am-uk^{w}sen- 6.11.2.
an- 7.; 9.2.; 32.6.4.5.3.
anonko- 32.6.4.5.3.
āser 6.9.
āsH(e)r 6.9.
ātēr 5.3.-5.6.2.; fn. 590.
āti-(no-) 5.6.1.
atta, attikos 1.
au fn. 161.
awā 8.; 11.4.; 32.6.4.3.3.; fn. 183.
awe koime 32.3.; fn. 252.
awī 8.; 11.4.; 12.; 32.6.4.3.3.; fn. 182.
awīno- 32.5.1.; 32.6.3.3.
awonkelos 32.6.4.5.4.
awos 7.-8.; 11.1.-11.3.; 12.; 32.5.-32.6.4.; 32.7.2.1.; fn. 218.
awyo(s) 11.3.3.; 32.5.1.; 32.6.3.3.; 32.6.4.3.2.; fn. 585, 628.
āyu- 5.5.

bhāghu- fn. 42.
bher- 5.3.-5.5.; 22.4.; 32.1.3.; fn. 88.
bher(e) āterm̥ 5.5.
bher-tēr 5.3.
bheu- 22.4.
bhrā- 5.3.; 32.1.3.
bhr-eH$_2$-ter- 5.3.
bhrātēr 5.1.-5.5.; 6.1.; 22.4.; 32.1.3.; 32.2.1.; 32.5.2.; 32.5.7.; 32.6.1.-3.; 32.6.4.3.4.; fn. 86, 88.
bhū- 3.3.; 22.4.
bhūtōr 22.4.
bhūtrī 22.4.
bh(w)īlios 3.3.

daiwēr 24.; 32.1.10.; 32.2.1.; 32.6.4.3.3.-4.
dāyu- 24.
deHyw- 24.
deiwī 30.2.4.4.

deiwos 30.2.4.4.; 31.2.4.; fn. 169, 312.
dem- 22.2.; 28.1.
dems-potis 6.11.2.; 22.3.
demspotnī 6.11.2.
deus- fn. 314.
déXywr fn. 345.
dlakt- fn. 358.
dm̥-mart- 22.2.
dm̥-mort(i)s 22.2.
dm̥-pedom 22.2.
dn̥ghwā fn. 183.
dom- 22.2.-3.; 28.1.; 29.5.; 30.; 30.2.3.; 32.1.11.; fn. 377, 383.
domos 28.
dom-potnī 22.3.
doms potis 28.
domus 28.
doru- 5.5.
doselos 30.1.
dus- fn. 314.
dXywér fn. 345.

dhē- 12.; 23.2.
dhēi- fn. 236.
dhē-k- fn. 425.
dhēlios 3.3.
dheugətero- 9.3.3.
dheugh- 4.1.; fn. 74.
dhug- 4.1.
dhug-ā 4.1.; 32.3.
dhugh- 4.1.
dhugH- 4.1.
dhugətēr 4.1.; 11.2.; 26.1.; 32.2.1.; 32.3.; fn. 252.

ed- fn. 101.
ēdu- fn. 101.
egni- 5.6.2.
ekwā 30.2.4.4.
ekwos 6.13.1.; 30.2.4.4.
el- 31.1.7.
(e)leudh- 31.1.7.
(e)leudheros 31.1.2.
en(e)u 9.2.
er- 31.3.8.5.
eri- 31.3.4.1.
es- fn. 175.
esār 6.9.
esōr 6.8.-12.; 22.; 32.1.4.; fn. 133, 145.
ĕsr̥ fn. 133.
esu- 6.13.6.; fn. 175.
euk-es- fn.162.
əwos 11.3.2.

gal- 25.4.
ǵalag-s-o- fn. 358.
galawo- 25.2.
gal-i- 25.4.; 32.1.10.; 32.7.2.1.
galis 25.5.
gal-ū- 25.4.
gel- 25.4.
gelawo- 25.2.
gemaros 25.4.
gemə-ro-s 20.3.; 25.4.; 32.1.9.; 32.2.1.; 32.5.6.
ǵemə-tēr 20.3.; 32.1.9.; 32.2.1.; 32.5.6.
ǵemo- 20.3.1.
ǵen- 22.1.2.
ǵenə-ti- 20.3.
ǵenəto- 20.3.
gəmeros 20.3.
ǵl̥-(e)i- 25.4.
gl̥H-i- 25.3.-4.
gl̥ōs 25.1.
glōus 25.1.
glowōs fn. 352.
gm̥-ro- fn. 266.
gnē- 20.3.
gnō- 20.3.
ǵom(o)- 20.3.1.
gom(e)ro- 20.3.1.
grāyus 5.5.

gʷ(e)l- fn. 95.
gʷen- 22.1.1.-3.; fn. 281, 294.
gʷem- 22.1.2.
gʷelbhes- fn. 81.
gʷenā 22.1.1.; fn. 283.
gʷĕni- 22.1.1.
gʷēni- 22.1.1.; fn. 585.
gʷeni-is-o, gʷenīso- 22.1.1.
gʷl-okʷ- fn. 95.
gʷnā 22.1.1.
gʷous 6.11.2.; 22.1.3.

gʷu- 22.1.3.
gʷu-en- fn. 294.
gʷw-en- 22.1.3.
gʷhen- 22.1.2.

gheimo- fn. 312.
ghostipōs fn. 196.
ghosti-potis fn. 196.

hā- 5.6.1.
(H)an- 8.; 9.2.; 32.1.5.; 32.6.4.5.3.
Hanā 8.; 32.6.4.5.3.
Hanonko- 9.3.2.
hā-nt 5.6.1.
hānt-(dhi)dhēmi 5.6.1.
hānt-dh-ō 5.6.1.
Hanti-tyo- 30.2.4.4.
HauHī 32.6.4.5.3.
HauHos 7.-7.1.; 8.; 32.5.1.; 32.5.4.; 32.6.4.5.3.-9.
H_1el- 31.1.2.
H_2el- 31.1.2.
HeuHos fn. 178.
H_1l-eu-dh- 31.1.2.; 31.1.7.
H_2leudh- 31.1.7.
H_1leudheros 31.1.2.
Hnepōs, Hne-pot(i)s 9.2.; 32.1.5.; 32.5.4.; 32.6.3.4.; 32.6.4.5.3.-5.; fn. 196.
Hnēr 31.3.6.2.
Host 32.7.3.2.2.
Hsu- 6.13.6.; fn. 175.
Hswe- 6.13.6.
HuHos 7.
HwedH- 32.7.3.2.2.
Hwidhewos 23.1.

kaput 6.13.1.
kau- 3.1.1.4.; 3.1.2.2.; fn. 41, 42.
ḱel- 3.1.1.2.
ḱer- 3.1.1.
kēr/kerd 31.2.9.1.
ḱerəs/kr̥snos 17.-18.1.
kṃb(h)i- fn. 463.
koimos 11.2.
komswesrīno- 15.-16.
ḱoru- 17.-18.1.; 32.1.7.
ku- 3.1.2.2.
kumo- 3.1.1.3.
kuru-/kuro- 3.1.1.2.-4.
kuru-no- 3.1.1.4.
kʷal- fn. 36.
kʷer- 3.1.1.2.-3.
kʷetesores 6.11.1.; fn. 152.
kʷetwores 6.11.1.; 24.
kʷīmā 11.2.
kʷoimo- 11.2.
kʷop- fn. 36.

leubh- 31.2.10.
leudh- 31.1.2.; fn. 439.
leudheros 31.1.-31.1.3.; fn. 439.
leudho- 31.1.1.-2.; 31.1.7.
loudhe-lo-s 31.1.2.-3.; 31.1.7.
loudhos 31.1.2.; fn. 445.
loudhyā fn. 445.

mā-/maH- 2.; fn. 12.
maHtēr 2.;32.6.4.3.4.; fn. 12.
maHtr̥kʷeH 32.6.4.3.4.
mart(i)- 22.2.
mas- 3.1.2.3.
mātēr 2.; 32.2.1.; 32.6.2.
mātrawī/mātruwī 11.4.
mātrawos 11.4.; 32.1.6.; 32.6.3.3.
mātrōus 32.1.6.
meghī 30.2.4.4.
mel-/mleu- 22.4.; fn. 319.
meH$_2$tēr 2.; fn. 12, 585.
meHtr-ōu-s 11.4.
meH$_2$tr-uH-yo- fn. 233.
meHtr̥-w-ēH-s 11.4.
mer- 22.2.
mort(i)-/mr̥t(i)- 22.2.
mrū-ti-s 22.4.

n̥- 31.1.5.
n̥-diw-ont- fn. 463.
nepōs 9.; 9.2.; 10.; 15-16.; 32.1.5.; 32.5.7.; 32.6.1.; 32.6.3.4.; 32.6.4.3.2.-4.; fn. 312.
neptī 9.-10.; 32.1.5.; 32.5.4.; 32.6.3.4.
nept-iyo- 9.
nēr 31.3.6.2.
n̥g-ni- 5.6.2.; fn. 110.
n̥-rə-wo- 31.1.5.

n̥r-i- 31.3.6.2.; 31.3.8.5.
n̥r-isto- 31.3.6.2.
n̥r-yo-/nr̥-yo- 31.3.6.2.

ō 17.-18.3.
ogni- 5.6.2.; fn. 108.
ōkus 17.-18.3.
ōḱwī 17.-18.3.
(o)k^{w}o-wlo- fn. 36.
(o)k^{w}o-wro- fn. 36.
ong-ni 5.6.2.
osr̥ 6.10.1.-6.11.
ō-sweyos 17.-18.3.

pa- fn. 1.
pā- 2.; fn. 12, 17.
paH- 2.
paHwr̥ 5.6.2.
papos 7.
pappa 1.
pappos 7.
patēr 2.; fn. 88.
pau- 3.1.2.; 3.1.2.2.
pawī 3.1.2.1.
paw-i-(s) 3.1.2.1.-2.
peHw(o)r fn. 107.
peku 6.13.1.
penk^{w}ēkont 3.2.
per 31.2.9.-31.2.10.; 32.1.10.
per(i) 31.2.8.
perḱu- 31.2.9.2.
persti- 31.2.9.2.
perwn̥t- 31.2.9.1.
pēs/peds 31.2.9.1.; fn. 492.
peu- 5.6.2.; fn. 60.
pew(ō)r 5.6.2.; fn. 107.
pətēr 1.; 2.; 3.2.; 11.3.3.; 32.2.1.; 32.6.3.3.; fn. 17.
pətrawo- 11.3.3.-4.; 32.1.6.; 32.6.3.3.; 32.6.4.4.1.; fn. 585.
pətrawīs 32.6.4.3.4.
pətrawyos 11.3.3.; 32.1.6.
pətrōus 32.1.6.
pətr̥wyo- 11.3.3.; 11.4.; 32.1.6.; 32.6.4.3.2.; fn. 585.
pətr̥yo- 11.3.3.
pəu- 3.1.2.2.
pHtēr 2.; 32.6.4.3.2.-4.
pHtrōus 11.3.2.; fn. 214.
plē- fn. 435.
ple-men- fn. 435.
pō- 2.
pot(i)- 22.2.; fn. 196, 585.
potnī 9.
pou- 3.1.2.2.; fn. 60.
pou-bho- fn. 53.
pōulos 3.1.2.2.
pōu-s 3.1.2.2.
pow-ero- fn. 60.
powi- 3.1.2.2.; fn. 53, 60.
powi-bho- fn. 53.
pr̥- 31.2.9.2.
prāi- 31.2.7.
prāyu- 31.2.7.
prei 31.2.8.
prəi- 31.2.7.
prī- 31.2.5.; 31.2.7.; 31.2.10.
prināti 31.2.10.
priyā- 31.2.5.; 31.2.8.; 31.2.10.
priyānt- 31.2.6.
priyā-tel-/-ter- fn. 469.
priyāti 31.2.10.
priyāye- 31.2.5.; 31.2.10.
priyāyont- 31.2.6.
priyeyō 31.2.5.
priyo(s) 31.2.; 31.2.2.-10.; 32.1.11.
pr̥ḱti- 31.2.9.2.
pr̥-stā 31.2.9.2.
pr̥st(h)-i-/-o- 31.2.9.2.
prstyō 31.2.9.2.
pr̥̄yu- 31.2.7.
ptē 1.
ptruya-/pturya- fn. 225.
pu- 3.1.2.; 3.1.2.2.; fn. 118.
pumas 3.1.2.5.
pūr 5.6.2.; fn. 107, 118.
putlo- 3.1.2.; 3.1.2.2.; 3.1.2.5.; fn. 58.

rē- 31.1.5.
rēi- 31.1.5.

se 6.1.3.2.
sentikos 22.5.
sentos 22.5.
ser- 6.4.

seur(iy)o- 27.4.
s(e)wos 6.13.2.; fn. 169.
sm̥-sweliyo- 27.
sm̥-tego- 22.5.
sm̥-tok-ī 22.5.
sm̥-tok^{w}-ī fn. 331.
sn̥t-ak-ī 22.5.
snusos 19.
snusūs 19.; 19.1.; 25.4.; 32.1.8.; 32.5.5.
so 6.13.2.-3.
soi 6.13.2.-3.
sor- 6.11.1.; fn. 152, 161.
su- 6.8.; 6.13.6.
sŭ- 6.12.
sū- 3.; 3.1.; 6.13.-6.13.6.; 17.-18.1.; 19.; 29.; 30.; 31.2.10.; 32.1.4.; 32.1.7.; 32.1.11.
sū^{e}/o- 6.13.1.; 32.1.7.
su-esor 6.8.; 6.10.; 6.12.; 6.13.1.; 32.1.4.; 32.2.1.
sū-etā 6.13.4.
sū-eyo- 6.13.4.
su-Hner- 6.13.6.
su-menēs 6.13.6.
sūnus 3.; 3.1.-3.2.; 6.12.; 9.3.1.
sūnu-sū-s 19.; 27.3.; 32.1.8.
sū-o- 6.13.3.
sū-ro- 27.4.
sūs 19.; 22.1.; 27.3.-4.; fn. 257.
susyus 3.1.
suta- 3.1.
suwo- fn. 169.
s(u)yē-lo- 27.5.
suyo- fn. 25.
suyu- 3.1.; fn. 25.
swe- 6.4.;6.8.; 6.13.1.-6.13.4.; 6.13.6.; 9.3.3.; 27.; 27.2.; 31.3.4.2.; 32.1.7.; 32.6.3.3.; fn. 127, 168, 172, 247.
swe-bhū- 6.13.5.
swebh(w)o- 6.13.5.
swe-gn̥tos 6.13.6.
swei- fn. 24.
swekorus 17.-18.1.; 32.1.7.
swek(o)rūs 17.-18.1.
swekrūs 17.-18.; 19.; 25.4.; 32.1.7.; 32.6.4.3.3.; 32.7.2.1.
swekuros 9.3.3.; 17.-18.; 20.3.1.; 32.1.7.; 32.2.1.; 32.6.2.; 32.6.4.3.3.-4.; 32.7.2.1.; fn. 635.
swēkuros 17.-18.2.; 32.6.4.3.3.
swekurus 17.-18.1.; 32.1.7.
swekurūs 17.-18.1.
swelā 27.3.
sweliyo- 27.2.-8.; 32.7.2.1.
sweliyon- 27.; 27.1.
swelo- 27.
sweseriyo- 27.2.
swesor 6.1.; 27.2.; fn. 121.
swesōr 6.; 6.1.-13.; 17.-18.1.; 32.1.4.; 32.2.1.; 32.5.3.-7.; 32.6.3.2.-3.; 32.6.4.3.3.
swesr-īnos 6.
swe-tā 6.13.4.
swe-yo- 6.13.4.
sweyos 17.-18.3.
swo- 6.4.; 6.13.1.; 27.6.; 31.2.10.
syē(u)ro- 27.5.
syə-ur-(yo-) 27.5.

tek- 22.5.
tek^{w}- fn. 331.
ter- 6.11.1.
ter-əb-no- 29.6.
tes(o)res 6.11.1.
teu- 30.2.5.
teuk- 9.3.3.; 30.2.5.
teutā 30.2.; fn. 405, 406, 428.
teutī 30.2.4.4.
teutiskos 30.2.
teut(i)yos 30.2.; fn. 405.
teutonos 30.2.
teuto-(s) 30.2.3.; 30.2.5.; fn. 406, 437.
tewə- 30.2.5.; fn. 428.
tewistos fn. 514.
tr̥b- 29.6.; 30.
trĕb- 29.6.
t(r)esores 6.11.1.; fn. 154.
t(r)i-esores 6.11.1.
t(r)isores 6.11.1.
twe 6.13.2.; 6.13.3.
twer- 29.6.
twrbā/o- 29.6.; 30.

udōr fn. 108.
ug-esōr 6.11.2.

uk- 6.11.2.; fn. 161.
uk-es- fn. 162.
uk-esōr 6.11.2.
uksōn 6.11.2.
uksōr 6.11.2.
ukʷsen- 6.11.2.
ukʷsor- 6.11.2.

wed- 32.7.3.2.2.
wedōr 6.10.1.
wedh- 32.7.3.2.1.-2.; fn. 514.
wed(H)-mōn 32.7.3.2.2.
wegh- 32.7.3.2.1.-2.; fn. 161.
weig- 29.4.
weik- 22.3.; 29.1.-5.; fn. 42, 395.
weiḱe- 22.3.
weiḱe-pot- fn. 312.
weiḱe-potis 22.3.
weiḱe-potnī 22.3.
weik-o- fn. 312.
weikō 29.4.; 32.1.10.
wei(k)-po- 22.3.
weikwóm fn. 304.
weis- 31.3.2.2.
wek- fn. 161.
wel- fn. 36.
wer- fn. 36.
wergh- fn. 36.
wesu- fn. 175.
we-woik-a 29.4.
wi- 23.2.
widh- 23.2.; fn. 339.
widhewā 23.; 23.2.-3.
widhewos 23.3.
widhu 23.2.
wiḱ- 6.11.2.; 29.; 29.2.-6.; 30.; 30.2.3.; 32.1.11.; fn. 312, 382.
wik-e-ti 29.3.
wikpoti(s) 6.11.2.; fn. 382.
wikpotnī 6.11.2.
wik-ur- fn. 42.
wis- 31.3.2.2.
wl̥kʷīs 30.2.4.4.
wl̥kʷos 30.2.4.4.
wodr̥ 6.10.1.
wodhū- 32.7.3.2.1.
woiḱ- 6.11.2.; fn. 162.
woiḱe- 22.3.
wóiko-potis 22.3.
wóiko-potnī 22.3.
wóikos 22.3.; fn. 383.
wr̥dī 22.4.

yenətēr 26.1.; 32.2.1.; 32.3.; 32.6.2.; 32.7.2.1.
yewistos fn. 511.

(2) ALBANIAN

dhëndër 20.; 20.3.; 20.3.2.
shoq 21.
vatra 5.6.
vjehër 17.-18.

(3) ANATOLIAN

(unless otherwise specified, Hittite)

ā- 5.6.1.
a-a-an-za 31.3.8.2.
a-a-ra 31.3.7.1.; 31.3.8.2.-3.
a-a-ra-hi 31.3.8.2.
aknis 5.6.2.
aλa- (Lyd.) fn. 583.
amiyant- fn. 463.
annanega- fn. 457.
annas 2.
ant- 5.6.1.
āra- 31.3.7.1.-2.; 31.3.8.2.; fn. 553.
a-ra- 31.3.7.1.; 31.3.8.2.; fn. 552.
ara- 31.1.5.; 31.3.7.1.-2.; 31.3.8.-8.7.; fn. 549.
aralla- 31.3.8.3.
arallait 31.3.8.3.

aralli- 31.3.8.3.
aras 31.3.7.2.; 31.3.8.4.; fn. 552.
Arauene fn. 455.
arawa- 31.1.4.-6.; 31.3.7.1.; 31.3.8.3.
arawa (Luw) 31.1.6.
arawa- (Lyc) fn. 466.
arawah(h)- 31.1.4.; fn. 458.
Arawāna/i- 31.1.4.
arawa(n)ni- 31.1.4.
*arawa-tar- 31.1.6.-7.
āri- 31.3.7.1.
ariyatalis fn. 549.
*as(a)r- 6.10.
asiwant- fn. 463.
asrahit- (Luw) 6.10.
asrahitassi- (Luw) 6.10.
asrulahit-(Luw) 6.10.; 6.10.2.
asruli-(Luw) 6.10.
assu- 6.13.6.
attas 1.
adwal (Luw) fn. 336.
awan fn. 669.
awimi (Luw) fn. 669.
*ayant(s) 5.6.1.; 31.3.8.2.
ayara 31.3.8.2.
ayarahi 31.3.8.2.
ayari 31.3.8.2.

ereua (Lyc) 31.1.6.
eruwe- (Lyc) fn. 466.
*esar- 6.10.1.
eshar 6.9.
essar 6.9.; fn. 133.

hamasa- (HH) 9.; fn. 192.
hamsa (Luw) 9.; fn. 192.
hannas 7.; 8.; 32.6.4.5.3.
hānt- 5.6.1.
*han(t)dāi- 5.6.1.
handāis 5.6.1.
hantezzis 30.2.4.4.
har(k)- 31.3.6.4.
hassa- 9.; fn. 192.
hasusara- 6.10.
hat- 5.6.1.; fn. 101, 102.
hatrāi- fn. 99.
ha-at-tar 5.6.1.
haddulatar 31.1.6.
hubrushi fn. 31.
huhhas 7.; 32.5.1.
hwet- fn. 673.
hwitiya- fn. 673.

inu- 5.6.1.
innarawatar 31.1.6.
ishas 6.7.
ishassara- 6.3.; 6.7.; 6.10.
idalawatar 31.1.6.
italu- fn. 336.
iya- 31.3.8.2.

galaktar fn. 358.
kappi- fn. 463.
kbatra (Lyc) 4.
kēr fn. 492.
kut- 30.2.4.3.
kutessar 30.2.4.3.
kutna-(Luw) 30.2.4.3.
k(u)watna- (Luw) 30.2.4.3.

luzzi 31.1.4.

*n̥-miyant- fn. 463.

pahhu(wa)r 5.6.2.
papas (Palaic) 1.
parassa fn. 498.
parku- 30.2.4.4.
parkwi- 30.2.4.4.
parna- (Luw, HH) 31.2.9.1.
parnant- (Luw) 31.2.9.1.
parstsa/parza 31.2.9.2.
pehut(e)- fn. 668.
pēr/parna- 31.2.9.1.
peru-(na-) 31.2.9.1.

suppissara- 6.7.

tarsu (HH) 6.11.1.
tatis (Luw) 1.
teriyanna 6.11.1.
*teuti- 30.2.4.1.-2.; 30.2.4.4.
*teutiyo- 30.2.4.1.; 30.2.4.4.
tiyam-(is) (Luw) 30.2.4.4.
tbatra (Milyan) 4.
Τουατρις (Isaurian) fn. 70.

*tu(g)atr- 4.
*tuwati- 30.2.4.3.; fn. 428.
*tuwat(i)-na- (Luw) 30.2.4.3.; fn. 426, 428.
tuzzi- 30.2.4.; 30.2.4.2.-4.; fn. 428.
tuzziya(nt)- fn. 414.

unush- fn. 31.
udati- 23.
uwas 3.4.
uwate- fn. 668.

wet(e)- fn. 668.
wirī, wiryās fn. 272.
wiya (Luw) fn. 272.

zik- fn. 425.
zidahit- (Luw) 6.10.
ziti- 6.10.

(4) ARMENIAN

aganim fn. 346.
amusin 6.11.2.
aregakn- fn. 346.
ariun 6.9.
*aw-an- fn. 346.
ayr 17.-18.
ayrem 5.3.; 5.6.1.-2.

cal- 25.
dustr 3.2.-4.; fn. 71.
dšxoy fn. 67.

ełbayr 5.1.

han 8.; 32.6.4.5.3.
harkh 6.9.
hayr 1.; 6.9.; 17.-18.
hur 5.6.2.

*ingisun 3.2.
kanai-kh,-s fn. 275.
kin 22.1.1.
kheŕi 32.6.4.5.6.
khoyr 6.; 32.6.4.5.6.

mauru 11.4.
mayr 2.

nu, nuoy 19.

paŕav fn. 224.

skesrayr 17.-18.
skesur 17.-18.
sur-handak 22.5.

taigr 24.-25.
tal 25.
tun 28.

(5) BALTIC

(unless otherwise specified, Lithunian)

*ag(u)ni- fn. 108.
ane (OPruss.) 8.1.; 32.6.4.5.3.
anglis 5.6.2.
anūkas 9.3.2.
asins (Latv.) 6.9.
avynas 11.; 32.5.1.
awis (OPruss.) 11.; 32.5.1.
brāti (OPruss.) 5.1.
brólis 5.1.; 17.-18.3.

dieveris 24.
draugas 31.3.4.2.
duktė 4.
dvasià fn. 314.

genna (OPruss.) 22.1.1.
gulti 25.1.
guolis 25.1.

jentė (OLithu.) 26.
jentere (Curonian) 26.

kumelė 3.1.1.3.
kùrtas fn. 42.

Laumė 31.1.2.
liáudis 31.1.1.
*lou(dh)-mē 31.1.2.

martì 22.2.; 22.4.; fn. 298.
mergà 22.2.
mótė, motna 2.

neptė 10.
nepuotis (OLithu.) 9.

*ōšve(šure) 17.-18.3.; 32.3.
*ošviyas 17.-18.3.; 32.3.

piršys 31.2.9.2.

seserēnas 27.2.
sesuo 6.
šešuras 17.-18.
su 6.8.
sūnus 3.
sváinis 27.6.

tautà 30.2.; fn. 428.
tėvas 1.
trobà 29.6.

ugnis 5.6.2.
uošvė, uošvis 6.11.2.; 17.-18.3.; 32.3.

viešpatni 22.3.
viešpats 22.3.

widdewu (OPruss.) 23.

*žéntas 20.2.3.; 20.3.2.
znuots (Latv.) 20.; 20.3.

(6) CELTIC

(unless otherwise specified, Old or Middle Irish)

ainder 22.1.3.
aingeal (Gaelic) 5.6.2.
aire 31.3.1.-31.3.2.1.
aireach 31.3.1.
airech 31.3.2.
airib dat.pl. 31.3.2.1.
āith 5.6.1.
and- 5.6.1.
*anderā/os 22.1.3.
anneir (MW) 22.1.3.
are 31.3.2.1.
Aresac-es (G) 31.3.2.1.
ario- 31.3.2.2.
Ariobindus (G) 31.3.2.; 31.3.2.2.
Ariognātus (G) 31.3.2.2.
Ariomanus (G) 31.3.2.; 31.3.2.2.
Ariovistus (G) 31.3.2.; 31.3.2.2.
*ari(yo)-yowistos 31.3.2.2.
*aryo- 31.3.2.1.; 31.3.3.

athir 1.
atrebaim 29.6.
Atrebates (G) fn. 400.
aue 32.6.3.4.; fn. 628.

ben 22.1.1.; fn. 281.
brāth(a)ir 5.1.-2.

cetheoir 6.11.1.
chwegr (W) 17.-18.
chwegrwn (W) 17.-18.
coim 11.2.
crenaim 31.2.1.
crīth 32.2.1.
cu (W) 11.2.

dairt 22.1.3.
dartaid 22.1.3.
daw (W) 20.

eil (W) fn. 530.
Eire 31.3.1.
Eirinn 31.3.1.
enderig (MW) 22.1.3.
eontr (Bret.) 11.
er- 31.3.1.
Erin 31.3.1.
Eriu 31.3.1.
ewythr (W) 11.; 32.5.1.

fedb 23.
fracc fn. 272.

-genos (G) 31.3.2.2.
-gnātos (G) 31.3.2.2.
-gnos (G) 31.3.2.2.
gweddw (W) 23.
gwraig (W) fn. 272.

háue 7.

ieuaf (W) 31.3.2.2.
intech 22.5.

*k^{w}etesarī fn. 149.

Loi-aire 31.3.2.1.
Loiguiri gen. 31.3.2.1.

macc 3.3.
*magu- 3.3.
*ma(k^{w})k^{w}o- 3.3.; fn. 65.
mānos (G) 31.3.2.2.
māthir 2.
mnā 22.1.1.
mug 3.3.

necht fn. 619.
nei (W) 9.; 32.5.4.; 32.6.3.4.
nia(e) 9.; 32.5.4.
noídiu fn. 47.

ōam 31.3.2.2.
odyn (W) 5.6.1.

séitche 22.5.
*sen-teg-i 22.5.
sét 22.5.
*sét-ach 22.5.; fn. 326.
sétig 22.5.; fn.331.
siur 6.

tadcu (W) 11.2.
techid 22.5.
teir (MW) 6.11.1.
teoir 6.11.1.
ter 4.
*tesarī fn. 149.
teüir 6.11.1.
teutanos (G) fn. 405.
teuto- (G) 30.2.
tibrus (G) 6.11.1.
tidres (G) 6.11.1.
tidrus (G) 6.11.1.
toísech fn. 514.
tol 31.3.2.2.
Τολιστο- (Galat.) 31.3.2.2.
Τολιστο-βώγιοι (Galat.) 31.3.2.2.
*tol-no- 31.3.2.2.
*tol-yo- 31.3.2.2.
Toutanorix (G) fn. 405.
Toutiorix (G) fn. 405.
TOVISSACI (Ogam) fn. 514.
*towissākos fn. 514.
treb (OW) 29.6.
treb 29.6.
trī fn. 149.
*tribo- 29.6.
t(r)ibrus (G) fn. 148.
tud (W) 30.2.
tywysog (W) fn. 514.

vergobretus (G) fn. 400.

*yowi-samos 31.3.2.2.

(7) GERMANIC

āðum (OE) 20.; 20.1.; 32.5.6.
ana (OHG) 7.; 8.; 22.3.; 32.6.4.5.3.
-anna 22.3.
ano (OHG) 7.; 9.3.2.
arbijanō (Run.) 31.3.3.
arja- (Run.) 31.3.3.
arjosteR (Run.) 31.3.3.; fn. 516.
atisk (Goth.) fn. 101.
atta (Goth.) 1.
*auhaima-/*awe haime 11.2.; 32.5.1.
*awō(n) 7.; 8.; 32.6.4.5.3.; fn. 183.
*awunhaima- 11.2.

basa (OHG) 32.6.4.5.6.
blóði (ON) fn. 131.
broþar (Goth.) 5.1.
bruþs (Goth.) 22.4.
*būðri- (Gmc) 22.4.

cwēn (OE) 22.1.1.
cwene (OE) 22.1.1.; 22.1.3.

dauhtar (Goth.) 4.
dauhts (Goth.) 4.1.
*deuhtera- (Gmc) 9.3.3.; fn. 312.
diech (MHG) 9.3.3.
diehter (MHG) 9.3.3.
diota (OHG) 30.2.
*duhter 9.3.3.

ēam (OE) 11.; 32.6.4.3.1.; 32.6.4.4.1.
Eidam (Germ.) 20.
Enkel (Germ.) 9.3.2.; 32.1.5.; 32.6.4. 5.3.

fadar 1.
*faðurwya-(n-) 11.
fatureo (OHG) 11.; 11.3.3.
fawai (Goth.) 3.1.2.
fæ dera (OE) 11.3.3.; 32.6.4.4.1.
feterin tohter (OHG) 15.-16.
fetiro (OHG) 11.; 11.3.3.; 15.-16.; 32.6.4.5.6.
fetirunsun (OHG) 15.-16.
fierst (OE) 31.2.9.2.
first (OHG) 31.2.9.2.
frænde (ON) 31.2.
freis (Goth.) 31.2.
frēo (MHG) 31.2.5.
frēobearn (OE) 31.2.2.
frēobrōðor (OE) 31.2.2.
frēodohtor (OE) 31.2.2.
frēo fægroste (OE) fn. 479.
frī (OE, OS, OHG) 31.2.; 31.2.5.; fn. 479.
frī (MHG) 31.2.5.
frijōn (Goth.) 31.2.; 31.2.5.-6.
frijōnds (Goth.) 31.2.; 31.2.6.
frīond (OE) 31.2.
friudil (OHG) 31.2.; fn. 465.
fūrr (ON) 5.6.2.
fȳr(r) (ON) 5.6.2.
fyrst (OE) 31.2.9.2.

*ga-blōðan- fn. 131.
ga-dauka (Goth.) 4.1.
ga-sinþa-n- (Goth.) 22.5.
geswīo (OHG) 6.13.4.

hagazissa (OHG) 22.3.
hauns (Goth.) fn. 41.
haus(ier)en (Germ.) 29.2.
hægtess (OE) 22.3.
hefi(h)anna (OHG) 22.3.
hevi (OHG) 22.3.
Hexe (Germ.) 22.3.

jōstēr (Run.) 31.3.3.
jugga-lauþs (Goth.) fn. 445.

kindins (Goth.) 30.1.
kuni (Goth.) 6.12.
kween (Dutch) 22.1.3.
*kwenōn (Gmc) 22.1.1.

laudi (Goth.) fn. 445.
lēod (OE) 31.1.1.
lēodan (OE) 31.1.1.
leudis (Burgundian) 31.1.1.
lība- (Gmc) fn. 302.
liudan (Goth.) 31.1.1.
liut (OHG) 31.1.1.

mágr (ON) 32.6.4.5.6.
Messer (Germ.) 22.3.
mezzirahs (OHG) 22.3.
mēgs (Goth.) 32.6.4.5.6.
mōdor (OE) 2.
mōdrige (OE) 11.4.
muotar (OHG) 2.

nefa (OE) 9.; 32.5.4.; 32.6.4.3.1.
nefo, nevo (OHG) 9.1.; 32.5.4.; 32.6.4.4.1.; 32.6.4.5.6.; fn. 639.
nift (OE, OHG) 9.; 10.; 32.6.4.3.1.

ōheim (OHG) 11.; 32.3.; 32.6.4.4.1.; 32.6.4.5.6.

qēns (Goth.) 22.1.1.
qino (Goth.) 22.1.1.; 22.1.3.
quena (OHG) 22.1.1.

schnos (Goth.) 19.
Schur (Germ.) 19.
Schwager (Germ.) 17.-18.2.
*Seb(a)nanes (Gmc) 6.13.5.
*sebyā (Gmc) 6.13.5.
Semnones 6.13.5.
sibb (OE) 6.13.5.
sibja (Goth.) 6.13.5.
sippea (OHG) 6.13.5.
snoru (OE) 19.
snur (OHG) 19.
Söhnin (Germ.) 19.
Söhnerin (Germ.) 19.
Sohnsfrau (Germ.) 19.
Suēbi 6.13.5.
suhterʒa (OE) 3.2.; fn. 61.
sunr (ON) 3.
sunu (OE, OHG) 3.
svilar (ON) 27.; 27.1.
swāgur (OHG) 9.3.3.; 17.-18.2.
swaihrō (Goth.) 17.-18.
sweger (OE) 17.-18.
swehur (OHG) 17.-18.
swēor (OE) 17.-18.
swestar (Run.) 6.
swigar (OHG) 17.-18.
swikunþs (Goth.) 6.13.6.
swīo (OHG) 6.13.4.; 17.-18.3.
swiri (OS) 27.2.
swiri (OSwed) 27.2.
swistar (Goth.) 6.

tācor (OE) 24.
Tamfana 22.3.
*Tamfa(þ)njō 22.3.
tiehter (Franconian) 9.3.3.; fn. 222.
tiehter (MHG) 9.3.3.
timrjan (Goth.) 28.1.

þaurp (Goth.) 29.6.
þēod (OE) 30.2.
þēodisc (OE) 30.2.
þiuda (Goth.) 30.2.3.; fn. 405, 428.
þiudans (Goth.) 30.2.
þiuþ (Goth.) fn. 437.
þorp (OE, ON) 29.6.
*þurpa (Gmc) 29.6.; fn. 398.
þyrpast (ON) 29.6.

Vater (Germ.) 1.; fn. 16.
Vetter (Germ.) 15.-16.
vrīen (MLG) 31.2.5.

waurts (Goth.) 22.4.
weihs (Goth.) 29.; fn. 312.
wīb (OHG) 22.3.
wīcan (OE) 19.2.
widemo (OHG) 32.7.3.2.2.
widuwo (Goth.) 23.
wīf (OE) 22.3.
*wīhiþannyā 22.3.
wīhhan (OHG) 19.4.
*wīk- 29.4.
wituma (OE) 32.7.3.2.2.
wituwa (OHG) 23.
*wurtis (Gmc) 22.4.

zeihhur (OHG) 24.

(8) GREEK

(Mycenaean at the end of this section)

ἀγαθός fn. 475.
ἀγήρως 2.3.3.
ἀ-δελφε(F)-ός 5.1.-2.
ἀδελφή 6.1.
ἀδελφιδοῦς 32.6.4.3.3.
ἀδελφός 5.1.; 6.1.; fn. 81.
ἀέλιοι 27.
*ᾱFιθέFᾱ 23.1.
*ᾱFίθεFος 23.1.
αἶα 32.6.4.3.3.
αἴθω 5.6.1.
αἴλιοι 27.
ἄκοιτις 22.
ἀκρόπολις 9.2.
ἄλοχος 22.
*(ἀ)νέπως 9.
*ἀνεψιᾱ 9.
ἀνεψιός 6.1.; 9.; 15.-16.; 32.5.4.; 32.6.3.1.; 32.6.3.4.; 32.6.4.3.3.; 32.6.4.4.1.; fn. 189.
ἀνήρ 21.
ἀννίς 8.; 32.6.4.3.3.
ἀπόγεμε 20.3.2.
ἀραρίσκω 22.2.; 31.3.1.
Ἀραυήνη 31.1.4.
ἀρθμός 31.3.1.
ἀρι- 31.3.4.1.; 31.3.6.2.
ἀρι-γνωτός 31.3.4.1.
ἄριστος 31.3.3.; 31.3.6.2.
ἀρι-σφαλής 31.3.4.1.
ἁρμονία 31.3.1.
ἀρχέ-κακος fn. 91.
-αρχος fn. 91.

βανά 22.1.1.
βότρυς fn. 31.
βοῦς 22.1.3.
Βριτόμαρτις fn. 299.

*γαλαhος 25.1.
*γαλαFος 25.3.; 25.4.
γαλακτ- 25.2.; fn. 358.
γαλέη 25.3.
γάλις 25.3.
γαλόως 25.; fn. 352.
γάλως 25.; 25.2.-3.
γαμ- 20.3.2.
γαμβρός 20.-20.3.2.; 32.1.9.; 32.6.1.; 32.6.4.5.6.; fn. 266.
γαμέω 20.3.2.
γάμος 20.3.1.-2.
γελάω 25.1.
γενεά 6.12.
γένος 6.12.
γῖξαι 29.4.
γλάσσα 22.1.1.
γλῶσσα 22.1.1.
γνωτός 20.3.
γραῦς 5.5.
γυναικ- fn. 275.
γυνή 22.; 22.1.1.
γώλεος 25.1.

Δᾶε fn. 344.
δᾶερ fn. 344.
δαήρ 24.
δαίομαι 24.
δάμαρ 22.2.
δα-μαρτ-(ς) 22.2.
δάπεδον 22.2.
δελφύς 5.1.
δέμω 28.1.
δεσπότης 28.; fn. 312.
*ΔιFος-σῦνος 3.1.
Διόνῡσος 3.1.
δμῳή 22.2.
δμώς 22.2.
δόμορτις 22.2.
δόμος 28.
δοῦλος 30.1.
δῶ fn. 377.

ἔαρ 6.9.
ἔδνον 32.7.3.2.2.
ἔεδνα 32.7.3.2.2.
ἔειξε 29.4.
εἶαρ 6.9.
εἰλίονες 27.

εἰνάτερες 26.; 27.
ἑκατόμβη fn. 294.
ἑκυρά 17.-18.
ἑκυρός 17.-18.
ἐλευθ- 31.1.7.
Ἐλευθέρα 31.1.6.
ἐλεύθερος 31.1.-3.; 31.1.6.-7.
ἐλιο(ν)- 27.
ἐνάτερες 27.
ἔοικα 29.4.
ἔορες 6.1.
Ἐρεύα 31.1.6.
ἐρικυδής 31.3.4.1.
ἔρος 31.3.8.5.
ἔτᾱς 6.13.4.
εὐ- 6.13.6.
ἐύς 6.13.6.; fn. 175.
ἐχε- fn. 91.

Fείκω 29.4.; fn. 395.
F(E)ΙΞΑΙ 29.4.
(F)ιπποτα fn. 382.

ἠίθεος 23.1.
ἦρα 24.

θεία 12.
θεῖος 12.
Θρεσπωτῶν 22.4.
θυγάτηρ 4.; 6.1.
θυγατριδοῦς 9.3.3.

ιανατερα fn. 365.
ἰαρός fn. 554.
ἰατήρ fn. 32.
ἰατρός fn. 32.
ἱερός fn. 554.
ἵππότα 32.3.; fn. 252, 382.

κάρη 17.-18.1.
κασίγνητος,-η 5.1.; 6.1.; fn. 609.
καῦρος fn. 41.
κείρω 3.1.1.
κῆδος 31.3.4.1.
*κοινᾱFων 9.3.1.
κοινός 9.3.1.
κοινών 9.3.1.
κοινωνέω 9.3.1.
κοινωνός 9.3.1.
κόκκυ fn. 31.
κορέννυμι 3.1.1.; fn. 28.
κόρFᾱ 3.1.1.; fn. 32.
κόρFος 3.1.1.-2.; fn. 32.
κόρη 3.1.1.
κόριψ fn. 30.
κόρος 3.1.; 3.1.1.
*κορυ- 3.1.1.1.; 3.1.1.4.
κορύβαντες fn. 31.
κόρυξ 3.1.1.1.
κόρυς 3.1.1.
κορυφή 17.-18.1.; 32.1.7.
κόρυψ fn. 30.
κούρη 3.1.1.
κοῦρος 3.1.1.
κρᾱτός 17.-18.1.
κυρ- 3.1.1.1.
κύρβαντες fn. 31.
κύριος 17.-18.1.
κύρνος 3.1.1.1.-4.
κῦρος 3.1.1.2.
κυρσάνιος 3.1.1.1.; fn. 43.
κυρσίον 3.1.1.1.; fn. 43.
*κυρυ- 3.1.1.1.; 3.1.12.
*κυρυ-νος 3.1.1.3.
κύων fn. 42.

μάκαρ 22.2.
-μαρπις fn. 299.
μαρτ- 22.2.
μᾱ́τηρ 2.
*μᾱτραFῑ 25.4.
*μᾱτρ-αFος 32.5.1.
μάτρως 11.3.1.-3.; 32.6.3.3.; 32.6.4.3.3.
μεῖραξ 22.2.; fn. 504.
Μενέλαος 5.5.
μητρυιά 11.4.
μητρώιος fn. 213, 220.
μήτρως 11.; 11.3.1.-4.; 25.; fn. 213.
μορτι- 22.2.
μόσχος 22.1.3.

νεόπτραι 32.6.3.4.
νέποδες 9.
*νεποτηρ 32.6.3.4.
*νεποτραι 32.6.3.4.
νυός 19.; 25.4.; 32.5.5.

ξενός fn. 475.

ὄαρ 6.4.; 6.10.; 22.
ὄβρυζα fn. 31.
οἶκος 22.3.; 29.; 32.7.3.2.3.
ὀπίσσω 31.2.9.2.
οὐθαρ 6.9.
οὖς 11.3.3.
-οχος fn. 91.

παϝις 3.1.2.-3.1.2.2.
pa-wi-di fn. 46.
παῖς 3.1.; 3.1.2.
(παρα-)βλωψ fn. 95.
πατήρ 1.
*πατρα(F)ιος 11.4.
*πατραϝος 11.3.2.-3.; 25.4.; 32.5.1.
πάτριος fn. 213.
Πατροκλε(ϝες) 17.-18.3.
Πάτροκλος 17.-18.3.
*πατρωϝος 11.3.2.
πατρώιος 11.3.1.; fn. 213, 220.
πάτρως 11.; 11.3.1.-11.4.; 25.; 32.6.3.3.; 32.6.4.3.3.
πατρυιός 11.4.
παυ- 3.1.2.; 3.1.2.2.
παῦρος 3.1.2.
παῦς 3.1.2.; fn. 46, 47.
πότνια 9.
πραπίς 31.2.9.2.
πρᾱΰς 31.2.7.
πῦρ 5.6.2.
πῶλος 3.1.2.2.

σκυρθάλια fn. 43.
σύζυξ 22.1.3.
σῶκος 11.3.3.
σῶς 11.3.3.

ταῦρος 22.1.3.
τέραμνον 29.6.
τέρεμνον 29.6.
Τευταμίδης 30.2.2.
Τευτίαπλος 30.2.2.
τήθη 12.
τηθίς 12.
τῑμή 11.2.
τόκος fn. 267.
*τρι-ϝικ-ες fn. 382.
-τρις 3.1.2.1.
τριχάϊκες fn. 382.

ὕγγεμος 20.3.2.
υἱός 3.1.; 9.3.1.; 17.-18.1.; 19.; fn. 200.
*υἱο-υνος 9.3.1.; fn. 200.
huyus 3.1.
υἱύς 3.1.; 9.3.1.; 17.-18.1.; 19.
υἱωνός 9.3.1.
ῡνος 9.3.1.; fn. 200.
ῡνῡνος fn. 200.
ῡνῡνυς fn. 200.
ὑνυ-ὑνυς fn. 200.
ὑνυς 9.3.1.

φερέ-οικος 5.5.
φίλος 31.2.3.; 31.2.5.; fn. 475.
-φορος 5.5.
φράτηρ 5.1.; 5.3.; 32.6.1.; fn. 83.
φράτηρ ἀδελφεός 32.6.1.
φρατρία 5.2.
φράτωρ fn. 83.
φύτωρ 22.4.

ὠτ- 11.3.3.
ὠτίον 11.3.3.

MYCENAEAN

dama(te) fn. 297.
do-de fn. 377.
do-e-ro 30.1.
δο(μ)σποτᾱ 28.
dopota 28.
ereutera 31.1.3.; 31.1.6.
ereutere 31.1.3.
ereutero- 31.1.3.; 31.1.6.
ereuterose 31.1.3.
e-u- 6.13.6.
i-jo fn. 26.
i-ju 31.
ko-wa 3.1.1.
ko-wo 3.1.1.
ὄνυξ fn. 31.
tukate 4.

(9) ILLYRIAN

bilia (Messapic) 3.3.
bilihi (Messapic) 3.3.
*billes (Messapic) 3.3.
Τεύτα 30.2.2.
Teutana- 30.2.2.
Teut-meitis 30.2.2.

(10) INDO-IRANIAN

(A) Aryan; (B) Indian; (C) Iranian

(A) ARYAN

alya- 31.3.8.8.
ar- 31.3.6.1.; 31.3.6.4.; 31.3.7.2.; 31.3.8.1.; 31.3.8.5.
ara- 31.3.7.2.; 31.3.8.2.
ari- 31.3.6.2.
arya- 31.3.6.2.
Aryaman- 31.3.2.2.
bhrātar- 32.2.1.
dasyu- fn. 403.
dugh- fn. 75.
dhaugh- fn. 75.
Hniya-ava-ka- 32.5.1.
*jamatā 20.3.2.
jāmātar- 32.2.1.
k(a)u- 3.1.1.3.
kuru- 3.1.1.2.
mariyanu 31.3.8.7.
pitr-vya- 32.5.1.
pitu- fn. 17.
pṛṣtha- 31.2.9.2.
pṛṣthi- 31.2.9.2.
pṛṣti- 31.2.9.2.
rayi- 31.1.5.
snušū- fn. 256.
svašrū- fn. 256.
svašura- 17.-18.
viš- 29.4.; fn. 395.
wadh-ū- fn. 256.

(B) INDIAN

adbhyas fn. 185.
agni- 5.6.2.
āha 32.7.3.2.1.
aṅgāra- 5.6.2.
antī 5.6.1.
antikā 5.6.1.
anyá 31.3.5.
anya-kṣetrāṇi 31.3.4.2.
anyo'nyam 31.3.8.4.
ap- fn. 185.
araṇa- 31.3.4.2.
arāti- 31.1.5.; 31.3.5.; fn. 461.
ari- 31.3.4.1.-31.3.8.8.; fn. 519, 531, 544, 553, 583.
āri- 31.3.7.1.; fn. 550.
arí-dhāyas- 31.3.4.1.; fn. 519.
ari-gūrtá- 31.3.4.1.
ari-ṣṭutá- 31.3.4.1.
ár(i)ya- 31.3.3.; 31.3.4.1.
ā́r(i)ya- 31.3.4.1.
arṇas- 31.3.6.1.
árya (voc.) 31.3.4.1.
arya- 31.3.-31.3.8.8.; fn. 503, 519, 528, 544.
ārya- 31.3.1.-8.3.; 31.3.8.5.; fn. 528, 553.
āryaka- fn. 504.
Aryaman- 31.3.6.2.
aryaman- 31.3.4.1.; 31.3.5.; fn. 519.
aryana- fn. 583.
āryāna- fn. 523.
*aryápati- 31.3.4.1.
aryápatnī- 31.3.4.1.
aryas- 31.3.6.1.
asṛk/asnas 6.9.
asthi 32.7.3.2.2.

atharvan- fn. 97.
avati 7.1.

bhar- 5.3.; 5.4.
bhartar- 5.3.; 22.4.
bhartŕ̥ (AV) 22.4.
bhrātā 5.1.
bhrātrīya 13.-14.
bhrātr̥vya- 13.-14.; 20.2.; fn. 228.
*bhrātr̥-ya- 20.2.
bhrīṇāti 31.2.1.
bibhárti súbhr̥tam 5.4.

čatasras 6.3.; 6.11.; 6.11.1.
čatvar- 6.3.

dama- 28.
daṁpati- 28.
dāsápatnī 31.3.4.1.
dasyu- 30.1.
dauhitra- 5.3.3.
devá- 22.3.
devá-patnī 22.3.
devar- 24.
drughnī 5.5.
drupada- 5.5.
drupāda- 5.5.
*dugh- 4.1.
duh- 4.1.; fn. 76.
duhitár- 4.; 4.1.; fn. 76.

dhēnu- 22.1.3.
dhug- 4.1.
*dhughəter- 4.1.

garbha- 5.1.
giri- 25.3.-4.; fn. 359.
giri(kā) 25.3.
gnā 22.1.1.
gr̥bhāyati fn. 478.
gr̥bhṇāti fn. 478.
gr̥há- 22.3.
gr̥há-patnī 22.3.

*ghr̥bhā-(ya-) fn. 478.
*ghr̥bhṇāti fn. 478.

iččhati 23.1.1.
īšvara- 31.3.6.1.

ǰalāṣa fn. 358.
ǰāmātar- 20.; 20.3.; 20.3.2.
ǰāmi- 20.3.1.
ǰan- fn. 284.
ǰani- 22.1.1.
ǰāni- 22.1.1.
ǰanīyati 22.1.1.
ǰantu- 30.1.
[1]ǰināti 31.2.1.
[2]ǰināti 31.2.1.

kava- fn. 41.
kavāri- fn. 549.
kōra- fn. 36.
krīṇāti 31.2.1.; fn. 478.
kr̥ṇōti 3.1.1.2.
kṣīṇa- 31.2.11.
kṣiṇāti 31.2.11.
kṣita- 31.2.11.
kumāra- 3.1.1.3.
kuṇaka- fn. 44.
kuru- 3.1.1.4.
kuttā (Hindi) fn. 42.
kuttī (Hindi) fn. 42.

mā- 2.
mahiṣī 22.1.3.
marya-(ka-) 22.2.; fn. 504.
mātar- 2.
mātula- 11.
mināti 31.2.11.

napāt 9.; 32.2.1.; 32.5.4.
naptīs 10.
narya- 31.3.6.2.

ōkas fn. 162.

paršu- 31.2.9.2.
parvata- 31.2.9.1.
pati- 22.3.
patni- 22.; 22.3.
pavatē 5.6.2.
pitar 1.; 6.3.; 13.-14.
pitr̥vya 11.; 11.3.2.-3.; 13.-14.; 20.2.; 32.1.6.
prayas- 31.2.11.
prī- 31.2.11.

*priṇāti 31.2.11.; fn. 478.
prīta- 31.2.11.
prīti- 31.2.11.
priya- 31.2.; fn. 475.
*priyā- fn. 478.
priyāyatē 31.2.; 31.2.5.; fn. 478.
pṛṣṭha- 31.2.9.2.
pṛṣṭi- 31.2.9.2.
pu- 3.1.2.3.
pumān/pumāṁsam 3.1.2.3.; 3.1.2.5.
punāti 5.6.2.
puru- 3.1.1.3.
pūrva- 11.3.2.
putra- 3.1.2.

rāti- 31.1.5.; fn. 461.
ri- 31.3.4.1.; fn. 527.
riṇāti 31.2.1.
rišādas- 31.3.4.1.; fn. 527.
rōdhati 31.1.1.
rōhati 31.1.1.
ṛta- 31.3.7.2.; 31.3.8.1.

sabhā fn. 174.
sa-garbhya- 5.1.
sarva- 11.3.2.
satī 22.5.
sisu- (Prakrit) fn. 25.
snuṣā 19.
su-/sū- 6.10.2.; 6.13.6.
sū- 3.; 6.12.
subhṛtam bhar- 5.4.
sūnar- 6.13.6.
sūnu- 3.
susu- (Prakrit) fn. 25.
suye (Prakrit) 3.1.
sva- 6.13.1.; 6.13.6.; 31.3.5.
svasar- 6.; 6.3.
svasrīya- 13.-14.
syāla- 27.5.; 32.7.2.1.
syōna- 27.5.
šādas- 31.3.4.1.
švašura- 17.-18.
širas 17.-18.1.
šišu- fn. 25.
-šrī 31.2.11.
[1]šrīṇāti 31.2.11.
[2]šrīṇāti 31.2.11.
šrīta- 31.2.11.
šūdra 31.3.4.1.
šūra- 17.-18.1.; 22.3.
šūra-patnī 22.3.
švašrū- 17.-18.

tavīti 30.2.5.
tiró aryó 31.3.6.1.
tisras 6.3.; 6.11.; 6.11.1.
toka- 9.3.3.
tokman- 9.3.3.
tṛtīya- 6.11.1.
tuč- 9.3.3.

vah- 32.7.3.2.1.-2.
vāja-patnī 22.3.
vašā- 22.1.3.
vasar- 6.10.2.
vāsara- 6.10.2.
vēša- 22.3.
vidhavā- 23.
vidhu- 23.2.
vidhura- (Ep) 23.2.
viǰ- 29.4.
viǰate 29.4.
vindhate 23.2.
vīrā- fn. 272.
viš- 29.
višati 29.2.
višpati- 22.3.
višpatnī 22.3.
vṛhati fn. 36.
vṛṣan- 22.3.
vṛṣa-patnī 22.3.

yātar- 25.3.; 26.

(C) IRANIAN

(Avestan is not specified)

a-čakara- fn. 583.
*ādu- fn. 101.
æcægælon (Oss.) 31.3.8.8.; fn. 523.
æl-on (Oss.) fn. 523, 583.
ærvad (Oss.) 5.2.
*āfad-ar (MP) 11.3.3.
afdar (NP) 11.3.3.
*afθrya- fn. 226.
agōrun (Oss. Digor.) fn. 42.
agurd (Oss. Digor.) fn. 42.
*āharī 6.10.2.
*āhuwarī 6.10.2.
āir- (MP) 31.3.4.1.
āirān- 31.3.4.1.
airya- 31.3.4.1.; 31.3.5.; fn. 503.
airyaman- 31.3.4.1.
*a-kar-yana- fn. 583.
Alani fn. 523.
Alægatæ (Oss.) 31.3.4.1.
allon (Oss.) fn. 523.
*alyana- fn. 583.
anairya- 31.3.4.1.
andag (Waxī) 22.5.
'nd'my- (Khwarezmi) 28.1.
angišt (NP) 5.6.2.
åɲhairī 6.10.2.
åɲhairya- 6.10.2.
'nwysn (Sogd.) 29.2.
ariya (OP) 31.3.4.1.
Aršāma fn. 579.
arya-/ārya- 31.3.4.1.; 31.3.6.1.; fn. 523.
aryaman- 31.3.4.1.; 31.3.6.1.
ǎryānām 31.3.4.1.
āryn (Oss.) 31.3.6.1.
'spwr (Parth.) 3.1.1.3.
ātar(š) 5.3.; 5.6.; fn. 103.
aθaurun- 5.6.1.
āθravan- 5.6.1.
*avdar (MP) 11.3.3.
'xšn'm (Sogd.) fn. 576.
āxtūirīm 11.3.3.
āzāta- 31.3.6.1.
*bā(d)istān (MP) fn. 526.
βaγānī-pš-əktē (Sogd.) fn. 678.
baozdrī fn. 325.
bar- (ubrtam) (OP) 5.4.
barəθrī 22.4.
bāstān (Pahl.) fn. 526.
bayōg (NP) 32.7.3.2.1.
brātā 5.1.
brātruya- 13.-14.

čataɲrō 6.11.1.

dahyu- 30.1.; 30.2.3.
dam- 30.1.; 30.2.3.
dāmād (Pahl., NP) 20.; 20.1.
daoγδairi fn. 222.
*dauč- fn. 75.
*daug- fn. 75.
daugdara- fn. 222.
*dauxš- fn. 75.
*dauxšy- fn. 75.
dəmāna 22.2.; 28.; 30.1.
dōng paiti- 28.
δīn (Khwarezmi) 33.1.2.
docun (Oss.) fn. 75.
dōγ (NP) fn. 75.
dōšīdan (MP) fn. 75.
dōšīze (NP) fn. 67.
dōxtan (MP) fn. 75.
duγδairi fn. 222.
duγδar- 4.
duγδō.vā fn. 75.
dugədar- 4.
duškīze (Jud. Pers.) fn. 67.
duxš (Manich. MP, Inscr. MP) fn. 67.
duxtā 4.1.
duxt(ar) (MP) 4.
*duxθrī fn. 67.

ēr (Pahl.) 31.3.6.1.
ēr- (MP) 31.3.4.2.
Ērān (MP) 31.3.4.1.

*fdar- 11.3.3.
fəδr- 11.3.3.
friya- 31.2.
*friyamana- (Scythian) 31.3.4.1.

gənā 22.1.1.
ggändä (Khot.) 31.2.1.
gīr- (MP) 11.3.3.
γnā 22.1.1.
*gṛbya- 11.3.3.
*gṛvya- 11.3.3.

*habdar- (M. Iran.) 11.3.3.
hākurəna- (Gāth.) 3.1.1.2.
hamapitar- (OP) 11.3.3.
hamātar- (OP) 11.3.3.
handāk (Phl.) 22.5.
*hapitar- 11.3.3.
har- 6.6.
hāra- (Gāth.) 6.6.
harəθra- 6.6.
hārišī 6.5.-7.; 6.10.; 6.10.2.; fn. 127, 145.
hazaŋrō-hunām fn. 18.
haθya- fn. 583.
*ha-xšnā-ma- fn. 526.
hēr (Pahl.) 31.3.6.1.
*hū- 6.10.2.
hunu- 3.; fn. 18.
huyāγna fn. 25.
hva/hvā 6.13.6.

idædz (Oss.) 23.
igurun (Oss.Digor.) 3.1.1.2.; fn. 42.
inga (Pashto) 22.5.
īr (Parth.) 31.3.6.1.
Irān 31.3.4.1.

ǰani- 22.1.1.
ǰąni- 22.1.1.

kapi- fn. 36.
kāra- (OP) 30.2.4.2.
kara- fn. 36.
*kau- fn. 36.
*kau-ča-ka- 3.1.1.3.
*kau-ka- 3.1.1.3.
*kaura(va)- fn. 36.
*kauta-ka- 3.1.1.3.
kawādak (Pahl.) 3.1.1.3.
kawāh (Pahl.) 3.1.1.3.
*kawāta- (Pahl.) 3.1.1.3.
*kawāθa- 3.1.1.3.
koč(ak) (Pahl.) 3.1.1.3.
kōdak (Pahl., NP) 3.1.1.3.
kōk (Pahl.) 3.1.1.3.
kōr (M. Iran.) fn. 36.
kōrun (Oss.Digor.) fn. 42.
kur (Kurdish, Bakhtiari, Oss.) 3.1.1. 2.-4.
kūra- (Khot.) fn. 36.
*kurna- 3.1.1.2.-3.; fn. 35.
kurra (NP) 3.1.1.2.; 3.1.1.4.; fn. 35.
kurrak (Pahl.) 3.1.1.2.; 3.1.1.4.; fn. 39.
kuru- 3.1.1.3.; fn. 36, 42.
kuruna- 3.1.1.3.
Kuruš 3.1.1.2.; 3.1.1.4.
kurušk (Pahl.) 3.1.1.3.-4.
kuta-ka- 3.1.1.3.
*kuti (Iran.) fn. 42.

limæn (Oss.) 31.3.4.1.

mād/mādar (NP) 11.3.3.
mērag (MP) 22.2.
mijṣe (Khot.) 22.1.3.
mrū- 22.4.

nāirī 22.
nairya- 31.3.6.2.
*namāhvan- 6.10.2.
napāt- 9.
napti 10.
nar- 22.
nəmaŋhā 6.10.2.
niyāka- (OP) 7.; 11.3.2.; 32.5.1.; 32.6.4.3.3.
niyā(va)ka- (OP) 7.; 11.3.2.
nmāna- 28.
nyāka- 7.

padīm (Khot.) 28.1.
paδīr (MP) 11.3.3.
paiti-vīsaiti 29.2.
pārāv (Pers.) fn. 224.
parnāuš fn. 224.
parnāyuša- fn. 224.

parəsu- 31.2.9.2.
paršti 31.2.9.2.
paruviya (OP) 11.3.3.
parvata- 31.2.9.1.
*parya- fn. 224.
*pati-damaya- 28.1.
*pati-gīr- 11.3.3.
*pēr fn. 224.
pərənāyu-š fn. 224.
pīr (NP) 11.3.3.; fn. 224.
pitā 1.; 11.3.3.; 32.2.1.
prnwš (Armazi) fn. 224.
pṛvya- 11.3.3.
ptā 1.; fn. 229.
ptar- 11.3.3.
*ptur(v)ya- 11.3.3.
pus/pusar (NP) 11.3.3.; 32.2.1.
puštaī (Afghan) 31.2.9.2.
puθra- 3.1.2.

rā- 31.1.5.
rād (MP) 31.1.5.
raod- 31.1.1.
rāti- 31.1.5.
*ṛ-ya- 31.3.6.1.

skauθi- (OP) fn. 41.
škōh (Pahl.) fn. 41.
sm''δn (Sogd.) fn. 526.
spur (Pahl.) 3.1.1.3.
šwnšh (Sogd.) 19.

tauda- (M. Iran.) fn. 428.
taug- 4.1.
taumā (OP) 30.2.5.
*tauxmā (OP) 30.2.5.
tav- 30.2.5.
tāvayatiy (OP) 30.2.5.
taviši fn. 145.
tišrō 6.11.1.
tōda (NP) 30.2.3.
tūirya 11.; 11.3.3.; fn. 222.
τυκτά (OP) 4.1.
twδ'k (BS) 30.2.3.
twdy (CS) 30.2.3.

*us-purna- 3.1.1.3.

vatuśa- fn. 224.
vadū- 32.7.3.2.1.
vidavā 23.
vīs- 29.4.
vīs- 22.3.; 30.1.; 30.2.3.
vīs- (Yaγnōbī) 29.2.; 29.4.
vīs-pati- 22.3.
*Vivahāna fn. 144.
Vivāna (OP) fn. 144.
vīvaŋhā 6.10.2.
vīvaŋhana- 6.10.2.
voiγnā fn. 393.
wac (Yazghulami) fn. 226.
*wāispuθriš 31.3.4.1.
war- (Oss.) 31.3.6.1.
wāspuhr (Pahl.) 31.3.4.1.
wāspuhragān (Pahl.) 31.3.4.1.
wayōdagān (Pahl.) 32.7.3.2.1.
wīc (Sarikoli) fn. 226.
*widawā-ti- 23.
*widwædz (Oss.) 23.
*wikur- 3.1.1.2.
wis-puhr 31.3.4.1.
*wispuθra- 31.3.4.1.
wk'wr (Sogd.) 3.1.1.2.
wys'y (MP-Turf.) 29.2.

xāstan (NP) fn. 526.
xēzad (NP) fn. 526.
xo (Oss.Iron) 6.1.
xusrū (Pers.) 17.-18.
xᵛaŋhar- 6.
xᵛasura- 17.-18.
xwæræ (Oss.Digor.) 6.1.

yōr (Afghan) 26.
ysaṁtha (Khot.) fn. 267.

*zam- 20.3.2.; fn. 267.
*zāma- 20.2.; 20.3.1.
zāmaoya- 20.2.
zāmātar- 20.; 20.2.; 20.3.; 20.3.1.
zāmavya- 20.2.; 20.3.1.; 20.6.
zamne (Afghan) 20.3.2.
zan- 6.10.2.
zanīn (Turfan) 22.1.1.
žanīn (Parth.) 22.1.1.
zantu- 30.1.; 30.3.2.
zəman (Afghan) 20.3.2.
zəmanā 20.3.2.
zūm (Afghan) 20.2.

(11) ITALIC

(O. = Oscan, U. = Umbrian, V. = Venetic, Fal. = Faliscan; Pael. = Paelignian; Latin is unmarked)

ador 5.6.1.; fn. 101, 102.
alius 31.3.4.2.; 31.3.8.4.
anus 8.; 32.6.4.5.3.
arāre fn. 528.
argentum 31.3.4.2.
arx tōta 30.2.1.
assarātum 6.9.
asser 6.9.
āter 5.3.; 5.6.1.; fn. 99.
atraest (V.) fn. 99.
auia 8.; 32.6.4.5.3.
auītus 11.3.1.; fn. 213.
auonculus 11.; 32.5.1.; 32.6.1.; 32.6.3.1.-4.; 32.6.4.5.4.
auos 7.; 32.5.1.; 32.6.3.1.-4.; 32.6.4.3.1.

Bevilacqua (Ital.) 5.5.
Boileau (Fr.) 5.5.
*breuimā 31.1.2.
breuis 31.1.2.
*breu(i)somā 31.1.2.
brūma 31.1.2.

casado (Span.) 6.11.2.
cēdō 29.4.
cerebrum 17.-18.1.
concibō 4.1.
coniux 22.1.3.
consobrīnus 15.-16.; 32.6.3.1.
co-uterinus 5.1.

deus 31.2.4.
dīuos 31.2.4.
domina 25.4.
dominus 22.2.
domus 28.
donn(ol)a (Ital.) 25.4.
dūcere fn. 75.

egēre 5.6.2.
emō 20.3.2.

fēc- fn. 425.
fīlius 3.3.
frāter 5.1.; 32.6.3.1.-2.
Frutis 22.4.
fūtír (O.) 4.; fn. 77.

*g(a)lōs fn. 356.
geminus 20.3.1.
gener 3.1.2.4.; 20.; 20.3.-20.3.2.; 32.1.9.; 32.5.6.
genitor 20.3.
genitrīcēs 26.
gens 30.1.
genus 6.12.
*glakt- 25.2.
glīs 25.3.; fn. 362.
glōs 25.-25.2.; fn. 352, 355.

heugo- (V) 31.1.2.
homō 22.1.3.
homunculus 9.3.2.

*ianiter 26.; fn. 366.
ianitrīcēs 26.
ignis 5.6.2.
infans fn. 47.
Iuppiter 6.9.; 32.3; fn. 252.
iuuenca 22.1.3.

lac 25.2.; fn. 358.
lēuir 24.
līber 31.1.-3.; 31.1.7.
līberī 3.1.2.4.; 31.1.1.; fn. 439.
lippus 6.9.
*loiberos 31.1.
*loiferos 31.1.
loifirta(to) (Fal.) 31.1.
Loudera (V.) 31.1.2.; fn. 441.
louderobos (V.) 31.1.
*loudheros (Ital.) 31.1.-31.1.3.
*louferos (Ital.) 31.1.
loufir (Pael.) 31.1.

marītus 21.
mās 3.1.2.3.
masculus 3.1.2.3.
māter 2.
mētīrī fn. 9.

nepōs 9.; 9.1.; 13.-14.; 32.5.4.; 32.6.3.1.-2.; 32.6.3.4.; 32.6.4.3.1.; 32.6.4.4.1.-2.
neptis 10.; 32.6.4.3.1.
neruos fn. 546.
nurus 19.

*ouk(es-e)sōr fn. 162.

paruos 3.1.2.
pater 1.
paternus fn. 213.
*patrawos 11.3.3.
patrius fn. 213.
patruēlis 15.-16.; 32.6.3.1.
patruus 11.; 11.3.3.; 32.5.1.; 32.6.3.1.; 32.6.3.3.; fn. 214, 218.
paucus 3.1.2.
pir (U.) 5.6.2.
*posinō 31.2.9.2.
*positis 31.2.9.2.
positus 31.2.9.2.
postis 31.2.9.2.
profānus 31.2.4.
profectō 31.2.4.
prope 31.2.4.
proprius 31.2.4.
pūbēs fn. 53.
puer 3.1.2.4.-5.; fn. 53, 60.
puklo- (Ital.) 3.1.2.; 3.1.2.4.
purgāre fn. 117.
pūrus 3.1.2.4.; fn. 107.
putillus 3.1.2.4.; fn. 58.
putus 3.1.2.4.; fn. 58.
pu(w)er 3.1.2.5.

rēs 31.1.5.
rōbīgō 30.2.1.
Rōma tōta 30.2.1.

sē 6.13.2.
signifer 5.5.
sobrīnus 6.
socer 3.1.2.4.; 17.-18.
socrus 17.-18.; fn. 218.
soror 6.; 32.6.3.2.
sponsa (Late Lat.) 6.11.2.
sponsus (Late Lat.) 6.11.2.; 21.
sūs 11.3.3.
suus 6.13.1.

teuta (V.) 31.1.2.
tōtus 30.2.1.; 30.2.5.
touto (O.) 30.2.; fn. 428.
trab(ē)s 29.6.; fn. 396.
trahere fn. 75.
traire (Fr.) fn. 75.
trííbum (O.) 29.6.
turba 29.6.

vatra (Rum.) 5.6.1.
ūber 6.9.
ueho 3.2.7.3.2.1.
uīcus 29.
uidua 23.
uir 21.
uira (OLat.) fn. 272.
*uk-sōr 6.5.
uxor 6.3.; 6.5.; 6.11.; 6.11.2.; 17.-18.3.; 22.; fn. 155, 162.

(12) PHRYGIAN

ad-dak- fn. 425.
βανεκος fn. 275.
βονοκ fn. 275.
gelaros 25.2.-3.

(13) SLAVIC

Sl = (Common) Slavic; OCS not marked; R(uss). = Russian; SC = Serbo-Croat; Cz = Czech; P = Polish

*anonko- (Sl) fn. 202.
*awyo- 11.3.3.

birati fn. 469.
bratan (R.) 32.5.2.
brat(r)ъ 5.1.

dědъ (Sl) 12.
dēverъ 24.
dъšti 4.
domъ 28.
drug druga (R.) 31.3.7.2.; 31.3.8.4.
drugъ 31.3.4.2.
drugyjь 31.3.4.2.

glavar (SC) 17.-18.; 32.1.7.
gospodь fn. 196.
*g^{w}eni-is-o- (Sl) 22.1.1.

iskati 22.1.1.

jatry (R.) 26.

korova (R. Dial.) 22.1.3.
korovaj (R.) fn. 292.
kovarъ fn. 549.
krьnuti 31.2.11.
kriti (OR) 31.2.11.

ljudьje 31.1.1.
ljudъ 31.1.1.

mati 2.

nemluwně (Cz) fn. 47.
netii (OR) 32.5.4.

ǫglь 5.6.2.
ognь 5.6.2.
*onǫko- 9.3.2.
otrokъ 9.2.
otьcь 1.
otъdati 32.7.3.2.2.

plemę 30.2.5.
plodъ 30.2.5.
polk (R.) 30.2.4.2.
pri 31.2.8.; fn. 469.
prijatel(jь) (Sl) 31.2.
prijati (Sl) 31.2.; 31.2.5.
prъsi 31.2.9.2.
pъlkъ (Sl) 30.2.4.2.

sestra 6.
snъxa 15.
stryi (OR) 1.
šurin (R.) 27.4.; 32.7.2.1.
šurь 27.4.; 32.7.2.1.
svekry 17.-18.; 26.
svek(ъ)rъ 17.-18.
synówka (R. Dial.) 19.
synowa (P.) 19.
synъ 3.

ujь 11.; 11.3.3.; 32.5.1.
*unǫko- 9.3.2.; 32.6.4.5.3.

vatra 5.6.1.
vezǫ 32.7.3.2.1.
vyjti zamuž (R.) fn. 665.
vьdova 23.
vьsь 22.3.; 29.
*vьnǫkъ 9.3.2.

xъrtъ (OR.) fn. 42.

yętry 26.

zadruga (SC) 6.2.; 30.; 32.1.7.; 32.7. (3.2.3.).
zętь 20.; 20.3.; 20.3.2.; 25.4.; fn. 359.
zolov-ka (Russ.) 25.
zъly 25.; 25.1.-2.; 25.4.; fn. 359.
žena 22.1.1.
ženiti sę 22.1.1.
ženixъ 22.1.1.

(14) THRACIAN

Tauto-medes 30.2.2.

(15) TOKHARIAN

ckācar (A) 4.
mācar (A) 2.
mācer (B) 2.
pācar (A) 1.
pācer (B) 1.
por (A) 5.6.2.
pracar (A) 5.1.
procer (B) 5.1.
puwar (B) 5.6.2.
šana (B) 22.1.1.
ṣar (A) 6.
säs(u)wa (B) fn. 25.
se (A) 3.1.
ṣer (B) 6.
soy (B) 3.1.; fn. 25.
tkācer (B) 4.
yasar (B) 6.9.
ysar (A) 6.9.

(16) HUNGARIAN

anya 2.
atya 2.
féryj 21.
férjhez megy fn. 665.
házalni 29.2.
házas 6.11.2.
házastárs 6.11.2.
hölgy 25.4.
meny 25.4.
menyecske 25.4.
menyét 25.4.
nénje 6.8.
öccse 6.8.
özvegy 23.
test 6.8.
testvér 6.8.
testvér nénje 6.8.
testvér öccse 6.8.
ur-am 21.
ve- 20.3.2.
veje 20.3.2.
vér 6.8.
vesz- 20.3.2.
vőlegény 20.3.2.
vőm 20.3.2.

ADDENDA

(*a*) *To the references.*

BROWN, Cecil H. 1976. An examination of the ordinary use of American English kin terms. Anthropological Linguistics 18, 129-156.

FOX, Robin. 1967. Kinship and marriage. Pelican, Harmondsworth. Repr. 1976.

FOX, Robin. 1975. Encounter with anthropology (esp. pp. 71-111 on 'Family and Kinship'). Penguin, Harmondsworth.

GERSHEVITCH, Ilya. 1973. Genealogical descent in Iranian. Bulletin of the Iranian Culture Foundation 1, 71-86.

GREENBERG, Joseph H. 1966. Kinship terminology, in : Language Universals (CTL 3, 61-112) 100-111.

KRONENFELD, David B. 1976. Computer analysis of skewed kinship terminologies. Lg. 52, 891-918.

LEECH, Geoffrey. 1974. Semantics. Pelican, Harmondsworth. (pp. 237-262 : Kinship Semantics).

MALKIEL, Yakov. 1976. Multi-conditioned sound change and the impact of morphology on phonology. Lg. 52, 757-778.

STARKE, Frank. 1977. Die Funktionen der dimensionalen Kasus und Adverbien im Althethitischen. Wiesbaden.

STRAIGHT, H. Stephen. 1976. The transformational-generative grammar of American English kinship terminology : A revision of Bock's 1968 analysis. Anthropological Linguistics 18, 157-167.

WORDICK, Frank J. F. 1975a. Sirionó kinship terminology. IJAL 41, 242-285.

(*b*) *To the footnotes.*

Fn. 3 : Of historical interest is Sh. Shukla, Kinship system in Pāṇini's Aṣṭādhyāyī. Languages and Linguistics, Georgetown Working Papers 2, 1971, 77-93.

Fn. 11 : Cf. now also V. Rūķe-Draviņa, 'Mama' and 'papa' in child language. Journal of Child Language 3, 1976, 157-166.

Fn. 12 fin : Cf. Bomhard, Orbis 24 (1975), 1977, 383.

Fn 25 : Tokh. *soy/se* are traced by Klingenschmitt, 5. Fachtagung (1973), 1975, 151[5], to Proto-Tokh. **soyus*, dissimilated in its turn from IE **suyus*. For this type of dissimilation see also my fn. 31.

Fn 40 : The suffix *-čak/-šk* (see Salemann, Mittelpersisch, 1901, 281 ; Horn, Npers. Schriftsprache, 1898, 181 f.) is no doubt also seen in Pahl. *hunušk* (MacKenzie gives *hunušak*) for which Klingenschmitt has recently suggested an improbable source (see 5. Fachtagung, 1975, 150[2]), and in Pahl. *hmyšk* 'always' which accordingly represents anaptyctic *hamē(w)-šᵃg* from *hamē(w)-čak-*.

Fn. 44 fin : I add here that the form **karnwāsag* 'great-(great-) grandchild', reconstructed by Gershevitch (1973 : 84), will also contain **kuru-* 'son', not a semantically unique turn 'in succession'.

Fn. 46 : A further cognate of IE **pau-* 'small, few' is in all likelihood found in Celtic. D. Greene has recently suggested (Ériu 22, 1971, 18; 27, 1976, 128) that OIr *óthad, úathad* n. 'paucus, rarus; smallness, few(ness)' and W *odid* m. 'rarity', based on an adjectival form in *-o-*, are to be traced to **au-tītos* from OIr tinaid 'fades away'; Hamp has argued (Ériu 26, 1975, 174) that the prefix cannot be **au-* and suggested **a(p)o* instead. But, for semantic reasons, the derivation from *ti-* 'waste away' cannot be right. And, because of the Welsh form which requires *-tīto-* or(!) *-tūto-*, the long favoured **pau-tato-* (cp. Vendryes, Lexique étym. 0-35), cannot be right either. But a form **pāwo-tūt-o-*, a vrddhi-derivative of **pawo-tūt-* (i.e. an abstract from our **pawo-*) fits not only the meaning but also the form since **(p)āwo-* before the juncture had to be syncopated to **āu-/*au-*.

Fn. 54 : Further speculations are advanced by Čop, Sprache 22, 1976, 25-28.

Fn 75 : Burrow thinks (Fs. Palmer, 1976, 36) that an Aryan **dhauš-* 'milk' must also be posited.

Fn. 76 fin : Since Ind. *duh-* means not only 'milk' but also 'herausströmen lassen' (Samen, Regen, etc.) there is the further possibility that it represents, or absorbed, a derivative **dheu-gh-* of the wide-spread root **dheu-* 'flow', see Pokorny 1959 : 259 f.

Fn. 92 : For the transformational view see also B. Comrie, The syntax of action nominals, Lingua 40, 1976, 177-201; O. Panagl, Zur lexikalistischen Hypothese in der Wortbildungstheorie, in : Akten des Kolloquiums der Sektion für Diachrone Sprachwissenschaft (1975), Innsbruck 1976, 25-55; and already in : 5. Fachtagung (1973), 1975, 234 f.

Fn. 140 : Note that the fem. **esōr* would be matched in structure by fem. **ghesōr* 'hand' if this is correctly reconstructed by Schindler, IF 72, 1968, 246.

Fn. 185 : For further, and later, Iranian forms see Gershevitch 1973.

Fn. 192 : On Hitt. *hassa* etc., see now H. C. Melchert, RHA 31, 1976, 57-70, and Laroche, ibid. 65[6].

Fn. 196 : Concerning the form of the first member of the karmadhāraya-compound **Hne-pot(i)s* (as also **swe-kuros*, 17.-18.1, and Pre-Germanic **weike-potnī*, see fn. 312 below) it should be pointed out that *e/o*-stems could originally appear with final *-e-*, cf. ζεϝε-δωρος (see Schwyzer 1939: 438); alternatively *-e-* might be due to the dissimilation of *o-o* (and *o-u*?) to *e-o* (and *e-u*?), cf. ἀνδρε-φόνος from (and beside) ἀνδροφόνος.

Fn. 224 fin. : At all events, it is impossible to assume—as is done by Coxon, Acta Ant. Hung. 21, 1973, 194. 197—that Armazi *prnwš* is *parnu* + the Iranian pronoun *-š*!

Fn. 295 fin. : Cf. also Brugmann, IF 28, 1911, 284.

Fn. 300 : Cf. Gentili, Gnomon 48, 1976, 745.

Fn. 331 : For simple **tek-* see Watkins, IE origins of the Celtic verb, 1962, 119; for **tek^{w}-* Hamp, EC 14, 1976, 466[1].

Fn. 422 : This interpretation has been rejected by Kammenhuber (Reallexikon der Assyriologie V/1, 1976, 93B) also.

Fn. 466 : On Lycian *arawa* ('freedom' and 'immunity') see also Heubeck, Incontri Linguistici 2, 1975, 85f.

Fn. 517 : O. Grönvik returns to the reading with *si*, and interprets *ąsijosteR* as the superlative of an unattested **ąsija-* 'loving, lovable, beloved', see NTS 30, 1976, 159.163.176.184 fn. 64.

Fn. 526 : A further example of the development of (secondary) *āi* to *ā* is Pahl. *'rw'st'n* (cf. Arm. *Arouastan*) from *Arbāyistān*, see Henning, ZDMG 90, 1936, 8[1].

Fn. 592 : An interesting example is also Engl. (!) *acushla* 'darling' (not listed in the OED but recorded in the Concise Oxford Dictionary and the Oxford Dictionary of English Etymology) which is borrowed from the Irish vocative *ā cuisle* (*mo chroidhe*) 'o pulse (of my heart)'.

Fn. 605 : For a diagram see Fox 1976 : 257.

Fn. 618 : For a recent description of a society with cross-cousin-marriage system see R. W. Casson & R. J. Gregory, Kinship in Tanna, Southern New Hebrides : Marriage rules and equivalence rules. Anthropological Linguistics 18, 1976, 168-182.

Fn. 625 : For a "computer analysis of skewed kinship terminologies" see now D. B. Kronenfeld 1976.

Fn. 637 : For further discussion see now Wordick 1975a, esp. 242f., 267f., 282 (with the comments of H. W. Scheffler, IJAL 42, 1976, 272-277); C. H. Brown 1976, and H. S. Straight 1976.

Fn. 638 : Cf. also Fox 1976 : 225-227, 252-256.

Fn. 649 : For a discussion of the avunculate note Fox 1976 : 230f.

Fn. 656 : See now also Malkiel 1976, esp. 774f.

Fn. 667 : For a recent discussion of these verbs see Arbeitman, RHA 31, 1976, 101f.

FINAL ADDENDA

P. 43 : The comprehensive reflexivity of IE **swo-* will provide the explanation for the curious fact that Hitt. *smi-* (= *swi-*!) is used for all persons of the plural, cf. Kühne, ZAss 62, 1973, 253 fn. 93.

Fn. 92 : Note also R. Beard, On the extent and nature of irregularity in the lexicon, Lingua 42, 1977, 305-341.

Fn. 98 : See now Hamp, Fs. Issatschenko, 1976, 201-210.

Fn 428fin : Differently now Neumann, KZ 90, 1977, 142-143.

Fn. 533 : Dumézil upholds his views in his most recent work, Fêtes romaines d'été et d'automne, 1975, 130.

Fn. 583 : IE **alyo-* survives in Lycian also if Carruba is right in interpreting (SMEA 11, 1970, 27-36) *alaha-* as 'mutare, trasformare, alterare'.

†E. F. TIJDENS*

DER MYTHOLOGISCH-GNOSTISCHE HINTERGRUND DES »UMM AL-KITÂB«

Viele Wege führen zu Gott

Einführung

»Es mag zunächst recht seltsam anmuten, — so schreibt Massignon im Eranos-Jahrbuch 1937, — wenn man im Zusammenhang mit dem Islâm von Gnostizismus spricht, denn der Islâm ist ein anscheinend ziemlich einfacher Monotheismus ... . Dennoch hat es Gnostiker unter den Muselmanen gegeben und neuere Forschungen haben, dank einer unerwarteten Entdeckung, eine Darstellung ihrer Theorien geben können. In einem abgelegenen Winkel der muselmanischen Welt, im Pamir, fand sich eine, bei den Ismailiten Indiens verehrte, persische Übersetzung eines gnostischen Textes, das Umm al-Kitâb, in dem sich alle Grundgedanken dieser Lehre aufweisen lassen«.

Massignon verlegt das Einschleichen gnostischer Ideen in den Islâm in eine recht frühe Periode: »Dieses Eindringen manichäischer Gedanken in die entstehende muselmanische Theologie geht seit Ende des siebenten Jahrhunderts unserer Ära in Mesopotamien und zwar in Kufa vor sich«.

Geografische Daten im Umm al-Kitâb machen es wahrscheinlich, dass auch diese Schrift einst in Mesopotamien entstanden, und erst viel später zu den ismailitischen (Nizârî) Sekten des Pamir gekommen ist. Wladimir Iwanow, dem das Verdienst der Entdeckung und Veröffentlichung dieses Textes gebührt, schreibt über den Ismailismus dieser Pamirvölker ('Guide to Ismaili Literature', S. 13): »Ismailism as expressed in the literature which is regarded as sacred by the Badakhshani (in a broad sense) followers of the religion, who regard themselves as Nizaris, is a very complicated mixture of several different strata in the evolution of the system. The oldest, most probably, is the period to which belongs the most sacred and secret among their books, the Ummu'l-Kitâb, ascribed to the tradition coming from Imâm Muhammad Bâqir. We should scarcely err in regarding it as a relic either of the Qarmatian or of the Khaṭṭâbiyya literature, probably

* Voire note de la rédaction, p. 526.

much modified under local influences«. Auch Massignon und Corbin sprechen im Zusammenhang mit dem Umm al-Kitâb von einer Khaṭṭabî-Schrift. Bausani ('Persia Religiosa', S. 182) bemerkt, dass man um den Ursprung des Buches zu bestimmen, die verschiedenen Schichten berücksichtigen soll. Die ganze Schrift ist Muhammad al-Bâqir gewidmet und kann daher kaum von Abû'l-Khaṭṭâb stammen, der bekanntlich Dja'far aṣ-Ṣâdiq als Imâm verehrte. Nach Bausani dürfte sie schon eher in den Kreisen um den ultraschi'itischen 'Ketzer' al-Mughîra entstanden und zu einer spätern Zeit — vielleicht auch von Anhängern Abû'l-Khaṭṭâbs — überarbeitet und ergänzt sein: »Va fatta una distinzione fra i materiali, i più antichi dei quali quasi certamente sono del VIII secolo, e le aggiunte«.

Sowohl Iwanow wie Bausani stützen sich für ihre frühe Datierung auf gewisse sprachliche Eigentümlichkeiten (Pehlevismen) des Textes. Wegen dieser Archaismen hat Gilbert Lazard 1963 das Umm al-Kitâb in seine Arbeit: 'La langue des plus anciens monuments de la prose persane' aufgenommen.

Das Umm al-Kitâb ist also bestimmt ein früh-ultraschi'itischer Text. Ob man auch von einem früh-ismailitischen oder proto-ismailitischen Text reden darf, ist weniger sicher, denn in der bisher bekannten ismailitischen Literatur wird das Buch weder erwähnt, noch daraus zitiert, und der Doktrinärgehalt zeigt nur eine wenig spezifische Übereinstimmung mit der späteren Literatur. Alles was man von der Geschichte, von Ursprung, Zeit und Entstehungsort des Textes weiss, hat man eben dem Text selbst entnommen und dieser bietet nur wenig konkrete historische Daten. Die Einschätzung dieser Daten wird erschwert durch die Tatsache, dass der Text uns in einer recht verworrenen, stark überarbeiteten Fassung überliefert ist. Iwanow, in seiner Einleitung zur Erstveröffentlichung des Textes, spricht von: »traces of unskilled adaptation to the beliefs of the different shi'ite communities through whose hands the book passed in the course of its long wanderings«. Diese verworrene Beschaffenheit des Textes, wovon nur Manuskripte aus dem 19. und 20. Jahrhundert vorliegen, ist fraglos die Ursache, dass das Buch wissenschaftlich so wenig benutzt worden ist. Das ist bedauerlich, weil das Umm al-Kitâb in doppelter Hinsicht wichtig ist, ein Buch ist aus dem Grenzbereich zweier Welten: der Welt der Juden, Christen und Zoroastrier (als 'mawâlî', Klienten, der Araberstämme), und der Welt des noch jungen, sich aber schnell entwickelnden Islâms. Über die Führer der ultraschi'itischen Sekten, — von den arabischen Häresiographen 'ghulât', 'Übertreiber', genannt —, schreibt Hodgson in der EI² (Artikel

'ghulât') : »Many of the later ghulât-leaders were Mawâlî of Christian, Jewish, Gnostic and Zoroastrian background, and they brought ancestral conceptions with them; probably the bulk of their speculations on the soul derive from such earlier Middle Eastern traditions«. Hodgson erwähnt in diesem Artikel das Umm al-Kitâb als eine der wenigen unmittelbaren Quellen für unsere Kenntnis dieser 'ghulât'.

Das Umm al-Kitâb belehrt uns also nicht nur über die Entstehung der ultraschi'itischen Sekten, sondern weist auch zurück zu den mythologischen Vorstellungen und dem religiösen Leben der Mawâlî. Corbin hat schon 1957 (in den 'Atti dei Convegni dell'Acad. Naz. dei Lincei') versucht »gnose antique« und »gnose ismaélienne« in Zusammenhang zu bringen, wobei er sich oft auf das Umm al-Kitâb, als zwischen den beiden verbindendes Glied, gestützt hat.

Sollte man dies auf eine gründlichere Weise tun wollen — wozu Corbin in seinem Artikel, S. 108, ermuntert — dann ist an erster Stelle eine möglichst sorgfältige Textanalyse erforderlich, sowohl was die Terminologie als was den Doktrinärgehalt des Textes betrifft. Eine solche Analyse kann Kriterien für das Unterscheiden der verschiedenen 'Schichten' ergeben. Diese Untersuchung wird sich aber fast ganz auf innere Evidenz stützen müssen, wobei die Meinungen über die Wahl dieser Kriterien und über die Bestimmung der Trennungslinien differieren können. Man vergleiche die Probleme bei der Analyse der mandäischen Schriften (Kurt Rudolph, 'Theogonie, Kosmogonie, Anthropogonie in den Mandäischen Schriften', S. 13 f.).

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch zum Aufdecken der ältesten Schicht des Umm al-Kitâb, wobei vor allem das iranische mythologische Material beachtet wurde. Da Handschriften nicht zugänglich waren, ist der von Iwanow 1936 in 'Der Islâm' veröffentlichte Text benutzt. Den Ausgangspunkt für die Analyse stellten die Fragen 6, 7 und 8 (UK 119-233) dar, die zusammen etwa ein Viertel des Buches ausfüllen und die das 'Drama im Himmel', die Kosmogonie und Anthropogonie zum Gegenstand haben. Weil sich hier ein deutlicher 'Faden' durch die Geschichte zieht, liessen sich die Schichten leichter aufdecken. Aus der Analyse dieser Kapitel, — die ja den Kern der gnostischen Heilsgeschichte enthalten —, ergab sich eine Norm für die Beurteilung der vielen später hinzugefügten Kapitel. Auf diese Weise war es möglich, grössere Abschnitte aus den übrigen 'Fragen' des Buches in die Analyse einzubeziehen, so dass sich das Endergebnis der Untersuchung als eine Satz-für-Satz Analyse darbietet, die von UK 1 bis UK 419 fortschreitet. Freilich gibt es Stellen, die sich entweder durch ihre Unklarheit, oder aber durch Mangel an termino-

logischen und doktrinären Anknüpfungspunkten der Analyse entziehen: man kann sie weder einer bestimmten Schicht einordnen, noch entscheiden, wann und von wem sie hinzugefügt worden sind.

Das iranische mythologische Material im Text ist wichtig wegen der vielen deutlichen Parallelen mit der Pehlevî-Literatur, sowie wegen einer gewissen Verwandtschaft mit indischer kosmologischer Symbolik und indischen soteriologischen Vorstellungen. Auf letzteres hat Fillipani-Ronconi in seinem 'Note sulla Soteriologia e sul Simbolismo Cosmico dell'Ummu'l-Kitâb' (Annali Ist. Or. Napoli XIV, 1964), und in der Einleitung zu seiner 1966 erschienenen italienischen Übersetzung des Umm al-Kitâb nachdrücklich hingewiesen.

Bei der Untersuchung des iranischen mythologischen Materials wurden vorzugsweise umfassende Vorstellungskomplexe ins Auge gefasst, wobei folgende Themen sich als wichtig erwiesen: die pentadistisch-dichotome Kosmologie; die Schöpfung durch Lobpreisung (âfrînish); der Kreislauf der Lebenskraft. Manche dieser Vorstellungen lassen sich bis in gnostische Texte aus den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung zurückverfolgen oder haben Parallelen im Manichäismus. Auf diese Weise dürfte das Umm al-Kitâb zu einer näheren Bestimmung des iranischen Anteiles an dieser Gnosis beitragen.

Der Text enthält weiter noch Material ganz andern Ursprungs, das religionsgeschichtlich von Bedeutung ist. Es findet sich in einer der sekundären Schichten und entzieht sich mehr oder weniger der Kompetenz des Iranisten. Gemeint ist das judenchristliche Element im Text, das teilweise dem aus Qor'ân und Tradition, und aus schi'itischen Quellen schon Bekannten entspricht (man vergleiche vor allem Corbin, Eranos-Jahrbuch, 1954, über die schi'itische Imamologie), jedoch auch neue Daten enthält.

Was die Beziehung des Umm al-Kitâb zur späteren Ismaîlî- und Nusairî-Literatur betrifft: dieses Thema ist nur gestreift worden, da es uns zu weit von unserer eigentlichen Aufgabe: das Aufdecken der ältesten Schicht, entfernte.

Sollte die Analyse des Textes dazu beitragen, dass diese eigentümliche Schrift, das Umm al-Kitâb, wissenschaftlicher Untersuchung zugänglich wird, und in der Diskussion den ihm auf Grund seines Alters und seiner Originalität gebührenden Platz erhält, — so ist die für seine Erforschung aufgewendete Mühe und Zeit nicht nutzlos gewesen.

KAPITEL I.

TEXTGESCHICHTLICHE UND WICHTIGSTE KRITERIEN FÜR DIE ANALYSE.

A. *Die Handschriften.*

Der Text des Umm al-Kitâb wurde 1936 von Wladimir Iwanow, in 'Der Islām' XXIII. Bd., S. 1-132, veröffentlicht (weiterhin als 'Text' zitiert). Dieser Veröffentlichung war 1932 in der 'Revue des Études islamiques', VI. Bd., S. 419-481, eine Abhandlung und teilweise Übersetzung mit dem Titel 'Notes sur l'Umm'l-Kitâb' vorausgegangen (als 'Notes' anzuführen). Bei der Erforschung der ältesten Schicht des Umm al-Kitâb wurde diese Ausgabe benutzt, wenn es auch wünschenswert gewesen wäre, die Handschriften zu kollationieren. Die von Iwanow benutzten Handschriften befinden sich zum Teil im Asiatischen Museum in Leningrad, zum Teil in Privatsammlungen. In den 'Notes' und im Vorwort der Textausgabe nennt Iwanow folgende Manuskripte:

1. A. Polovtsev, ein russischer Beamter aus Zentralasien, brachte am Anfang dieses Jahrhunderts ein Exemplar mit nach dem Westen, wovon eine Photokopie im Asiatischen Museum hinterlegt wurde.
2. (L.) J. Lutsch, gleichfalls Beamter im Mittelosten, brachte kurz darauf ein zweites Exemplar nach Sankt Petersburg, das vom Museum photokopiert wurde. Kopiert in Wakhan, 17 Rab. II, 1324 H/1906. Im 'Text' als 'L' zitiert.
3. (Z.) I. I. Zarubin, Ethnologe und Linguist, besorgte im Frühjahr des Jahres 1916 dem Asiatischen Museum ein drittes Exemplar, datiert den 21. Djum. I, 1296 H./1879, das er mit andern ismailitischen Schriften in Shughnan erworben hatte. Iwanow beschrieb die Sammlung in der 'Izwestia Imperat. Akad. Nauk' des Jahres 1917 und benutzte dieses Manuskript als Grundlage für seine Textausgabe (zitiert als 'Z').
4. A. A. Semonow besorgte dem Asiatischen Museum Ende 1918 ein viertes Manuskript, datiert 9 Rab. II, 1333 H./1914, das Iwanow nach seiner eigenen Erklärung nie gesehen oder benutzt hat. Semonow beschreibt das Manuskript, aus dem er einige Stellen anführt in der 'Izw. Akad. Nauk' des Jahres 1918.
5. und 6. Iwanow erklärt, dass er 1931 in Bombay noch zwei weitere Manuskripte mit 'Z' kollationieren konnte. Der Vergleich fiel zugunsten des Manuskriptes 'Z' aus. Die Bombay-Handschriften sind

von Iwanow nicht im kritischen Apparat verarbeitet. (Nach den 'Notes' waren es drei Hss.).

7. (C) Nachdem die 'Notes' bereits veröffentlicht waren, erhielt Iwanow noch ein Manuskript aus Chitral, datiert Rab. I, 1347 H./1928, das sehr mangelhaft und ungenau abgeschrieben war.
8. (H) Als der 'Text' fast abgeschlossen war, erhielt Iwanow noch ein Exemplar aus Hunza, in Baltistân, bei Gilgit. Es war eine sehr junge Kopie, datiert 10 Muharram, 1315 H./1932, die bei Textvarianten fast immer der Chitral-Kopie entsprach. Diese Handschrift war von den vier von Iwanow benutzten die schlechteste.

»Fraglos wurden all diese Kopien, — so schreibt Iwanow (Text, S. 2) —, von Sektierern aus der ländlichen Bevölkerung der obengenannten entlegenen Gebiete Zentralasiens zu ihrem persönlichen Gebrauch abgeschrieben. Solche Manuskripte sind meistens sehr ungenau; sie wimmeln von augenfälligen Verstössen gegen die persische, vor allem aber gegen die arabische Orthographie .... Obwohl es eine reiche Verschiedenheit solcher Fehler gibt und sie in fast jedem Satz vorkommen, gibt es in Wirklichkeit fast gar keine echten Textvarianten. Wo sie auftreten sind sie meist zufälliger Natur und wahrscheinlich durch Fehler in älteren Kopien verursacht. Wir möchten darauf hinweisen, dass bei mehr oder weniger starken Abweichungen 'L' und 'C' übereinstimmen entgegen 'Z'«.

Im kritischen Apparat des Textes erwähnt Iwanow nur die wichtigsten Varianten, »those which affect the sense of the passages in which they occur«. Stellen, die sich nicht mit Sicherheit rekonstruieren liessen, sind mit (?) versehen.

B. *Die Textausgabe.*

Prof. C. Salemann, der namhafte Iranist, bereitete eine sich auf die Kopien von Polovtsev und Lutsch gründende Textausgabe vor, als er 1916 starb. Erst zwanzig Jahre später konnte Iwanow zur Veröffentlichung übergehen und so der Reihe der von ihm herausgegebenen ismailitischen Schriften einen wichtigen Text hinzufügen. Die Textausgabe stützt sich auf die Hss. 'Z', 'L', 'C' und 'H', die 'Notes' hauptsächlich auf 'Z' und 'L'. In den 'Notes' wie im 'Text' wurde die Paginierung von Zarubins Manuskript eingehalten, nur haben die 'Notes' Folieneinteilung, mit recto und verso, wie in Handschriften üblich ist, während im 'Text' Vorder- und Rückseite des Blattes

paginiert sind. Um für die 'Notes' die entsprechenden Stellen im 'Text' zu finden, hat man also die Folionummer mit zwei zu multiplizieren. Im Text fehlt die Seitenzahl 117, vielleicht enthielt das Manuskript ein unbeschriebenes Blatt.

Der 'Text' bringt gegenüber den 'Notes' einige Berichtigungen und Ergänzungen, wohl da Iwanow inzwischen noch 'C' und 'H' hatte hinzuziehen können.

Die Aufteilung des Textes in numerierte 'Fragen' hat Iwanow aus praktischen Gründen vorgenommen. Er schreibt in den 'Notes', S. 433 : »Le texte de l'Ummu'l-Kitâb est divisé en 38 questions. En fait il y en a probablement 45, mais certaines d'entre elles suivent de si près le cours de la discussion qu'il n'est pas nécessaire d'en faire des chapitres séparés«.

Der auch in vorliegender Arbeit eingehaltenen Numerierung haften einige nicht wesentliche Mängel an. So gehört das, was Iwanow '1. Frage' nennt, fraglos noch zur Einführung und fängt der eigentliche Dialog bei der 2. Frage an. Mit der 'Grussformel' (Sabbûh! Qaddûs!) eröffnet Iwanow oft eine neue Frage, während diese meistens als Dankes- und Abschlussformel gemeint ist (UK 91, UK 248, UK 303, UK 376, UK 406-407). In all diesen Fällen steht die Nummer der neuen Frage einen Absatz zu weit nach oben. Der Schluss der 14. Frage bildet mit den darauf folgenden Fragen 15, 16, 17, deutlich ein Ganzes, dessen Glieder besser nicht aus dem Zusammenhang hätten gelöst werden sollen. Dagegen umfasst die 20. Frage zwei verschiedene Fragen mit verschiedenem Fragesteller.

Im Ganzen ist die Textausgabe eine bedeutende Leistung. Das Verzeichnis der Namen und termini technici erwies sich als ein unschätzbares Hilfsmittel bei der Analyse.

C. *Die Übersetzung ins Italienische.*

Auch die 1966 in Neapel erschienene Übersetzung des Umm al-Kitâb ist ein wertvolles Hilfsmittel für jeden, der sich mit der Analyse dieses Textes beschäftigen will, denn es ist eine sorgfältige Übersetzung. Über fehlerhafte oder stark überarbeitete Stellen jedoch kann auch die gewissenhafteste Übersetzung keinen Aufschluss geben. Solcher Stellen gibt es leider viele im Umm al-Kitâb. An diesen Stellen wird daher, auf Grund der Textanalyse, unsere Übersetzung manchmal von der Filippanis abweichen. Filippanis Anmerkungen zur Übersetzung sind vorwiegend phänomenologisch-vergleichender

Natur (wie gesagt, sind vor allem die indischen Parallelen bemerkenswert). In unserer mehr historisch-kritisch und textanalytisch angelegten Arbeit konnten nicht sämtliche Anmerkungen einzeln diskutiert werden, aber in den Fussnoten zu den Kapiteln wurde öfters auf Filippani verwiesen (zitiert als F.-R.).

D. *Weitere Prolegomena.*

Es wäre wünschenswert, jetzt vorher noch zu besprechen : den Titel des Buches, die Form der Textgestaltung, die in ihm auftretenden Personen, die Sekten, die den Text bearbeitet haben, sowie Sprache, Ort und Zeit der Entstehung (d.h. der Entstehung der verschiedenen 'Schichten'). Die Mehrzahl dieser Prolegomena können erst als Epilegomena diskutiert werden, weil sie von den Ergebnissen der Textanalyse abhängig sind. Es wäre gleichfalls wenig fruchtbar, wenn wir uns ohne voraufgegangene Analyse mit den Ansichten Iwanows und Anderer mit bezug auf die fraglichen Punkte auseinandersetzen wollten.

Daraus ergibt sich ein methodologisches Problem, denn man möchte doch den Leser gleich am Anfang mit der Problematik des Buches bekannt machen. Die Lösung dieses Problems findet sich im Text, der uns mit einer Einführung und fünf noch als Einführung zu betrachtenden Fragen zu Hilfe kommt. Aus der Analyse dieses Textabschnittes (UK 1-119) ergeben sich die wichtigsten Kriterien für die Trennung der Schichten, wobei dann gleichzeitig über alle obengenannten Prolegomena ein vorläufiges Urteil ausgesprochen werden kann. Die Tatsache, dass eine Analyse immer die Kenntnis des Textes als einer geschlossenen Ganzheit voraussetzt, wird uns dabei nötigen, gelegentlich auf Stellen weiter im Text zu verweisen, oder die Behandlung bestimmter Fragen auf später zu verschieben. Die Analyse soll jedoch so viel wie möglich den Text Satz für Satz begleiten.

Ein endgültiges Urteil über alle fraglichen Punkte der Textgeschichte wird bei den 'Schlussbetrachtungen', am Ende dieser Arbeit, versucht werden.

Analyse von UK 1-119

Das Buch beginnt, nach dem herkömmlichen 'bismillâh', mit einem arabisch geschriebenen Abschnitt (UK 2-4), der eine Doxologie enthält, aber auch eine Rahmenerzählung : Djâbir b. 'Abdillâh al-Anṣârî be-

findet sich in der Gegenwart des Imâms Muhammad al-Bâqir. Al-Bâqir redet über ein sehr geheimes Buch, dem er Offenbarungen entnehmen will. Der arabische Text ist in einer recht korrupten Gestalt überliefert. Für die Rekonstruktion können wir ausser der Textausgabe von Iwanow, der auf S. 107 den emendierten und auf S. 108 den fehlerhaften Text bringt, noch den Artikel von Iwanow in der Izwestia Akad. Nauk vom Jahre 1917, und den Artikel von Semonow in der Izwestia Akad. Nauk vom Jahre 1918 zu Rate ziehen. Beide Artikel zitieren, wie üblich bei der Beschreibung eines Manuskripts, die Anfangszeilen. Iwanow beschreibt im Jahre 1917 das Manuskript Zarubins ('Z'). Der zitierte Anfang entspricht nicht dem fehlerhaften Text auf S. 108 der Textausgabe. Dieser dürfte einer andern Handschrift (vielleicht 'L') entnommen sein. Eine vollständige Übersetzung der arabischen Einleitung findet sich unten auf Seite 253-254.

Semonow: Izw. '18
بسم الله و من الله هذا مناجات فا الله يسرّه و يعلن و حنا الموت والحيوت و كل نور نبى و حالات و علامته

Iwanow: Izw. '17 ('Z')
بسم الله و بالله و من الله هذا مناجات نامه و يسرّ و يعلن حساب الموت و الحيات و الدرجات و صفت نور النبى

Korrupter Text, S. 108 (= 'L'):
بسم الله و بالله و من الله هذا عهد مناجات خانه سرّ تعلن و حساب الموت و الحيات و الدرجات و صفت كل نور النبى و حالاته و علاماته

Rekonstruktion, S. 107:
بسم الله و بالله و من الله هذا عهد مناجات الله فنّاه (يعلم) السرّ و العلن و حساب الموت و الحيوق و الدرجات و صفات نور النبى (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و حالاته و علاماته

Iwanows Rekonstruktion ist ziemlich überzeugend ausser der Grussformel hinter 'nûru'n-Nabî'. Diese Formel wird im Umm al-Kitâb gar nicht verwendet. Ausserdem fragt es sich, ob nicht vielmehr gemeint ist: das Licht der Propheten überhaupt, das Licht, das in jedem Propheten leuchtet (cf. das in den rekonstruierten Text nicht aufgenommene 'kull'; vielleicht soll man statt 'nabîyin' auch 'nabawîyin' lesen). Das Wort "ahd' (in 'ahdu munâdjâti'l-lâhi) kommt weder in der Izwestia vom Jahre '17, noch in der vom Jahre '18 vor. Vorausgesetzt, dass Iwanow es mit Recht aufgenommen hat, so

könnte es hier 'Bund' bedeuten, weil das Verhältnis zwischen Gott und dem Imâm das eines Bundes ist und der Imâm gerade deshalb an den 'vertraulichen Gesprächen' teilhaben darf. Vielleicht könnte es auch als 'Testament' übersetzt werden, weil an zwei Stellen (UK 78 und 91) gesagt wird, dass dieses Buch ein 'Vermächtnis' (mîrâth) für die Frommen von seiten al-Bâqirs ist. Filippani übersetzt: »il patto del conciliabolo di Dio«, aber weist darauf hin, dass 'munâdjât' an anderer Stelle (UK 273) 'mistica communione' bedeutet. Da die Gemeinschaft der Imâme mit Gott auch in der Literatur der Zwölfer-Shi'a beschrieben wird (siehe unten S. 257), erscheint es empfehlenswert an dem Sinn: 'vertrauliche Gespräche' festzuhalten. Der Text fährt weiter:

Semonow: Izw. '18	فقال الجابر ابن عبد الله انور من المقالات امّ الكتاب سراج امام مبين محمّد باقر بمعنى
Iwanow, Izw. '17 ('Z')	فقال الجابر ابن عبد الله نور من المقالات امّ الكتاب سراج امام مبين محمّد الباقر عليه السلام
Korrupter Text: S. 108 (= 'L'?):	فقال جابر ابن عبد الله النور من المقالات امّ الكتاب سراج امام المبين محمّد باقر بمعنى
Rekonstruktion, S. 107:	قال جابر ابن عبد الله (هذا) النور من مقالات امّ الكتاب لسراج (الامّة) امام المبين محمّد باقر عليه السلام

Mit den 'maqâlât' des Ummu'l-Kitâb werden in UK 5 die 'Teile' des Himmlischen Buches gemeint, die den einzelnen Propheten offenbart wurden (nach UK 5 gibt es deren sieben). Ob das Wort in der Einführung denselben Sinn hat, ist ungewiss. Eher dürfte es hier mehr allgemein 'Reden' bedeuten (F.-R.: argomenti). »'Alai-hi's-salâm« müsste dem Stil des ganzen Buches entsprechend :'alainâ minhu 's-salâm« lauten. Besser wäre es, den Ausdruck hier durch das in Izw. '18 und in dem korrupten Text belegte 'bi-man'â', 'dem Wesen nach', zu ersetzen. 'Imâmu'l-mubînu' ist mit Izw. '17 und Izw. '18 zu lesen: 'imâm^{un} mubîn^{un}', denn es kann kaum etwas Anderes sein als eine Anspielung auf Sûra 36:11, wo 'Imâm' in der Bedeutung 'Buch' gebraucht wird. Al-Baidâwî betrachtet es als einen Ausdruck für die 'Wohlverwahrte Tafel' (al-Lawh al-Mahfûz). Der 'Kalâm-i Pîr', eine Nizârî-Schrift aus späterer Zeit, sieht in der Sûra 36:11 eine Anspielung auf den ewigen Imâm (Übers., S. 21; Text, S. 25):

»There always is, always was, and always will be an Imam in accordance with the commandment of the Qoran (36:11) 'And everything have we numbered in a *clear register* (imâm mubîn)'«,

wo aus dem Satzzusammenhang hervorgeht, dass man 'a visible Imâm', oder 'an Imâm who makes clear' gelesen hat. Wenn aber 'imâm mubîn' dem Qor'ân entnommen ist, so dürfte das auch für das Wort 'sirâdj', 'Lampe', zutreffen. Es findet sich in dem bekannten 'Lichtvers', Sûra 24:35. Die Emendation in 'sirâdj al-'ummati' erscheint unnötig und wird von keinem der Texte gestützt.

Kommentare zu dieser 'Lampe' aus dem 'Lichtvers', Symbol der göttlichen Weisheit die aus den Propheten spricht, namentlich aus 'Âlî und seinen Nachkommen findet man in der spätern schi'itischen und ultraschi'itischen Literatur. So in einem Zitat aus Ibn Babûyas 'Kitâbu't-Tawhîd' im 'Kalâm-i Pîr' (Übers., S. 23; Text, S. 28), wo die 'Lampe' als die göttliche Weisheit ('ilm), die Muhammad weiterreichen wird, beschrieben ist. Weiter in dem 'Kalâm-i Pîr' (Übers., S. 25; Text, S. 30):

»Other people say that the 'niche' is Abraham, and the 'glass' is Ismâïl, and the 'wick' is the Apostle of God, (just as) the latter sometimes is alluded to as the 'lamp' ... . And the light of 'Âlî (is light from) the pure light of the Prophet and it is from the lineage of the other Prophets from Adam to Abraham and to the final Prophet«.

Der Satz ist weiter kaum korrumpiert, vielleicht soll man 'inna und la- einschieben ('inna'n-nûra ... la-sirâdj^{un}). Der folgende Satz dagegen ist so mangelhaft überliefert, dass man ihn ohne nähere Kollation der Handschriften nicht rekonstruieren kann. Das Zitat Iwanows in der Izw. '17 endete im vorigen Satz, Semonow bringt noch ein Fragment des nächsten Satzes:

Semonow, Izw. '17: و لقد جالنى اللتى فيض فيها .....

Korrupter Text, S. 108 (= 'L'?): و لقد جالست اللتى قيض فيها دعاى خزينة فقال الا عطى بديوننا به كتاب كتاب الدقايق اصفاء النور و الانفاس مّما حيوت

Rekonstruktion, S. 107: و لقد جالسته (فى مجالسه) التى قيّض فيها دعاء خزنيه فقال ألا أعطى ديوننا به كتاب كناب القائق صفاء النور و الانفاس هما حيوت (؟)

Filippani hält sich bei der Übersetzung ziemlich genau an die Rekonstruktion Iwanows: »e di già si assise con Lui (nelle sessioni) nelle quale fu destinata la preghiera dei suoi tesorieri«. Semonow's Text aber hat 'faiḍ^{un}', statt 'qayyaḍa', ein Wort das in der spätern schi'itischen und ismailitischen Literatur der terminus technicus ist für 'Gnadenserguss, Gnaden' (Strothmann, 'Gnosis-Texte', S. 53, vergleicht mit dem Griechischen: aporroia. Der Ausdruck braucht aber nicht unbedingt neuplatonischer Herkunft zu sein).

Wählt man die Lesart 'faiḍ', so müsste der Satz mit einem zu diesem Substantiv passenden Zeitwort anfangen. Semonow gibt eine Form von 'djâla', was folgende recht hypothetische Lesart ergäbe: wa laqad djâla fî'l-lubbî faiḍ^{un} fîhâ, »und schon regte sich in meinem Herzen die Gnade, die darin ist« (d.h. in jenen 'maqâlât' wegen des 'fîhâ'. Man möchte es auf das 'Licht' beziehen). Das Übrige bis an die Worte al-Bâqirs könnte man, wenn man ein 'wâw' einschiebt, lesen als: »und er rief seinen Bibliothekar und sagte ...« (vgl. UK 8 wo man liest, dass das Buch in der 'Schatzkammer' (Bibliothek) des Bâqir war). Die von Bâqir gesprochenen Worte sind gleichfalls korrupt überliefert. Filippani übersetzt: »Non darò forse io che noi dobbiamo a Lui?« und versieht den Satz mit einem Fragezeichen in Klammern. Auch hier lässt sich ohne weitere Untersuchung von Handschriften nichts mit Sicherheit bestimmen. Soviel ist deutlich, dass von einem Buch die Rede ist, das jemand schenkt, oder geschenkt bekommt. Mit einer möglichst geringen Emendierung des Textes könnte man lesen: A lâ u'tiya bi-duyûnanâ bihi (= lahu?) kitâb^{un}?, »Ist uns nicht ein Buch gegeben wegen unserer Verpflichtungen gegen Ihn?«. Darauf folgt dann der Titel des Buches: »Das Buch von den Einzelheiten der Reinheit des Lichtes und von dem 'Anfâs« (für die Bedeutung von ''Anfâs', siehe unten), mit dem Zusatz dass »daraus das Leben (hervorgeht)« ('mimmâ ḥayât' zu lesen, nach dem korrupten Text). Für die 'Reinheit des Lichtes' (safâ'i n-nûri) liest Iwanow in den 'Notes' die 'Beschaffenheit des Lichtes' (ṣifati'n-nûri), und weist darauf hin, dass man in der ismailitischen Tradition al-Bâqir ein Buch über die göttlichen Eigenschaften zuschreibt. Mustafâ Ghalib, S. 480, nennt drei solcher al-Bâqir zugeschriebenen Bücher. Das erste heisst: Kitâbu ṣifati'l-Djannati wa'n-Nâri, »Das Buch von der Beschaffenheit von Himmel und Hölle«. Dies ist den oben erwähnten »ṣifati'n-nûri wa'l anfâsa« ähnlich, wenn man 'nafs' auffasst als 'Untugend, Laster', in welchem Sinne das Wort 'nafs' im 'Umm al-Kitâb' gebraucht wird.

Die Bemerkung, dass »aus diesem (Buch) das Leben (hervorgeht)«, entspricht dem, was Widengren in seiner 'Ascension of the Apostle' über die Himmelreise des Propheten und das ihm geschenkte Buch erzählt. So heisst es in einer samaritanischen Hymne ('Ascension', S. 42) dass der Prophet eine Stimme vom Himmel herab vernimmt: »and he ascended, received the Tablets, Life being in them« (Cowley 53:17; Szuster 29:4). »This idea, that the Tablets contained Life, is constantly expressed« so schreibt Widengren (Ibid., S. 43). (Vgl. 'Ascension', S. 47, wo das Buch 'Fountain of Life' genannt wird).

Im folgenden Satz wird beschrieben, wie al-Bâqir das ihm geschenkte Buch weiterreichen will:

Korrupter Text, S. 108 (= 'L'?):
انّا حكيم معطيكم مما اعطانى فلا يكشفه الّا الملك المقر بين او نبى مرسل او مؤ من موتحمن

Rekonstruktion, S. 107:
انّى انا حكيم معطيكم ممّا اعطانى (الله) فلا يكشفه الا لملك مقرّب او نبى مرسل او مؤ من ممتحن

Filippani übersetzt richtig: »In verità io sono il Saggio dispensatore a voi di quanto mi ha donato (Iddio)«, »Wahrlich, ich bin der Weise, der euch schenken wird, was Er mir gab«. Es folgt dann noch eine 'Warnung' vor dem ganz geheimen Charakter der Offenbarung, die keine philologischen Schwierigkeiten bietet, so wenig wie der weitere arabische Text. Das Zitat — oder vielmehr die Variante — von Sûra 60:10 eröffnet wahrscheinlich eine Interpolation, die mit dem Zitat von Sûra 80:13-15 endet. Wie man erkennen kann, dass es sich hier um eine Interpolation handelt, wird später dargelegt (unten, S. 259).

Es folgt jetzt eine Übersetzung der arabischen Einleitung, ein aus mehreren Gründen wichtiger Textabschnitt, der noch näher erläutert werden soll. Die Stellen, die mutmasslich eingeschoben sind, werden weiterhin in einer eigenen Spalte (rechts) abgedruckt werden.

UK 2 Im Namen Gottes, und bei Gott, und vor Gott, dies ist der Bund der vertraulichen Gespräche (mit Gott), denn (Er kennt) das Verborgene und das Offenbare, und die Rechnung des Todes und des Lebens, und die Grade und die Beschaffenheit des Lichtes der Propheten, und all seine Stufen und Zeichen. Djâbir b. 'Abdallâh sprach: »Das Licht aus den Reden der Mutter der Schrift (Ummu'l-Kitâb) das ist die 'Lampe', der 'offenbare Imâm'«,

UK 3 (das ist) dem Wesen nach, Muhammad Bâqir. (Folgende Sätze korrumpiert): Und schon regte sich in meinem Herzen die Gnade die darin ist (in jenen Reden). Er rief seinen Bibliothekar und sagte: »Ist uns nicht ein Buch gegeben wegen unserer Verpflichtungen gegen Ihn? Das 'Buch von den Einzelheiten der Reinheit des Lichtes und von den Lastern', aus welchem (Buch) das Leben (hervorgeht). Wahrlich, ich, der Weise, will euch schenken, was Er mir gegeben hat. Und keinem hat Er dies offenbart als einem Engel aus der Nähe Gottes, oder einem (den Völkern) gesandten Propheten, oder einem erprobten Frommen«.

»Oh, Du, der Du der Prophet bist, wenn zu Dir gläubige Frauen kommen, die ausgewandert sind, so prüfe sie« (S. 60:10). Unsere Weisheit ist subtil und tief, schwer und mühsam, keiner kann sie tragen als nur ein Engel aus der Nähe Gottes, oder ein Gerechter, oder einer, der die Einheit Gottes erkennt, oder ein Erprobter, oder ein Zufriedengestellter in dieser Welt und in jener.

UK 4 Und es ist ein geheimes Zeichen »auf geehrten Seiten erhöhten, gereinigten, vermittels der Hände edler, rechtschaffener Schreiber« (S. 80,13-15).

Und seine Weisheit ist erhebend und gross in den beiden Welten, und daraus kommt das »auf ihren Herrn schauen« (S. 75:23) und das »dem Satan widerstehen«. Die Hâshimitischen Geheimnisse sind offenbart dem Pole der Welt, und Gottes allumfassende Grösse übersteigt unser Wissen und Gott ist Erhaben und Gross!

An dieser arabischen Einleitung fällt am meisten der massvolle, nicht überschwenglich-esoterische Charakter auf. Alles was über das Licht der Propheten, das auf dem Imâm ruht, gesagt wird, kann man als normal schi'itisch betrachten (vgl. Tor Andrae, 'Gemeinde', S. 302). Dass die Imame um Geheimnisse wissen, die sogar in Büchern niedergelegt sind, ist der schi'itischen Tradition gemäss: »Es ist in Büchern gesammelt, es geht vom Vater zum Sohn nebst anderen Erbkleinodien, wie das Schwert, der Panzer, die Fahne Muhammads, die Tafel Moses und das Siegel Salomos«, so schreibt Kulaini (bei Tor Andrae, 'Gemeinde', S. 304). Auch die Vorstellung von den 'munâdjât', den vertraulichen Gesprächen mit Gott, kommt bei Kulaini vor:

»Jede Freitagsnacht kommen der Gesandte Gottes und die Imâme zum Throne Gottes. Wenn unsere Seelen ihren Körpern zurückgegeben werden, besitzen sie ein neues Wissen, das sie erworben haben. Wenn dem nicht so wäre, würde unser Wissen zu Ende gehen« (Ibid., S. 305).

Wahrscheinlich ist hier im UK 2 im Wort 'munâdjât' der Gedanke an jene nächtliche Himmelreise des Imâm enthalten. Das Wort kommt noch einmal im Text vor, im UK 273, in einer Beschreibung von der Himmelreise der Seele.

Auf den gemässigt schi'itischen Charakter der Einleitung weist auch die Tatsache hin, dass das Umm al-Kitâb zwar erwähnt wird, jedoch im Sinne des 'Buches im Himmel', von dem nach dem Qor'ân alle Offenbarung herrührt (Sûra 3:5; 13:39; 43:3). Dass die Imâme mittels 'vertraulicher Gespräche' dem Licht dieses Buches ihre Weisheit entnehmen, entspricht der Tradition: »Wir haben das Wissen der Thora, der Psalmen, des Evangeliums und der Tafeln« — so sagt ein Imâm bei Kulaini (Ibid., S. 304). Es ist ein Wissen, das im Herzen entspringt: »denn das Wissen kommt nicht durch Hören oder Lesen von Büchern, es ist eine Emanation (faiḍ) von Gott in dem Herzen des Gläubigen« (Ibid., S. 304). Dasselbe Wort 'faiḍ', 'Gnadensergiessung', kommt auch im obigen Text vor, wenn Semonows Lesart die Richtige ist.

Der Ausdruck 'Umm al-Kitâb' ist in dieser Einleitung durchaus nicht als Titel des hier analysierten Textes gebraucht. Im Gegenteil, wenn man nach dieser Einleitung urteilt, so müsste der Titel des von al-Bâqir zu offenbarenden Buches lauten: »Das Buch von den Einzelheiten der Reinheit des Lichtes und von den Lastern«. Dass man später im Text das von Bâqir offenbarte Buch dem 'Himmlischen Buch' gleichsetzt, ist eine 'Übertreibung', die in der Einleitung fehlt.

Ob es möglich wäre, dass gerade die arabische Einleitung später von einer gemässigt schi'itischen Sekte in den Text eingeschoben wurde?

Es lassen sich mehrere Argumente dagegen vorbringen, und zwar erstens Argumente negativer Art: in diesem Textabschnitt finden sich keine Anhaltspunkte für eine späte Datierung. Die Vorstellung vom Licht der Propheten ist alt innerhalb der Schi'a (nach Goldziher, 'Neuplatonische Hadîth', S. 328-336; schon bei al-Kumait, gest. 125 H.: Tor Andrae, 'Gemeinde', S. 320). Der Kontakt zwischen Djâbir b. 'Abdallâh al-Ansârî, dem letzten Überlebenden der 'Helfer', und Muhammad al-Bâqir, Urenkel ʿÂlî's und fünfter schi'itischer Imâm, ist traditionell, und trotz des grossen Altersunterschiedes in historischer Hinsicht nicht unmöglich. Bâqir wurde 57 H./676 geboren und verbrachte nahezu sein ganzes Leben in Medina, wo Djâbir b.

ʿAbdallâh 78 H./697 starb. Al-Bâqir war damals etwa 21 Jahre alt. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben sie sich gekannt und gesprochen. Muhammad al-Bâqir wird wegen seines umfassenden Wissens von Schi'iten wie von Sunniten gleichermassen geehrt. Es ist nicht auszuschliessen, dass er aus dem Munde von Djâbir b. ʿAbdallâh Traditionen gehört hat.

Er wäre dann gleichsam bei Djâbir in der Lehre gewesen, eine Auffassung, die die Schi'iten wegen ihres Glaubens an die charismatische Natur des Imâms nicht teilen konnten. So findet man verhältnismässig früh (bei Kashshî, S. 27, und bei Kulainî, S. 256, beide aus dem Anfang des 10. Jh.) Traditionen über das von schi'itischem Gesichtspunkt betrachtete Verhältnis der beiden :

»Abû ʿAbdallâh (= Djaʿfar as-Sâdiq) erzählt : Djâbir ibn ʿAbdallâh al-Ansârî war der letzte der 'Gefährten' des Propheten und er war uns, den Mitgliedern des Hauses (des Propheten) zugetan. Er sass in der Moschee des Propheten, einen schwarzen Turban um den Kopf, und klagte : 'Du, der Du die Weisheit vertiefen wirst, Yâ, Bâqir al-ʿIlm!'. Die Menschen von Medina sagten : 'Djâbir redet Verworrenes!'. Er aber sagte : 'Nein, bei Gott, meine Reden sind nicht verworren, ich habe aber den Propheten Gottes — er sei gesegnet und gegrüsst! — sagen hören : 'Ihr werdet zu einem Mann aus meinem Geschlecht gelangen, dessen Name wie mein Name, dessen Wesensart wie meine Wesensart sein wird, (einem Manne) der die Weisheit vertiefen wird' '«.

In dieser Geschichte wird dann weiter erzählt, wie Djâbir sich immer bemüht jene Person zu finden, bis er eines Tages in der Nähe einer Schule in Medina einem Jüngling begegnet, der ihn an den Propheten erinnert. Es zeigt sich, dass dieser junge Mann Muhammad b. ʿÂlî b. al-Husein (al-Bâqir) ist. Djâbir bestellt ihm den Gruss und die Botschaft des Propheten. Seitdem besucht ihn Djâbir regelmässig :

»Und Djâbir kam morgens und abends zu ihm, so dass die Menschen von Medina sagten : 'Merkwürdig, Djâbir geht morgens und abends zu diesem Knaben und er ist doch der letzte von den Genossen des Propheten'«.

Nach dem Tode seines Vaters fängt Muhammad al-Bâqir an, dem Volke von Medina Traditionen zu überliefern im Namen Gottes, des Gepriesenen, (hadîth qudsî; Kashshî hat hier »im Namen seines Vaters«).

»Und die Leute von Medina sagten : 'Nie sahen wir einen Menschen Vermessener als dieser!'. Als er hörte, was sie sagten, überlieferte er ihnen Traditionen im Namen des Propheten, und die Menschen sagten : 'Nie sahen wir einen lügnerischer als dieser, er überliefert Traditionen im Namen dessen, den er nicht gekannt hat!'. Als er hörte, was sie sagten, überlieferte er ihnen Tra-

ditionen im Namen von Djâbir ibn 'Abdallâh. Darauf glaubten sie ihm, und Djâbir war (doch) zu ihm gekommen um von ihm zu lernen«.

Der apologetische Charakter dieser Anekdote macht es wahrscheinlich, dass die beiden wirklich in ziemlich nahem Kontakt miteinander standen.

Dass in der arabischen Einleitung Djâbir in der Rolle eines von al-Bâqir eingeweihten Schülers auftritt, ist ganz im Sinne der Anekdote.

Sogar die Warnung, dass die mitgeteilte Weisheit geheim sei, ist traditionsgemäss: »Und keinem hat Er dies offenbart als einem Engel aus der Nähe Gottes (malak muqarrab), oder einem gesandten Propheten (nabî mursal), oder einem 'erprobten Frommen' (mu'min mumtaḥan)«.

Die gleiche Formel wurde noch im vorigen Jahrhundert bei der Initiation der Nusairî gebraucht. Im 'Kitâb al-Bâkûra', S. 5, liest man, nachdem Suleiman darum gebeten hat, die Weihe zu empfangen:

»Da sah er (der Imâm) mich an mit einem düstern Blick und sagte: 'Was hat dich dazu bewogen, dieses Geheimnis von uns zu erbitten, das voller Perlen und Diamanten ist, und das niemand tragen kann ausser jedem Engel aus Gottes Nähe oder jedem gesandten Propheten (wa lam yaḥmilu-hu illâ kull malak muqarrab au nabî mursal)' ... (und was die Frommen angeht): 'keiner von diesen kann dieses Geheimnis tragen ausser den erprobten (laisa minhum man yaḥmilu hadhâ'l-sirr illâ'l-mumtahanûna)'«.

Was das Alter der Formel betrifft, man findet diese in Gestalt eines schi'itischen Hadîth schon bei Kashshî (Anfang 4./10. Jh.), wonach Abû Dja'far (= Muh. al-Bâqir) zu Djâbir b. Yazîd (al-Dju'fî) gesagt haben soll (S. 128):

»O, Djâbir, unsere Tradition ist schwer, äusserst schwer (hadîthunâ sa'b, mustasa'b) ... nichts kann diese tragen, bei Gott, denn ein gesandter Prophet, oder ein Engel aus der Nähe Gottes oder ein erprobter Frommer (lâ yaḥtamilu-hu, wa'l-lâhu, illâ nabî mursal au malak muqarrab au mu'min mumtaḥan)«.

Später findet man diese Tradition in zahlreichen schi'itischen und ultraschi'itischen Schriften: in der 'Rawdatu-'t-Taslîm' des ismailitischen Autors Naṣîr ad-Dîn Ṭûsî (7./13. Jh.), S. 94; weiter bei dem schi'itischen Autor Haidar Âmolî (8./14. Jh.) in seiner 'Djâmi'a al-Asrâr' an mehreren Stellen (S. 34, 438, 600); in einer von Strothmann veröffentlichten Nusairî Schrift ('Esoterische Sonderthemen', Paragr. 46, S. 14). Die beiden erstgenannten lesen 'amru-nâ', 'unser Befehl', die Nusairî Schrift hat 'hadîthu-nâ', 'unsere Tradition', wie bei

Kashshî. Alle drei haben nicht 'der erprobte Fromme', sondern 'der Fromme, dessen Herz Gott für die Frömmigkeit erprobt hat' (mu'min imtaḥâna'l-lâhu qalba-hu li'l-îmân). Da diese Erweiterung im Umm al-Kitâb und bei Kashshî fehlt, darf man annehmen, dass es eine Glosse ist zu einem Ausdruck, den man später nicht mehr recht verstand. Der Ausdruck 'mu'min mumtaḥan', 'erprobter Fromme' kommt sonst als terminus technicus in islamitischen Schriften nicht vor, und hat keinen deutlich koranischen Ursprung. Es kann nicht auf Sûra 60:10 zurückgeführt werden, weil die Frauen in dieser Sûra nicht von Gott, sondern von den Gläubigen erprobt werden. Sûra 49:3, 'Herzen die für die Gottesfurcht erprobt werden', — von Ḥaidar Âmolî, S. 600, zitiert —, könnte schon eher der Ausgangspunkt sein. Aber warum heisst es dann in der Glosse 'für die Frömmigkeit' (li'l-îmân) und nicht 'für die Gottesfurcht' (li'l-taqwâ') wie in der Sûra? Vielleicht ist nur diese Glosse dem Koranvers entnommen, und hat man 'îmân' eingesetzt (vom Wurzel '-m-n, 'amuna, wozu auch 'mu'min' gehört) um den Ausdruck 'mu'min mumtahan' zu erklären.

Der Ausdruck kommt sonst im Umm al-Kitâb noch vor als 'mumtaḥan', ohne 'mu'min', in einem späten Teil, als eine der Gestalten, die die gestraften Engel bei ihrem Sturz annahmen. Weiter noch im UK 389 (ein wohl noch späteres Stück) als eine der Stufen bei der Himmelsfahrt der Seele. Keine dieser Stellen gibt eine Erklärung für den Sinn und die Herkunft des Ausdruckes. Durchsichtiger ist der Ausdruck 'rûh-i mumtaḥina', 'erprobender Geist', dessen Bedeutung sich ermitteln lässt. Dazu soll zunächst die Lehre der verschiedenen 'rûh's, 'Geister', (eigentlich 'Seelenglieder') im menschlichen Körper näher erörtert werden, was erst später im Zusammenhang mit UK 31 f. möglich ist (unten, S. 323 ff.). (Es kommt dabei auch die Ähnlichkeit mit dem mandäischen 'bhirê zidqâ, Qumrân : bᵉhirê sædæq, zur Sprache).

Es ist bemerkenswert, dass in den späteren Schriften von 'amru-nâ, *unserem* Befehl, und 'hadîthu-nâ', *unserer* Tradition, gesprochen wird, die schwer zu tragen sind, während der Ausdruck »ʿilmu-hu«, 'Seine Weisheit', (d.h. 'Weisheit Gottes') sich nur im Umm al-Kitâb findet. In den späteren Schriften ist es der unbedingte Gehorsam dem Imâm gegenüber, der schwer zu tragen ist (auch dass 'unsere Tradition ist schwer' wird von Kashshî und von der Nusairî-Schrift in diesem Sinne erklärt); im Umm al-Kitâb hingegen, ist es Gottes Weisheit die nur einige wenige tragen können. In dem Teil der arabischen Einleitung, der nachträglich eingeschoben sein dürfte, und deshalb oben

auf S. 254 in der rechten Spalte abgedruckt wurde, ist auf einmal von '*unserer* Weisheit' ('Ilmu-nâ) die Rede, von der Weisheit der alidischen Imâme, während ab UK 4,2 wieder von der göttlichen Weisheit ('ilmu-hu) gesprochen wird. Auch die Tatsache, dass die herkömmliche Dreizahl: malak muqarrab – nabî mursal – mu'min mumtaḥan, in diesem Teil der Einleitung zerstört ist, weist auf Interpolation hin, ohne dass sich zur Stunde sagen liesse, aus welcher Zeit der eingeschobene Textabschnitt stammt. Er dürfte von jemandem, der die Formel in der auf die Aliden bezogenen Form kannte, eingefügt worden sein. Dafür spricht auch das 'ṣa'b mustaṣa'b', 'schwer, äusserst schwer', das zum festen Bestand dieser schi'itischen Hadîth gehört.

Endlich noch der Ausdruck: 'Quṭb al-'arḍ', 'Pole der Erde', für den Imâm. Auch dieser Ausdruck ist alt im Islâm (nach Massignon mindestens bis ins 3./9. Jh. zurückzuverfolgen) als zugehörig zur Rangliste der 'abdâl', der vierzig Heiligen, die in der Welt leben, und deren Zahl immer ergänzt wird, sobald einer von ihnen stirbt, da ohne sie die Welt nicht bestehen kann. Namentlich in Sûfî-Schriften findet man diese Hierarchie von Heiligen dargestellt.

»The theory of (successive 'poles') — so schreibt Ibn Khaldûn —, is not confirmed by logical arguments or evidence of the religious law. It is a sort of rhetorical figure of speech. It is identical with the theory of the extremist Shi'ah about the succession of the imams through inheritance. Clearly, mysticism has plagiarized this idea from the extremist Shi'ah and come to believe in it. The (sufis), furthermore, speak about the order of existence of the 'saints' (abdâl) who come after the 'pole' (quṭb) exactly as the Shi'ah speak about their 'chiefs' (nuqabâ)«. ('Muqadimma', LLI, 73; übers. Rosenthal, III, 93; vgl. auch II, 187).

Massignon ('Essai', S. 132) zieht die schi'itische Herkunft der Lehre der 'abdâl' in Zweifel (»elle n'est pas forcément d'origine imâmite quoi qu'en ait dit Ibn Khaldoun«) auf Grund der Tatsache, dass die 'abdâl' schon im 4./10. Jahrhundert von den Sunniten (auch von den Hanbaliten) allgemein akzeptiert sind. Sowohl Massignon wie Ibn Khaldûn dürften recht haben. Massignon sagt ja (Ibid., S. 133), dass die Lehre in der ältesten Form nur '40 abdâl' kannte (»nombre sémitique traditionnel pour désigner la pénitence et l'expiation«) und dass später mehrere Stufen von Heiligen hinzugefügt worden sind: 300 nuqabâ (sg.: naqîb), 70 nudjabâ (sg.: nadjîb) und noch viele andere, der Quṭb an der Spitze. Massignon nennt diese Stufen-Spekulation: »un travail d'esprit parallèle à celui des Nosayris (sur les 4 arkân) et

des Qarmates«, lässt diese Ähnlichkeit jedoch nicht für ein »emprunt thématique« gelten.

Nun ist es eine Tatsache — und hier dürfte Ibn Khaldûn recht bekommen — dass das Umm al-Kitâb zwar die naqîb's und die nadjîb's als himmlische (zuweilen auch als irdische) Hierarchie kennt, an deren Spitze der legitime Imâm steht, dem die Hâshimitischen Geheimnisse enthüllt werden, — die 'abdâl' jedoch, die 40 Heiligen deren Zahl immer ergänzt wird, gar nicht kennt. Das Wort 'abdâl' kommt einmal vor im Text, UK 294, in einer Aufzählung der Ränge, fehlt jedoch in der Parallelstelle UK 216. Die Stufenspekulationen im Umm al-Kitâb gründen sich auf ein teilweise iranischer, teilweise jüdischer (oder judenchristlicher) Angelologie und Kosmologie entnommenes Schema (siehe unten). Solche ultraschi'itischen Vorstellungen, die ein kosmologisches Schema aufweisen, könnten die Lehre der 'abdâl' beeinflusst haben, was denn allerdings zu recht früher Zeit geschehen sein muss.

Als ein positives Argument für das Alter der arabischen Einleitung kann man die Tatsache ansehen, dass dieser Abschnitt eine Rahmenerzählung enthält, in welcher von keinen andern Gesprächspartnern die Rede ist als von Djâbir b. ʿAbdallâh. Im Text, wie er uns überliefert ist, gibt es ausser Djâbir noch fünf weitere Gesprächspartner. Diese Fünf stellen 18 der 38 Fragen, während Djâbir zwanzig Fragen übernimmt. Die Fragen 6, 7 und 8, die den Kern der gnostischen Heilsgeschichte in sich schliessen, werden von Djâbir gestellt, während drei von den andern fünf Personen nur in der letzten Hälfte des Buches auftreten (nach UK 234), einer Hälfte die recht viel spätes Material enthält.

Das heisst zwar nicht, dass die von Djâbir b. ʿAbdallâh gestellten Fragen nur frühes Material enthalten, aber man darf doch die Schlussfolgerung ziehen, dass Djâbir bis in spätere Zeit als der wichtigste Gesprächspartner gesehen wurde. Das Buch könnte in seiner ältesten Form sehr wohl eine Zwiesprache zwischen Muhammad al-Bâqir und Djâbir b. ʿAbdallâh gewesen sein, wie die arabische Einleitung suggeriert. Eine solche Buchform ist gar nicht absonderlich: das 'Kitâb al-Haft wa'l-'Azillat', eine der wenigen in kosmogonischer Hinsicht dem Umm al-Kitâb verwandten Schriften, ist ein einziger Dialog zwischen Dja'far as-Sâdiq und al-Mufaddal al-Dju'fî.

Das wichtigste positive Argument für das Alter und die Originalität der arabischen Einleitung ist die Tatsache, dass der unmittelbar auf die Einleitung folgende persische Text die Rahmenerzählung nicht

weiterführt, sondern vielmehr ein Kommentar im extremistisch-schi'itischen Sinne zur Einleitung zu sein scheint. In dieser Einleitung ist al-Bâqir derjenige, der spricht und der erklärt, dass er Djâbir ein sehr geheimes Buch offenbaren will. Man erwartet, dass Djâbir im Anschluss an die Worte al-Bâqirs zunächst Fragen über die Kosmogonie usw. stellt, die dann von al-Bâqir beantwortet werden, wie das auch im 'Kitâb al-Haft' geschieht.

Stattdessen wird zuerst ein ultraschi'itischer Kommentar zur Einleitung gegeben und dann folgt ein über mehrere Seiten sich erstreckender Text über die Jugend und die Wunder al-Bâqirs, in den sogar eine ganz neue Rahmenerzählung hineingewoben ist. Erst in der 6. Frage, der Frage nach der Kosmogonie, kommt Djâbir als Gesprächspartner zu Worte.

Dass der persische Text den Charakter eines Kommentars hat, ergibt sich vor allem daraus, dass man allerlei Ausdrücke, die sonst im Text nicht vorkommen, aus der Einleitung übernimmt und auf eine Weise erläutert, die über den Sinn der Einleitung hinausgeht. Das treffendste Beispiel dafür ist die völlige Gleichsetzung des Textes, den al-Bâqir offenbaren will, mit dem Buch im Himmel, der Mutter des Buches (Ummu'l-Kitâb), eine Gleichsetzung, die in der Einleitung fehlt und entschieden als 'Übertreibung' zu bewerten ist.

Über Muhammads Lehre vom Ummu'l-Kitâb (Sûra 3:5; 13:39; 43:3) schreibt Snouck Hurgronje :

»Er dachte sich den Inhalt der mosaischen (Taurât), der christlichen (Indschîl) und anderer ihm dem Namen nach bekannten oder unbekannten Offenbarungen als sämtlich aus dem bei Gott im Himmel wohlverwahrten Urbuch stammend. Wie sich im einzelnen all diese Ausflüsse zueinander und zu dem Urquell der Offenbarung verhielten, darüber enthält der Quran keine klare Vorstellung. Bisweilen scheint es sogar, als enthielte das himmlische Mutterbuch nicht bloss alle für die Menschheit bestimmten Orakel, sondern auch den ganzen Plan der Weltgeschichte und ausserdem noch das Verzeichnis aller guten und bösen Taten jedes einzelnen Menschen«.

Diese unerschöpfliche Fülle des Himmlischen Buches nach der Lehre des Qur'ân ist ein deutlicher Hinweis dafür, dass Muhammad den ihm gesandten Qur'ân nur für einen Teil des Buches hielt, wie auch die 'ahl al-Kitâb', 'die Völker, die das Buch besitzen', nur einen Teil (naṣîb) davon empfangen haben (cf. Widengren, 'Muhammad', S. 119; Jeffery, S. 54; Ahrens, S. 132).

Widengren hat darauf hingewiesen, dass sich daneben, namentlich bei den Schi'iten, die Vorstellung eines als Ganzes zu einem Imâm

heruntergesandten Buches findet, das gleichsam in ihm zur greifbaren Erscheinung geworden ist.

»The Apostle is not only the guarantee of the Truth of the religious scripture that he brings; he is somehow also in his person the outward living expression of that religious Law. His own person is equally important as the revealed Book that he brings« (Widengren, 'Muhammad', S. 101, mit Anmerkung: »Such is the conception of the Imam«, und Verweisung auf Beispiele).

Dieses schi'itische Bild des Imâm findet sich in unserm Text sowohl in der arabischen Einleitung, wie im persischen Kommentar, die Formulierungen des Kommentars gehen aber über das allgemein-schi'itische hinaus. Der Text des Kommentars lautet:

UK 4 Dieses Buch nennt man die Mutter der Schrift (Ummu'l-Kitâb), denn es ist der Grundbestand (mâyah) aller Bücher, und alle Weisheit,

UK 5 die es auf der Welt gibt, ist aus diesem Buch hervorgegangen. Und dieses Buch nennt man die Mutter der Schrift, in dem Sinne, dass derjenige der dieses Buch lesen wird, gleich keinen Mangel an Weisheit mehr empfinden wird. Und dieses Buch nennt man die Seele des Buches (Rûḥ al-Kitâb), weil es die Seele aller Bücher und der Sinn aller Bücher ist. Und die Schilderung des Schauens (ṣifat-i bînâ'î) trifft man in diesem Buch gleichfalls an. Man nennt es das Licht des Buches (Nûr al-Kitâb), weil das Licht der Himmel und der Erde in diesem Buche ist.
Und dieses Buch nennt man 'alle Artikel umfassend' (wâsi' al-maqâlât), weil es die sieben göttlichen Artikel erschlossen hat (d.h.: den sieben Profeten erschlossen hat).

UK 6 Und dieses Buch nennt man die 'Siebenzahl der Kämpfe' denn es enthält die sieben Kämpfe von Iblîs und Adam. Und dieses Buch nennt man den 'Erhöher im Rang' (Rafi' ad-daradjât) denn die Ränge und die Zahl der Gläubigen und der Ketzer, und all der Geister (Rûḥ-hâ wa arwâḥ-hâ) lernt man aus diesem Buch kennen. Und dieses Buch nennt man den Träger der frohen Botschaft (bâshir al-mubâsharat), denn die Frohe Botschaft (muzhdah wa bâsharat) und die Erlösung (nadjât wa rastgârî) wird einem aus diesem Buch zuteil.

Und dieses Buch nennt man die Zehnzahl der Artikel ('asharu'l-maqâlât), denn die Beschreibung der zehn Dîwane und die Beschaffenheit der zehn Geister (rûḥ-hâ) lernt man aus diesem Buch kennen.

UK 7 Und dieses Buch nennt man die Siebenzahl der Erscheinungen (sab' al-ẓuhûrât), denn die Beschreibung der sieben körperlichen und geistigen Perioden (haft dawr-i djismâniya wa rûhâniya) findet sich wesentlich und wahrheitsgemäss in diesem Buch.
Und dieses Buch nennt man das Buch der Vergeltung (Kitâb al-mudjâzât), denn die Vergeltung und Belohnung (mudjâzât wa mukâfât) der Ketzer

und der Frommen im Mikro- und Makrokosmos werden in diesem Buch mitgeteilt.

Und dieses Buch nennt man das Buch der Mütter (al-Ummahât = stoicheia), denn die Wurzel und der Grundbestand (ʾaṣl wa mâyah) der
UK 8 Thora, des Evangeliums, der Psalmen und des Qor'âns, und überhaupt jedes Buches der Welt, findet sich in diesem Buch.

Nachdem der Kommentator erklärt hat, was mit der in der Einleitung nur im Zusammenhang mit al-Bâqir's prophetischer Gabe genannten Mutter der Schrift gemeint ist: nämlich der 'Grundbestand' und die Seele aller Bücher, erwähnt er die 'Beschreibung des Schauens', wohl weil in der Einleitung steht: »und daraus kommt das 'auf ihren Herrn Schauen'«, obwohl dieser Qur'ân-vers sich auf die Auferstehung bezieht und keine mystische Bedeutung hat. Und wenn in der Einleitung steht: »das Licht aus den Reden der Mutter der Schrift, das ist die 'Lampe' usw.« (mit einer Anspielung auf den Lichtvers, S. 24:35), so bezieht der Kommentator das wieder auf den Text, woraus al-Bâqir lesen wird: »man nennt es das Licht des Buches, weil das Licht der Himmel und der Erde in diesem Buche ist« (= S. 24:35: »Gott ist das Licht der Himmel und der Erde«). Das Buch wird weiter »alle Artikel umfassend« (wâsiʿ al-maqâlât) genannt, weil in der Einleitung steht: »Gottes allumfassende Grösse übersteigt unser Wissen« (allâh wâsiʿ bi-ghairi ʿilm), eine Redensart, die dem koranischen: »allâh wâsiʿ, ʿâlim«, »Gott ist allumfassend, wissend« nahe steht, jedoch im Kommentar auf die allumfassende zyklische Offenbarung bezogen wird. Die »sieben Kämpfe von Iblîs und Adam« knüpfen an bei: »dem Satan widerstehen«, — in der Einleitung ganz allgemein ethisch gemeint, hier aber auf die sieben Propheten, jeder mit seinem eigenen 'Widersacher' bezogen. Es ist eine von Sûra 6:112, 25:33, abgeleitete Lehre, die sich auch in der spätern ismailitischen Literatur findet, die jedoch im Umm al-Kitâb nur einmal erhebend und gross« (ʿilmu-hu rafîʿ, ʿaẓîm) der Einleitung, wobei Rang« (rafiʿad-daradjât) im Anschluss an das: »Seine Weisheit ist erhebend und gross« (ʿilmu-hu rafîʿ, ʿaẓîm), der Einleitung, wobei gleichzeitig am Sûra 2:254 gedacht sein dürfte (wa rafaʿa baʿda-hum daradjâtⁱⁿ, »und einige von ihnen erhöhte Er um Stufen«). Diese 'Erhöhung im Rang' wird im Kommentar als eine Erhöhung im Wissen um die Geister und Engelscharen erklärt. Die Frohe Botschaft und Erlösung endlich, die dieses Buch bringt, ist wohl zurückzuführen auf das: »aus welchem das Leben (hervorgeht)« (mimmâ ḥayât) der Einleitung, wo 'ḥayât', wie oben S. 252 bemerkt, auf eine

an jüdische (samaritanische) Überlieferung erinnernde Weise gebraucht wird. Auffallend ist, dass man die Frohe Botschaft mit der Erlösung verbindet. Es ist dies eine gnostisch gefärbte Verbindung, da die Kenntnis des Himmlischen Buches zur Erlösung führt.

Damit wäre der Text der Einleitung gedeutet und könnte der Kommentar abgeschlossen werden; es folgen jedoch noch einige Zeilen in einem ähnlich formelhaften Stil: »und dieses Buch nennt man ... usw.«. Dass in einen so formelhaft gestalteten Text leicht etwas interpoliert wird, liegt nahe. Der folgende Satz über die 'Zehnzahl der Artikel' dürfte dafür ein Beispiel sein. Das Buch wird hier die »Zehnzahl der Artikel« ('asharu'l-maqâlât) genannt, weil es zehn 'Geister' beschreibt und zehn Dîwane. Unter 'dîwân' versteht man im Umm al-Kitâb ursprünglich einen 'Rat' von Engeln, der dem Hof (dargâh) des Erhabenen Königs zur Seite steht. In einem erweiterten Sinne bedeutet das Wort an manchen Stellen: einer der sieben (oder zehn) Himmel.

Im Laufe unserer Betrachtungen wird sich zeigen, dass eine auf der Zahl Zehn beruhende Kosmologie tatsächlich für eine bestimmte Schicht des Buches kennzeichnend ist, eine Schicht, die nicht nur die Zahl der Himmel sondern auch die der 'Geister' (= 'Seelenglieder') auf zehn ausgedehnt hat. Dass es sich dabei um eine Schicht handelt, die jünger ist als alles bisher Besprochene, lässt sich erst später beweisen (unten, S. 301), wenn jenes System der Himmel erörtert wird. Vorläufig lässt sich unterscheiden: A. — Eine arabische Einleitung im gemässigt schi'itischen Ton; B. — Ein persischer Kommentar dazu mit einem ultraschi'itischen Charakter; C. — Eine Stelle mit einer auf der Zahl Zehn beruhenden Kosmologie. In wieweit diese drei Abschnitte drei verschiedene 'Schichten' des Buches vertreten, soll noch näher untersucht werden.

Ein ganzes Stück weiter im Text, UK 247 ff., findet sich eine Erläuterung zum interpolierten Satz ('C'): jede auf der Zahl Zehn beruhende Gruppe in der Welt (har dihî ki dar djihân ast) hänge mit jenen zehn genannten 'Geistern' zusammen (bad-în dih rûh ki guftah âmad). Daher hat man dieses Buch »die Zehnzahl der Artikel' genannt:

UK 247	Az ân în kitâb-râ 'asharu al-maqâlât khwândim ki în sifat illâ dar în kitâb dîgar nîst (zu lesen: dar kitâb-i dîgar nîst).	Deshalb haben wir dieses Buch 'die Zehnzahl der Artikel' genannt, weil man deren Beschaffenheit sonst nicht dargestellt findet.

Das Wort 'maqâlât' wird hier entweder in einem ganz andern Sinne gebraucht als oben, UK 5, »die Siebenzahl der Artikel«, wo die sieben Offenbarungen der sieben Propheten gemeint wurden (die sieben Artikel, sieben Kapitel des Himmlischen Buches), — oder aber man hat hier doch an eine Reihe von zehn Propheten gedacht, parallel mit den zehn 'Seelengliedern' (rûḥ). Eine solche Reihe von zehn Propheten kommt im Text nicht vor, wohl sind in dem nun folgenden Abschnitt die sieben Propheten mit den sieben 'Seelengliedern' ('Geistern') in Zusammenhang gebracht.

Das Buch wird »die Siebenzahl der Erscheinungen« (sab' aẓ-ẓuhûrât) genannt, weil es die Beschreibung der »sieben körperlichen und der sieben geistigen Perioden' enthält, und es lässt sich genau bestimmen was damit gemeint wird.

Das Wort 'ẓuhûr', 'Erscheinung, Epiphanie' wird im Umm al-Kitâb sowohl auf Gott (ẓuhûr-i ilâhî), als auf charismatische Personen bezogen : »ihre Erscheinung ist die Erscheinung der Göttlichkeit« (ẓuhûr-i ishân zuhûr-i ilâhiyat ast) (UK 294). »Sieben Erscheinungen« werden UK 288 genannt, jetzt aber als die »sieben Erscheinungen der Propheten« (haft ẓuhûrât-i paighambarân). Was mit den »sieben körperlichen und geistigen Perioden« gemeint ist, müsste im Unklaren bleiben, wenn nicht in der letzten Frage des Buches davon geredet würde. Die »sieben körperlichen Perioden« (haft dawr-i djismâniyat) werden in der 34. Frage (UK 403) erwähnt an einer einigermassen verderbten Stelle, wo die Bedeutung der sieben Perioden unklar ist. Es dürfte ein redaktionelles Infix einer jüngern Schicht sein, das zwei aufeinander folgende Fragen verknüpfen sollte.

Gleich darauf nämlich, in der 35. Frage, wird nach der Bedeutung dieser sieben Perioden gefragt. UK 408 : »Sage uns die Bedeutung der sieben körperlichen Perioden von Adam bis zum Qâ'im« (haft dawr-i djismânî az Adam tâ bi-Qâ'im bâz gûy). Die Antwort wird nicht in der 35. Frage, sondern erst in der letzten, 38. Frage des Buches gegeben (über die sieben geistigen Perioden wird weiter nirgends gesprochen, aus der 38. Frage jedoch geht hervor, was darunter verstanden wird).

In der 38. Frage wird nach dem 'Gewande Adams' gefragt (UK 416 : hullah-i Adam), welcher Ausdruck sich sonst im Umm al-Kitâb nicht findet, doch aus jüdischen Traditionen über das 'Lichtgewand', das Adam vor seinem Fall trug, gut bekannt ist. Betrachtungen darüber trifft man auch in der mandäischen Litteratur an. So schreibt das 'Johannesbuch' (ed. Lidzbarski, S. 83,18) :

»Das Gewand, das das Erste Leben Adam, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das Erste Leben Râm, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das Erste Leben Šurbai, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das Erste Leben Šum bar Nû gegeben hat, hat es jetzt dir (Jahjâ) gegeben«.

Die aufgezählten Personen sind »männliche Häupter der Generationen« (Lidzbarski). Kurt Rudolph nennt sie: »Häupter der Zeitalter ... also irdische, aber vorbildliche Fromme, die das Gewand erhalten« (Mandäer, I, 157, n. 7). Rudolph bemerkt dazu: »doch ist der Gedanke des durch die Zeitalter überkommenen Lichtgeschenkes nur ein Ausdruck der allgemeinen Grundauffassung von der zyklischen Offenbarung«. Strecker, S. 151, erwähnt diese Stelle aus dem Johannesbuch als eine der nächsten Parallelen zum Gestaltwandel des ebionitischen 'Wahren Propheten'.

Ganz in diesem Sinne ist nun auch die Antwort zu verstehen, die Djâbir auf seine Frage nach »dem Gewande Adams« erhält. Der erste Satz der Antwort ist etwas verderbt überliefert worden, der Sinn des ganzen jedoch ist völlig klar. Al-Bâqir antwortet, dass Noach (Nûh) auf Adam folgt, so wie oberhalb von diesem der »Geist des Glaubens« steht (rûḥ al-îmân), und so wie Ibrâhîm auf Nûh folgt, so steht der »Geist des Gedächtnisses« (rûḥ al-ḥifẓ) oberhalb von dem »Geist des Glaubens«, usw., usw. Der Ausdruck »oberhalb von diesem« mit Beziehung auf Adam muss sich auf 'rûḥ-i nâtiqah' beziehen, den 'redenden Geist', den 'redebegabten' Geist, der immer der Erste ist in der Reihe der Geister und auch an andern Stellen mit Adam in Verbindung gebracht wird. Dieser 'rûḥ-i nâtiqah' ist einer der Kernbegriffe aus dem Umm al-Kitâb und kommt vereinzelt, wenn auch in umgewandelter Bedeutung, auch bei spätern Autoren vor (al-Hallâdj; s. unten, S. 357).

Als Parallele zu der Reihe der Propheten von Adam bis zum Qâ'im nennt man hier die Reihe der 'Seelenglieder': -rûḥ-i nâtiqah (redebegabter Geist), rûḥ al-îmân (Geist des Glaubens), rûḥ al-ḥifẓ (Geist des Gedächtnisses), rûḥ al-fikr (Geist des Denkens), rûḥ al-'ilm (Geist der Erkenntnis), rûḥ al-'aql (Geist der Vernunft), und rûḥ al-Quds (Heiliger Geist).

Die Bedeutung dieses Textabschnittes geht vor allem aus dem auf diese eigentümliche Aufzählung folgenden Satz hervor:

UK 416 و این روح ناطقه در این شش دور او از این داوران بوده است که بکتاب ایشان باز امده است

»Und dieser 'redebegabte Geist' (rûḥ-i nâtiqah) ist in diesen seinen sechs Perioden aus den sechs 'Richtern' hervorgetreten, wie in ihrem Buch offenbart wurde«.

Es ist deutlich, dass man in einem Abschnitt wie der obige den Ausdruck »rûḥ-i nâtiqah (redebegabter Geist), der aus den 'Richtern' (oder: Regenten, *dâwarân*) hervorgetreten ist, wie in ihrem Buch offenbart wurde« als »Geist, der auf den Propheten ruht«, »pneuma profètikon«, interpretieren darf, wobei man versucht wäre, 'dâwarân' als »hègemones tès profèteias« zu lesen. Auch der Ausdruck 'rûḥ al-Quds' hat hier nicht die übliche islamitische Bedeutung (einer der grössten Engel; oft = Gabriel), sondern wird im spätjüdischen oder frühchristlichen Sinne gebraucht (ruâh haqqodesh, »der auf den Propheten ruht«). Die fünf Termini zwischen rûḥ-i nâtiqa und rûḥ al-Quds sind einer iranischen Reihe von Seelengliedern entnommen, wie im II. Kapitel auszuführen ist (unten, S. 421). Von diesen 'Seelengliedern' wird im Umm al-Kitâb oft gesagt, dass eines sich im menschlichen Gehirn oberhalb vom andern befinde. Hier benützt man sie als Namen für den Einen Geist, der sechs Weltperioden durchschreitet um in die siebente, die des Heiligen Geistes, zu münden. Dieser eigentümliche Synkretismus der Vorstellung der 'Seelenglieder' mit der judenchristlichen Idee einer zyklischen Offenbarung beruht auf der Auffassung, dass der Geist in all seinen 'Gliedern' und in allen Propheten eine ganzheitliche Grösse ist. Die Antwort, die Djâbir erhält, ist denn auch dahin zu interpretieren, dass alle 'Geister' zusammen das 'Gewand' bilden, den Einen Geist, der die Propheten erfüllt hat und mit dem Heiligen Geist identisch ist, sowie alle Propheten miteinander den Einen Adam bilden, der mit dem Qâ'im identisch ist (für den Terminus 'hullah', 'Gewand', findet man an anderer Stelle auch die Worte 'shakhs', 'Gestalt' (UK 23), und 'Kâlbûd', 'Form' (UK 20), als Ausdruck für diese Lehre).

Von den 'Seelengliedern' abgesehen ist der ganze Vorstellungskomplex frühchristlicher, wahrscheinlich judenchristlicher Herkunft. Die Identität von pneuma profetikon und Heiligem Geist findet man in den Pseudoclementinen im Pastor Hermae und bei den Apologeten (Justin, Tatian), während die Einheit aller Propheten in dem Ewigen Adam (Adam-Christus) sowohl in den Pseudoclementinen, wie bei Irenäus, anzutreffen ist. Schon wiederholt wurde auf judenchristliche Einflüsse auf die Prophetenlehre des Islâm hingewiesen. Namentlich Corbin hat die Aufmerksamkeit auf das Weiterleben judenchristlicher Vorstellungen in der Imamatstheorie der Schi'a und Ultraschi'a hingelenkt, wobei er — im Anschluss an Schoeps ('Theologie des Judenchristentums', S. 104) — auch auf den 'anakephalaiôsis'-Gedanken hinweist, den man in der ismailitischen Literatur noch in deutlicher

Formulierung antreffen kann (z.B. 'Rawdat at-Taslîm', S. 94: »They, the Imams, in absolute reality (haqîdat) are all one, so that one person among them is inseparable from another«).

Nirgends in dieser Literatur ist jedoch der judenchristliche Hintergrund so deutlich greifbar wie im Umm al-Kitâb an Stellen, wie die oben analysierte. In fast allen anderen Quellen — auch in den jüngeren Schichten des Umm al-Kitâb — ist ein Angleichungsprozess an den Islam zu verspüren. Das von Widengren mit dem aramäischen 'Kâ'em' verglichene Wort 'Qâ'im', das man in samaritanischen Texten als Bezeichnung Gottes wie des Grossen Propheten antrifft, scheint in dem obigen Text durch die enge Assoziation mit dem Heiligen Geist noch diesen ursprünglichen Sinn zu haben.

Der folgende Satz des Kommentars sagt, dass die 'Vergeltung und Belohnung' (mudjâzât wa mukâfât) in diesem Buche sind. Dadurch, dass der Text immerfort mit dem Himmlischen Buch identifiziert wird, bleibt im Dunkeln, ob der Sinn ist, die Vergeltung sei im Himmlischen Buche, oder aber der Text handle davon. Ersteres dürfte der Fall sein. Im Text wird zwar von der Bestrafung aufständischer Engel geredet, auch von dem, was die Sünder in einer Reihe von Wiedergeburten erleiden müssen, doch der Ausdruck 'mudjâzât wa mukâfât' kommt weiter nicht vor, und keine Frage ist besonders dem Thema 'Vergeltung und Belohnung' gewidmet. Der Ausdruck findet sich ebensowenig im Qor'ân, obwohl der Gedanke, dass alle Taten der Menschen in einem Buch, das am Tage der Auferstehung 'entfaltet' werden wird (Sûra 17:15), verzeichnet werden, an mehreren Stellen im Qur'ân anzutreffen ist (Jeffery, S. 11-12).

Jeffery bemerkt dazu, dass es sich hier um religiöse Vorstellungen handelt, die schon vor Muhammad im Nahen Osten weithin verbreitet waren und einem grossen Teil seiner Zuhörer bekannt gewesen sein müssen.

Das 'Öffnen der Bücher' ist aus Daniel 7:10; Apok. 20:12, und aus der jüdischen Apokalyptik (1 Henoch, 90:20) bekannt. Das Verzeichnen der Taten der Menschen findet man bei Origenes, Comm. in Ioh., I,67 (Cécile Blanc, S. 95):

> ... toute bonne action accomplie en faveur de notre prochain est notée dans l'Évangile, qui est écrit sur les tablettes du ciel, et lue par tous ceux qui sont jugés dignes de connaître toutes choses.

Origenes dürfte, was seine Gedanken über die himmlischen Tafeln angeht, durch jüdische oder judenchristliche Literatur beeinflusst

sein. Im Comm. in Genes. nennt er das himmlische Schicksalsbuch und erwähnt dabei als Quelle das 'Gebet Josephs' :

Le ciel entier est semblable à un livre prophétique renfermant l'avenir .... Les signes célestes révèlent la puissance de Dieu, car tous les événements, de l'origine du monde à sa consommation, sont imprimés dans un livre digne de Dieu, le ciel.

Die bis ins mesopotamische Altertum zurückgehende Vorstellung der himmlischen Tafeln ist hier mit astrologischen Ideen verbunden. Dasselbe gilt für eine andere Stelle aus dem Comm. in Ioh. (I,221; Cécile Blanc, S. 169) obwohl Origenes hier keine Quelle angibt :

S'il existe des caractères gravés par Dieu — comme il en existe en fait — que les saints déchiffrent en avouant qu'ils déchiffrent les tablettes du ciel, les lettres (stoicheia) qui doivent permettre de connaître les réalités célestes, ce sont les notions (ennoiai) concernant le Fils de Dieu, réparties à partir d'alpha et la suite jusqu'à oméga.

Ähnliches findet sich nun im letzten Satz des persischen Kommentars, wo gleichfalls ein astrologischer Einfluss auf die Vorstellung des Himmlischen Buches spürbar ist. Dass das vorliegende Buch — vom Kommentator als identisch mit dem Himmlischen Buch betrachtet — 'Wurzel und Grundbestand' (aṣl wa mâyah) aller Bücher darstellt, wurde im Anfang des Kommentars (UK 4-5) schon gesagt. Neu ist, dass man es hier in Verbindung bringt mit den 'Buchstaben', die am Himmel stehen und zusammen die Summe alles Wissens bilden, — mit astrologischen Spekulationen über die Zeichen des Tierkreises, die mit den Buchstaben des Alphabets verbunden werden (vgl. die älteste kabbalistische Schrift 'Sepher Yetsira', V,2, aber auch die 'Alètheia' des Marcos, bei Irenäus, I,51,1). 'Ummahât' (mèteres) im Sinne der mit dem Tierkreis verbundenen Buchstaben (stoicheia) findet man sonst im Text nicht, wohl werden UK 355 die zwölf Zeichen des Tierkreises 'zwölf Ummahât' genannt, während UK 338 'Ummahât' den gängigen Sinn : 'Elemente' hat.

Typisch für die qur'ânische Auffassung des Himmlischen Buches ist, dass aus dem Buch nacheinander alle Offenbarungen hervorgegangen sind, die Thora, das Evangelium usw. Es ist der Gedanke der zyklischen Offenbarung, diesmal aber mit der Idee des Himmlischen Buches verbunden. Eine derartige Auffassung des Himmelsbuches als Quelle aufeinander folgender Offenbarungen (wobei der Qor'ân die reinste und vollkommenste ist) findet sich nicht in spätjüdischen oder judenchristlichen apokalyptischen Schriften, ausgenommen etwa bei Origenes (Comm. in Ioh., I,39-40; Cécile Blanc, S. 81), wo das

Gesetz Mose der Schatten des Evangeliums genannt wird, das Evangelium aber der Schatten der Wunder Christi, nur denen bekannt, die dás anschauen, was Johannes (Apok. 14:6) das 'Ewige Evangelium' (euangelion aiônion) nennt, und was man (nach Origenes) auch 'Geistiges Evangelium' (euangelion pneumatikon) nennen könnte.

Es ist ungewiss, ob Origenes bei dieser Exegese von Apk. 14:6 ein judenchristliches Beispiel vorgeschwebt hat. Er verweist freilich auf das 'Ewige Evangelium' am Anfang des oben (S. 268) zitierten Paragraphen I,67, wo über das Verzeichnen der Taten im Himmlischen Buch geredet wird. (I,67: 'tôi tèlikoutôi Euangeliôi' verweist auf das 'Euangelion aiônion' von I,40).

Zum Schluss noch einige Bemerkungen über den Kommentar als Ganzes, der ausser durch seinen ultraschi'itischen Ton, durch Vorstellungen judenchristlicher Herkunft gekennzeichnet wird. Was im Kommentar über den Inhalt des Buches gesagt wird, steht nur in recht lockerem Zusammenhang mit dem tatsächlich in den 38 Fragen Dargestellten. Die »sieben Kämpfe von Iblîs und Adam« werden im Text nur beiläufig erwähnt; die sieben Propheten mit ihren sieben Perioden spielen gleichfalls nur eine untergeordnete Rolle. Die Sektierer, die für die Urheber des persischen Kommentars zu halten sind, haben ihre eigenen Auffassungen vom Himmlischen Buch und vom Inhalt desselben mitgebracht. Die aber haben sie in den Text des Umm al-Kitâb 'hineingelesen'.

Das gilt auch für den astrologischen Begriff der 'himmlischen Buchstaben'. Die hellenistische Astrologie spielt im Umm al-Kitâb eine auffällig unbedeutende Rolle. Die Gliederung der Engelreihen nach einem kosmologischen Schema (die 'Fünf', die 'Sieben', die 'Zwölf', die 'Achtundzwanzig') beruht, wie oben bemerkt (S. 260; s. auch unten S. 316), teils auf iranischer, teils auf jüdischer oder judenchristlicher Kosmologie und Angelologie, die allerdings einen gewissen astrologischen Hintergrund haben. Im Umm al-Kitâb wird jedoch weder die Gliederung der Engelscharen explizite mit Sternen oder Sternbildern in Verbindung gebracht, noch werden die Funktionen dieser himmlischen Hierarchie aus astralen Einflüssen erklärt (ausgenommen in einigen Textabschnitten, die völlig aus dem Rahmen des Textes herausfallen und daher als spätere Erweiterungen zu betrachten sind; namentlich Frage 31, UK 377 ff.).

Auffallend freilich ist, dass die arabischen Heresiographen einigen ultraschi'itischen Führern astrologische Buchstabenspekulationen zuschreiben. So schreibt Shahrastânî über al-Mughîra b. Said, der zur

Zeit al-Bâqirs lebte (Haarbrücker, I,203): »Er war der Ansicht, dass Gott Gestalt und Körper habe mit Gliedern gleich den Buchstaben des Alphabets«.

Es wäre recht wohl denkbar, dass — wie Bausani bemerkt — das Umm al-Kitâb in der ältesten Form in den Kreisen um diesen al-Mughîra entstanden ist, doch die Art der Alphabetspekulation, die Shahrastânî ihm zuschreibt, findet sich im Umm al-Kitâb nicht (schon eher dürfte eine Verwandschaft mit der 'Alètheia' von Marcos zu vermuten sein). Zwar kommen andere Buchstabenspekulationen im Text vor, wie eine mystische Deutung des Alphabets im Anschluss an eine christliche Anekdote (Jesus, der zur Schule geht um das Alphabet zu erlernen), die sich fast ganz auf die Erläuterung des 'nutq', Logos, beschränkt, — und ferner Spekulationen über die Buchstaben des 'bismillâh', wie sie sich in der späteren ismailitischen Literatur finden. Es mag sein, dass man zu den Lebzeiten Shahrastânîs nicht mehr das rechte Verständnis für das Wesen der Alfabetmystik eines al-Mughîra hatte und dass man ihm Dinge zuschrieb, die in Wirklichkeit aus einer spätern, mehr astrologisch beeinflussten Zeit stammen, oder aber das Umm al-Kitâb stammt doch von einem andern Heresiarchen her.

Es folgt ein nicht mehr zum Kommentar gehöriger Textabschnitt, worin etwas über die Textgeschichte erzählt wird :

UK 8 Und dieses (Buch) ist in der Stadt Mekka offenbart worden (guftah ast) im Viertel der Quraish und des Ibn Hâshîm (= der Banû Hâshim?), im Hause des 'Abd Manâf, und wurde in der 'Schatzkammer' Bâqirs — Friede sei mit ihm! — aufbewahrt. Dja'far Dju'fî hat es mitgenommen (bar âwardah); man hat es nach Kûfa gebracht (bar âwardah and) bis auf die Tage Hârûns (ar-Rashîd); 'Âlî ibn 'Abd al-'Azîm hat es nach Irâq (Obermesopotamien) gebracht. Bei seinem Tode hat er es den Frommen und Gesandten (mu'minân wa mursalân) ausgehändigt und er hat ihnen grösste Sorgfalt auferlegt,

UK 9 denn die Frommen und die 'muwaḥḥidân' (die, die für die göttliche Einheit eintreten) und die Führer (sarwarân) haben aus diesem Buch keinem Aufständischen (mu'tarid) etwas enthüllt und mit keinem Sterblichen darüber geredet. Denn nicht für jeden Frommen leuchtet die Weisheit so klar und hell, denn dies ist die Weisheit, die unseren Verstand und unsere Vorstellung übersteigt. Nur ein Frommer, der sich zur göttlichen Einheit bekennt (mu'min-i muwaḥḥid), oder ein gesandter Prophet (paighambar-i mursal), oder ein Engel aus der Nähe Gottes (firishtah-i muqarrab) können erdulden (pazîraftan), dass ihr Herz voll wird von dem Lichte der göttlichen Einheit (waḥdânîyat-i ilâhî), und kein anderer Frommer wird diese Weisheit

aus der Welt der Geheimnisse ('ilm-i 'âlam-al asrâr) ertragen können (iḥtimâl na-dârad), sondern es wird seine Tage verkürzen und er wird dabei sein Leben einbüssen.

Anschliessend folgt eine Aufzählung von Allem was sich in diesem Buch an Weisheit findet, eine Aufzählung, die von dem im 'Kommentar' Gesagten in mancher Hinsicht abweicht:

UK 10 Und das Wesen der Einheit (ṣifat-i waḥdânîyat) des Schöpfers (Bârî) — gross ist Seine Herrlichkeit! — lernt man aus diesem Buch kennen, und zwar den Realien gemäss aus der Schöpfertätigkeit Gottes (wa bi-ḥaqâ'iq az ṣan'-i Ḥaqq): der hohe Vorhang (sarâpardah-i 'âlî) und der Schleier des Frommen (ḥidjâb-i mu'minî) und die Beschaffenheit des Thrones ('arsh) und des Sessels (Kursî) und der Tafel (Lawḥ) und der Feder (Qalam), sowie auch die Schleier (hidjâbhâ) der Seelen (rûḥhâ) der Frommen und der Ketzer und der Aufständischen (mu'tariḍân), dann aber auch die Unvergleichlichkeit (bîchûnî) und die Attributlosigkeit (bîchigûnagî) und das Sein und Nichtsein (hastî wa nîstî) und die Kenntnis (shinâsgârî) vom Erhabenen König (Malik-i ta'âlâ) — erhaben ist Seine Grösse! — und die Kenntnis von den fünf Engeln mit sieben göttlichen und sieben menschlichen Perioden (pandj malakân bâ haft dawr-i ilâhî wa haft dawr-i basharî), dies Alles lernt man aus diesem Buch kennen, wie die sieben Kämpfe von Iblîs und Adam und die Erschaffung (âfrînish) von all dem, was der Verstand und die Vorstellung und die Intuition fassen oder nicht fassen kann.

Was die Textgeschichte betrifft: dass nämlich das Buch »in den Tagen Hârûns« von Kûfa nach Obermesopotamien gekommen wäre, so könnte das einen Kern von Wahrheit haben, im Zusammenhang mit der damaligen Aliden-Verfolgung. Dass es in Mekka im Hause des 'Abd Manâf offenbart wurde heisst nur, dass man das Buch rechnet zu den Hâshimitischen Geheimnissen, zu den geheimen Büchern, die in der rechtmässigen Linie von Imâm auf Imâm kommen. Dja'far-i Dju'fî tritt im Umm al-Kitâb als Gesprächspartner auf. Er dürfte mit jenem Dja'far b. Ibrâhîm al-Dju'fî identisch sein, der von Tûsî in seinem 'Ridjâl'-Buch (S. 112, n. 8) zu den Gefährten al-Bâqir's gezählt wird, von dem wir aber sonst nichts wissen. 'Âlî ibn 'Abd al-'Aẓîm kommt weiter im Text nicht vor. Iwanow ist der Ansicht, dass er ein Sohn des schi'itischen Sheikhs 'Abd al-'Aẓîm sein könnte, dessen Grabmal zu Ray noch heutzutage religiös bedeutsam ist. Wenn er einen Sohn 'Âlî gehabt hat, so könnte dieser in der ersten Hälfte des 3./9. Jahrhunderts gelebt haben. Über einen solchen Sohn ist in den 'Ridjâl'-Büchern nichts bekannt, so dass die Identifikation ungewiss bleibt.

Der Textabschnitt weist im Verhältnis zum übrigen Text einige

terminologische Eigentümlichkeiten auf. Es fällt z.B. auf, dass auf den Namen al-Bâqirs: »Friede sei mit ihm« folgt, abweichend vom sonst üblichen »Sein Friede sei mit uns«. Letztere Form des Salâms vertritt wohl eine alte schi'itische Tradition, die man in mehreren Nusairî-Schriften antrifft ('Madjmû' al-A'yâd'; 'Esot. Sonderthemen'; 'K. al-Haft') und die man als Variante zu der alltäglichen Grussformel 'Salâm 'alaikum!', 'der Friede (Gottes) sei mit euch!' betrachten kann. Ist es hier doch der Imâm, der den Frieden schenkt! Die Grussformel 'Salâm 'alaikum' kommt im Qur'ân vor, ist jedoch älter als der Islâm: sie entspricht dem alttestamentischen 'shâlôm l^{e}k̲ôn'. Auch die Paulinische Formel: 'charis kai eirènè humin apo tou theou' hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem im Umm al-Kitâb üblichen: 'Sein Friede sei mit uns!' ('alainâ minhu 's-salâm).

Die Aufzählung 'mu'minân wa mursalân' ist merkwürdig, weil die schi'itische Tradition den 'mursal' als einen 'gesandten Propheten' auffasst (deren es nach schi'itischer Überlieferung 313 gegeben hat). In UK 200 kommen die 'mursalân' vor, in einem wohl jüngeren Abschnitt, als Bezeichnung eines Ranges der Engel. Es könnte die Kombination 'mu'minân wa mursalân' der Initiationsformel der arabischen Einleitung entnommen sein ('nabî mursal wa mu'min mumtaḥan'; s. oben S. 257). Der Ausdruck 'muwaḥḥid' fand sich bisher nur in dem Teil der arabischen Einleitung, der als Interpolation betrachtet wurde, und wird sonst im Text nur selten gebraucht (UK 193, 198, 389, als Bezeichnung eines Ranges der Engel; wichtig für die Erörterung der Bedeutung ist die Belegstelle UK 148: 'muwaḥḥidân wa maudjûdiyân'. Sie findet sich in einer gelehrten scholastischen Interpolierung in die sonst völlig mythologische Geschichte des Engelsturzes; siehe unten). 'Sarwarân', 'Führer', ist ein Hapax. Ob das Wort sich auf die Imâme oder auf die 'göttlichen Lehrer' ('âlimân-i rabbânî), die an anderen Stellen erwähnt werden, bezieht, ist unklar. Zum Wort 'mu'tariḍ' bemerkt Filippani (S. 3, Anm. 2) mit Recht, dass es eine ganz andere Bedeutung hat als sonst im Buch. Es bedeutet hier 'Aufständischer, Ketzer', während es sonst immer 'aufständische Seele' heisst (dann freilich mit weiblicher Endung: (rûḥ-i) mu'tariḍa). Der Ausdruck 'waḥdâniyat-i ilâhî': 'die göttliche Einheit', oder (wie UK 10) 'waḥdâniyat-i Bârî', die Einheit des Schöpfers, ist in späterer Zeit ein geläufiger Sûfî-Ausdruck, findet sich jedoch weiter im Umm al-Kitâb nicht (ebensowenig im Qor'ân). 'Bârî', 'Schöpfer', steht öfters im Text für 'Malik-i Ta'âlâ', 'Erhabenen König'. Diese letzte Benennung passt wohl am besten, weil Gott

überall im Buch als ein Fürst auf seinem Throne, von seinen Dienern umgeben, vorgestellt wird. Dazu trifft man 'Bârî', 'Schöpfer', zumeist in aus irgendeinem Grunde jünger wirkenden Abschnitten an (UK 136, 147, 154, 156, 159, 168). UK 147, z.B., ist die oben schon genannte 'scholastische Interpolation'. In demselben Abschnitt findet sich auch der Ausdruck 'bîchûn wa bîchigûnah', 'unvergleichlich und attributlos', diesmal als eine dem Azâziel zugeschriebene Lehre, während eine Betrachtung über 'Sein und Nichtsein' (wudjûd wa ma'dûm) den Kern der scholastischen Erörterung bildet. Die Wiedergabe des Inhaltes UK 10 is also wenigstens ebenso alt wie oder jünger als diese Interpolation in die Schöpfungsgeschichte (vgl. unten). Was sonst noch über den Inhalt gesagt wird ist von geringer Bedeutung: der Ausdruck 'der Hohe Vorhang' (sarâpardah-i 'âlî) kommt im Text nicht vor, der Thron, der Sessel, die Feder und die Tafel gehören zu der traditionellen islamitischen Beschreibung des Himmels und werden im Text nur nebenbei erwähnt (vor allem UK 280 f. bei der Schilderung von Muhammads Himmelreise). Die Schöpfungsgeschichte redet zwar von 'Schleiern', die den aufständischen Engeln den Anblick des höchsten Himmels verhüllen, nie aber von den 'Schleiern der Frommen und Ketzer und Aufständischen'. Im Qor'ân wird von den 'Schleiern' geredet, 'die Gott über die Herzen der Ungläubigen gelegt hat' (Sûra 6:25; 17:48; 18:55; 41:4). Diese qur'anische Vorstellung dürfte hier eingewirkt haben (siehe unten).

Die sieben Kämpfe von Iblîs und Adam könnten dem persischen Kommentar (UK 6) entnommen sein, während die Vorstellung der »fünf Engel mit sieben göttlichen und sieben menschlichen Perioden« nach Analogie der sieben Propheten mit ihren sieben Perioden aus UK 6 gebildet sein mag; wird sie doch in keiner Frage erläutert. Zwar beschreibt die 5. Frage, wie die fünf höchsten Engel (pandj malakân) in jedem der sieben Himmel einen andern Namen tragen, fünf Engel jedoch mit sieben menschlichen Perioden finden sich im Text überhaupt nicht.

Endlich noch der Ausdruck 'ḥaqâ'iq az ṣan'-i Ḥaqq', 'die Realien aus der Schöpfertätigkeit Gottes', der sonst nur noch UK 24 (ḥaqâ'iq-i Ḥaqq) vorkommt. Der Ausdruck verrät eine gewisse Bekanntheit mit der hellenistischen Philosophie, hat hier aber noch nicht die Bedeuttung, die er in der ismailitischen Literatur (seit den Ikhwân as-Safâ') hat. Anlässlich UK 24 (s. unten, S. 311) kommen wir darauf zurück.

Was die Tendenz dieses Abschnittes betrifft, so fällt es auf, dass die Pflicht der Verschwiegenheit betont wird (UK 8: zînhâr wa amânat

dar gardûn-i ishân kardah ast, 'er hat ihnen die grösste Behutsamkeit auferlegt'), wie auch die zerstörende Wirkung dieses Wissens auf einen Frommen, der nicht 'muwaḥḥid' ist (UK 9 : wa illâ 'umr kûtâh kunad wa zindagânî nuqṣân padhîrad, 'doch wird es seine Tage verkürzen und wird er sein Leben darüber einbüssen').

In den bis jetzt behandelten Teilen (A. arabische Einleitung und B. persischer Kommentar) werden diese Momente nicht betont. Dagegen fehlt hier die für B so charakteristische Gleichsetzung des Buches al-Bâqirs mit dem himmlischen Buch.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der ganze oben behandelte Text einen jüngeren Eindruck macht. Der Beweis dafür, dass er jünger als B. ist, kann erst bei der Besprechung der 'scholastischen Interpolation' erbracht werden.

Freilich lässt sich jetzt schon konstatieren, dass der folgende Textabschnitt (UK 11 f.) die Identifizierung des Buches al-Bâqirs mit dem himmlischen Buch wieder aufgreift, und dass der Anfang dieses Textes ohne Schwierigkeiten an den Schluss des persischen Kommentars könnte angeknüpft werden. Dieser schloss UK 8 mit den Worten : »die Wurzel und der Grundbestand ... jedes Buches der Welt, findet sich in diesem Buch«. Hier schliesst sich UK 11 zwanglos an :

UK 11 Alles in diesem Buche ist aus den Reden Bâqirs (az maqâlât-i Bâqir) — sein Friede sei mit uns! — zusammengebracht : »ist Er es doch, der das Buch auf Euch herabsandte, in dem es gibt evidente Verse (âyât muḥkamât), welche sind die Mutter der Schrift (Ummu'l-Kitâb), und andere, dunkle (mutashâbihât)«.

Die Identifizierung vom Buche al-Bâqirs mit dem himmlischen Buch findet sich hier gleich im ersten Satz wieder. 'Az maqâlât-i Bâqir', 'aus den Reden Bâqirs', ersetzt das : 'min maqâlâti Ummi'l-Kitâbi', 'aus den Reden der Mutter der Schrift' der arabischen Einleitung. Das Zitat Sûra 3:5 ist unmittelbar in den Text aufgenommen ohne die gebräuchliche, auch im Umm al-Kitâb oft vorkommende Einleitung durch 'qaulu-hu Ta'âlâ'. 'nach den Worten des Erhabenen', oder eine ähnliche Formel. Dass ein Koran-Zitat in den Text eingeflochten wird, wie wir noch öfter antreffen werden, geschieht umwillen eines Subjektwechsels : das »Er ist es, der auf Euch herabgesandt hat« bezieht sich auf al-Bâqir, nicht auf Gott.

Scheinbar ist dies eine Vergöttlichung al-Bâqirs, im Grunde jedoch ist es nur die etwas 'übertrieben' formulierte Auffassung, auf dem

Imâm ruhe der Geist Gottes, aus seinem Munde offenbare sich Gottes Weisheit.

Dass die arabischen Heresiografen solche Ausdrücke zum Vorwand genommen haben, ihren Gegnern die Vergöttlichung des Imâm vorzuhalten, versteht sich.

Dasselbe gilt für die Identifizierung des Imâm mit der Weisheit Gottes in der Fortsetzung von UK 11 :

UK 11 und Bâqir hat dieses Buch 'Umm al-Kitâb' genannt und das Ummu'l-Kitâb das ist Bâqir al-'Ilm — sein Friede sei mit uns! —, denn da Bâqir aus seiner Mutter geboren wurde und ins Dasein trat (dar wudjûd âmad) — aus der Mutter der Gläubigen, Âminah — da sprach er 'evidente Verse, welche sind die Mutter der Schrift'.

Al-Bâqir wird hier explizite mit dem himmlischen Buch wie mit dem Buch, das er den Gläubigen offenbaren wird, identifiziert. Oben, S. 261, wurde bereits darauf hingewiesen, dass genau dasselbe von mehreren schi'itischen Führern überliefert ist (siehe das Zitat Widengrens).

Vom himmlischen Buch, der Mutter der Schrift, wird Sûra 13:39 gesagt, dass diese bei Gott sei ('und bei Ihm ist die Mutter der Schrift'). Diese Formel erinnert an den Prolog des Johannesevangeliums wie an jüdische Betrachtungen über die Präexistenz der Sophia (Chokma). Die Sektierer, die diesen Textabschnitt schrieben, dürften die Übereinstimmung ihrer Auffassung von der sich im Imâm offenbarenden Weisheit mit christlichen Logos-Spekulationen erkannt haben.

Das geht deutlich aus den Beispielen, die diese Auffassung des Imâmats erläutern sollen, hervor. Da gibt es zunächst das Reden al-Bâqirs unmittelbar nach seiner Geburt, wobei der Text Sûra 3:5 wieder so in dem Satz verwoben ist, als spräche al-Bâqir »evidente Verse, welche sind die Mutter der Schrift«.

Das Reden unmittelbar nach der Geburt kann aus dem Qur'ân hergeleitet sein, wo genau dasselbe Sûra 19:31-34 über 'Isâ/Jesus, der noch in der Wiege ist, gesagt wird, — oder auch aus einer christlichen Apokryphe. Letzteres ist bestimmt nicht auszuschliessen, da gleich darauf die apokryphe christliche 'Schulanekdote' erzählt wird. Es kommt hinzu, dass jene Schulanekdote der Form nach grosse Ähnlichkeit hat mit dem uns erhaltenen, arabischen Kindheitsevangelium, wobei diese arabisch-christliche Schrift zugleich die einzige Apokryphe ist, die etwas über das Reden Jesu in der Wiege mitteilt (Sike-Thilo, I,1) :

قال هذا انّ يسوع تكلّم و هو »Er sagte : 'Jesus hat gesprochen, während er sich in der Wiege befand, und

حين كان فى المهد و قال لمريم امّه
الى انا هو يسوع ابن الله الكلام
الذى ولدتينى كما بشرك جبرايل
الملك و ابى ارسلنى لخلاص العالم

er sagte zu Maria, seine Mutter: «Ich bin Jesus, der Sohn Gottes, der Logos (al-Kalâm), der aus Dir geboren wurde, wie Dir der Engel Gabriel verkündigt hat, und mich hat mein Vater gesandt zur Erlösung der Welt»'«.

Das Reden in der Wiege wird auch von andern Imâmen erzählt:

»The motive of the anecdote, — so schreibt Friedländer —, is the Shi-'ite tendency to pattern the image of the Mahdi after that of Jesus, whose advent at the end of time is expected by all Muhammedans«.

Im Hinblick auf die Kindheitsevangelien soll man die Anekdote wohl als Zeugnis dafür sehen, dass der Imâm schon bei der Geburt Träger der Weisheit ist. Aus demselben Grunde erzählen die Kindheitsevangelien die Anekdote vom Kinde Jesus, das zur Schule geht und seinen Lehrer an Weisheit übertrifft; aus demselben Grunde fängt die 'Epistula Apostolorum' mit dieser Geschichte an; aus demselben Grunde auch folgt nun im Text des Umm al-Kitâb diese Anekdote, in der Muhammad al-Bâqir die Hauptrolle erfüllt.

Noch kurz über die Mutter der Gläubigen, Âminah. Sie ist die Mutter Muhammads, nicht al-Bâqirs. Auf Grund der Wesensähnlichkeit aller Imâme jedoch werden auch die Mütter der Imâme einander gleichgesetzt. So spricht die Nusairî Handschrift, Kiel arab. 19, f. 23, über »Maryam, die Mutter von 'Isâ, die in der Muhammed-Kuppel (= Weltperiode) der Âmina, der Tochter von Waḥb und Mutter des Herrn Muhammed entspricht«.

Die Schulanekdote wird in der Form einer dem Djâbir ibn 'Abdallâh in den Mund gelegten 'Tradition' berichtet:

UK 12 Als man ihm zur Schule schickte um zu lernen,
trat aus ihm, der noch nie eine Schule sah,
die Weisheit (ḥikmat) und das inspirierte
Wissen ('ilm-i ta'yîd) hervor
So erzählt (rivâyat kunad) Djâbir ibn
'Abdallâh al-Anṣârî: 'Da Bâqir al-'Ilm —
sein Friede sei mit uns! — noch ein fünf-
jähriges Kind war, schickte man ihn zur
Schule des 'Abdallâh Sabbâh'.
'Abdallâh schrieb — nach der Gewohnheit
der Schullehrer
jene Tafel aus purem Silber
die 29 Buchstaben auf
seine Tafel und übergab sie Bâqir:

'Sprich Alif' — Bâqir sagte : 'Alif'
'Abdallah sagte : 'Sprich B' — Bâqir
sagte : 'Solange du mir den Sinn des
Alif nicht sagst, spreche ich kein B.'

'Abdallâh sagte : O, Augentrost der Frommen, sprich Alif, O, Bâqir'. Und er sagte : 'Das Alif, das ist Gott und es gibt keinen Gott ausser Ihm, dem Lebendigen, dem Beständigen'.

Er sagte : 'Das Alif, das ist Gott (Khudâvand)

und das Lâm über dem Alif ist Muhammad und der Sinn des Alif ist die Seele Muhammads'.

Und das Alif hat drei Buchstaben und einen
UK 14 Punkt : das Alif, das Lâm, das Fâ und den
Punkt (nuqṭah). Das Alif ist Muhammad, das
Lâm ist 'Âlî, das Fâ ist Fâtimah, und das
Nûn (der erste Buchstabe von 'nuqtah' =
Punkt) ist Hasan und Husein, denn die Namen
Hasan und Husein enden mit 'nûn', und am
Ende des Alif ist ein Punkt (nuqṭah).

Die Schulanekdote stammt aus einer apokryphen christlichen Tradition (Ps. Thomas; Ps. Matthaeus; Kindheitsevangelium) und findet sich schon in der Epistula Apostolorum, während Irenaeus dieselbe Anekdote von dem Valentiner Markos berichtet. Im Umm al-Kitâb ist die Rolle des zur Schule gehenden Jesus dem Imâm Muhammad al-Bâqir zugedacht, während man 'Abdallâh b. Sabbâḥ in die Rolle des Lehrers Zachaeus eingesetzt hat. 'Abdallâh b. Sabbâḥ ist — wie schon Iwanow in den 'Notes' bemerkt — aller Wahrscheinlichkeit nach eine Verschreibung für 'Abdallâh b. Saba', welcher nach den arabischen Heresiographen zu 'Alîs Zeiten gelebt und bei dessen Tode als Erster 'Alîs Göttlichkeit verkündigt haben soll. Die Identifizierung ist deshalb wahrscheinlich, weil UK 44 von seiner Verbrennung berichtet wird, was in mehreren arabischen und persischen Quellen überliefert ist. (Die einzige Schwierigkeit bei der Identifikation ist der Umstand, dass die Stelle UK 44 einer jüngern Schicht entstammt als die Schulanekdote. Siehe unten, S. 349).

Terminologisch fällt an diesem Abschnitt nur der Ausdruck 'Ilm-i ta'yîd, 'inspiriertes Wissen', auf. Das Wort 'ta'yîd' kommt im Text noch einmal vor, UK 299, in der Verbindung 'ta'yîd-i waḥî', 'Stärkung durch Offenbarung'.

'Ilm-i ta'yîd ist in der spätern ismailitischen Literatur ein geläufiger Ausdruck für das inspirierte Wissen, das dem Imâm zuteil

wird (z.B. Rawḍatu 't-Taslîm, Index, s.v.). Im obigen Satz könnte es ein interpolierter Ausdruck sein, obwohl sich das nicht beweisen lässt.

Die 'Tafel aus purem Silber' kommt vor UK 69, wo al-Bâqir auf eine Tafel aus purem Silber schreibt (lawḥ-i sîm-i sâf), die als eine Replik der himmlischen Tafel gemeint sein dürfte. Mittels einer Randglosse mag der Ausdruck in die Anekdote hineingeraten sein. Die 29 Buchstaben auf der Tafel sind die des arabischen Alphabets, wahrscheinlich 28 Buchstaben und das Lâm-Alif.

Die Stelle : 'Abdallâh sagte : 'O, Augentrost, usw.' ist im Text ganz in arabischer und nicht in persischer Sprache geschrieben. Sie ist wohl aus einer der arabischen Fassungen der Schulanekdote, die man in den Prophetengeschichten (Qiṣaṣ al-'Anbiyâ) antrifft, in den Text eingeschoben.

Weshalb das 'Lâm über dem Alif' eine Interpolation sein soll, wird später erklärt (unten, S. 280).

Der Buchstabe Alif wird hier dadurch erklärt, dass man dieses Zeichen pleromatisch schreibt : Alif, Lâm, Fâ und Nuqṭah (Punkt auf dem Fâ). Eine solche Erklärung durch pleromatische Schreibweise findet man sowohl beim Gnostiker Markos wie bei den jüdischen Kabbalisten. Die arabischen Prophetengeschichten dagegen, die die Schulanekdote erwähnen, kennen diese pleromatische Schreibweise nicht. Das Umm al-Kitâb benutzt diese Methode nur beim Buchstaben Alif und bei dem Punkt (nuqṭah), nicht bei dem B und dem 'ushtur' (= Djîm). Zur Erklärung der Formel 'bismillâh' in der 2. Frage wird dieses Verfahren aber vielfach angewendet.

Dass im Punkt auf dem Fâ Hasan und Husein enthalten seien, wirkt etwas erkünstelt. Das kommt wohl daher, dass die Anekdote, die zugrunde liegt, das Alif als eine göttliche Triade auslegt. Um von dieser Triade zu einer Pentade zu kommen, bedurfte es eines Kunstgriffs, der nicht recht überzeugt. Warum man diese Pentade einführen wollte, wird unten S. 284 besprochen.

In wiefern es sich hier um eine Vergöttlichung der fünf 'Personen' handelt die zusammen den 'Herrn' (Khudâvand) bilden, wie die Buchstaben Alif, Lâm, Fâ und der Punkt zusammen das Alif bilden, wird besser zu UK 39 geklärt, wo gleichfalls eine ursprüngliche (gnostische) Triade in eine Pentade verwandelt ist (unten, S. 339).

Bevor die Schulanekdote, wie wir sie aus den Apokryphen kennen, weiter erzählt wird, folgt erst eine lange Interpolation :

UK 14 'Abdallâh war sehr erstaunt und sagte : 'O, Licht für die Augen der Frommen, dies ist ein Wunder, denn dies ist kein erschaffenes Buch

aus dem Du erzählst bei der Beschreibung und Erläuterung des Alif'. Bâqir sagte: 'So ist das Buch von Uns, den Angehörigen des Hauses (des Propheten) in jeder Periode und zu allen Zeiten gewesen! O, 'Abdallâh, das Alif ist der Thron Gottes (Izad) — gross ist seine Herrlichkeit! — und sein Name ist »Rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa« (der redebegabte Lebensgeist), der sich im Mark (des Gehirns) der Frommen befindet (bar maghz-i mu'minân), und das Lâm ist der Rûḥ al-Djabarût, der Geist der (göttlichen) Macht, und das Nûn ist der Rûh al-Fikr, der Geist des Denkens, und ein Geist (rûḥî) ist auf dem Alif, einerseits(?) (bi-yak rûy) ist das der Schleier ʿÂlîs Geist (Rûḥ-i ʿÂlî), und das Lâm sind die zwei einzigartigen Perlen ʿÂlîs (dû lû'lû'-i lâlâ-yi ʿÂlî) (= Hasan und Husein) und das Fâ ist das Denken an den Geist der Offenbarung 'Alîs (fikr-i rûḥ al-waḥî-yi ʿÂlî), und der Punkt (nuqṭah) ist das Wort (ist das die Sonne) die über den »dreissig Buchstaben« ist'.

Der interpolierte Charakter dieser Stelle ist ohne weiteres evident: die Stelle gibt eine überflüssige neue Erklärung des Alifs, die durch eine verworrene Aufzählung der 'Rûḥs' (Geister = Seelenglieder) gekennzeichnet wird, wobei besonders auf die Ausdrücke 'Rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa', rûḥ-i raushanî, rûḥ al-djabarût' zu achten ist, die hier zum ersten Mal im Text auftauchen. Die Stelle kennzeichnet sich weiterhin durch eine besondere Vorliebe für ʿÂlî, während Muhammad nicht einmal erwähnt wird.

Es wird zwar gesprochen vom 'Buch von Uns, den Angehörigen des Hauses', aber die Identifizierung al-Bâqirs mit dem himmlischen Buche fehlt. Die etwas dunkle Bemerkung über 'den Geist auf dem Alif' (= hamza?), worauf die Mitteilung folgt, dass das Alif der Geist ʿÂlîs ist, dürfte den UK 13 (oben, S. 278) als Interpolierung ausgeschalteten Satz erklären: 'und das Lâm auf dem Alif ist Muhammad, und das Alif ist der Geist Muhammads'. Das 'Lâm' könnte eine Fehlerschreibung sein von ''alam', 'Zeichen' (= hamza?). Die Interpolierung dieses Satzes in UK 13 kann die Reaktion eines Kopiisten auf die einseitige ʿÂlî-Verehrung in UK 15 sein. Für weitere terminologische Eigentümlichkeiten dieser Stelle, siehe Bemerkung zu S. 280.

Der folgende Abschnitt schliesst sich wieder eng dem Text der christlichen Anekdote an:

UK 16 'Abdallâh Sabbâḥ war sehr erstaunt und sagte: 'O, Sohn des Propheten Gottes, und bei Gott, dem Erhabenen, dem Grossen! Das ist göttliche Führung (hidâyat-i ilâhî), denn nie habe ich solches Wissen vernommen von irgendeinem Meister. Welches Wunder! Man hat dich zu meiner Schule geschickt und Du bist auf keiner andern

Schule gewesen, hast kein einziges Buch gelesen und nie einen Meister gesehen. O, Frucht des Herzens der Frommen, von welcher Seelenverfassung (ḥâl) ist dies der Ausdruck, denn es geziemt sich nicht, dass jemand die Menschen die Weisheit lehrt und sie selber entbehrt. Ich wollte Dir das Alif beibringen und wusste nicht, dass ich von Dir lernen würde. O, zwei Augen von Muḥammad und 'Âlî, mach deine Gnade vollkommen und lies das B und das T, — möge Gott sich Deines Vaters und Deiner Mutter erbarmen!'.

Die Erwähnung des Buchstabens T muss auf einem Irrtum beruhen, denn im Text werden nur das Alif, das B, das Djîm (und der Punkt) erläutert, also in der altsemitischen Buchstabenfolge, nicht in der Folge des arabischen Alphabets. Die arabischen 'Prophetengeschichten' bringen die Buchstabenspekulation in der Reihenfolge des 'Abdjad', beginnen also auch mit 'alif, bâ, djîm, dâl'. Eine weitere Möglichkeit wäre, dass ein b-î-t der Vorlage (also بيت für Hebr. : bêth) als b-u-t (B wa T) gelesen wurde.

Aus welcher der christlichen Apokryphen (oder aus welcher andern Quelle) die Schulanekdote in das Umm al-Kitâb übernommen wurde, ist nicht einwandfrei festzustellen. Die Geschichte, wie sie hier vorliegt, entspricht keiner der bekannten Versionen wörtlich, wenn auch viele Einzelheiten übereinstimmen. Die Erwähnung des Alters von fünf Jahren, gleich am Anfang der Geschichte, findet sich in der syrischen 'History of the Blessed Virgin Mary' (= Ps. Thomas), S. 66, trad. S. 73. Pseudo-Matthäus, Ps. Thomas Latinus und Vaticanus syriacus 159, erwähnen auch das Alter von fünf Jahren, jedoch an einer andern Stelle. Die Gewohnheit ('âdat) des Schulmeisters findet man bei Markos (kathôs ethos estin) (Irenaeus, I,20,1). Das Niederschreiben des Alphabets an die Tafel findet man im arabischen Kindheitsevangelium (ed. Sike-Thilo), in der armenischen Version des arabischen Textes, und im Ps. Thomas Latinus. Dass der Lehrer dem Schüler die Tafel reicht, findet sich in der armenischen Version. 'Abdallâhs Behauptung, dass er nie eine solche Weisheit von irgendeinem Meister vernahm, hat eine Parallele in Vatic. syr. 159 (Peeters, S. 300):

»Jamais nous n'avons ouï pareil langage de la bouche d'aucun homme, ni des prêtres, ni des pharisiens, ni des scribes«.

'Abdallâhs Feststellung, dass die Rollen des Lehrers und des Schülers vertauscht sind, findet man gleichfalls im Vatic. syr. 159 und Ps. Thomas Latinus (mit den nötigen Variationen auch in andern Manuskripten).

Wichtig für die Frage nach dem Ursprung ist der Streit zwischen dem Schüler und dem Lehrer :

UK 13 بگو الف باقر گفت الف عبد
الله گفت بگو بی باقر گفت تا معنی
الف نگوئی بی نگویم

'Sprich Alif' — Bâqir sagte : 'Alif'. 'Abdallâh sagte : 'Sprich B' — Bâqir sagte : 'Solange Du mir den Sinn des Alif nicht sagst, spreche ich kein B'.

Am nächsten verwandt ist hier der Text des arabischen Kindheitsevangeliums (Sike-Thilo, c. XLVIII) :

قال له قل الف فقال الف فقال له
المعلّم قل بيت فقال له الربّ يسوع
قل لى شرح الم للالف و حينيذ
اقول بيت

Er sagte zu ihm : 'Sag Alif' und er sagte : 'Alif'. Und der Lehrer sagte zu ihm : 'Sag B' und der Herr Jezus sprach zu ihm : 'Sage mir die Bedeutung des Buchstaben Alif, so will ich das Bêth sagen'.

Nahe verwandt ist auch eine syrische Version aus der 'History of the Blessed Virgin Mary'. In diesem Buch wird die Anekdote vier Mal erzählt. Die vierte Version (S. 68; Übers., S. 73) hat die grösste Ähnlichkeit mit UK 13. Man findet sie nicht in den ältesten syrischen Handschriften des Ps. Thomas (Wright; Vatic. syr. 159) :

we'mar leh had men-hôn le-Yashû' : Alap, we'mar Yashû : Alap. Emar leh malpânâ : Bît. Emar leh Yashû' : Manaw poshâkâh d-Alap we'mar anâ lek poshâkâh d-Bît.

Einer von ihnen sagte zu Jesus : 'Alif' und Jesus sagte : 'Alif'. Der Lehrer sprach zu ihm : 'Bêth'. Jesus sagte zu ihm : '(Sage mir) was die Bedeutung des Alif ist, und ich will Dir die Bedeutung des Bêth sagen'.

Alle weitern Versionen der Schulanekdote weichen, was das Gespräch zwischen dem Schüler und seinem Lehrer betrifft stark vom obigen ab (auch die ältesten syrischen Hss., die Epistula Apostolorum, und die 'Prophetengeschichten'). Dass aber das Gespräch in obiger Form auf ein altes Vorbild zurückgeht, beweist die von Irenaeus angeführte Anekdote (Irenaeus erzählt in der indirekten Rede) :

... ὡς τοῦ Κυρίου τὰ διὰ τοῦ διδασκάλου αὐτῷ φήσαντος καθὼς ἔθος ἐστίν, εἰπὲ ἄλφα, ἀποκρίνασθαι τὸ ἄλφα. Πάλιν τε τὸ βῆτα τοῦ διδασκάλου κελεύσαντος εἰπεῖν, ἀποκρίνασθαι τὸν Κύριον· σύ μοι πρότερον εἰπὲ τί ἐστι τὸ ἄλφα καὶ τότε σοι ἐρῶ τί ἐστι τὸ βῆτα.

Sie (die Markosier) sagen, dass der Herr, als ihm sein Lehrer nach alter Gewohnheit sagte : 'Sprich alpha!' erwidert habe : 'Alpha', dass jedoch als der Lehrer ihm befahl Bèta zu sprechen, der Herr geantwortet habe : 'Sage du mir zunächst was das Alpha ist, so will ich dir sagen was das Bèta ist'.

Von den drei erwähnten Apokryphen betrachtet man meistens den Ps. Thomas (und zwar die syrische Version) als die Älteste. Die beiden andern (Ps. Mathaeus; Kindheitsevangelium) wären davon abgeschrieben. Im Ps. Thomas selber dürften ältere (mündliche oder schriftliche) Überlieferungen zusammengekommen sein. Dafür spricht die Tatsache, dass man in den ältesten syrischen Manuskripten (Wright; Vat. syr. 159) die Anekdote bereits in zwei Varianten, mit einer verschiedenen Pointe, antrifft. Die Epistula Apostolorum und die Markosier könnten aus mündlichen Traditionen geschöpft haben und brauchen nicht unbedingt vom Ps. Thomas abhängig zu sein.

Was die Verschiedenheit der 'Pointe' betrifft: in dem einen Fall übertrifft Jesus seinen Lehrer an Weisheit und gibt eine (verworren überlieferte) Erklärung des Alphabets. Im andern Fall wird der Lehrer böse und will den Schüler schlagen, was eine Verdürrung seiner Hand (oder seinen Tod) herbeiführt. Dass erstere Variante ursprünglicher ist, ist anzunehmen: ist doch die Anekdote in dieser Form bei Irenaeus überliefert. Auch die Epistula Apostolorum weiss nichts von einem bösen Lehrer, betont jedoch die eingeborene Weisheit des Schülers.

Via das christlich arabische Kindheitsevangelium, oder auf dem Wege mündlicher Überlieferung, ist die Schulanekdote in die 'Prophetengeschichten' (Qiṣaṣ al-'Anbiyâ) aufgenommen worden. Die islamitischen Versionen, von welchen einige Muhammad al-Bâqir als Gewährsmann dieser 'Isâ-Tradition nennen, weichen im Text viel stärker von den Apokryphen ab als das Umm al-Kitâb. Sie erwähnen zwar nebenbei den erzürnten Lehrer (ebenso wie das arabische Kindheitsevangelium), haben jedoch die 'Pointe' von 'Isâs überlegener Weisheit erhalten, wobei sie sich in weitläufigen mystischen Erklärungen des Alphabets in der Buchstabenfolge des 'Abdjad' ergehen.

Endlich gibt es noch eine buddhistische Version der Schulanekdote im 'Lalita Vistara', einem der ältesten Mahâyâna Sûtras, wobei die Alphabetspekulationen einen breiten Platz einnehmen. Um so auffallender ist es, dass die christlichen Apokryphen die Spekulationen über das Alphabet in einer abortiven Form bringen. Es wäre leicht gewesen eine mystische Deutung des ganzen Alphabets in einer nicht gegen die Orthodoxie verstossenden Weise zu geben. Nun bringen weder die Epistula noch Irenaeus die Alphabetspekulationen in extenso, aber von Gnostikern, wie die Markosier darf man erwarten, dass sie sich nicht auf eine Exegese nur des alif/alpha beschränkt haben.

Gerade durch das Verworrene und Sinnwidrige der Alphabetmystik,

wie man sie beim Ps. Thomas antrifft, kann man vermuten, dass hier Dinge weggelassen wurden — entweder gnostischer oder judenchristlicher Natur —, die man später nicht mehr akzeptierte.

Das wenige was die Apokryphen über die Alphabet-Exegese wissen, ist Folgendes (Wallis Budge, 'History', S. 73):

»Then the Child began to inquire of the teacher concerning the forms of each of the letters of the alphabet, and why the first letter had angles, and why the sides (of the others) were close together and were pointed, and were gathered in over each other, and were extended, and were ornamented; and why the tops of them were spread out, and square, and hiding themselves, and were turning back; and why their sides were double, and bending over, and were fixed in the form of the Trinity«.

Die griechischen und lateinischen Versionen sind im gleichen Stil. Ausser einer Anspielung auf die Trinität, bieten sie keine Anhaltspunkte. Das arabische Kindheitsevangelium (Sike-Thilo) erwähnt noch, dass auch die Buchstabenfolge eine Rolle bei der mystischen Deutung spielte (Peeters, S. 59; ch. XLVIII):

»Et (Jésus) lui dit : 'L'âlaph est fait de telle et telle sorte, le bêth de telle et telle autre; et parmi les lettres les unes sont droites, les autres infléchies, d'autres arrondies (makûfât), d'autres marquées de points, d'autres dépourvues de points. Et cette lettre ne précède pas les autres (wa lam taqdum hadhâ'l-ḥarf 'alâ'l-akhar). Et il se mit à expliquer et à détailler des choses que le maître n'avait jamais entendues ni lues dans aucun livre'«.

Auch das armenische Kindheitsevangelium enthält eine Anspielung auf die Trinität (Peeters, S. 212; ch. XX). Die deutlichste Darstellung bietet eine alte armenische Version, die der Chevalier Chardin in seinen 'Voyages en Perse' zitiert:

»Dans cette légende Jésus dit à son maître : 'La première lettre de l'alphabet est formée de trois lignes perpendiculaires sur une ligne diamétrale (ա) pour nous apprendre que le commencement de toutes choses est une Essence en trois personnes'«.

Das Umm al-Kitâb gibt die Alphabet-Spekulationen nicht in einer so gedrängten Form, sondern widmet ihnen viele Seiten. Eine interessante Frage ist, ob dies alles von den Sektariern stammt, die die Anekdote entlehnten und auf al-Bâqir anwandten, oder ob sie auch hier bestehende Vorbilder benutzten. In diesem Fall wäre es theoretisch möglich, aus den Buchstabenspekulationen des Umm al-Kitâb das christliche, wohl oder nicht gnostische Muster zu rekonstruieren. Natürlich ist von einer solchen Rekonstruktion nicht allzuviel zu erhoffen, denn wenn man schon nach bestimmten Mustern verfuhr,

so hat man diese doch fraglos mit der (ultra)schi'itischen Überzeugung in Einklang gebracht. So wurde oben, UK 14, S. 46-47, das Zeichen 'alif' nicht als Trias dargestellt (wie in der alten armenischen Version) sondern als Pentade, während ein Vergleich mit einer ähnlichen Pentade UK 39 (unten, S. 339) zu der Annahme führt, die Trias der Vorlage vertrete nicht die christliche Trinität, sondern eine Dreifaltigkeit, wie sie sich in gnostischen Systemen findet: der Unerkennbare Vater, die Mutter und der Sohn (siehe weiter unten, S. 341, UK 39). Dass diese Trias in eine Pentade umgestaltet wurde, muss wohl unter Einfluss einer konkurrierenden Vorstellung geschehen sein, die offenbar zur Zeit der Entstehung des Umm al-Kitâb allgemein verbreitet und anerkannt war. Man trifft sie in allen Schichten des Buches an, auch in der ältesten. Es ist die Vorstellung von den fünf Auserwählten aus dem Hause des Propheten, über die der Prophet bei der 'mubâhala' seinen Mantel ausgebreitet hatte. Nach Massignon ist die Verehrung der 'Fünf von dem Mantel' schon im sunnitischen Islâm entstanden. Auch die Projektion der Mubâhala-Szene in das Paradies, wofür im Umm al-Kitâb ein schönes Beispiel erhalten ist (UK 211 f.) hätte sich schon früh im sunnitischen Islâm vollzogen (siehe Kapitel IV). Was das Umm al-Kitâb betrifft, so hat zu der Verehrung der 'Fünf' auch noch die vom Manichäismus her geläufige Vorstellung des 'Fünfgottes' beigetragen, wie aus der Schöpfungsgeschichte hervorgeht. Ob nun diese 'Fünfgott'-Vorstellung von den Manichäern, den 'Zindiq', zu den Ultraschi'iten kam, oder ob es sich hier um ein mythologisches Bild, ein kosmologisches Schema handelt, das älter ist als der Manichäismus, und die Schia ohne Vermittlung der Zindiq erreicht hat, ist eine wichtige Frage, zu deren Klärung der Text des Umm al-Kitâb beitragen kann.

Der Text fährt weiter mit der Exegese des B.:

UK 17 Bâqir sagte: 'O, mein Meister, das B ist das Tor (Bâb) des Alif, denn das Alif ist Muhammad und das B ist 'Âlî und der Punkt unterm B (ب) ist das Wort (Logos, nuṭq) des 'Âlî'.

Es folgt eine kurze Interpolation:

> und das Alif ist der Geist der Erleuchtung (rûḥ-i raushanî) und das B ist der Lebensgeist des (Hirn)markes (rûḥ al-ḥayât-i maghz) und der Punkt (nuqṭa) ist das Wort (nuṭq).

Man achte wieder auf die Ausdrücke: rûḥ-i raushanî und rûḥ al-ḥayât-i maghz (= rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa bar maghz-i mû'minân), die zuerst UK 14f., oben S. 280, in einem interpolierten Abschnitt, auftauchten. Der Text fährt fort:

UK 17 'Oh, Meister, sag, welcher von diesen Buchstaben der erste ist'. 'Abdallâh sprach: 'Das ist der Alif'. Bâqir sprach: 'O, 'Abdallâh, was ist der Beweis?'. 'Oh, zwei Augen der Frommen, ausser dem (was ich von Dir erfahren werde), weiss ich davon nichts!'. Bâqir
UK 18 sprach: 'O, 'Abdallâh, all diese Lehrer halten Schule, während sie unwissend sind. Sie wissen nicht einmal was vorangeht: das Alif oder das B! Der erste dieser Buchstaben ist das B, dann kommt das Alif, denn das B ist 'Âlî und das Alif ist Muhammad. Und scheinbar (bi-ẓâhir) ist Muhammad der, der vorangeht (pesh-rou), aber 'Âlî ist das Tor Muhammads (Bâb-i Muhammad) und durch das Tor (Dar) kann man zum Palast gehen (az Dar dar Sarây mî-tuvân raftan) und durch 'Âlî kann man zu Muhammad kommen. Und Muhammad und 'Âlî, sie beide sind eins, und das Alif und das B sind eins. Und der Punkt des Zeichens Alif, der verborgen ist (الف), ist das Wort Muhammads, das verborgen ist, und der Punkt des B, der offenbar ist (ب), ist das Wort 'Âlîs, das sich durch das Erleuchtete Wissen ('ilm-i nûr) offenbart'.

Das arabische Kindheitsevangelium sprach von einem Buchstaben, 'der nicht vor einem andern geht'. Das entspricht den Anfangszeilen des obigen Abschnitts: das Alif geht *nicht* vor dem B. Der letzte Absatz über den Punkt des Alif und den Punkt unterm B hat nur Sinn, wenn man vom arabischen Alphabet ausgeht und kann nie in dieser Form in der Vorlage gestanden haben. Eine andere Frage ist, ob die Vorlage auch einen Vergleich von zwei Personen enthielt, die je einen Aspekt des 'Wortes', der göttlichen Weisheit, vertreten und insofern eine Einheit bilden. Man könnte an Ioh. 1:17 denken in der Lesart des Diatessaron Tatians: 'Per Moysen lex (data) est, sed veritas eius per Iesum facta est'. Allerdings würde Tatian dem, der das Gesetz offenbart, nicht einen so hohen Rang zusprechen, wie im obigen Abschnitt geschieht: ''Âlî ist das Tor (Bâb) Muhammads; durch das Tor (Dar) kann man zum Palast (Sarây) gehen'. Das Beispiel müsste also zumindest judenchristlichen (samaritanisch-christlichen) Ursprungs sein, und zwar wahrscheinlich von einer gnostisch beeinflussten Sekte stammen. Denn ausser dass es im Text Spuren einer gnostischen Trias gibt (unten, S.) ist es auffällig, dass 'nuṭq', 'logos', hier die Bedeutung 'gnosis' hat: Geheimlehre, die zum Heil führt und die durch die innere Erleuchtung ('ilm-i nûr) vermittelt wird.

Wäre die Vorlage jedoch ein gnostischer Text, so könnte die nach Moses an zweiter Stelle genannte Person auch das Haupt der Sekte gewesen sein, dem man die Funktion eines Mittlers zusprach (wer aber war dann der Lehrer, wer der Schüler?).

Vielleicht nannte die Vorlage überhaupt keine Namen von Personen, sondern stellte nur das Verhältnis da zwischen dem Unbekannten Vater und dem Sohn, zwischen Gott und Logos: Gott und Logos sind eins, der Logos ist das Tor zu Gott. Das aber ist rein johanneisch, so dass die Kindheitsevangelien es ohne Bedenken hätten übernehmen können.

Die dritte Möglichkeit — die einfachste, aber deshalb nicht notwendig die richtige — ist, dass in der Vorlage von all diesen Dingen überhaupt nicht die Rede war, dass der ganze Abschnitt eine rein schi'itische Spekulation ist. Dann bleibt uns jedenfalls das Problem des johanneischen Tones dieser schi'itischen Betrachtung. Auf dieses Problem hat die auf die ultra-Schi'a bezügliche Literatur schon öfter hingewiesen. So stellt Hodgson in seinem Buch 'The order of the Assassins' den Nizârî-Ismailismus aus der Zeit Alamûts dar, besonders die Verkündigung der Auferstehung (Qiyâma) durch den Imâm Hasan II im Jahre 559 H./1164. Im Kapitel 'The preaching of the Qiyâma' sagt Hodgson (S. 176):

»A comparison of the system of the Qiyâma with that of the Gospel according to John will bring out considerable similarities, as well as overwhelming differences. Indeed the Nizârîs seem to have been partly aware of this. Knowledge of the Christian scriptures was a tradition with Isma'îlîs, dating back at least to Kirmânî«.

Hodgson bringt dafür mehrere Beispiele und fährt fort:

»But the correspondence is more extensive than is indicated by such quotations. When John defined the life eternal as knowing God — and as he added that he that has seen the man Jesus has seen the Father — he was teaching what must have seemed to the Nizârîs undiluted Qiyâma doctrine. It is the knowledge of God through the imâm that was always the Isma'îlî aim, and now in the Qiyâma the further twists given this idea are precisely those found in John: the visibility of God himself in the imâm ('I am in the Father, and the Father in me'); and (but pushed still farther) the presence of eternal life already in such knowledge«.

Hodgson weist auf weitere Einzelheiten hin, in welchen das vierte Evangelium und die Qiyâma-Lehre übereinstimmen, die aber für das Verständnis des Abschnittes UK 18 nicht unmittelbar von Bedeutung sind. Was uns interessiert — und was Hodgson selber gesehen hat (S. 170, mit Hinweis auf UK 39) — ist die Übereinstimmung dieses

Bildes des Imâm-Qâ'im mit der Imâm-Vorstellung aus dem ultraschi'itischen persischen Kommentar (UK 4-8). Die Weise wie man dort das göttliche Wesen al-Bâqirs erfährt und dieses Erlebnis in Worte fasst, die Weise wie man ihn mit dem himmlischen Buch, 'aus dem das Leben hervorgeht', identifiziert, entspricht völlig dem von Hodgson Dargestellten und lässt gleichfalls einen Vergleich mit dem Johannes-Evangelium zu.

Ein wichtiger Unterschied zum Johannes-Evangelium ist nach Hodgson (S. 177), dass im 'Gospel of Alamût' die Leidensgeschichte und die Liebe fehlt: Hassan II. ist nicht nur göttlicher Imâm, sondern auch weltlicher Herrscher ('he washes no feet') und nichts weist daraufhin 'that suffering may be a divine role'.

Dieser Unterschied wird aber bedeutend geringer, wenn man zum Vergleich nicht die Christus-Vorstellung der spätern Kirche, sondern die der judenchristlichen oder frühchristlichen Schriften heranzieht, wo Christus als Erleuchteter Lehrmeister auftritt und die Leidensgeschichte entweder fehlt, oder nur von untergeordneter Bedeutung ist (Ps. Klementinen; Epist. Apostolorum; Justinus).

Dabei ist Hassan II. König, Gesetzgeber und Imâm, in mancher Hinsicht den Königen der jüdischen Tradition vergleichbar (cf. Wayne-A. Meeks, 'The Prophet-King', S. 144 über die Hasmonäen).

Die Symbolik der Himmelspforte findet sich nicht nur Joh. 10:7,9, sondern auch in den Ps. Klem. Homilien (III,52) und bei Hermas (Sim. IX,12,5); weiter einer jüdischen Sekte zugeschrieben bei Eusebius (H.E., II,23,8) und bei jüdisch oder judenchristlich beeinflussten Gnostikern (Apk. Jac. II,55,6f.; cf. Böhlig, in 'Origine', S. 136).

Die Vorstellung einer charismatischen Person als 'Tor' zu einer andern ('Âlî als 'Tor' zu Muhammad) findet man in der jüdischen oder judenchristlichen Überlieferung nicht, es sei, dass man die oben erwähnte Stelle bei Eusebius, wo die Juden fragen: »Tis hè Thura tou Ièsou?« in diesem Sinne interpretiert. Die Symbolik der Himmelspforte ist bekanntlich in dieser Form bei den Schi'iten und Ultraschi'iten sehr verbreitet, und als 'hadîth' sogar in eine der sunnitischen Traditionssammlungen aufgenommen. Im 'Ṣaḥîḥ' des at-Tirmidhî (gest. 279 H./892) spricht der Prophet: »Ich bin das Haus der Weisheit, und 'Âlî das Tor dazu« (anâ Dâr al-ḥikmat, wa 'Âlî bâbu-hâ).

Später findet man bei den Ultraschi'iten (auch bei den Ismailiten und Nusairî) den Ausdruck 'Bâb' (Tor) als Bezeichnung eines Ranges, um eine Stufe niedriger als der des Imâms: der 'Bâb' ist derjenige, der zum (verborgenen) Imâm führt. Systematisiert findet man dies

z.B. bei den Nusairî, nach denen jeder der zwölf Imâme eine historische Persönlichkeit als 'Bâb' hatte. Sehr oft findet man später Spekulationen über das Verhältnis der Drei : Muhammad, 'Âlî, Salmân (gekennzeichnet durch die Buchstaben : mîm, 'ain, sîn), wobei jeder von den Dreien einen bestimmten Aspekt der göttlichen Weisheit vertritt : den Ma'nâ (das Wesen, die Essenz = die verborgene Weisheit des Unerkennbaren); den 'ism (den Namen = den offenbarten Logos); und den Bâb (das Tor, das Zutritt gewährt). Dabei hat man gestritten über die Frage, ob der Vorrang Muhammad, 'Âlî oder Salmân gebührt.

Auch im Umm al-Kitâb sind Spuren dieses Meinungsstreites anzutreffen. Statt der oben erwähnten Gleichsetzung Muhammad = 'Âlî (Mîm = 'Ain), wird in den jüngern Schichten 'Âlî oft über Muhammad gestellt, während Salmân, der bisher im Text nicht einmal erwähnt wurde, in den jüngern Schichten eine immer grössere Rolle spielt. Ob der Terminus 'Bâb', 'das Tor', auf dem Wege über jüdische oder judenchristliche (gnostische) Sekten in die Terminologie der Schi'a gelangt ist, ist unsicher. Für den Ausdruck ''ism', 'Name', ist dies recht wahrscheinlich (Cf. Tor Andrae, 'Gemeinde', S. 346; den dort gegebenen Belegstellen ist nun vor allem das Evangelium Veritatis, Fol. XIX^{v}, 6 f., hinzuzufügen).

Das oben erwähnte 'hadîth' des at-Tirmidhî über das Verhältnis von 'Âlî zu Muhammad findet man zurück in den Schriften (rasâ'il) der Ikhwân aṣ-Ṣafâ, die — nach dem Umm al-Kitâb — die älteste uns bekannte ultra-schi'itische Literatur bilden (IV,460) :

أنا مدينة العلم و علىّ بابها فمن أراد ما فى المدينة فليأت الباب

(Der Prophet spricht) : 'Ich bin die Stadt der Weisheit und 'Âlî ist das Tor dazu. Derjenige, der Verlangen hat nach dem was in der Stadt ist, muss zum Tor gehen'.

Das Eins-Sein von Muhammad und 'Âlî wird nicht betont, vielleicht unter Einfluss des neoplatonischen Emanationssystems der 'rasâ'il'.

Obige Formulierung : Mîm = 'Ain, findet sich in einer viel späteren Nizârî-Schrift, der 'Kalâm-i Pîr' (10./16. Jahrhundert?, siehe 'Guide', nr. 595) :

Text, S. 79 :

أنا و على من نور واحد و أنا على و انا منه

Ich und 'Âlî sind aus einem Licht, ich bin 'Âlî und ich bin aus Ihm (minhu).

Text, S. 84 :

علی منّی و أنا منه 'Âlî ist aus mir und ich bin aus ihm.

Corbin, der diese Stellen in seinem Artikel in den 'Atti d. Ac. Naz. dei Lincei' (1957) erwähnt, worin er die 'ebionitische Prophetologie' mit der ismailitischen vergleicht, zitiert weiter noch ein interessantes 'ḥadîth' aus dem 'Kitâb al-Kashf' des ismailitischen Autors Dja'far b. Mansûr al-Yaman, wo 'Âlî von dem 'minbar' in Kûfa erklärt :

Text, S. 8 :

أنا المسيح الذى أبرئ الاكمه و الابرص و اخلق الطير و اذهب الغمام — و معنى ذلك المسيح الثانى — أنا هو و هو أنا .... انّ المسيح هو القائم بالحقّ و هو ملك الدنيا و الاخرة ..... و عيسى بن مريم هو منّى و أنا منه و هو كلمة الله الكبرى و هو الشاهد و أنا المشهود على الغائبات هذا من قول أمير المؤ منين انّ أمر اللّه متّصل من اوّل أنبيائه و رسله و أئمّة دينه الى آخرهم و من اطاع آخرهم فكانّه أطاع أوّلهم لاتّصال أمر اللّه من الاول الى من بعده الى الاخر

Übersetzung Corbin, S. 137 :

»Je suis le Christ (al-Masîḥ) qui guéris les aveugles et les lépreux, qui crée les oiseaux et dissipe les nuées (cela veut donc dire le 'second Christ', al-Masîḥ ath-thânî, remarque Dja'far ibn Manṣûr). Je suis lui et il est moi (anâ huwa wa huwa anâ) ... . En vérité, le Christ est le Qâ'im bi'l-Ḥaqq, il est le roi de ce monde et de l'autre ... . 'Isâ ibn Maryam fait partie de moi et je fais partie de lui (huwa minnî wa anâ minhu). Il est le Verbe suprême de Dieu (Kalimat Allâhi'l-kubrâ). Il est le Témoin attestant les mystères et j'en suis l'attesté. — Tel est ce qu'a dit l'Émir des Croyants. En vérité, le 'amr Allâh' est continu (muttaṣil) depuis le premier de ses Prophètes et Envoyés, depuis le premier des Imâms de sa religion jusqu'au dernier d'entre eux. Quiconque obéit au dernier, c'est comme il s'obéissait au premier d'entre eux, à cause de cette continuité du ''amr Allâh' passant du premier à son successeur immédiat et jusqu'au dernier«.

Diese eigentümliche Reziprozitätsformel ('ich bin er und er ist ich'), die sich in dieser kurzgeprägten Form im Umm al-Kitâb nicht findet, obwohl die Einheit von Muhammad und 'Âlî betont wird, kann wieder als eine johanneische Reminiszenz in der schi'itischen Literatur gelten. Die Einheit von Muhammad und 'Âlî ist im Umm al-Kitâb die Einheit des Wortes (nuṭq), das als 'rûḥ-i nâṭiqa', 'pneuma profètikon', aus den Propheten spricht (UK 416; s. oben, S. 447). Im Zitat aus dem Kitâb al-Kashf ist dafür der ''amru'llâh', das Schöp-

fungswort 'fiat' (kun (fa-kâna)) eingetreten, das von einem Propheten zum andern, von Imâm auf Imâm geht.

Das ist eine Adaptation an den Islâm, aber eine recht unvermeidliche. 'Das Wort, das aus den Propheten spricht' hat man so verstanden, wie man es als Muhammedaner verstehen sollte : in Übereinstimmung mit der frühen Koranexegese, die z.B. in Sûra 4:169 den Ausdruck 'Kalimatu'llâh', 'Wort Gottes' (von 'Isâ gesagt) als Schöpfungswort (kun fa-kâna) interpretiert (schon bei al-Muqâtil b. Suleyman, gest. 150 H./767). Man vergleiche oben, S. 258, das ''ilmu-hu', 'Seine Weisheit', der Initiationsformel, das in späteren Schriften durch ''amru-nâ', oder 'ḥadîthu-nâ' (unser Befehl, unsere Tradition) ersetzt worden ist.

Was endlich die Herkunft der Reziprozitätsformel betrifft, so ist zu beachten, dass man diese auch in iranischem Gewande, einer iranischen Sekte zugeschrieben und auf Zarathuštra bezogen, sonst aber in vergleichbarem Kontext antrifft (Theod. bar Kônay, 'Lib. Schol.', 74,22; Bidez-Cumont, II,128) :

(Zaradošt hat das Kommen des Grossen Königs vorausgesagt) : »Gouštasp dit à Zaradošt : 'Celui de qui tu as dit tout cela, d'où lui vient sa puissance? Est-il plus grand que toi, ou toi (es-tu) plus grand que lui?' Zaradošt lui dit : 'Il surgira de ma famille et de ma lignée. Moi c'est lui et lui c'est moi (anâ hu we-hu anâ). Je suis en lui et il est en moi (we-hu bî we anâ beh)'«.

Vergleichen wir den Text Theodors mit dem Zitat aus dem Kitâb al-Kashf, so kommt es uns sehr wahrscheinlich vor, dass beide denselben Hintergrund haben, nämlich eine judenchristliche Überlieferung, die sich auf die zyklische Offenbarung und die Einheit der Propheten bezieht. Was die chronologische Schwierigkeit betrifft, nämlich wie es möglich ist, dass judenchristliche (gnostische) Traditionen den Islâm erreicht haben, so kann man nur sagen, dass dies seit Harnack ziemlich allgemein als Tatsache angenommen wird (Schoeps, Cullman, Siouville; siehe auch Tor Andrae und Corbin). Man stützt sich dabei oft auf Epiphanius, der Ende des vierten Jahrhunderts schrieb und zu dessen Lebzeiten noch judenchristliche Sekten im Süden Syriens und auf Zypern sesshaft waren.

Es bleibt dann ein Zwischenraum von zwei Jahrhunderten bis zum Erscheinen des Islâm, und von drei und einem halben Jahrhundert bis zum Auftreten al-Bâqirs, welche Lücke man nur auffüllen kann, wenn man annimmt, dass bestimmte gnostische Sekten mit einem stark judenchristlichen Einschlag bis zu dieser Zeit fortbestanden

haben. Im Umm al-Kitâb finden sich Stellen, die eine derartige Hypothese unterstützen, wie wir weiter unten zeigen wollen.

Es folgt nun im Text ein Abschnitt, der von einer abweichenden Auffassung Muhammads zeugt und der deshalb fraglos als eine Interpolierung aus einer jüngern Schicht zu sehen ist:

UK 19 und diese Ketzer (kâfirân), die aus dem 'kundû' (dem Tongefäss) Ahrimans stammen, kennen das Gesetz Muhammads und richten sich danach, aber das Gesetz ʿÂlîs kennen sie nicht, denn Muhammad ist diese Welt und ʿÂlî das Jenseits, nach dem Wort des Erhabenen: »Sie kennen das Äussere des irdischen Lebens, aber des Jenseits sind sie achtlos« (S. 30:6).

Dass diese Stelle ʿÂlî so eindeutig Muhammad vorzieht, so sehr gar, dass man fromme Muslim, die das Gesetz kennen und danach leben, ʿÂlî jedoch nicht höher als Muhammad setzen, Ketzer nennt, ist wichtig für die Textanalyse. Kann doch jede Stelle, die eine ähnlich extreme ʿÂlîverehrung aufweist, derselben Schicht angehören. Im bis jetzt analysierten Text war das hauptsächlich im als Interpolation gesehenen Abschnitt UK 14-15 (oben, S. 280) der Fall. Weiter sind hinfort alle die Stellen mutmasslich neuern Datums, in denen die sich an das Gesetz haltenden Mohammedaner, wie oben, 'kâfirân', 'Ketzer', genannt werden.

Ahrîman, als Name des Teufels, kommt sechs mal im Umm al-Kitâb vor, in Abschnitten, die aus mehreren Ursachen jünger wirken (UK 19, 167, 186, 220, 340, 342), die an der betreffenden Stelle besprochen werden. Den Ausdruck 'kundû' oder 'kandû-yi Ahrîman', 'Tongefäss', 'Mischgefäss Ahrîmans', findet man auch UK 186, wo erzählt wird, wie die ganze Schöpfung aus diesem 'kundû' hervorgegangen ist. Die Schwierigkeiten, womit die Erklärung dieses Ausdrucks, den man als 'Kunî Dêv' hat lesen wollen, verbunden ist, werden zu UK 186 besprochen.

Die Alphabetspekulation fährt darauf fort mit einer Stelle, die eine Parallele zu UK 17-18 bildet:

UK 19-20 'O, 'Abdallâh, welcher dieser Buchstaben geht vor dem andern, der Punkt (nuqṭah), oder das B?'. 'Abdallâh sprach: 'O, zwei Augen Muhammads (und ʿÂlîs), den Sinn dieser Frage verstehe ich nicht, es sei denn dass ich ihn von Dir erfahre!'. Bâqir sprach: 'Der erste dieser Buchstaben ist der Punkt und dieser Punkt ist das Wort der Frommen, das durch das Wort hervorgerufen wurde

(nuṭq-i mu'minân ki bi-nuṭq bar khʷândah ast) und das B ist die »Seele zwischen beiden Augenbrauen« und das Alif ist die »Form« (kâlbûd). Zuerst kommt der Punkt, dann das B, dann das Alif'.

Wie UK 17-18 die Bedeutung des Punkts, des B und des Alif als eine Dreiteilung im Wesen der Gottheit erklärt wird, so wird das hier für den Mikrokosmos des menschlichen Gehirnes getan. Dem 'nuṭq-i 'Âlî', dem Wort 'Âlîs, entspricht der 'nuṭq-i mu'minân', das Wort der Frommen, das Wort, das in allen Frommen ist und vom Logos hervorgerufen wird (d.h. wach gerufen und zum Antworten aufgerufen). Aus einem Vergleich mit UK 17-18 geht weiter hervor, dass mit 'kâlbûd' nicht die 'körperliche Form' gemeint sein kann, da das Alif UK 17-18 das höchste geistige Prinzip vertritt. Das 'Hervorrufen', im Sinne von 'Wachrufen' und 'zum Antworten aufrufen', spielt eine wichtige Rolle in der Schöpfungsgeschichte, wo der Erhabene König die Seinen aufruft. Die Idee, der Logos befinde sich in jedem Menschen, entspricht dem Makro-Mikrokosmos Vergleich, der sich in allen Schichten des Umm al-Kitâb findet: der auf seinem Throne von Hofrat und Ministern (dargâh wa dîwân) umgebene Erhabene König wird dabei mit dem 'rûḥ', 'Seele', verglichen, die inmitten der Sinne im menschlichen Gehirn thront. Das Aufrufen in den Himmel wie der Makro-Mikrokosmos-Vergleich sind Motive iranischen Ursprungs, wie im II. und III. Kapitel bewiesen wird.

Es fragt sich nun, ob die Stelle UK 19-20 doch nicht auch judenchristliche Vorstellungen enthält, die bei der Überarbeitung des Textes (oder schon vorher) synkretistisch mit den iranischen mythologumena verschmolzen sind.

Eine judenchristliche Parallele zum Wort, das in allen Frommen ist und das durch das Wort hervorgerufen wird, findet sich Rec. VIII,59 (ed. Rehm, S. 254):

et ideo non solum sapientibus, sed et omnibus hominibus qui desiderium gerunt agnoscendi quod sibi expedit, suadeo ut requirant verum prophetam, quia ipse solus est, qui novit omnia et scit quid et quomodo unusquisque quaerat. inest enim intra uniuscuiusque nostrum mentem, sed (in) illis quidem, qui desiderium dei agnitionis et iustitiae eius nullum gerunt, otiatur, in his vero qui quod animae suae expedit quaerunt, operatur et scientiae lumen accendit.

Vergleiche auch den Schluss der Stelle Rec. VIII,62 (ed. Rehm, S. 256):

si vero non pure eum quis nec sancte neque fideliter quaerat, intra ipsum quidem est, quia ubique est et intra sensus omnium invenitur, sed, ut supra diximus, infidelibus dormit et absens habetur his, a quibus esse non creditur.

Es ist dies ein sonderbarer Abschnitt aus den Recognitiones, der im Widerspruch zu stehen scheint mit dem, was sonst in den Pseudo-klementinen über den Wahren Propheten gesagt wird, dass nämlich nur der erste Adam das 'pneuma theion' empfing, nicht die andern Menschen (z.B. : Hom. III,17-20; siehe auch Strecker, S. 146). Anlässlich dieser Stelle aus den Recognitiones schreibt Strecker denn auch mit Recht (S. 149) : »In dieser Vorstellung ist nur wenig von dem Gestaltwandel (des Wahren Propheten) erhalten geblieben«.

Dennoch ist ein deutlicher Zusammenhang mit der Idee einer zyklischen Offenbarung vorhanden und zwar namentlich durch die Injunktion, man solle den Wahren Propheten suchen. Dabei handelt es sich nicht nur um ein Suchen in sich, sondern auch in der Welt, denn Rec VIII,60, wird genau beschrieben, wie man ihn an seinen Worten erkennen könne. Das impliziert, dass der Wahre Prophet zu jeder Zeit in der Welt für die Gläubigen erkennbar ist. Dementsprechend wird am Anfang der Stelle Rec. VIII,62, gesagt, es sei Gottes Wille, dass alle Menschen den Wahren Propheten lieben, — er weise ihnen den Weg zur Wahrheit, ja dazu sei die Welt erschaffen (ed. Rehm, S. 256) :

Propter hunc enim deus etiam mundum fecit et ab ipso mundus repletur, unde et quaerentibus se adest ubique, etiamsi in ultimis terrae finibus quaeratur.

Die Ultraschi'iten kommen auf Grund ihres Glaubens an die zyklische Offenbarung durch den Imâm, oder insofern dieser 'verborgen' ist durch den 'Hudjdjat', zu einer fast gleichlautenden Formulierung. In einem ismâ'îlî-Traktat aus dem 10./16. Jahrhundert, dem 'Faṣl dar bayân-i shinâkht-i imâm', 'On the recognition of the Imam', wird die Frage gestellt, ob es möglich wäre den (verborgenen) Imâm zu erkennen. Die Antwort lautet, dies sei für die wahrhaft Gläubigen, die 'im Rang Höchsten' (khassân-i tarattub) durchaus möglich :

Text, Iwanow, S. 4 :

و آن هم محال است که خاصّان
ترتّب را که غرض آفرینش موجودات
حاصل شدن شناخت ایشان است
بی شناخت بگذارد

Übersetzung, Iwanow, S. 20 :

But it would be absurd (to think) that he will leave the 'chosen of the order' (khaṣṣân-i tarattub) without the possibility of recognizing him; for the purpose of their acquiring this knowledge the world was created.

Nach Waitz (S. 126) wäre Rec. VIII,59-62 der Wahre Prophet als 'logos spermaticus' aufgefasst, als 'geistiges Prinzip', nicht als Person; dem widerspricht aber die Betonung des 'Suchens' und des 'Erkennens'

in diesem Abschnitt. Dieser Wahre Prophet, den man in der Welt an seinen Worten erkennen kann, der allerdings auch in jedem Menschen zugegen ist, ist vielmehr ein Beispiel für die Verquickung hellenistischer Philosophie mit jüdischen oder frühchristlichen religiösen Vorstellungen, wie man sie z.B. schon bei Philo und Justinus findet. Es fragt sich, ob dabei nicht Gen. 2:7, wo der Lebensodem, 'pnoè zoès', Adam eingehaucht wird, eine wichtige Rolle gespielt hat. Der Abschnitt Rec. VIII,59-62, unterschiede sich dann dadurch von den übrigen Pseudoklementinischen Schriften, dass der Besitz des 'pneuma theion' hier nicht nur dem Protoplasten, sondern allen Menschen — wenn schon im Dämmerzustand — zugesprochen wird.

Wie dem auch sei, für die judenchristliche Sekte, die im Umm al-Kitâb ihre Spuren hinterlassen hat, sind jedenfalls Spekulationen über Gen. 2:7 von grosser Wichtigkeit gewesen. Den Ausgangspunkt könnte eine frühe Haggada gebildet haben, also nicht notwendig jüdisch-hellenistische (oder christlich-hellenistische) Vorbilder. Zur Verdeutlichung mögen zwei Beispiele aus der Anthropologie von Justinus und Philo dienen.

Justinus kennt, nach Goodenough (S. 214; Barnard, S. 113), zwei Ausdrücke für das höchste göttliche Prinzip im Menschen. Er nennt es einen 'Teil des Logos' oder des 'logos spermaticus' oder des 'pneuma'. Das 'pneuma' beschreibt Goodenough, S. 212, als 'zôtikon pneuma',

»which never became an integral part of the soul, but which imparted life and true reason to it .... The important assumption in this description, that the Pneuma imparted reason as well as life to the soul, was made formerly on the basis of analogy with the doctrines of contemporary Platonism which Justin clearly had in mind in writing the introduction to the Dialogue«.

Für die Auffassung, dass der Adam eingehauchte Geist diesen nicht nur zum lebenden, sondern auch zu einem mit göttlicher Rede begabten Wesen mache, sucht Goodenough, wie immer in seinem Buch über Justinus, einen Anhaltspunkt bei Philo, und verweist (S. 221) auf Leg. Alleg., I,32, wo Philo sagt, die Seele des Menschen wäre völlig 'irdisch' und 'tot' gewesen, wenn Gott ihr nicht eine 'Kraft wahrhaftigen Lebens' eingehaucht hätte (Leg. Alleg., I,32; Übers., Cl. Mondésert, S. 57):

»En ce cas, en effet, elle est engendrée — et non plus façonnée — en une âme qui n'est pas inactive et dépourvue de la frappe divine, en une âme intelligente et réellement vivante: 'L'homme, dit-il, fut engendré en âme de vie'« (= LXX, Gen. 2:7).

Ob aber Justinus in diesem Punkte von Philo abhängig ist, oder aber nur vom zeitgenössischen Platonismus und Stoizismus, soviel ist sicher, dass man den Gedanken, der Adam eingehauchte Atem mache ihn zum lebenden wie zum redebegabten Wesen, schon in der ältesten palästinensischen Haggada antrifft, wenn auch mehr auf physiologischer als auf philosophischer Ebene. Targum Ps. Jonathan; Übers., Bowker, S. 111 :

»And He breathed into his nostrils the breath of life; and the living breath was in the body of Adam for a spirit able to speak (le-ruaḥ memallela'), for the enlightening of the eyes, and for the hearing of the ears«.

Die andern Targumim (sofern sie Gen. 2:7 enthalten) erwähnen Ohren und Augen nicht: T. palastinense Neofiti I: 'und Adam wurde eine lebende, redebegabte Seele' (l-nfš d-ḥyyh mmll'); T. Onkelos: '(der Lebensodem) wurde in Adam zum redebegabten Geist' (l-rwḥ mmll').

Dieses einfache haggadische Motiv will nur deutlich machen, was mit der 'lebenden Seele' — nèphèsh ḥayyâh, psychè zôsa — gemeint ist: ein Lebewesen, das fähig ist zu atmen und seine Sinne zu benützen (vgl. den Gebrauch des Ausdrucks 'nèphèsh ḥayyâh' in Gen. 3:19). Es scheint aber in gewissen jüdischen oder dem Judentum verwandten Kreisen eine gnostische Erweiterung durchgemacht zu haben. Man hat das Motiv dahin gedeutet, dass der Mensch Träger eines göttlichen Elements ist und zugleich, dass die 'nishᵉmath ḥayyim', pnoè zôès, den ersten Adam zum Propheten machte.

Letzteres wird offenbar in der Prophetologie des Umm al-Kitâb. Der Ausdruck 'rûḥ-i nâṭiqa', der in dem Abschnitt über die sieben Propheten mit ihren sieben Perioden (oben, S. 267; UK 416) im Sinne von 'pneuma profètikon' gebraucht wurde, entspricht wörtlich dem 'rwḥ mmll'' aus T. Onkelos (vgl. auch T. Ps. Jonathan), während der 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' den man in einer der jüngern Schichten des Umm al-Kitâb antrifft (vgl. die Interpolation UK 14, oben, S. 280; Idem, UK 17, S. 286), mit Neofiti I: 'nfš d-ḥyyh mmll'', übereinstimmt. Dass es sich dabei nicht um eine zufällige terminologische Ähnlichkeit handelt, sondern die Ausdrücke 'rûḥ-i nâṭiqa' und 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' wirklich aus der Targum-Tradition zu Gen. 2:7 stammen, wird zu UK 50 (unten, S. 357) noch näher dargelegt werden.

Was den 'rûḥ-i nâṭiqa' (rwḥ mmll') als göttliches Element im Menschen betrifft, so ist dieser auch in der Anthropologie des Umm al-Kitâb von Bedeutung, weil damit der Besitz der Ebenbildlichkeit

verbunden ist. Namentlich an Stellen wie UK 84, wo der 'rûḥ-i nâṭiqa' die 'mu'âyana-i shakhṣ-i Khudâvand', die 'Anschauung der Gestalt (oder : Person) Gottes' genannt wird, während UK 33 wörtlich dasselbe von dem 'rûḥ al-Quds' gesagt wird. Man gewinnt den Eindruck, dass an den genannten Stellen das Wort 'shakhṣ' den Begriff 'eikôn' vertritt. Jervell in seiner Untersuchung über die Imago Dei in Gen. 1:26 f., gibt (S. 167) eine Anzahl Äquivalente zu 'eikôn'. Eines von diesen, 'das Gewand', begegnete uns bereits im Text : der 'rûḥ-i nâṭiqa', als 'ḥullah-i Âdam', als 'Gewand Adams'. Eine für das Umm al-Kitâb spezifische Einzelheit war dabei, dass dieses 'Gewand' aus den Seelengliedern zusammengesetzt war. Das Gleiche wird UK 23 von 'shakhṣ' ('Gestalt', 'Person') gesagt. An dieser Stelle (die hier noch nicht ausführlich besprochen wird; siehe unten), wird auf dieselbe Weise zwischen 'rûḥ' und 'shakhṣ' unterschieden als UK 20 zwischen 'rûḥ' und 'kâlbûd' (UK 23 : das djîm ist der 'rûḥ', das Alif ist der 'shakhṣ'; UK 20 : das B ist der 'rûḥ', das Alif ist der 'kâlbûd'). Über das Wort 'shakhṣ' wird gesagt, es habe drei Buchstaben und vier Punkte, das mache sieben. Diese 'sieben' sollen von den 'sieben Perioden der Göttlichkeit' (az haft dawr-i ilâhî) stammen und »über der nâtiqa« stehen. Vergleiche damit das Übereinanderstehen der 'rûḥhâ', 'Seelenglieder', und die 'sieben geistigen Perioden' (haft dawr-i rûḥânî), im UK 416 (oben, S. 266). (Für was die textuellen Schwierigkeiten dieses überarbeiteten Abschnittes betrifft, siehe unten).

Dass der 'shakhṣ' hier ebenso wie das 'Gewand Adams' (ḥullah-i Âdam) aus den Seelengliedern besteht, ist ein Hinweis dafür, dass der Ausdruck als 'eikôn'-Äquivalent zu fassen ist.

Gilt dies nun auch für den Terminus 'kâlbûd'? 'Kâlbûd' kommt sonst als terminus technicus im Text nur vor UK 185 und UK 353 in der Bedeutung 'körperliche Gestalt'. Auf Grund der Parallele zu UK 23, namentlich aber auch durch die Parallele zu UK 17-18, wo das Alif das höchste geistige Prinzip vertritt, ist anzunehmen, dass der Terminus 'kâlbûd' UK 20 gleichfalls ein Äquivalent des 'eikôn'-Begriffes ist, ähnlich dem griechischen Ausdruck 'morphè'. (Eine Überarbeitung des Textes an dieser Stelle bleibt immerhin möglich : es gibt Gründe zu vermuten, dass man in einer jüngeren Schicht 'kâlbûd' für 'shakhṣ' eingesetzt hat; siehe unten, S. 304, zu UK 23).

Mit dem 'rûḥ' kann UK 20 (auch UK 23) nur die 'Seele' gemeint sein, die noch nicht mit dem 'pneuma' bekleidete 'psychè'.

Diese 'Seele' — UK 20 als die 'Seele zwischen den beiden Augen-

brauen' (rûh bar miyân-i dû âbrû) beschrieben — bereitet uns noch eine Schwierigkeit. Der Terminus ist nämlich eine Variante zur 'rûḥ-i maghz', 'rûḥ-i maghz-i pêshânî', 'rûḥ bar maghz-i pêshânî', welche dem iranischen Makro-Mikrokosmos-Vergleich entnommen wurde (vgl. Bd. 28,13 : 'ruvân kêš gâh pat mazg-i sar'; siehe weiter Kap. II, S. 421). Dass bei der gnostischen Erweiterung eines haggadischen Motivs nicht-jüdische Vorstellungen ihren Einfluss geltend machen, nimmt nicht wunder. Es fragt sich nur, ob man bei der Entlehnung des Ausdruckes nun auch dem Begriff 'Seele' ('psychè') einen Wert verliehen hat, den es in der jüdischen und frühchristlichen Spekulation nicht hatte : ob also 'Seele' und 'eikôn' (= pneuma) hier, an dieser Stelle UK 20, identische und im Wert übereinstimmende Begriffe sind.

Dies müsste man daraus folgern, dass UK 18 die Einheit von Alif und B, Muhammad und ʿÂlî, betont wird. Übertragen auf den Text UK 20 würde das die Einheit von 'rûḥ' und 'kâlbûd', 'psychè' und 'eikôn', bedeuten, im Text findet sich aber darüber nichts. Es handelt sich wohl um einen nicht konsequent durchgeführten Synkretismus judenchristlicher und nicht judenchristlicher Vorstellungen, die via den Makro-Mikrokosmos-Vergleich die Alphabetspekulation beeinflusst haben. Ob man da immer von iranischen Vorstellungen sprechen darf, ist eine gewissenhaft zu prüfende Frage. Bei der Beschreibung der 'Zwei im Herzen' im II. Kapitel wird dieser Sache die erforderliche Aufmerksamkeit gewidmet werden.

Die jetzt folgende Frage an 'Abdallâh, UK 20, ist auf zwei völlig entgegengesetzte Weisen gedeutet worden. Oft wird im Umm al-Kitâb, wo der Text überarbeitet ist, und mehr als eine Antwort auf die gleiche Frage enthält, die jüngere Antwort zuerst gegeben. Das ist auch hier der Fall : erstere Auslegung passt nicht recht zum Vorangehenden und ist ausserdem sowohl terminologisch als inhaltlich nachweisbar jüngern Datums.

Die Frage, die al-Bâqir seinem Lehrer stellt, lautet folgendermassen

UK 20 'O, 'Abdallâh, der Du mein Lehrer bist, was ist grösser, das Alif oder das »ushtur«?' (pers. : ushtur = arab. : djamal, 'Kamel'; hier für hebr. : gimel = arab. : djîm, die Buchstaben 'Dj'). 'Abdallâh sagte : 'Ich kenne weder das Alif, noch das »ushtur« (djîm), ausser dem, was ich von Dir erfahren werde!'.

Es wird hier auf eigentümliche Weise ein neues Zeichen des Alphabets in die Spekulation eingeführt, und zwar das djîm, nach dem hebräischen Zeichen 'gimel', arabisch 'djimal' جمل geschrieben

(so z.B. im arabischen Kindheitsevangelium). Da man das Wort جمل auch als 'djamal', 'Kamel', lesen kann ist es im persischen Text mit 'ushtur', 'Kamel', übersetzt worden.

Paul Kraus hat als erster in 'Jâbir ibn Ḥayyân', Bd. II, S. 263, Anm. 8, darauf aufmerksam gemacht. Das arabische Kindheitsevangelium nenne die ersten vier Buchstaben in ihrer hebräischen Form; Kraus schliesst daraus, dass dieses Apokryphon direkt oder indirekt der Schulanekdote im Umm al-Kitâb zugrunde liegen müsse. Iwanow, in seinem Buch 'The alleged founder of Ismailism' schliesst sich dieser Auffassung an, geht aber zu weit in seinen Schlussfolgerungen :

S. 100 »This seems to me a very clever suggestion which may be unreservedly accepted. It would tend to prove that the gnostic works written originally in Syriac were sometimes adopted by people so unsophisticated that they could not replace 'gimel' by the arabic 'djîm', but simply transcribed it as dj-m-l, which the Persian translator read as 'djamal' and rendered as 'ushtur'«.

Da das arabische Kindheitsevangelium vier *hebräische* Zeichen aufzählt (ألف بيت جمل دلد), besteht kein zwingender Grund, ein syrisches Manuskript als Vorlage anzunehmen.

Es folgt jetzt al-Bâqirs Auslegung, die schlecht an den vorangehenden Text anschliesst :

UK 20 Bâqir sagte : 'Das Alif ist der Geist der Erleuchtung (rûḥ-i raushanî), dem die Zuneigung und die brüderliche Liebe der Frommen entspringt (ki ulfat wa birâdarî-yi mu'minân az û'st), und das 'ushtur' ist der Geist (rûḥ), der in der spirituellen Welt (bi-rûḥâniyat) die »intellektuelle Seele« genannt wird (nafs-i nâṭiqa)'. 'Abdallâh sprach : 'O, Herzensfrucht der Frommen, was soll es heissen, wenn man sagt, das Alif sei grösser ...'.

Das Übrige ist etwas korrupt oder jedenfalls kein schönes Persisch : UK 21 : »... ki agar âlif-râ chandân ki bi-kashî bi-shâyad kashîdan«. Filippani übersetzt : »(como avviene allora che si dica che lo alif è più grande) ché, per quanto tu voglia allungare lo alif, è forse possible estenderlo?«. Wenn man die Konjunktion 'ki' hinter 'chandân' streicht, und das Zeitwort 'kashîdan' einmal als 'ausdehnen', das andere Mal als 'zeichnen' auffasst, wäre es möglich zu lesen :

UK 21 ... denn wenn Du das Alif so ausdehnst, sollst Du es zeichnen. Bâqir sagte : 'Das Alif ist jener Geist (rûḥ) im Gehirnmark, den man als den »Geist des Glaubens« bezeichnet; dieser befindet sich über dem »redebegabten Lebensgeist« (rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa), der die acht

andern Geister erprobt (ki mumtaḥin-i hasht rûḥ-i dîgar ast), (die) über ihm sind (und) in diesem Geist des Glaubens verbunden sind von der Erde bis zum Himmel'.

Der 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' ist von den acht andern Geistern der 'Erprober', derjenige der 'auf die Probe stellt'. Nicht mit einbegriffen in diesen acht Geistern ist der 'rûḥ al-imân', der Geist des Glaubens, vielleicht weil dieser kurz vorher genannt worden ist, oder auch weil ohne den 'Geist des Glaubens' gewissermassen kein Erproben möglich ist. Dies ergibt sich zwar nicht aus obiger Stelle, wohl aber aus andern Abschnitten, namentlich aus der Beschreibung von der Initiation des Schülers durch den Lehrer in 'Frage 10' (UK 240; siehe unten). An dieser Stelle werden 'rûḥ al-imân' und 'rûḥ-i raushanî' wie oben als identisch behandelt. (Siehe oben UK 20: Alif = rûḥ-i raushanî; UK 21 : Alif = rûḥ al-imân). Es folgt nun eine Aufzählung der Geister, die mit dem 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' eine Zehnerreihe bilden :

UK 21 Und einer von ihnen ist der 'Geist des Gedächtnisses' (rûḥ al-ḥifẓ), die 'wohlverwahrte Tafel' (lawḥ maḥfuz) des Erhabenen Königs (Malik-i Ta'âlâ), der durch diesen Geist des Glaubens bedeckt wird; und einer ist der 'Geist des Denkens' (rûḥ al-fikr), die Feder (Qalam) dieser Tafel, der durch den 'Geist des Gedächtnisses' bedeckt wird; und einer ist der 'Geist der (göttlichen) Macht' (rûḥ al-djabarût), der durch den 'Geist des Denkens' bedeckt wird; und einer ist der 'Geist der Erkenntnis' (rûḥ al-'ilm), der durch den 'Geist der (göttlichen) Macht' bedeckt wird; und einer ist der 'Geist der Vernunft' (rûḥ al-'aql), der durch den 'Geist der Erkenntnis' bedeckt wird; und einer ist der 'Heilige Geist' (rûḥ al-quds), der durch den 'Geist der Vernunft' bedeckt wird; und einer ist der 'Grössere Geist' (rûḥ al-akbar), welcher der 'universelle Geist' (rûḥ-i kull) ist, der durch den 'Heiligen Geist' bedeckt wird; und einer ist der 'Grösste Geist' (rûḥ al-a'ẓam), der durch den 'Grösseren Geist' bedeckt wird.

UK 22 O, 'Abdallâh, diese sind alle untereinander verbunden, darum sagt man, das Alif sei grösser.
Darauf erhob sich 'Abdallâh und betete mit den Worten :

Es folgt dann erstmals eine eigentümliche Grussformel, eine 'acclamatio', die sich weiter noch neun Mal im Umm al-Kitâb findet. Die Formel wird oft eingeleitet mit dem kaum zu übersetzenden Wort 'sadjdah', 'Fussfall', 'Prostration'. Nur UK 103 beginnt die Formel mit 'gawâhî mî-diham', 'ich bekenne'. Da die Mehrzahl der arabischen Formeln in den Handschriften des Umm al-Kitâb recht korrupt überliefert ist, dürfte 'sadjdah' eine Verschreibung sein für 'ashhadu', 'ich lege Zeugnis ab', 'ich bekenne', eine Verschreibung, die im

nasta'lîq-ductus recht wohl möglich ist. Der Wortlaut der Formel wäre dann :

UK 22 »Ich lege Zeugnis ab! Geheiligt! Gepriesen! Gepriesen! Geheiligt! Muhammad und 'Âlî! In Wahrheit! In Wahrheit! Muḥammad al-Muṣṭafâ und sein Walî, as-Salsal, und Abû'l-Khaṭṭâb!«.

Inhalt und Herkunft dieser Formel ('Sitz im Leben') werden zu UK 91 (unten, S. 288) besprochen. Die Einheit von Muḥammad und 'Âlî wird betont in Übereinstimmung mit UK 17-18; die beiden Namen, womit die Formel schliesst, sollen zu UK 91 erklärt werden.

Der Textabschnitt UK 20-23 enthält Vorstellungen, die sich deutlich vom Ideenbereich der Alphabetspekulation abheben. Das Alif ist nicht mehr = Muhammad, oder = die 'Form' (kâlbud), das höchste geistige Prinzip im Menschen, sondern es wird hier als Geist in einer Reihe von Geistern dargestellt, als 'Geist der Erleuchtung' (UK 20) und als 'Geist des Glaubens' (UK 21). Zwar befindet er sich im 'Gehirnmark' (bar maghz), aber dennoch ist er mit acht andern 'Geistern' von der Erde bis zum Himmel verbunden.

Die 'rûḥhâ', 'Seelenglieder', bekommen auf diese Weise eine mehr kosmologische als innerseelische Funktion und der Makro-Mikrokosmos-Vergleich will verloren gehen. Man hätte diesen erhalten können, wenn man die sieben Geister, Intelligenzen, die die sieben Himmelsphären lenken, nur als Parallele zu den sieben Geistern, Seelengliedern, im menschlichen Gehirnmark gesehen hätte. Dann aber wäre die vertikale Linie von der Erde bis hinauf zum Himmel weggefallen und eben darum geht es in oben erwähntem Text.

Es ist unschwer einzusehen, welchen Ursprung diese Vorstellung hat. Zeigt doch dieser Textabschnitt mit seinen zehn Geistern und seiner ein wenig bizarren Terminologie deutlich die Spuren der hellenistisch-arabischen Philosophie. Der Einfluss dieser Philosophie ist eben besonders charakteristisch für die Schriften der Ikhwân aṣ-Ṣafâ, wie für die späteren ismailitischen Schriften. Der Terminus 'nafs nâṭiqa' (intellektuelle Seele) findet sich im Umm al-Kitâb nur an dieser Stelle, ist aber aus der ismailitischen Litteratur seit den Ikhwân aṣ-Ṣafâ geläufig. Der 'nafs nâṭiqa' ist die 'intellektuelle Seele' oder 'Menschenseele', die man von der 'Tierseele' (rûḥ al-ḥaiwânîya, oder -ḥissîya, 'sensibele Seele') und der 'Pflanzenseele' (rûḥ al-nabâtîya, oder -nâmîya, 'Wachstumseele) unterscheidet.

Diese Dreiteilung geht zurück auf Aristoteles, stammt aber nicht aus der 'offiziellen' Übersetzung des 'Peri Psychès' durch Isḥaq b.

Hunein, der darin andere Ausdrücke verwendet. Der Terminus 'nafs nâṭiqa' geht nach Massignon zurück auf die 'médecins hellénisants'.

Vom 'Rûḥ al-Akbar' wird im Text gesagt, es sei der 'rûḥ-i kull'. Als zweiter in der Reihe der 'rûḥhâ', eine Stufe unter dem 'rûḥ al-a'ẓam', ist mit diesem 'rûḥ' wahrscheinlich 'die universelle Seele', 'nafs al-kull', der arabischen Philosophen gemeint. Die 'universelle Intelligenz', 'aql al-kull, muss sich dann hinter dem 'rûḥ al-aʿẓam' verstecken, was von Djurdjânî in seinen 'Ṭa'rîfât' bestätigt wird (S. 118 : rûḥ al-aʿẓam = ʿaql al-awwal).

Zeugen diese Termini nun wirklich von einem Einfluss der arabisch-hellenistischen Philosophie, oder müssen beide (nafs nâṭiqa; rûḥ-i kull) der Tätigkeit späterer Kopisten zugeschrieben werden? Was den Ausdruck 'nafs nâṭiqa' betrifft, wäre es möglich, da dieser, wie gesagt, nur an dieser Stelle im Umm al-Kitâb erscheint. Anders verhält es sich mit dem 'rûḥ-i kull', der noch viermal vorkommt (UK 306 in einem schwer datierbaren Abschnitt; UK 245 und UK 390, als 'rûḥ al-akbar-i kullî' in genau derselben Reihe von zehn Geistern; weiter UK 268, als 'rûḥ al-akbar-i kull').

Wichtiger ist, dass das ganze System der zehn mit einander 'verbundenen' (paiwastah) Geister, die eine Stufenfolge 'von der Erde bis hinauf zum Himmel' bilden und die einander 'bedecken' (d.h. dass jeder 'rûḥ' nur den Nächsthöheren kennt), — dass dieses System eine unverkennbare Ähnlichkeit hat mit dem System der 'zehn Intelligenzen' (ʿuqûl) der arabischen Philosophen, namentlich mit dem des Ibn Sînâ, dessen Einfluss sich bei vielen spätern ismailitischen Autoren aufzeigen lässt (siehe Corbin, 'Gnose antique', S. 110 f.). Man könnte hinzufügen, dass auch im Umm al-Kitâb die Reihe von zehn zusammengesetzt ist aus zwei höchsten Entitäten (rûḥ al-aʿẓam; rûḥ al-akbar) plus sieben die den sieben Himmeln entsprechen, (rûḥ al-Quds bis zum rûḥ al-Imân) plus, als zehnter, der 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa', der vom Firmament aus (qubbah-i âbgûn; qubbah-i lâdjvardî) mit dem Gehirnmark der Frommen verbunden ist. Diese Verbundenheit mit den Himmelsphären findet sich nicht im obigen Abschnitt, aber an mehreren andern Stellen (z.B. UK 31 : în rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqah-i mumtaḥinnah az qubbah-i lâdjvardî dar în maghz-i mu'minân paivastah ast, »dieser redebegabte Lebensgeist der erprobt, ist aus dem Firmament mit dem Gehirnmark der Frommen verbunden«). Man muss nicht nur die kosmische Ordnung des Ibn Sînâ, sondern auch den Gedanken des 'nous poètikos', 'aql al-faʿʿâl, gekannt

haben, obwohl der Terminus ʿaql al-faʿʿâl sich im Umm al-Kitâb nicht findet.

Iwanow lehnt im Vorwort zur Textausgabe, S. 6, neuplatonische Einflüsse auf das Umm al-Kitâb ab :

»One of the most prominent features of the Fatimid system, when fully developed, is the Plotinian basis of its philosophy. Here, in the Ummu'l-Kitâb, it is entirely absent, though the author introduces a large number of ideas of Greek origin. This again can be taken as an indication of the very early origin of the work. Abû Ḥâtim ar-Râzî in his A'lâmu'n-nubuwwat shows his extraordinary erudition in Greek philosophical literature, quoting a large number of names and titles of works. And yet Plotinian ideas seem to be absent, or, at least, kept in the background in his speculations, in which prominence is given to Neo-Pythagoreism«.

Auf den Neuplatonismus im fraglichen Abschnitt des Umm al-Kitâb träfe zu, was Iwanow über das A'lâmu'n-nubuwwat sagt, dass nämlich der Neuplatonismus hier in den Hintergrund gedrängt ist. Im Text des Umm al-Kitâb fehlen zahlreiche neuplatonische Ausdrücke, die kennzeichnend sind für die arabische Philosophie und die spätere ismailitische Literatur : ʿaql al-kull, nafs al-kull, kommen nur verhüllt vor; die geläufigen Ausdrücke für Emanation (faiḍ, ṣudûr) fehlen gänzlich; es wird immer von zehn 'Geistern' gesprochen, nie von zehn 'Intelligenzen', nur einmal von 'sieben Intelligenzen' (UK 351 : haft-'aql) in einem verworrenen und wenig philosophischen Kontext; die Rolle des ʿaql al-faʿʿâl muss bekannt gewesen sein, ist aber durch den 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' übernommen.

Der Grund für einen solchen vagen Neuplatonismus ist wohl, dass man eine bereits vorhandene Angelologie und Kosmologie vorsichtig und zögernd in das neue Weltbild der Philosophie eingebaut hat.

Dabei wurde noch ein neuer 'rûḥ' eingegliedert um zu der Zahl Zehn zu geraten, der 'rûḥ al-djabarût'. 'Djabarût', ein Wort (christlich)-aramäischen Ursprungs, wird in der spätern Literatur verwendet im Sinne von 'Bereich göttlicher Allmacht'. Es ist dies ein hoher Engelrang, den man manchmal über, meistens aber unter den 'Malakût', das himmlische Königreich, einstuft.

Im Qor'ân findet sich das Wort nicht, wohl in Traditionen. Wichtig für die Textanalyse ist, dass der 'rûḥ al-Quds' anders gewertet wird, und zwar scheint er hier zum islamischen Mass zurückgebracht zu sein (der höchste von den Engeln). Die Sektarier, die die siebengliedrige Reihe der 'rûḥhâ', 'Seelenglieder', zu dem zehngliedrigen Schema des Ibn Sînâ ausgedehnt haben, haben damit die Identität des 'rede-

begabten Geistes' (rûḥ-i nâṭiqa) mit dem Heiligen Geist (rûḥ al-Quds) aufgegeben und müssen den 'rûḥ al-aʿẓam' als höchstes geistiges Prinzip anerkannt haben. Dieses Prinzip ist nicht mit Gott identisch (wie der 'rûḥ-i nâṭiqa' in der Logosspekulation der vorigen Abschnitte), sondern mit der ersten Emanation, der ersten Intelligenz ('aql al-awwal).

Auf diese Weise bleibt die Transzendenz Gottes besser gewahrt und entfernt man sich weniger von der Lehre des Islam, als in allem Vorangehenden. Im Text des Umm al-Kitâb finden sich Stellen, wo gegen die theologischen Anschauungen der Vorgänger polemisiert wird und zwar seltsamerweise im Stil der 'mutakallimûn' in ihrem Kampf gegen die 'muʿtaẓila'.

Auf diese lange Interpolation mit neuplatonischer Tendenz folgt dann die besser mit dem Kontext der Alphabetspekulation vereinbare Antwort auf die von al-Bâqir gestellte Frage : was grösser sei, das Alif oder das 'ushtur' (djîm) :

UK 23 Da sagte Bâqir al-'Ilm : 'Oh, 'Abdallâh, das Alif ist die »Gestalt« (shakhṣ) und das »ushtur« ist die Seele (rûḥ) ; und das Wort »shakhṣ« ('Gestalt') ist aus drei Buchstaben und vier Punkten zusammengesetzt ; das macht sieben. Diese Sieben stehen über der »nâṭiqa«, aus den sieben Perioden der Göttlichkeit (az haft dawr-i ilâhî), wie ein Regenbogen — sie alle aber können auf die »nâṭiqa« herniedersteigen — wie das B über dem Punkte steht (ب)'.

Wie schon oben, S. 297, bemerkt, wird der Terminus 'shakhṣ' hier ähnlich gebraucht wie das Wort 'ḥullah', 'Gewand', in UK 416, nämlich als aus den Seelengliedern zusammengesetzt. Man kann die Stelle als eine Fortsetzung von UK 19-20 betrachten, weil hier die 'Seele' und 'die Gestalt' genannt werden wie dort die 'Seele' und die 'Form', während 'die Gestalt' hier näher expliziert wird. Wie oben gesagt (S. 297), mag UK 20 ursprünglich 'shakhṣ' gestanden haben statt 'kâlbud'. Genau beweisen lässt sich das nicht, der Ausdruck 'kâlbud' findet sich aber sonst nur noch UK 185 und UK 385 ; UK 385 handelt von Ahriman und seinem 'kundû', bildet daher eine Parallele zum Anfang von UK 19 (oben, S. 292), wo gesagt wird, Muhammad sei die Welt und 'Âlî das Jenseits. Dieser Abschnitt UK 19 ist fraglos eine Interpolation auf Grund der abweichenden Würdigung von Muhammad. Es könnte derselbe Interpolator gewesen sein, der UK 20 den Ausdruck 'shakhṣ' in 'kâlbud' geändert hat (im

Sinne der körperlichen Gestalt) um anzugeben, dass das Alif (= Muhammad) die Welt verkörpert, den 'zâhir', den exoterischen Glauben.

Der letzte Teil von UK 23 zeigt Spuren der Überarbeitung in einer jüngern Schicht. Fraglos jüngern Ursprungs ist der Satz über das 'Herniedersteigen' der 'Geister', der den Zusammenhang unterbricht und als typische Glosse mit 'wa illâ' beginnt. Das Herniedersteigen der Geister passt zum neuplatonischen Denken der Sektarier, die die zehn-gliedrige Kosmologie eingeführt haben. Das zeigt sich klar bei der Einweihung des Schülers durch den Meister in der 10. Frage, wo das Herniedersteigen der Geister als eine Einwirkung von den himmlischen Sphären her beschrieben wird, für welche Einwirkung später sicher das Wort 'faiḍ' ('aporroia') gebraucht wäre.

Eigentümlich ist auch, dass von den 'sieben' gesprochen wird, die über der 'nâṭiqa' stehen, während der '(rûḥ-i) nâṭiqa' selber das siebente Glied und nicht das achte sein sollte. Zwar hat man möglicherweise den 'rûḥ-i nâṭiqa' aufgefasst als Inbegriff aller Seelenglieder, als das Ganze, das man mit den Teilen zusammenzählt. Daneben bleibt jedoch denkbar, dass die zehngliedrige Reihe der 'rûḥhâ' sich hier geltend macht. In dieser zehngliedrigen Folge stammt der 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' aus dem Firmament unter den Himmelsphären, kommt also an die achte Stelle.

Der Terminus 'dawr-i ilâhî' findet sich sonst nur noch UK 10 (oben, S. 272), in einem jüngern Abschnitt, wo gesprochen wird von 'fünf Engeln mit sieben göttlichen und sieben menschlichen Perioden'. Es fragt sich, ob damit etwas Anderes gemeint sein kann als die sieben Perioden der sieben Propheten. Die 5. Frage beschreibt, wie jeder von den fünf höchsten Engeln in jedem der zehn Himmelsbereiche (dîwân) einen andern Namen trägt. Die sieben genannten Himmelsphären (dîwân) sind die der Schöpfungsgeschichte, die beschreibt, wie durch den Aufruhr und die Schuld der Engel diese sieben Himmel mit Zwischenräumen von tausend Jahren erschaffen wurden. Diese sieben Perioden von tausend Jahren bilden eine 'Weltwoche', wie wir sie aus den Spekulationen jüdischer und christlicher Chiliasten kennen. Es ist interessant, dass in der spätern ismailitischen Literatur die Reihe der Propheten — die gleichen sieben Propheten wie im Umm al-Kitâb — auch mit dieser 'Weltwoche' verknüpft wird. Recht deutlich z.B. in einer 'risâla' von Ḥamîdu'd-dîn Kirmânî, wo die sieben Propheten (marsûl) als sieben 'Gesetzgeber' beschrieben werden: 'Âdam ist der 'Herr des Sonntags' (ṣâḥib yaum al-aḥad); Nûh ist 'Herr des Montags' usw. in derselben Folge wie UK 416 bis zum

Qâ'im, der 'der Herr des Sabbats' ist. Da die Weltwoche astrologisch bedingt ist (die Wochentage entsprechen sieben Himmelskörpern), macht es formell keinen Unterschied, ob mit den 'haft dawr-i ilâhî' die sieben 'dîwân' der Schöpfungsgeschichte gemeint sind, oder die sieben 'Perioden' der Propheten, da beide sich auf dasselbe Schema von 7 × 1000 Jahren gründen. Nur soll man sich fragen, ob dieses Schema schon für die ältesten Schichten des Umm al-Kitâb, für Stellen wie UK 416 gilt (in jüngern Teilen ist es explizite vorhanden, vor allem UK 46: shish hazâr sâl-i dawri-i sharî'at; sechstausend Jahre der Periode des Gesetzes). Ein wichtiges Argument für die Annahme einer astrologischen Ordnung der Propheten auch in den ältern Teilen ist das 'Übereinanderstehen' der 'Seelenglieder' im 'Gehirnmark' des Menschen, 'wie Nûḥ auf Âdam folgt' usw. (siehe oben, S. 267). Dieser eigentümliche Vergleich wird erst verständlich, wenn man judenchristliche Spekulationen daneben stellt.

So stellt Staerk, nach dem Vorbild Boströms, die Stelle Ps. Kl. Hom. 18:14, wo die Erzväter 'hepta stuloi tou kosmou' genannt werden, neben den Text Prov. 9:1, wo die Weisheit ihr Haus mit sieben Säulen baut. Das Haus repräsentiert den Kosmos (Boström, S. 5; Staerk, S. 245):

»(Die sieben Offenbarungsträger) waren in ihrer Gesamtheit und als einzelne das Haus der Weisheit mit den sieben Säulen als Mikrokosmos«.

Bei diesem 'Haus mit sieben Säulen' soll man an die sumerisch-akkadische Zikkurat denken, — so meint Staerk —, deren einzelne Stufen in den Farben der Planeten gestrichen waren (Ibid., S. 238):

»Reitzenstein war also mit dem Hinweis auf das Haus der Weisheit, das aus sieben *übereinander getürmten* Säulen besteht (ZNW, 1921, S. 19[1]), grundsätzlich im Recht. Das muss die ursprüngliche Vorstellung sein, denn nur dies ist anschaulich«.

Ganz anschaulich ist dieses Bild nun freilich doch nicht, denn es ist etwas sonderbar, die Stufen eines Zikkurat 'Säulen' zu nennen. Möglicherweise lag an diesem Bild noch eine ältere Vorstellung von einem Tempel mit sieben Säulen als Abbild des himmlischen Hauses zu grunde. Das Übereinandertürmen der Säulen wäre dann erst später unter Einfluss der ptolemäischen Kosmologie erfolgt.

Daraus, dass im obigen Abschnitt UK 23 auf eine Frage zwei Antworten gegeben werden, die offensichtlich zwei Schichten entsprechen, ergibt sich die Notwendigkeit, die vorläufigen Ergebnisse

der Textanalyse zusammenzufassen. Oben, S. 244, wurde der Text folgendermassen zerlegt: A. — eine arabische Einleitung in gemässigt schi'itischem Ton; B. — ein persischer Kommentar dazu mit ultraschi'itischem Charakter; C. — eine Stelle mit einer auf der Zahl Zehn beruhenden Kosmologie. Weiter wurden (S. 272f.) Gründe angeführt für die Annahme, dass der Abschnitt UK 8-10 eine junge Interpolierung ist und dass der persische Kommentar in der Alphabetspekulation seine unmittelbare Fortsetzung findet.

Aus dieser Alphabetspekulation trat eine unverkennbar judenchristliche (gnostische) Gedankenwelt hervor, die sich durch die vollkommene Gleichsetzung al-Bâqirs als Logos mit dem himmlischen Buch kennzeichnet, sowie durch Spekulationen über die Bedeutung der Dreiheit: Alif, B und Punkt im Makro- und Mikrokosmos, wobei namentlich die Darstellung des menschlichen Geistes als Mikrokosmos sich am besten von judenchristlichem (gnostischem) Gesichtspunkt aus erklären liess.

Endlich wurde aus der langen Interpolierung UK 20 die zehngliedrige Kosmologie als vom Neoplatonismus der arabischen Philosophen beeinflusst hervorgehoben. Ausdrücke wie 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa', 'rûḥ-i raushanî', und 'rûḥ al-djabarût', die kennzeichnend sind für UK 20, fanden sich auch in dem auf Grund seiner Inkoherenz und seiner einseitigen 'Âlî-Verehrung als Interpolierung ausgemerzten Abschnitt UK 14. Während die Alphabetspekulation die Einheit von Muhammad und 'Âlî voraussetze, wurde in der Interpolation UK 14, sowie UK 19, 'Âlî deutlich höher eingestuft als Muhammad, und zwar dermassen, dass UK 19 die das Gesetz befolgenden Muhammedaner 'kâfirân', 'Ketzer', genannt wurden.

Die erwähnten Tatsachen rechtfertigen es hinlänglich, weiterhin von einer 'Schicht B' und einer 'Schicht C' zu reden, wobei allerdings die übrigen Merkmale dieser Schichten noch in der Textanalyse zu belegen sind. Die Kennzeichen einer eventuellen 'Schicht A' sind noch im Dunkeln. Bis jetzt wurde nur der nicht-ultraschi'itische Charakter der arabischen Einleitung festgestellt, sowie die Tatsache, dass sie älter ist als der persische Kommentar aus 'Schicht B'.

Es folgt eine Frage al-Bâqirs, die sich auf das Schaffen des Logos im Makro- und Mikrokosmos bezieht:

UK 24 'Oh, 'Abdallâh, ist der Punkt grösser oder das Alif?'. 'Abdallâh sagte: 'Oh, Licht des Augenpaares von Muhammad und 'Âlî, meinst Du, der Punkt sei grösser?'. Bâqir sprach: 'Ja, fasst doch der Punkt

die sieben Himmel und Erden in sich'. 'Abdallâh sprach: 'Oh, Herzensfrucht der Frommen, erkläre mir den Sinn des Gesagten!'.

Die durch Überarbeitung recht verworrene Antwort auf diese Frage, enthält nicht eine Aufzählung alles Erschaffenen, sondern eine Darstellung der himmlischen Stufenordnung und der entsprechenden irdischen Hierarchie, sowie des ähnlich gegliederten Mikrokosmos des menschlichen Körpers. Eine derartige Darstellung des Himmels ist wohl im Sinne einer judenchristlich beeinflussten Sekte. Daniélou definiert die judenchristliche Gnosis als »une connaissance ésotérique portant sur les habitants célestes et infernaux, les noms des anges, les hypostases divines«.

Das System der Engelreihen mit der entsprechenden Rangordnung im Mikrokosmos ist jedoch im Umm al-Kitâb vorwiegend indo-iranischen Ursprungs, wenn auch die Himmeldarstellung der jüdischen Apokalyptik vereinzelt noch zu erkennen ist. Es muss sich dabei wieder um einen Synkretismus handeln, wofür die Sektarier der Schicht B verantwortlich sind — wie wir beweisen wollen — und nicht die späteren Bearbeiter des Textes.

Dass die Analyse dieses Textabschnittes schwierig ist, kommt daher, dass die Engelreihen, die Fünf, die Sieben, die Zwölf, die Achtundzwanzig, stellenweise auch die Zehn oder die Dreissig, in der Heilsgeschichte des Buches, in der Kosmogonie und Anthropogonie eine geringe Rolle spielen.

In der Schöpfungsgeschichte (UK 175) wird beschrieben, wie die Sieben die sieben 'Klimate' erschaffen, die Zwölf 'naqîbân' ('Wächter') die zwölf Länder ('kishvar'), und die 28 'nadjîbân' ('Edle') die achtundzwanzig Inseln ('djazîra'), während in der Beschreibung von der Erschaffung des menschlichen Körpers gleichfalls auf diese demiurgische Rolle der Engel angespielt wird (UK 220).

Diese Vorstellung der 'schaffenden Engel' ist uns aus der Gnosis geläufig, der Kontext ist jedoch in beiden Abschnitten (UK 175; UK 220) jung (aus Schicht C oder jünger) und was von der Tätigkeit der Engel konkret gesagt wird, bietet zu wenig Anhaltspunkte um die Differenzen in der Angelologie der verschiedenen Schichten einwandfrei zu unterscheiden.

Verwirrend ist auch, dass das zehngliedrige System der Schicht C mit seiner 'senkrechten' Linie vom 'rûḥ al-aʿẓam', über den 'rûḥ al-Ḥayât-i nâṭiqa' im Firmament, bis ins menschliche Gehirn, — dass sich diese 'vertikale' Anordnung nicht gut mit einem 'horizontalen' Paralel-

lismus zwischen Makro- und Mikrokosmos reimen lässt, dass aber trotzdem diese Verbindung auf verschiedenen Wegen, durch Interpolierungen und Verschiebungen im Text, zustande gekommen ist. Die Ehrfurcht vor dem überlieferten Text muss recht gross gewesen sein, dass sich die Sektarier der Schicht C soviel Mühe gaben, ihre eigenen Auffassungen in den textus receptus hineinzufügen anstatt diesen gänzlich zu verwerfen. Der Ruf al-Bâqirs wird dabei von entscheidender Bedeutung gewesen sein.

Die Vorstellung, dass die sieben Himmel und Erden im Punkt (im Logos) enthalten sind, lässt sich nicht aus der Lehre des Islam erklären, sondern muss auf judenchristliche (gnostische) Vorstellungen zurückgehen.

Den Imâm/Logos als Weltordner und Welterhalter (Tor Andrae, 'Gemeinde', S. 333) trifft man in der spätern ismailitischen Literatur wiederholt an. So schreibt das 'Kalâm-i Pîr' über den Imâm, der das Gepräge gibt (S. 82; Übers., S. 77):

This is why it is perfectly right, that he, the Imam, should say: 'I am the Word of God' (kalâm-i Khudâ), because if, by chance, it disappears from the things of this world, everything ceases to exist'.

Und eine Seite weiter liest man (S. 83; Übers., S. 78):

The Prophet also said: »All mysteries of God which are in the heavenly books, i.e. Tawrât, Indjîl and Zabûr, are in the Coran; and all that are in the Coran are contained in the first chapter of it; and all that are in the Fâtiha are contained in the formula of the 'bismillâh'; and all that is found in this formula is contained in its first letter B; and ultimately in the dot under that letter«. Thus it is obvious that 'Âlî is the meaning of that dot, the mystery of God, the mystery of all heavenly books; and that he was with all the prophets and in all revealed books.

Die Auffassung von der Bedeutung des Imâm/Logos ist die gleiche wie in den Alphabetspekulationen der Schicht B, die freilich von einer christlichen Anekdote ausgehen, nicht von dem 'bismillâh'. Eine Buchstabenexegese des 'bismillâh' kannten freilich die Sektarier der Schicht B wohl, wie sich bei der Besprechung von UK 29 zeigen wird (unten, S. 319).

Die Antwort al-Bâqirs auf die Frage nach dem, was der Punkt 'enthält', ist wie gesagt schwer zu analysieren. Der mutmasslich originelle Text der Schicht B wird in der linken Spalte abgedruckt, das in der Schicht C (oder in einer noch jüngern) Hinzugefügte in der rechten. Zum besseren Verständnis bedenke man, dass zuerst die

Rangordnung im Makrokosmos, dann die damit ganz gleichlaufende des Mikrokosmos dargestellt wird.

UK 24 Bâqir sagte :

»Oh, 'Abdallâh, gemäss den göttlichen Realien ist der Punkt unterm B jener 'Rat der ewigen Grenze' (dîwân-i ghâyat al-azalî), so dass man sagen möchte, dass der eine Punkt aus fünf Punkten (bestehe)

UK 25

»Der Punkt hat drei Buchstaben und fünf Punkte : dass sind die Fünf, die dem Erhabenen König die Allernächsten sind : Muhammad, 'Âlî, Fâtima, Hasan und Husein.

Und die drei Buchstaben sind die drei 'Diwane' ('Himmel', 'himmlische Räte') von Salmân, Miqdâd, Abû Dharr. Und das 'nûn' von (dem Wort) 'nuqta' hat drei Buchstaben und das 'qâf' hat drei Buchstaben und das 'ṭâ' hat zwei Buchstaben, dass macht acht. Sieben sind diese Engel (malâ'ikatân) in sieben Farben und der achte ist der Erhabene König — es leuchtet seine Grösse! — denn diese Fünf sind das Gehör und das Gesicht (sam' wa baṣar) des Erhabenen Königs und die Anschauung (mu'âyana) — leuchtend ist seine Herrlichkeit! —«.

Der Text in der linken Spalte ist recht spärlich, und dabei fragt es sich noch, ob die Aufzählung der fünf Nächsten wohl in eine Makrokosmos-Darstellung hineingehört. Durch die Namen der Fünf werden aber häufig die 'fünf ewigen Lichter' angedeutet, womit der Erhabene König 'erscheint' (UK 81 f.; UK 120). Besonders UK 82 drückt es deutlich aus : »diese fünf Lichter sind diejenigen, die man in der Menschenwelt Muhammad, 'Âlî, Fâtima, Hasan und Husein nennt« (în pandj nûr ânhâ and ki dar basharîyat Muhammad wa 'Âlî wa Fâtima wa Hasan wa Husein khʷânand). Grund zur Annahme, dass oben gleichfalls diese fünf Lichter gemeint sind, ist die Tatsache, dass gleich darauf von den 'Sieben und den Zwölf' als von Lichtern gesprochen wird (UK 26). Dazu wird weiter im Text, bei der Be-

schreibung des Mikrokosmos erklärt, was 'diese selben Fünf' (în hamân pandj) im Mikrokosmos vertreten.

Was den Text in der rechten Spalte betrifft: die 'Realien' (ḥaqâ'iq-i Ḥaqq) kommen sonst nur noch UK 10 vor (ḥaqâ'iq az ṣan'-i ḥaqq) (oben, S. 272f.). Der Ausdruck muss aus dem Mittel- oder Neuplatonismus in die Philosophie des Islam übernommen sein, vielleicht auf dem Wege über die 'médecins hellénisants'. Tûsî gebraucht in dem 'Rawḍatu't-taslîm' die Ausdrücke 'ḥaqîqat' und 'ḥaqâ'iq' noch in ihrer rein philosophischen Bedeutung, ohne 'mystic association' wie bei den Sûfîs — so sagt Iwanow (Introduction, XLVII). UK 10 und UK 24 wird der Ausdruck 'ḥaqâ'iq' im Sinne der Sûfî-Literatur gebraucht. UK 10 fand sich dazu noch ein weitere Sûfî-Ausdruck: waḥdânîyat-i ilâhî (oben, S. 271).

'Dîwân' als terminus technicus für einen der Himmel oder für den 'Rat der Engel', die diesen Himmel bevölkern, fand sich bisher nur UK 6, in dem Abschnitt, der auf Grund der zehngliedrigen Kosmologie als interpoliert betrachtet wurde (oben, S. 242). Die Idee einer 'ewigen Grenze' entspricht als 'äusserste Grenze' dem 'Sich Bedecken' der Geister. Dass dieser Ausdruck kennzeichnend ist für Schicht C wird zur 2. Frage weiter dargelegt werden.

Salmân, Miqdâd, Abû Dharr und die sieben Engel in sieben Farben bilden eine Reihe von Zehn, die noch einmal UK 235 erwähnt wird, in der Heilsgeschichte jedoch als Zehnerreihe keine Rolle spielt.

Dass der Erhabene König neben den sieben Engeln der achte ist (eigentlich der elfte neben den zehn), ist oben als kennzeichnend für Schicht C beschrieben worden. Eine Besprechung des Ausdruckes 'sam' wa baṣar' findet sich unten; 'die Anschauung' (mu'âyana) wird zu UK 33 besprochen.

Dass das Wort 'nuqṭa' drei Buchstaben und fünf Punkte hat, stimmt nur, wenn man statt نقطه (mit ط, ṭâ), نقته (mit ت, tâ) schreibt und wenn man das Schluss-hâ (ه) vernachlässigt, weil es (im Persischen) keinen phonetischen Wert hat. Liest man das Wort als arabisch 'nuqṭat^{un}' (mit 'tâ marbûta') نقطة, so hat man zwar fünf Punkte, muss dann aber das 'tâ marbûta' als vierten Buchstaben zählen.

Der folgende Text ist wohl redaktionelle Bearbeitung der Schicht C, denn wenn die Erklärung der drei Buchstaben, die oben in der rechten Spalte gegeben wird, eine Interpolierung ist, dann müsste jetzt links, auf die Erwähnung der fünf Punkte, erst die ursprüngliche Erklärung der drei Buchstaben folgen. Diese folgt jedoch erst einige Sätze später.

Zuerst liest man (UK 26):

Oh, 'Abdallâh, wenn ich die Erklärung dieses Punktes vollständig gäbe, fände es kein Ende, überschritte es alle Grenzen. Dieser eine Punkt verschleiert sieben und zwölf 'Diwâne' (Himmel mit den Engeln).
'Abdallâh sagte: 'Oh mein Herr und Herr aller Gläubiger, wie können die Sieben und die Zwölf in einem Punkt enthalten sein?'.
Bâqir sagte:

'Der Punkt (نقته) hat drei Buchstaben: das »nûn« ist 50 und 5, das »qâf« ist 100 und 10, das »tâ« ist 400 und 4, das macht 19 (5 + 10 + 4): das sind die Sieben und die Zwölf. Die Sieben und die Zwölf, die die beiden Welten im Licht und Glanz erhalten (munawwar wa raushan mî-dârand)'.

Diese eigentümliche Art zu zählen findet sich noch drei Mal im Umm al-Kitâb, und zwar zweimal in Abschnitten, die aus Schicht B stammen könnten (UK 288 über die 313 marsûlân; und UK 418 bei der Erklärung der qur'ânischen Buchstaben A, L, R; UK 259 dagegen ist eine junge Stelle).

Der normale Abdjad-Wert des 'nûn' ist 50; des 'qâf': 100; des 'tâ': 400. Weshalb man 5 + 10 + 4 liest ist nicht deutlich. UK 418 steht, man verfahre nach der 'geometrische Methode' (bi-marbabah-i handasa), was ebensowenig deutlich ist. Wohl erkennt man, dass geflissentlich نقته für نقطه geschrieben wurde, um zu 3 + 5 und 7 + 12 zu kommen. Die Orthographie des Textes ist aber von spätern Kopisten, oder von Iwanow bei der Textausgabe, normalisiert worden, da an allen Stellen نقطه steht.

Es folgt eine anachronistisch wirkende Erklärung der Zwölf, die das Gespräch zwischen 'Abdallâh und al-Bâqir, das UK 28 fortgesetzt wird, unnötigerweise unterbricht:

UK 27

Und die Zwölf, das sind Wir aus der geistigen 'Saat' (az pusht-i rûhânî, aus dem geistigen 'Rücken') des Befehlhabers der Gläubigen 'Âlî und aus dem Schosse Fâtimas — ihr Friede sei mit uns! — und die Sieben, das

sind die Engel, die uns nie entbehren werden (ki az mâ khâlî na-bâshand), weder im Göttlichen, noch im Menschlichen, »Solange die Himmel und die Erde dauern« (S. 11:109) werden sie bei uns sein, nach dem Wort: »Wahrlich, in den Himmeln und auf Erden gibt es Zeichen für die Gläubigen« (S. 45:2)'.

Die einzige Stelle, die, wie hier oben, eine Anspielung auf die zwölf Imâme enthalten dürfte, ist UK 71, die die »zwölf Lichter der zum Haus des Propheten Gehörenden« (ahl-i bait) erwähnt. Iwanow bemerkt dazu in den 'Notes' (S. 423, Anm. 3):

»S'il est possible de prouver que les allusions aux 'douze d'entre nous, ahli bayt' visent les douze Imâms des Ithnâ-asharîs, ce qui est très probable, la première date (du livre) pourrait être environ 260 H./874«.

Im Abschnitt UK 27 sind fraglos die zwölf Imâme gemeint, das einzige jedoch, das sich daraus mit Sicherheit folgern lässt ist, dass diese Stelle jünger als der von Iwanow genannte Zeitpunkt ist. Ob man diese Tatsache für die Datierung der Schicht C benutzen kann, ist fraglich, weil die zwölf Imâme weiter im Text nicht erwähnt werden.

Über die sieben, schon UK 25 beschriebenen Engel (malâ'ikatân), wird unten gesprochen werden.

Es folgt ein Lobpreisen al-Bâqirs, zu reich an schmückenden Vergleichen um zu Schicht B zu gehören:

UK 27 Da sprach 'Abdallâh:

'Oh, Herr, das Wort von Deinen Lippen und von deinen Zähnen wie Zucker ist Balsam für die Seelen; die Anschauung des Paradieses ist Deinem Antlitz unauslöschlich eingeprägt!

UK 28 Oh, Frucht aus dem Herzen der Gläubigen, welche sind die Welten, von denen Du sagtest: »sie seien hell und leuchtend durch sie«?'.

Bâqir sagte: 'Einer ist jener Makrokosmos ('âlam-i buzurg), wovon geredet wurde, und eine der Mikrokosmos ('âlam-i kûchik), welcher der Thron und der Sitz des Erhabenen Königs ist

die Gestalt und der Tempel (shakhṣ wa haikal) der Imâme der Zeit und der göttlichen Meister ('âlimân-i rabbânî).

Über diesen letzten Satz in der rechten Spalte, wo zum ersten Mal der Ausdruck 'haikal', 'Tempel', auftritt, mehr am Schluss des Abschnittes UK 24-31 (unten, S. 318).

Der Mikrokosmos wird im Umm al-Kitâb immer von einem doppelten Gesichtspunkt aus betrachtet : erstens vom Gesichtspunkt einer irdischen Rangordnung der Gläubigen — an deren Spitze der Imâm —, und dann vom Gesichtspunkt des menschlichen Geistes mit dessen 'Seelengliedern', Sinnen und Sinnesorganen. Beide Aspekte korrespondieren sowohl mit sich wie mit der hierarchischen Ordnung des Makrokosmos. Die Darstellung des Makrokosmos, wie sie oben in der linken Spalte gegeben ist, erwähnt 5 + 7 + 12 'Lichter'. Es soll dann beschrieben werden, womit diese 'Lichter' im Mikrokosmos korrespondieren, es folgt aber erst noch eine verworrene und korrumpierte Stelle :

UK 28 denn der Punkt besteht aus drei Lichtern, die miteinander verbunden sind : das 'nûn' ist der Geist des Glaubens (rûḥ al-imân) über dem 'rûḥ' (rûḥ-i nâtiqa?) und der 'rûḥ' ist das 'qâf' über dem Logos (nuṭq), und die Punkt(e) des 'tâ', die am Schluss ... .

Vielleicht sollten die Punkte des 'tâ marbûta' am Ende des Wortes (nuqṭat^{un}), noch mit andern Dingen verglichen werden, das wird aber im Text nicht ausgeführt.

Der Mikrokosmos wird folgendermassen beschrieben :

UK 28-29 Und diese fünf Punkte (des Wortes 'nuqta') sind (im Mikrokosmos) dieselben fünf Allernächsten : das Gehör (rûh-i shinwâ'î; der Geist des Gehörs) ist Hasan, das Gesicht (rûh-i bînâ'î) ist Husein, der Geruch (rûh-i bûyâ'î) ist Fâtima, der 'Geist der Sprache' (rûh-i gûyâ'î) ist 'Alî und der Geschmack (rûh-i châshnî-gîr) ist Muhammad.

Immer wenn im Umm al-Kitâb die fünf Sinne aufgezählt werden, geschieht das in derselben Folge wie oben : Gehör, Gesicht, Geruch, usw. (cf. UK 82; UK 300; UK 325); hingegen werden die fünf Allernächsten hier — mit Ausnahme der Reihenfolge : Hassan – Husein — in entgegengesetzter Ordnung gegeben : Hassan, Husein, Fâtima, 'Alî,

Muhammad. Dadurch fiel ʿÂlî mit dem 'Geist der Sprache' (rûh-i gûyâ'î) zusammen, was ganz der Rolle entspricht, die bisher in Schicht B 'Âlî zugeteilt wurde.

Um die Rolle der 'Sieben' im Mikrokosmos zu bestimmen, werden die drei Buchstaben und fünf Punkte aufgezählt :

UK 29 und drei Buchstaben und fünf Punkte sind acht Lichter (nûrân). Der mittlere Buchstabe ist 'die Seele im vordern Gehirnmark' (rûḥ bar maghz-i pêshânî), womit der Erhabene König gemeint ist (bi-ma'nî-yi Malik-i ta'âlâ), und rechts davon sind vier Buchstaben : das rechte Ohr, das rechte Auge, das rechte Nasenloch und der Logos des Erleuchteten Wissens (nuṭq-i 'ilm-i nûr), das sind Salmân, Miqdâd, Abû Dharr und 'Ammâr; und links davon sind drei Buchstaben : das linke Ohr, das linke Auge und das linke Nasenloch, womit Abû Hureira, Abû Djundab und Abû Kumeil gemeint sind. Diese 'Seele in der Farbe des Mondes' sitzt inmitten von diesen sieben Lichtern auf seinem Thron und Sitz.

Weshalb die 'Seele im vordern Gehirnmark' hier 'Seele in der Farbe des Mondes' heisst, wird sich aus der Analyse von UK 31-36 ergeben (unten, S. 326).

Es folgt ein Qur'ânzitat mit Kommentar, als erklärende Glosse zum Sitzen des Erhabenen Königs auf seinem Thron :

UK 30 Nach seinem Erhabenen Wort : 'Gott hat die Herrschaft über Himmel und Erde. Er vergibt, wem er will, und er bestraft wen er will. Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben' (S. 48 : 14).
'Oh, 'Abdallâh, Gott — gross ist Seine Herrlichkeit! — ist dieser Geist der waltet über Himmel und Erde. Das heisst : die Lichter, die um seinen Thron in seinen Diensten sind, und die im Herzen sind, einigen davon vergibt Er, einigen vergibt Er nicht, doch bestraft sie mit (Höllen) Strafe.

Der Stil des letzten Textabschnittes ist schlecht; es mögen Lücken im Text sein (Cf. Filippani, ad locum). Öfters deutet ein so korrumpierter Stil im Umm al-Kitâb auf eine Interpolierung hin. Aus welcher Schicht diese stammt, lässt sich hier nicht entscheiden, vermutlich aus einer die jünger ist als Schicht C.

Nachdem die Funktion der Sieben im Mikrokosmos des mensch-

lichen Geistes umrissen ist, folgt eine Bemerkung über die mikrokosmische Bedeutung der Zwölf:

UK 31 und die Zwölf, das sind die zwölf Glieder (djawâriḥ), deren jedem eine Aufgabe anvertraut ist (ki har yakî bi-kâr gumâshtah).

Vom Makro-Mikrokosmos-Vergleich her wird darauf noch die Beziehung der 'Lichter' zu den 'zwei Seelen im Herzen' erklärt, zum Verständnis des Nachstehenden jedoch ist der Abschnitt UK 24-UK 31 besser zunächst einmal im Ganzen zu betrachten. Was in erster Linie auffällt ist, dass sich darin zwei neue Erklärungen für die Funktion der 'Sieben' finden.

Anstatt von den sieben Propheten mit den sieben Perioden und den sieben Seelengliedern, wird UK 25 von sieben Engeln (malâ'ikatân; Cf. UK 27) in sieben Farben gesprochen und dazu vom Erhabenen König als dem achten.

Es wird im Umm al-Kitâb oft von den 'Farben der Engel' gesprochen, die ihnen bei ihrem Sturz genommen werden. So UK 139: 'în haft nûr ki bar haikal-iy în kâfirân ast ki man âfrîdah am', 'die sieben Lichter am Lichttempel (haikal) dieser Ketzer, die ich geschaffen habe'. Die sieben Engel haben also nicht je eine eigene Farbe, sondern alle sieben tragen einen Lichttempel in sieben Farben (vgl. auch UK 122: har rûḥî ... aṣlî haft rang bûd).

Die Vorstellung von sieben Engeln, im Sinne von sieben 'Archonten', Planetengöttern, je in seiner eigenen Farbe, ist uns allerdings aus dem Kult der harrânischen Sabier geläufig (Cf. Dimashqî, 'Chwolson', II,382 f.).

Der Einfluss der stark astrologisch gerichteten Kultur der Sabier macht sich in den Schriften der Ikhwân aṣ-Ṣafâ' deutlich bemerkbar (Massignon, Corbin, Yves Marquet). Da in 'Schicht C' sich eben der Einfluss jener hellenistischen Mischkultur beginnt geltend zu machen, könnte die Vorstellung der 'sieben Engel in sieben Farben' sehr wohl dieser Schicht zugehörig sein. Die Reihe von drei und sieben (UK 25) findet sich sonst nur noch UK 234-235, wo nacheinander erwähnt sind: Salmân, die zwei 'yatîm' (die Unvergleichlichen = Miqdâd und Abû Dharr), die sieben Engel (malâ'ikatân), die 'naqîbân' ('Wächter') und 'nadjîbân' ('Edle'). UK 36-37 wird, ohne dass der Kontext dazu veranlasste, von den 'Sieben, durch deren Hand alles erschaffen ist', gesprochen, was wieder an die gnostische Lehre der weltschaffenden Engel erinnert in einem Abschnitt, der zweifelsohne jünger als Schicht B ist. Als Belegstelle aus der Schrift wird dazu Sûra 23:12-14 ange-

führt: die Erschaffung des Menschen aus sieben Substanzen. Die Namen der sieben Engel aber werden UK 36-37 nicht genannt. UK 384 dagegen wird die Rolle der sieben Engel (haft malâ'ika) beim Formen des Embryos erklärt. Man geht dabei wieder von den Substanzen von Sûra 23:14 aus und beschreibt nacheinander die Tätigkeit von Salmân, Miqdâd, Abû Dharr, 'Ammâr, Abû Hureira, Abû Djundab und Abû Kumeil.

Es sind dieselben sieben Engel (haft malâ'ikatân) vom Salmân bis zum Abû Kumeil, die in der Schöpfungsgeschichte (UK 175) die sieben 'Klimate' erschaffen.

Nun ist es freilich unwahrscheinlich, dass mit den sieben Engeln in UK 25 und im parallelen Abschnitt UK 234-235, die Reihe von sieben treuen Schi'iten, an deren Spitze Salmân steht, gemeint ist. Das würde für Salmân, Miqdâd und Abû Dharr in der Zehnerreihe eine Doppelzählung ergeben (also: 1. Salmân, 2. Miqdâd, 3. Abû Dharr, 4. Salmân(!), 5. Miqdâd(!), 6. Abû Dharr(!), 7. 'Ammâr, 8. Abû Hureira, 9. Abû Djundab, 10. Abû Kumeil). Die Verknüpfung von Salmân und den Seinen mit den sieben welterschaffenden Engeln kann aus einem andern System übernommen sein. Es ist nicht undenkbar, dass sie aus einer ältern Schicht stammt. Die demiurgische Betätigung der Engel passt eher ins gnostische Judenchristentum der Schicht B als in den harrânischen Hellenismus der Schicht C. Nichtsdestoweniger wirken alle Stellen, die von der Schöpfungsarbeit der Engel berichten, jünger, wie oben, S. 83, schon bemerkt worden ist. Ob diese Lehre aus Schicht B entlehnt wurde, ist daher nicht mit Gewissheit zu entscheiden, wenn auch einiges in dieser Richtung weist.

Kennzeichnend für den harrânischen Hellenismus ist die Stelle UK 28 über den Mikrokosmos, wo die Sieben und die Zwölf 'Lichter' die Gestalt (shakhṣ) und den 'Tempel' (haikal) der Imâme der Zeit und der göttlichen Lehrer (ʾalimân-i rabbânî) bilden. Dass es sich dabei um einen sabäischen Lehrsatz handelt, der sich bei den Ismailiten wiederfindet, hat Corbin in einer Reihe von Abhandlungen deutlich gemacht. Dabei verweist er ('Rituel sabéen', S. 197) auf folgende Aussage Shahristânîs über die Einwohnung Gottes im Menschen (ḥulûl) nach den Harrâniern (Cureton, S. 250; Haarbrücker, II,75; Chwolson, II,444):

انّما تشخص بالهياكل السماوية بكلها و هو واحد و انّما يظهر فعله فى واحد واحد بقدر آثاره فيه و تشخصه

Die Annahme der persönlichen Gestalt geschieht nur vermittelst der himmlischen Behausungen (hayâkil) insgesamt, indem er Einer (bleibt),

به فكان الهياكل السبعة اعضاؤه السبعة و كان اعضاؤنا هياكله السبعة فيها يظهر و ينطق بلساننا و يبصر باعيننا و يسمع باذاننا و يقبض و يبسط بايدينا و يجيء و يذهب بارجلنا و يفعل بجوارحنا

denn es kommt nur sein Tun in jeder einzelnen (Behausung, 'haikal') zur Erscheinung nach Massgabe seiner Einwirkungen auf sie und seine Personifikation durch dieselbe; wie wenn die sieben Behausungen seine sieben Glieder wären und wie wenn unsere sieben Glieder seine sieben Behausungen wären, worin er zur Erscheinung kommt, so dass er vermittelst unserer Zunge spricht, vermittelst unserer Ohren hört, vermittelst unserer Hände greift und (die Hand) ausstreckt, vermittelst unserer Füsse kommt und geht, und vermittelst unserer Glieder handelt.

Nach dieser Stelle Shahristânîs gilt die Einwohnung Gottes in den Geschöpfen für alle Menschen, während die Stelle UK 28 nur die Imâme der Zeit und die göttlichen Lehrer als Träger des Lichttempels erwähnt, den spätern ismailitischen Anschauungen gemäss. Es finden sich jedoch auch Stellen im Umm al-Kitâb, wo neben den Imamen die 'Frommen' (mu'minân) genannt werden (wohl als 'mu'min mumtaḥan', 'bewährte Fromme' aufzufassen, siehe unten). So z.B. UK 75 wo die 'sieben Lichtgestalten' (haft nûrânî) auf dem Antlitz der Frommen und der Imame der Zeit herumgehen (bar dîm-i mu'minân wa imâmân-i zamân hamî-gardand). Von diesen sieben 'Lichtgestalten' wird UK 75 noch gesagt: »In ihnen sind sieben und zwölf 'Qualitäten' (khaṣlat) verborgen. Fehlte eine, so wäre unser 'Tempel' und unsere 'Form' unvollständig (haikal wa qâlib-i mâ nâ-tamâm bâshad)«. Diese Qualitäten werden dann erklärt: es sind 7 + 12 = 19 Qualitäten der sinnlichen Wahrnehmung (Farben, Klänge, Gerüchte, usw.).

Das Wort 'haikal', das hier parallel mit 'qâlib', 'Form', gebraucht wird, kann an dieser Stelle wohl die Nebenbedeutung 'leuchtende Form', 'Lichttempel', haben. Unmöglich ist diese Nebenbedeutung in einem Abschnitt wie UK 214, wo von der 'haikal-i aẓilla', der 'finstern Form' der gestürtzten Engel gesprochen wird, während parallel damit in demselben Abschnitt der Ausdruck 'qâlib-i aẓilla', 'finstere Form' vorkommt.

Zweifelhaft ist die Bedeutung von 'haikal' UK 31, wo von den 'sieben Propheten' (haft rasûlân) gesagt wird, dass »ihr Licht sich nie aus dem 'Tempel' der 'Frommen' befreit« (ki hargaz nûr-i ishân

az haikal-i mu'minân wâ-narahad), aber davon sprechen wir besser zur Stelle, UK 31.

Neben die Vorstellung von den 'sieben Engeln' (haft malâ'ikatân) in sieben Farben (UK 25; UK 27) tritt UK 29 zum erstenmal sehr deutlich die Vorstellung auf von den sieben Dienern des Erhabenen Königs, sowie die Sinnesorgane (Ohren, Augen, Nasenlöcher, Mund) Diener der 'Seele im vordern Hirn' sind. Am deutlichsten findet sich diese Vorstellung in der '2. Frage', wo wenigstens drei verschiedene Fassungen erkennbar sind und wo die iranische Herkunft dieser Vorstellung nachweisbar ist (siehe Kap. II, unten, S. 421), Die älteste Fassung bietet wohl UK 65 ff. und wir haben Gründe anzunehmen, dass der Text UK 29 von UK 65 f. hergeleitet ist. So wird UK 29 gesagt, dass die drei Buchstaben (ḥarf) und fünf Punkte (nuqṭa) zusammen acht Lichter (nûrân) bilden. Dann spricht man von einem Buchstaben (ḥarf), der in der Mitte steht, während vier Buchstaben rechts und drei links davon stehen. Es ist nicht ungewöhnlich im Umm al-Kitâb, dass man den diakritischen Punkt einen Buchstaben (ḥarf) nennt (siehe oben, S. 63; UK 19-20). Warum jedoch vier rechts und drei links stehen, leuchtet ebensowenig ein, wie es deutlich wird, welcher 'ḥarf' in der Mitte stehen soll.

UK 65 ff. ist das alles logisch und klar, weil man da nicht von den drei Buchstaben und fünf diakritischen Punkten von 'nuqṭa', sondern von der Formel 'bismillâh' (بسم الله) ausgeht: rechts sind das M + S + B + Punkt (unterm B); das Alif thront in der Mitte; links sind das L + L + H.

Es fällt noch auf, dass man UK 39 f. das Wort 'nuṭq', 'Logos', gewählt hat bei der Aufzählung der Sinnesorgane, während man 'zabân', 'Zunge', erwartet (man kann zwar 'nuṭq' mit 'Redefunktion', 'Rede', übersetzen, aber damit fügt sich das Wort noch nicht in eine Reihe von Sinne*sorganen*). UK 63 findet sich tatsächlich eine Reihe: Ohr, Auge, Nasenloch, *Zunge*. Die entsprechende Stelle UK 65 f. hat ebenso wie UK 29 'nuṭq' für 'zabân' und aus einem Vergleich der beiden Abschnitte lässt sich verstehen, warum dieser Ausdruck bevorzugt wurde. Beide verbinden den Punkt (unterm B) mit dem 'nuṭq', 'Logos'. Das Alif, das in der Mitte thront, wird UK 60 mit dem Erhabenen König (Malik-i ta'âlâ) assoziiert, während UK 29 der 'mittlere Buchstabe' mit der 'Seele im vordern Hirn' (rûḥbar maghz-i pêshânî) verknüpft wird.

Das ergibt die gleiche Dyade, die gleiche Spaltung in 'nuṭq' und

'rûḥ', pneuma (= eikôn) und psychè, wie oben S. 298, die als kennzeichnend für das gnostische Judenchristentum von Schicht B anzusehen ist. Muss es doch eine entsprechende himmlische Dyade geben, die in der Alphabetspekulation von Schicht B als das Paar Muhammad-'Âlî bezeichnet wurde.

Es liegt also UK 29 keine Ogdoade vor (sieben Diener + der Erhabene König), sondern eine Heptade, deren zentrale Gestalt in 'rûḥ' und 'nuṭq' (sechs Diener + die Dyade) gespaltet ist.

Der Schluss von UK 31 mit den 'zwölf Gliedern', deren jedes mit einer Aufgabe betraut ist, hat wenig Paralellen: UK 61 wird von den Sieben und den Zwölf gesagt, der Erhabene König habe sie zu seinen 'Gliedern' gemacht; UK 71 ist die Rede von den 'zwölf Lichtern' des Hauses des Propheten (ahl-i bait), welche die 'Glieder' diesen einzigartigen Diwans seien. Weder die eine noch die andere Stelle geben Auskunft über die ihnen 'anvertraute' Aufgabe. Es dürfte die schöpferische Tätigkeit der 'zwölf Wächter' (naqîbân), die UK 175 die zwölf Länder hervorbringen, gemeint sein. Doch ist noch eine andere Erklärung möglich, der zufolge die Stelle UK 31 über die Zwölf besser mit dem, was (gleichfalls UK 31) über den Erhabenen König inmitten seiner Diener gesagt wird, in Verbindung zu bringen ist. Dazu soll UK 63 hinzugezogen werden, wo die Sinnesorgane als Diener um den Erhabenen König beschrieben werden, während gleich darauf — wie oben — etwas über die Zwölf gesagt wird:

UK 63du dast bâ angushtân bidalîl-i ân duwâzdagân.	die zwei Hände mit den Fingern zeugen von diesen Zwölf.

Obwohl der Kontext des ganzen Abschnittes UK 63 jung ist (wahrscheinlich Schicht C zugehörig; siehe unten), verwendet man hier offenbar iranisches Material, denn eine nahe verwandte Stelle findet sich in dem Bundahišn (Götze, § 3,3; ed. Ankl. 189,13-14):

Dast u pâd awzâr čigôn 7-ân u 12-ân	Finger und Zehen sind wie die Sieben und die Zwölf.

Der Text des Umm al-Kitâb mag sich hier nach einer bessern Tradition richten als der überlieferte Text des Bundahišn, da der Vergleich rechnerisch zutrifft. Eigentümlich an dieser Bundahišn Stelle ist noch, dass die Sieben hier nicht als Dämonen auftreten. Es dürfte für einen gewissen Einfluss hellenistischer Astrologie auf diesen Abschnitt des Bundahišn zeugen. Sonst fehlen in demselben Kapitel des Bundahišn astrologische Zahlen, auch an Stellen, wo man sie erwarten würde. So wird (Götze, § 6,3; ed. Ankl., 190,15) gesagt, dass alle

'mênôgân yazatân' eine bestimmte Funktion im menschlichen Körper haben, ohne dass ihre Zahl mit astrologischen Reihen in Verbindung gebracht wird :

apârîk waxš i andar tan čigôn apârîk mênôgân yazatân.	Die übrigen 'Geister' (waxš) im Leibe sind wie die übrigen geistigen Yazatas.

Der Škand-gumânîk Vičâr, der (Kap. V) einen ähnlichen Makro-Mikrokosmos-Vergleich anstellt wie das Bundahišn (und wie das Umm al-Kitâb), spricht gleichfalls von einer unbestimmten Anzahl 'geistiger Wesen' ('mênôgân'), die eine Funktion im Körper haben, und erwähnt keine astrologische Zahlen (ŠGV, V,89) :

u apârîk mênôgân i tan-dâštâr kê-šân yut yut kâr u xvêškârîh pat hân advênak čihrênît estênd.	et les autres 'mênôgân', qui tiennent le corps, qui ont chacun leur opération et leur fonction adoptés de façon différentes par la nature.

Der Gedanke, dass alle 'mênôgân' im Körper ihre eigene 'Aufgabe' haben, dürfte, mangels andersartiger Angaben im Umm al-Kitâb, das 'ki har yakî bi-kâr gumâshtah' aus oben erklärtem Abschnitt am besten aufhellen.

Wie oben auf Seite 314 f. gesagt wurde, muss in dem jetzt folgenden Textabschnitt UK 31-36 die mikrokosmische Beziehung der (7 + 12) Lichter zu den 'zwei Seelen im Herzen' erklärt werden. Man benutzt dazu das Bild einer 'Ader mit sieben Ästen'. Durch diese Ader und deren Äste können die Sinne 'im Nu' der Seele, die im Herzen wohnt und die durch diese 'Ader' mit der 'Seele im Gehirn' verbunden ist, ihre Eindrücke weitergeben. Es liegt hier ein anderer Aspekt des Makro-Mikrokosmos-Vergleichs vor. Für die Seele, die von den Sinnen umringt im Hirn thront, wie der Erhabene König von Engeln umringt im Himmel, tritt hier folgender Vergleich : der Kopf des Menschen gleicht dem Himmel, sein Herz gleicht der Erde (siehe unten Kap. II, S. 421); die Seele im Herzen gleicht dem 'aufständischen Adam', der aus dem Paradies im Himmel auf die Erde heruntergefallen ist. Der gnostische Charakter tritt bei diesem Vergleich deutlich hervor : die Seele ist 'in das Herz gefallen' ('dar în dil uftâdah', UK 325) oder ist im Herzen 'gefangen' ('ḥabsî', z.B. UK 326).

Was die 'Ader mit sieben Ästen' betrifft : makrokosmisch muss diese einer (unsichtbaren) 'axis mundi', einer Säule zwischen Himmel und Erde entsprechen. Dass auch dieses Bild indo-iranischer Herkunft ist, wird Kap. II erklärt. Man findet die siebenästige Ader UK 281-282; UK 349; und UK 365, obwohl man an der letzten Stelle von

'sechs Adern' ('shash rag') statt von einer 'Ader mit sieben Ästen' ('rag bi-haft shâkh') redet.

Eine Beschreibung dieser Kopf und Herz verbindenden Ader folgte ursprünglich wohl unmittelbar auf die Stelle UK 29-31 über die mikrokosmische Funktion der Sieben und der Zwölf. Wie der Text überliefert ist, findet man diese Beschreibung erst UK 35f. Es sind also vier Seiten interpoliert und zwar aus durchaus verständlichen Ursachen. Die Ader, die Kopf und Herz verbindet, ist eben eine Ausnahme von dem rein 'horizontalen', für die Alphabetspekulation von UK 24-31 so bezeichnenden Parallelismus von Makro- und Mikrokosmos. Es nimmt daher nicht wunder, dass die Sektierer von Schicht C versucht haben, hier ihre 'vertikale' Verbindung von Himmel und Erde, ihr vertikales neuplatonisches Emanationssystem, wiederzufinden. Die drei obenerwähnten Stellen (UK 281-282; UK 349; UK 365) befinden sich in einem jungen Kontext und sind dermassen bearbeitet, dass sie als Belegstellen gelten können für jene 'Ader und Verbindung zu einer Feuerkette' ('ḥablî wa rasanî bi-silsilah-i nûrîn', UK 114), für jene 'Ader und Weg' ('ḥablî wa ṭarîqî', UK 95), für jene 'göttliche Kette' ('zandjîr-i ilâhî', UK 114), an der die beiden Seelen im Herzen sich klammern müssen und an der nach Schicht C die 'Erleuchtung' ('tadjallî, raushanâ'î') heruntersteigt und die Seelen emporsteigen können.

Eine solche soteriologische Bedeutung der 'Ader' gab es wahrscheinlich in der Makro-Mikrokosmosspekulation von Schicht B nicht, oder doch höchstens in dem Sinne, dass an dieser Ader das 'Lobpreisen' emporsteigen kann (siehe unten, S. 337).

Was hat man nun getan um das Bild der 'Lichtkette', 'silsilah-i nûrîn', in den Textabschnitt UK 31-36 einzufügen? Man hat auf die Vorstellung der 'Geister' ('rûḥ') zurückgegriffen, die von einem Himmel zum andern bis zum 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' im Firmament miteinander verbunden sind, und von dort bis in das Gehirn der Gläubigen. Diese Vorstellung findet sich zuerst UK 21-22 (oben, S. 300) als unverkennbare Interpolierung in die Alphabetspekulation. UK 31-35 wird fast die gleiche Aufzählung der 'Geister' gegeben wie UK 21-22, nur dass man sich hier auf eine siebengliedrige Reihe beschränkt und näher auf die Bedeutung der sieben Geister eingeht.

Dass die siebengliedrige Reihe an die Stelle der zehngliedrigen tritt, hat uns nicht zu verwundern : soll doch die siebengliedrige 'Lichtkette' an Stelle von der 'Ader mit sieben Ästen' stehen, die erst UK 35 beschrieben wird. Die Sektierer der Schicht C scheuen sich nicht,

ihre zehngliedrige Reihe der Geister beliebig zu verkürzen, wenn der Kontext das erfordert. So werden UK 267-268 die sechs Begrenzungen des 'besuchten Hauses' ('bait al-ma'mûr'), mit sechs Geistern verglichen: rûḥ al-imân, rûḥ al-ḥifẓ, rûḥ al-djabarût, rûḥ al-Quds, rûḥ al-'ilm und rûḥ al-akbar-i kull, was eine völlig willkürliche und nur aus dem Zusammenhang zu erklärende Verkürzung der zehngliedrigen Reihe ist.

Damit sind nicht alle Probleme der siebengliedrigen Reihe UK 31-35 erklärt, denn man hat hier nicht willkürlich drei Geister weggelassen, sondern gerade jene drei, die ursprünglich in der C-Schicht hinzugefügt waren um von sieben auf zehn zu kommen, nämlich den 'rûḥ al-djabarût', den 'rûḥ al-akbar-i kull', und den 'rûḥ al-a'ẓam'. Es fragt sich daher, ob hier nicht ein alter Textabschnitt vorliegt, eine ursprünglich zur Schicht B gehörende Aufzählung von sieben Geistern, die durch die redaktionelle Tätigkeit der Schicht C an einer Stelle gestrichen und nach gründlicher Bearbeitung hier eingefügt worden ist.

Es gibt in diesem Textabschnitt mehrere Indizien für diese Annahme. Es lässt sich auch mit ziemlicher Sicherheit feststellen, welchem Textabschnitt die Stelle entnommen ist. Die Textanalyse wird das zeigen.

Die Interpolierung beginnt da, wo 'die Sieben', deren Rolle im Mikrokosmos — wie die der 'Zwölf' — schon dargestellt worden, überflüssigerweise erneut beschrieben und mit den sieben Propheten identifiziert werden:

UK 31 »Und die Sieben sind diese sieben Propheten (haft rasulân) des Erhabenen Königs, deren Licht sich nie vom 'Tempel' (haikal) der Gläubigen löst (wâ-na-rahad)«.

Die Reihe der sieben Propheten spielte eine wichtige Rolle in Schicht B, wie wir oben, S. 266, zu UK 416 sahen. Die Tatsache, dass in diesem Abschnitt die Reihe der Propheten (die sieben körperlichen Perioden, 'haft dawr-i djismânî') eine Parallele bildet zu der Reihe der sieben 'Geister' (die sieben geistigen Perioden, 'haft dawr-i rûḥânî), erklärt wohl am besten das »Licht, das sich nie von den Gläubigen löst«, da die sieben 'rûḥ' als Seelenglieder in jedem Gläubigen anwesend sind. Dass der Ausdruck 'haikal', 'Tempel', schon in Schicht B in der prägnanten (sabäischen) Bedeutung zu finden wäre, ist unwahrscheinlich. Die neutrale Bedeutung 'Form' (oben, S. 318) ist hier ebensowenig anzunehmen, weil diese sich durch Abschwächung aus der prägnanten Bedeutung entwickelt haben muss. Am besten ist

der Ausdruck auf die Überarbeitung der Schicht C zurückzuführen. Liest man statt 'haikal' das neutrale 'qâlib', 'Form', oder lässt man das Wort ganz weg, so enthält der Satz sonst nichts, das sich nicht mit den Auffassungen der Schicht B in Übereinstimmung bringen liesse. Übrigens wiederholen wir, was schon oben S. 263 gesagt wurde, dass nämlich die sieben Propheten mit ihren sieben Perioden im Text des Umm al-Kitâb nur vereinzelt auftreten. Es ist noch hinzuzufügen, dass sie niemals erwähnt werden in den für die Erlösungslehre der Schicht C charakteristischen Abschnitten.

Der ganze Satz UK 31 könnte also aus Schicht B stammen, ist aber, wie gesagt, an dieser Stelle überflüssig und daher als Interpolierung zu betrachten. Der Zweck dieser Interpolierung ist die jetzt folgende Aufzählung der 'Geister/Seelenglieder', die man als 'Kette' zwischen Himmel und Erde darstellt. Die sieben Geister sind alle miteinander 'verbunden' ('paiwastah'), wie in der zehngliedrigen Reihe UK 21-22, nur wird hier von jedem Geist erzählt, aus welchem Himmel er stammt und es wird auch über Sinn und Funktion der einzelnen Geister etwas ausgesagt. Dabei ist an gewissen Stellen älteres Material erhalten geblieben.

UK 31 »Und dieser 'redebegabte Lebensgeist, der erprobt' (rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqah-i mumtaḥinna) ist aus der 'azurfarbenen Kuppel' (qubbah-i lâdjwardî; 'das Firmament') mit dem Gehirn der Gläubigen verbunden und ist von diesem Gehirn her durch eine Grenze (ḥadd) mit dem Herzen und durch eine Grenze mit den zwei Lippen und der Zunge verbunden. Er spricht jede Sprache, die es auf der Welt gibt (har âwâzî ki dar dunyâ'st dârad)«.

»... und einer ist der 'Geist des Glaubens an die Einheit' (rûḥ al-imân-i muwaḥḥid), der Zuneigung (ulfat) und Freundschaft (mihrbânî), in die 'Seele der Herzen' (rûḥ al-qulûb) der Gläubigen und
UK 32 der Freude des Lichtes (muhibbân-i raushanâ'î) bringt, und die frommen Brüder schützt (murâ'ât ... mî-kunad); vom mondfarbigen Schleier her (az pardah-i mâhtâb-rang) ist er mit jenem 'redebegabten Lebensgeist' verbunden (paiwastah)«.

»... und einer ist der 'Geist des Gedächtnisses' (rûḥ al-ḥifẓ), der im Mikrokosmos die 'wohlverwahrte Tafel' (Lawḥ-i maḥfûẓ) des Erhabenen Königs ist, und der die Weisheiten des Königreichs ('ilmhâ-yi malkûtî) erhält; vom sonnenfarbigen Meer her (az baḥr-i âftâb-rang) ist er mit dem 'Geist des Glaubens', — der Getreuen (al-Amîn) des Erhabenen Königs —, verbunden«.

»... und einer ist der 'Geist des Denkens' (rûḥ al-fikr), die Feder dieser Tafel, die über das Hohe Königreich (Mulûk al-A'lâ) sinnt

und nie gehörte und nie verkündigte Weisheiten aus dem Schleier
UK 33 (ḥidjâb) des Erhabenen Königs vernimmt; vom purpurfarbigen dîwân her (az dîwân-i banafshah-rang) ist er mit dem Geist des Gedächtnisses verbunden«.

»... und einer ist der 'Geist der Erkenntnis' (rûḥ al-'ilm), der Atem 'Isâs (Jesu), der die Toten lebendig macht. Von dem karneolfarbigen Schleier her (az pardah-i 'aqîq-rang) ist er mit dem Geist des Denkens verbunden«.

»... und einer ist der 'Geist der Vernunft' (rûḥ al-'aql), der Richter (dâwar) des Erhabenen Königs. Vom feuerfarbigen Dîwân her (az dîwân-i âtish-rang) ist er mit dem Geist der Erkenntnis verbunden«.

»... und einer ist der 'Heilige Geist' (rûḥ al-Quds), der die Anschauung ist der Gestalt Gottes (ki mu'âyanah-i shakhṣ-i Khudâvand ast), der jedes Verständnis und jede Vorstellung, jeden Namen und jede Benennung und Andeutung übersteigt (ki az fahm wa waḥm wa 'ism wa nâm wa nishân bîrûn ast). Von diesem robinfarbigen Dîwân
UK 34 her (az dîwân-i yâqût-rang) erscheint er (ẓuhûr mî-kunad) in diesem Geist der Vernunft«.

Es folgt ein Absatz, der die Transzendenz des 'Khudâvand' betonen und den Gedanken der Einwohnung (ḥulûl) verwerfen soll:

»Und nie ist Er eingeschlossen, oder begibt Er sich, in diesem Mikrokosmos in eine Form von Fleisch und Blut (qâlib-i khûnîn wa guchdîn) nach seinem erhabenen Wort: 'Weder ihr Fleisch, noch ihr Blut gelangt zu Gott, wohl aber eure Gottesfurcht' (S. 22:38; das Fleisch und Blut bezieht sich auf die Opfertiere)«.

Der Text handelt dann von der Verbundenheit der Geister miteinander:

UK 34 »Und diese sieben Geister (rûḥ) sind miteinander verbunden wie ein Regenbogen über dem Gehirn der Frommen und der göttlichen Lehrer (mu'minân wa 'âlimân-i rabbânî). So wie der Regenbogen seinen höchsten Punkt (sar) an die Erde des Makrokosmos legt, so legen die Geister einen Schleier nach dem andern auf dieses
UK 35 Gehirn, das die Erde der Auferstehungsfelder ist (ki zamîn-i 'arasât-i qiyâmat ast)«.

Dieses Bild zeichnet sich nicht aus durch stilistische Klarheit. Es ist kein normaler Makro-Mikrokosmos-Vergleich, sondern eine Mischung des makrokosmischen mit dem mikrokosmischen Aspekt, wie oben UK 21 (S. 300), wo der Geist des Glaubens sich zwar im Gehirnmark (bar maghz) befindet, aber dennoch mit acht andern Geistern von der Erde bis zum Himmel verbunden ist. Es geht in beiden Fällen um das gleiche: um die vertikale Linie, die vom Himmel bis ins

Gehirn der Gläubigen läuft. Der ganze Abschnitt UK 21-22 ist übrigens eng mit dem oben übersetzten UK 31-35 verwandt. Beide Stellen sind als Bearbeitungen eines ältern Abschnittes zu sehen, der sich bis zu einem gewissen Punkt aus einer Nebeneinanderstellung dieser beiden Stücke rekonstruieren lässt.

Abweichend ist zunächst, dass UK 31-35 von den Geistern gesagt wird, aus welchem Himmel sie stammen, was UK 21-22 fehlt. Um die Himmel zu beschreiben, gebraucht man eine etwas nonchalante, man könnte wieder sagen: eine etwas bizarre Terminologie, wobei der Himmel mit Ausdrücken wie 'qubbah' ('Kuppel'), 'baḥr' ('Meer'), 'dîwân' ('Rat der Engeln'), aber auch mit 'pardah' ('Schleier') angedeutet wird. Es sind damit die Schleier gemeint, welche die Himmel voneinander trennen. Ausserdem werden hier zum ersten Mal die Farben der Himmel beschrieben. Das Farbenschema der acht Himmel (= sieben Himmel + Firmament) findet sich an mehreren Stellen des Umm al-Kitâb, am vollständigsten in der 5. Frage (UK 96-113), und in der Schöpfungsgeschichte (UK 139 v.). (Siehe auch UK 87-89). In der vollständigen Aufzählung kommen folgende Farben vor (UK 96 v.; UK 113 v.):

7. Himmel — yâqût-i surkh ('robinrot').
6. Himmel — âtishrang ('feuerfarben'; UK 102: âtish dar bulûr-i safîd, 'die Farbe des Feuers im weissen Kristall').
5. Himmel — 'aqîq-rang ('karneolfarbig'; UK 87: 'rot'; UK 268: 'gelb');
4. Himmel — zabardjad-i sabz ('smaragdgrün');
3. Himmel — banafshah-rang ('violettfarbig');
2. Himmel — âftâb-rang ('sonnenfarben');
1. Himmel — mâhtâb-rang ('mondfarben');

Firmament: — fîrûzah-rang ('türkisblau'); oder: lâdjwardî-rang ('azurblau'); oder: âbgûn ('wasserfarben').

Von allen Stellen im Umm al-Kitâb, wo etwas über die Himmel und die Himmelfarben gesagt wird, ist die hier übersetzte UK 31-35 die einzige, wo die Reihe der Seelenglieder explizite mit den Himmeln in Zusammenhang gebracht wird. Das nimmt nicht wunder, wenn man UK 21-22 heranzieht, wo die Seelenglieder zum ersten Mal in einer mehr kosmologischen als innerseelischen Funktion erscheinen. Dass die Verbindung der Reihe der Seelenglieder mit der Reihe der Himmel redaktionelle Tätigkeit der C-Schicht ist, ist daraus zu ersehen, dass man die Reihe der Himmel hat kürzen müssen: UK 31-35 wird der smaragdfarbene ('zabardjad-rang') Himmel ausgelassen, so dass sieben Himmel (= sechs Himmel + Firmament) mit sieben Seelengliedern zusammenfallen können.

Ob es in Schicht C je eine vollständige Reihe von zehn Himmeln ('dih dîwân'; UK 6, UK 410) in zehn Farben, entsprechend der für Schicht C charakteristische Reihe der zehn Geister (rûḥ) gegeben hat, ist zweifelhaft. Zwar wird an anderer Stelle (z.B. UK 290) dem hier fehlenden 'rûḥ al-djabarût' die Farbe des gleichfalls fehlenden 'dîwân-i zabardjad-rang' zugesprochen, aber von den beiden höchsten Geistern ('rûḥ al-akbar'; 'rûḥ al-a'ẓam') kennt man die Farben der entsprechenden Himmel nicht, man ist wenigstens in der Benennung unsicher. UK 84 wird der 'rûḥ al-a'ẓam' in dem 'tausendfarbigen Nichts' lokalisiert (ṣifr-i hazâr-rang-hâ-yi gûn-âgûn'). UK 246 (die Initiationsgeschichte) leitet den 'rûḥ al-a'ẓam' vom 'Dîwân des äussersten Machtsbereichs ('Baldachin') des Erhabenen Königs' her (az dîwân-i ghâyat al-ghâyât-i chatr-i Malik-i Ta'âlâ), also aus dem an das 'Nichts' grenzenden Bereich. UK 85 gibt dem 'rûḥ al-akbar' die Farbe weissen Kristalles ('bulûr-i safîd'); um Verwirrung mit dem 'rûḥ al-'aql' zu vermeiden (vgl. UK 102 im Farbenschema, oben S. 326), wird dieser UK 85 'rötlich und gelb' ('ashqar wa zard') genannt. Nach UK 245 stammt der 'rûḥ al-akbar-i kullî' bei der Initiation aus der 'weissen Kuppel' ('qubbah al-baiḍâ'), welcher Ausdruck an anderer Stelle (UK 64, 96 usw.) als 'baḥr al-baiḍâ', 'weisses Meer', erscheint und womit der Himmel mit allen Sternen gemeint ist.

Diese Mannigfaltigkeit in der Beschreibung der beiden höchsten Himmel lässt sich nun freilich mit Hilfe der Kosmologie von Ibn Sînâ vereinfachen. Bei Ibn Sînâ entspricht die höchste Intelligenz der äussersten, sternlosen Himmelsphäre ('falak al-aflâk'), die zweite der Sphäre der Fixsterne ('falak al-burûdj'), dann folgen die sieben Intelligenzen der Planetensphären in astrologischer Reihenfolge, und endlich an zehnter Stelle der alles Irdische lenkende 'intellectus agens' ('aql al-fa"âl).

Der sternlose Himmel wurde oben das 'tausendfarbige Nichts' genannt, der Himmel mit Sternen dagegen als 'weisse Kuppel', 'weisses Meer' oder von der 'Farbe weissen Kristalles' beschrieben.

Dass UK 246 der 'rûḥ al-a'ẓam' an der Grenze des 'Nichts' lokalisiert wird, ist ein Beispiel für die Erweiterung des Begriffes 'Grenze' zum Begriff 'begrenzter Raum', wie des Begriffes 'Schleier' ('pardah') zum Begriff 'Himmel' ('dîwân', 'qubbah', 'baḥr'), wofür es im Umm al-Kitâb zahlreiche Beispiele gibt.

Es dürfte wohl nie eine vollständige Reihe von zehn Farben gegeben haben. Die Reihe von acht Farben ist auf die Reihe der sieben Planeten zurückzuführen, die mit dem Firmament ergänzt wurde, das

zuerst als Schleier, welcher den untersten Himmel begrenzt, später auch wieder als 'Kuppel' oder 'Meer' dargestellt wird.

Die Verbindung von Planetensphären mit Farben und Edelsteinen gehört zu den Traditionen, welche der Islâm aus dem Judentum oder Christentum übernahm und die in der islamischen Kosmologie Gemeingut wurden ('al-Mas'ûdî'; 'al-Kisâ'î'; 'ath-Tha'âbî'; 'Libro della Scala'). Das Farbenverzeichnis im Umm al-Kitâb entspricht allerdings keiner der traditionellen Beschreibungen völlig; die Bezeichnung 'mondfarbig' und 'sonnenfarbig' zumal findet sich nur im Umm al-Kitâb. Welche Himmelskörper die genannten Farben repräsentieren, ist — abgesehen von den Farben des Mondes und der Sonne — unklar. Wäre das System völlig in Übereinstimmung mit der Kosmologie des Ibn Sînâ, der die Planeten in die übliche astrologische Ordnung bringt, so müsste die 'Sonnenfarbe' in der Mitte beim vierten Himmel stehen. Ordnete das Farbenschema die Planeten nach der Reihenfolge der Wochentage, so ergäbe das eine mit Dienstag ('Mars') anfangende und mit Montag endende Reihe, eine recht ungebräuchliche Reihenfolge!

Nun wäre es möglich, dass in Schicht C das ursprüngliche Farbenschema in etwas abgeänderter Ordnung erscheint. Die Sonne könnte vom vierten in den zweiten Himmel versetzt sein, oder es könnten Sonne und Mond die Folge gewechselt haben. Wenn letzteres zuträfe, wenn also der erste Himmel sonnenfarbig und der zweite mondfarbig wäre, ergäbe das genau die planetarische Woche (die unten mit Sonntag beginnt und oben mit Sabbat endet), wie sie in der spätern ismailitischen Literatur mit der Reihe der Profeten verbunden wird. Es fragt sich, ob sich im Umm al-Kitâb Indizien für die Annahme eines solchen Wechsels finden. (Darüber weiter unten, S. 330).

Recht ungewöhnlich an unserm Farbenverzeichnis ist auch, dass das Firmament als 'Schleier' ('pardah'), der die Mondsphäre zudeckt, oder als Himmel für sich ('qubbah', 'baḥr', 'dîwân') unter dem mondfarbigen Himmel dargestellt wird. Es stimmt wohl mit dem Schema der Intelligenzen des Ibn Sînâ überein, deren neunte die Mondsphäre, und deren zehnte, der 'intellectus agens', 'aql al-fa''âl, alles Sublunarische regiert; von einer Lokalisierung des 'aql al-fa''âl in einem Schleier oder in einer Himmelsphäre findet sich allerdings bei Ibn Sînâ nichts.

Woher die Vorstellung eines 'türkisfarbenen', 'wasserfarbigen' oder 'azurfarbigen' Firmamentes stammt, lässt sich ahnen, wenn man auf die Rolle des Firmamentes im weiteren Verlauf des Textes,

namentlich in der Geschichte der gefallenen Engel, achtet. Der Ausdruck 'Firmament' findet sich im Umm al-Kitâb als : 'pardah-i âbgûn'; 'pardah-i lâdjwardî'; 'dîwân-i lâdjwardî-rang'; 'ḥidjâb-i âbgûn'; 'qubbah-i âbgûn'; 'qubbah-i fîrûzah-rang'; 'qubbah-i lâdjwardî'; 'baḥr-i âbgûn'. Von diesen Bezeichnungen kommt 'qubbah-i âbgûn', 'wasserfarbige Kuppel' am häufigsten vor, hauptsächlich freilich (an 12 von den 17 Stellen) in der zweiten Hälfte des Textes, die viel junges Material enthält. Das Firmament als 'Schleier' (eine wohl jüngere Vorstellung) findet sich sechsmal, wovon dreimal an wesentlichen Stellen in der Geschichte der gefallenen Engel (UK 174, 189, 191). Es wird darin beschrieben, wie der Erhabene König eine Gruppe der aufständischen Engel ins Firmament, eine erneut rebellierende Gruppe in die Luft unterhalb des Firmaments verweist.

Die Vorstellung von zwei Gruppen aufständischer Engel findet sich auch in der judenchristlichen 'Ascensio Isaiae'. Daniélou sagt darüber in 'The theology of Jewish Christianity', S. 174 :

»Beneath the lowest Heaven is the firmament, which is the prison of the apostate angels until such time as they are thrown into Gehenna at the last Judgment. Lowest of all is the air, which is the domain of the demons«.

Daniélou weist darauf hin, dass noch bei einem Kirchenvater wie Athenagoras das Firmament der natürliche Sitz Satans und seiner Engel ist, während die Luft von den untergeordneten Dämonen bevölkert ist (Ibidem, S. 189-191). Er sagt weiter :

»This doctrine of the demons of the air occurs in the Hellenistic world also, but it is the special characteristic of the Jewish Christian view to regard them as maleficent forces«.

Es ist bemerkenswert, dass auch in der 'Ascensio' und bei Athenagoras das Firmament mehr ist als ein den ersten Himmel abschliessender 'Schleier', weil darin die aufständischen Engel 'wohnen'. In den arabischen Prophetengeschichten hat sich die Tradition von zwei Gruppen aufständischer Engel : eine im Firmament, die andere in der Luft, erhalten ('al-Kisâ'î'), darüber aber mehr in Kap. IV zur Geschichte des Engelfalles.

Für jetzt ist die wichtigste Schlussfolgerung aus obigen Erwägungen, dass auch das Umm al-Kitâb in dieser Hinsicht eine judenchristliche Tradition fortsetzt und dass daher das Firmament als Abschluss der sieben Himmel sehr wahrscheinlich schon in Schicht B, freilich als Wohnort der gefallenen Engel, *nicht* als Sitz des 'rûḥ-i nâṭiqa', vorhanden gewesen ist. Haben doch in 'Schicht B' die 'rûḥhâ' nur eine

innerseelische Funktion ('Seelenglieder'). Sie 'stammen' nicht aus irgendeinem Himmel, sind auch nicht — wie UK 31-35 — mit diesem Himmel 'verbunden', sondern laufen parallel mit einer Reihe von sieben Propheten mit sieben Perioden. Dieses 'Parallellaufen' wird im Text manchmal als 'bar-â-bar' = 'gleich', 'gegenüberliegend', 'äquivalent', bezeichnet. So UK 337, wo der 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' äquivalent ist mit dem Ewigen Adam ('Adam-i dâ'im') (F.R.: 'corrisponde'), der 'rûḥ al-imân' mit 'Noah' ('Nûḥ'), usw. bis zum 'Rûḥ al-Quds', der dem 'Qâ'im' entspricht.

Dieses Nebeneinander- und Gegenübereinanderstellen der Seelenglieder ('rûḥ') und der Perioden ('dawr') ist freilich nur dann sinnvoll, wenn man sich diese Perioden in einer räumlichen Ordnung vorstellt, eine planetarische Weltwoche bildend, wie das in der spätern ismailitischen Literatur tatsächlich geschieht. Aus diesem Grunde wurde oben, S. 306, dieser Parallelismus ein wichtiges Argument genannt für die Annahme einer astrologischen Ordnung der Propheten auch in den ältern Teilen des Textes, also auch schon in Schicht B. Die Vorstellung einer Weltwoche von 7 × 1000 Jahren setzt voraus, dass die Woche mit dem Sonntag beginnt und mit dem Ruhetag, dem Sabbat, endet. Die spätere islamitische Tradition (z.B. bei 'Bal'âmî', ed. Zotenberg, S. 21) verbindet Sûra 50:37:

»Und wahrlich, wir erschufen die Himmel und die Erde und was zwischen beiden in sechs Tagen, und keine Ermüdung erfasste uns«.

mit Sûra 22:46:

»... und siehe, ein Tag ist bei deinem Herrn gleich tausend Jahren von denen, die ihr rechnet«.

genau wie die rabbinische Spekulation Gen. 1:31; 2:1-3, mit Ps. 90:4 verbindet.

Das vollständige Schema der 'Korrespondenzen' hätte dann in Schicht B folgendermassen ausgesehen:

Makrokosmos	Mikrokosmos
Sieben Propheten mit sieben Perioden:	Sieben 'rûḥ', die 'übereinanderstehen' im 'Gehirn':
7. Himmel: Saturnus — Sabbat – al-Qâ'im	rûḥ al-Quds
6. Himmel: Venus — Freitag – Muhammad	rûḥ al-ʿaql
5. Himmel: Jupiter — Donnerstag – 'Isâ	rûḥ al-ʿilm
4. Himmel: Merkur — Mittwoch – Mûsâ	rûḥ al-fikr

3. Himmel : Mars — Dienstag – Ibrâhîm	rûḥ al-ḥifẓ
2. Himmel : Mond — Montag – Nûḥ	rûḥ al-imân
1. Himmel : Sonne — Sonntag – Adam	rûḥ-i nâṭiqa

Nach diesem Schema kann der 'rûḥ-i nâṭiqa' unmöglich mit dem Firmament korrespondieren, wie in Schicht C. Das bringt uns wieder auf die schon Seite 328 gestellte Frage, ob es im Text Indizien gibt, dass Sonne und Mond ihren Platz in der Reihenfolge gewechselt haben. Anders formuliert : ob es Stellen gibt, wo der 'rûḥ-i nâṭiqa' mit der Sonne oder mit der Sonnenfarbe korrespondiert. Das ist tatsächlich so : UK 83 und UK 95 wird gesagt, der 'rûḥ-i nâṭiqa' korrespondiere in der göttlichen Welt ('bi-ilâhîyat') mit dem Erhabenen König, in der Welt der Lichter (= Sterne; 'bi-nûrânîyat') mit der Sonne. Ungewiss bleibt leider, ob diese Korrespondenz auf dem Farbenschema beruht, oder einen ganz anderen Grund hat. Auch lässt sich nicht beweisen, dass die Stellen UK 83 und UK 95 zu Schicht B gehören.

Wichtiger scheinen die Stellen, wo die 'aufständische Seele' im Herzen ('rûḥ-i mu'tariḍa'; 'Adam-i mu'tariḍa') 'sonnenfarbig' ('âftâbrang') (UK 115; UK 320), und die Gefährtin dieses Adam im Herzen 'mondfarbig' ('mâhtâbrang') genannt wird. Man kann kaum daran zweifeln, dass diese Zweiheit im Herzen der 'gefangene Teil' und das Ebenbild einer göttlichen Dyade ist (siehe auch oben, S. 319f.). Auch in diesem Fall aber ist es schwer zu beweisen, ob die 'zwei im Herzen' schon in Schicht B als 'sonnenfarbig' und 'mondfarbig' bezeichnet wurden.

Es bleibt uns allerdings noch ein weiteres Argument für die Annahme, dass Sonne und Mond im Farbenschema UK 31-35 den Platz gewechselt haben. Der Parallelismus der Propheten und der Seelenglieder findet sich explizite nur UK 416f. und UK 337f. Lässt sich nachweisen, dass bei der Beschreibung der Seelenglieder Bekanntheit mit der üblichen Prophetenreihe vorausgesetzt wird, so impliziert das den Gedanken der Weltwoche, die mit Sonntag beginnt und mit dem Sabbat endet (oben, S. 328).

Was die Beschreibung der beiden ersten Geister : des 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' und des 'rûḥ al-imân' betrifft, so wird der Nachweis dadurch, dass diese Beschreibung in der Schicht C stark überarbeitet ist, erschwert. Sind doch gerade diese zwei Geister für die Soteriologie der Schicht C die wichtigsten! (Siehe oben).

UK 31 »Und dieser 'redebegabte Lebensgeist', der erprobt ist aus der azurfarbenen Kuppel mit dem Gehirn der Gläubigen verbunden und ist

von diesem Gehirn her durch eine Grenze ('ḥadd') mit dem Herzen und durch eine Grenze mit den zwei Lippen und der Zunge verbunden. Er spricht jede Sprache, die es auf der Welt gibt ('har âwâzî ki dar dunyâ'st dârad')«.

Der 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' als der, der erprobt, ist oben typisch für Schicht C genannt, weil das aus der Initiationsgeschichte (UK 240 f.) hervorgeht. Ebenso typisch ist die Verbindung vom Firmament her mit dem Gehirn. Die zwei 'Grenzen' sind ein Versuch, den für Schicht C fremden Aspekt des Makro-Mikrokosmos-Vergleichs (oben, S. 321), zum Bild einer sich an zwei Stellen manifestierenden Seele umzugestalten (UK 354 findet sich das gleiche Bild). Nur der letzte Satz vom Sprechen jeglicher Sprache lässt sich mit ein wenig gutem Willen auf Adam beziehen, der nach al-Kisâ'î (S. 28) von Gott alle Sprachen lernte, auch die der Fische und Frösche (siehe Appendix zu Kap. IV).

Vom 'rûḥ al-imân' der dem Nûḥ/Noah entsprechen muss, heisst es:

UK 31-32 »und einer ist der 'Geist des Glaubens' an die Einheit (rûḥ al-imân-i muwaḥḥid), der Zuneigung und Freundschaft (ulfat wa mihrbânî) in den 'Geist der Herzen' (rûḥ al-qulûb) der Gläubigen und der Freunde des Lichtes (muḥibbân-i raushanâ'î) bringt und die frommen Brüder schützt«.

Dies scheint mehr eine Erläuterung von der ethischen Seite des Begriffes 'imân' = 'Glauben', zu sein, als dass es sich auf den Propheten Nûḥ/Noah bezöge. Der Satz enthält mehrere für Schicht C typische Ausdrücke ('imân-i muwaḥḥid'; 'rûḥ al-qulûb'; 'muḥibbân-i raushanâ'î'). 'Ulfat wa mihrbânî', 'Zuneigung und Freundschaft', ist vielleicht eine ältere Formel (siehe Appendix zu Kap. IV).

Bei der Beschreibung des 'rûḥ al-ḥifẓ' wird vom 'rûḥ al-imân' noch gesagt, dieser sei der 'amîn' des Erhabenen Königs. 'Amîn' im Sinne von 'rasûl amîn', 'getreuer Gesandter', ist eine qur'ânische Benennung von Noah (S. 26:107) wird aber auch von andern Gesandten gesagt (Ṣâliḥ, Lûṭ, Hûd, Sju'aib). 'Amîn' könnte auch für 'rûḥ al-amîn' stehen, womit Sûra 26:193 Gabriel gemeint ist.

In der Beschreibung des 'rûḥ al-ḥifẓ' und des 'rûḥ al-fikr' könnte ein Zusammenhang mit Ibrâḥîm, resp. Mûsâ, bestehen.

UK 32 »und einer ist der 'Geist des Gedächtnisses' (rûḥ al-ḥifẓ), der im Mikrokosmos die 'wohlverwahrte Tafel' (Lawḥ-i maḥfûz) des Erhabenen Königs ist, und der die Weisheiten des Königsreichs schützt«.

UK 32-33 »und einer ist der 'Geist des Denkens' (rûḥ al-fikr), die 'Feder dieser Tafel', der über das Hohe Königreich sinnt und nie gehörte,

nie verkündigte Weisheiten aus dem Schleier des Erhabenen Königs vernimmt«.

Der 'Schutz der Weisheiten des Königsreichs' ist eine Anspielung auf Sûra 37:7, inspiriert durch das Wort 'ḥifẓ' ('Gedächtnis', aber auch 'Schutz', 'Bewachung'), das in dieser Sûra vorkommt, vielleicht aber zugleich eine Anspielung auf Sûra 6:75 ('das Königreich wird Ibrâḥîm gezeigt').

Die 'nie gehörten Weisheiten' könnten sich auf die 'vertraulichen Gespräche' (mit Gott), auf die 'munâdjât' des Mûsâ beziehen (Sûra 2:48; 7:138), die in der späteren ismailitischen Literatur oft hervorgehoben werden (Cf. 'al-Ḥâmidî', S. 225,2).

Der Zusammenhang zwischen dem 'rûḥ al-'ilm' und 'Isâ/Jesus ist klar:

UK 33 »und einer ist der 'Geist der Erkenntnis' (rûḥ al-'ilm), der Atem 'Isâs/Jesu, der die Toten lebendig macht«.

Auch der Zusammenhang zwischen dem 'rûḥ al-'aql' und Muhammad erscheint einleuchtend:

UK 33 »und einer ist der 'Geist der Vernunft' (rûḥ al-'aql), der Richter (dâwar) des Erhabenen Königs«.

UK 416 werden alle sieben Propheten 'dâwarân, 'Richter', genannt, und Muhammad ist der 'dâwar' der heutigen Weltperiode.

Der Zusammenhang zwischen dem 'rûḥ al-Quds', dem Heiligen Geist, und dem 'Qâ'im' wird nicht deutlich angegeben, wohl aber ist das, was von dem 'rûḥ al-Quds' gesagt wird, kennzeichnend für die Auffassungen von Schicht B:

UK 33 »und einer ist der 'Heilige Geist', der die Anschauung ist der Gestalt (Person) Gottes (ki mu'âyanah-i shakhṣ-i Khudâvand ast), der jedes Verständnis und jede Vorstellung, jeden Namen und jede Benennung und Andeutung übersteigt«.

Über das Wort 'shakhṣ' ('Gestalt', 'Person') schreibt Filippani-Ronconi in einer Bemerkung ad loco:

»La denominazione del Signore come 'persona' (shakhṣ), anziché come 'essenza' (dhât) rappresenta un unicum in tutto il Islâm, sia ortodosso che settario« (unter Hinweis auf A. Bausani, 'Persia religiosa', S. 186).

Die Lösung dieses Rätsels wird oben, S. 297, in Spekulationen über den Begriff 'eikôn' aus Gen. 1:26-27 gesucht, Spekulationen, die allerdings nicht-islamischen Ursprungs sind.

Man soll sich aber fragen, warum die Sektierer der Schicht C, die einen redaktionellen Eingriff in den Text ja nicht scheuen, diesen Ausdruck stehen liessen, obwohl für sie der 'intellectus agens', 'aql al-fa"âl, den sie mit dem 'rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' zusammenbringen, — oder höchstens nach schwierigem mystischen Aufstieg die 'erste Intelligenz', der 'rûḥ al-aʿẓam' —, die Anschauung Gottes sein sollte. Die Antwort ist einfach: sie haben, wie aus dem Text hervorgeht, manche aus der Schicht B überlieferten Ausdrücke neu interpretiert.

Erstens haben sie den 'rûḥ al-'aql' in diesem Abschnitt als 'aql-i awwal, 'erste Intelligenz', aufgefasst. Von allen 'rûḥhâ' wird im Text erzählt, wie sie von Himmel zu Himmel miteinander verbunden ('paiwastah') sind. Nur von dem 'rûḥ al-Quds' heisst es, er 'erscheine' ('ẓuhûr mî-kunad') im 'rûḥ al-'aql', worauf dann noch ein Absatz folgt, der jeden Gedanken an eine Inkarnation der göttlichen Essenz ausschliessen soll. (Eigentlich müsste also der 'rûḥ al-Quds' ausserhalb der Reihe der Sieben stehen, um in deren erstem Glied, der 'ersten Intelligenz', zu 'erscheinen'. Auch diese Inkonsequenz spricht dafür, dass es sich hier um eine Interpretation der Schicht C handelt).

Zweitens hatten die Sektierer der Schicht C eine eigene Interpretation des Ausdrucks 'Anschauung der Gestalt (Person) Gottes'. Diese wird nicht in diesem Textabschnitt, sondern in der 4. Frage geschildert: Gott erscheint als Lichtgestalt (UK 82: 'shakhṣ-i nûranî'), mit 'fünf ewigen Lichtern' in fünf Farben, die seine 'Glieder' ('djawâriḥ') sind. Diese Glieder werden als 'ṣifât', 'Attribute' oder 'Eigenschaften', interpretiert, weil der Qur'ân doch auch von dem 'hörenden und sehenden Gott' spricht (z.B. Sûra 17:1). Über die wirkliche Herkunft und weitere Implikationen dieser Vorstellung (man denkt selbstverständlich an 'Mânî'), die eine wichtige Rolle spielt in der zur Schicht C gehörigen Polemik gegen die Anschauungen der Schicht B, wird zur 4. Frage gesprochen (unten, S. 285). Was über die Unaussprechlichkeit Gottes gesagt wird, kann sowohl zur Schicht B wie zur Schicht C gehören.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Aufzählung der Seelenglieder (UK 31-35) die Reihe der Propheten impliziert, und daher auch den Gedanken der Weltwoche. Die Reihenfolge der beiden ersten Himmel muss sich in Schicht C unter Einfluss des kosmologischen Systems Ibn Sînâs geändert haben. Den Zusammenhang des 'rûḥ al-imân' mit dem 'Mond-tag' hat man beibehalten, aus Gründen, die weiter unten angegeben werden; dadurch korrespondierte der 'Sonntag' mit dem 'rûḥ al-hifẓ'. Es musste, wie gesagt, noch eine der

Planetensphären wegfallen, um die siebengliedrige Reihe zu erhalten (sechs + Firmament). Das ist in diesem Fall die mit 'zabardjag-rang' bezeichnete Sphäre gewesen.

Der ganze interpolierte Abschnitt UK 31-35 dürfte ursprünglich unmittelbar hinter UK 23 gestanden haben (oben S. 304), d.h. hinter der in den Kontext passenden Antwort al-Bâqirs auf die Frage, was grösser sei: das Alif oder das 'ushtur' (Djîm)? In der ursprünglichen Form war es eine Aufzählung der Seelenglieder von derselben Art wie die interpolierte Antwort UK 21-22 (oben S. 300): 'wa yakî ... ast', 'und einer ist ...', mit einer Beschreibung der Seelenglieder, doch ohne das Verbundensein der Geister von Himmel zu Himmel und auch wohl ohne Bezeichnung der Farben, da man ja nur die Seelenglieder/Geister beschreiben wollte, nicht die Himmel.

Die Farbenskala der Himmel findet sich wohl in Schicht B, aber nur in der Geschichte der gefallenen Engel, die von Himmel zu Himmel herunterstürzen und dabei ihre Farben verlieren (siehe Kap. III).

Am Ende dieser langen Interpolation muss nun die Beschreibung folgen, wie die sieben Sinnesorgane durch eine 'Ader' mit dem Herzen verbunden sind. UK 29 endete folgendermassen:

> »Diese 'Seele in der Farbe des Mondes'
> sitzt inmitten von diesen sieben Lichtern
> auf ihrem Thron und Sitz«.

Daran anschliessend ist nun UK 35 zu lesen:

UK 35 »Und von diesem Thron Gottes (sarîrgâh-i Izadî)
her hat jeder (der Sieben) ein 'Licht'
in dieser Halsschlagader (rag-i ḥabl al-warîd)«.

Die hier erwähnte Halsschlagader ist eine islamische Version von der 'Ader mit sieben Ästen', welche auf Sûra 50:15 gründet: »Wir sind ihm (dem Menschen) näher als die Halsschlagader«. Es ist das eine Sûra, die in der Sûfî-Literatur oft angeführt wird um die Immanenz Gottes zu beweisen. Der Terminus dürfte erst in Schicht C eingeführt sein, denn kurz darauf wird (UK 35) von der »Ader mit sieben Ästen« gesprochen:

UK 35 (in dieser Halsschlagader) und bis an diese beiden Seelen
(dû rûḥ) deren eine vom Range (manzilat) der Aufständischen
(mu'tariḍân) stammt: diese befindet sich
in der rechten Hälfte des Herzens im
'Haus des Windes' (Kḥânah-i bâd).

Und eine, — vom Range jener Frommen (mu'minân), die in den 'Formen der Luft und des Himmels gewesen sind (dar qâlib-i ḥawâ'î wa samâ'î) —, befindet sich auch in dieser rechten Hälfte des Herzens im 'Haus des reinen Wassers'
Diese zwei Seelen sind

mit diesem Licht und Glanze (bad-în nûr wa raushanâ'î)

durch die 'Ader mit sieben Ästen' (badîn rag-i haft shâkh) mit ihnen verbunden. Sie fürchten Gott und
UK 36 wenden ihr Antlitz zu Gott, und auf diesem Berg, dessen Name 'das Herz' ist, suchen sie die ewige Erlösung.

Es folgt ein Qur'ânzitat um den 'Berg, dessen Name das Herz ist' zu erklären :

> nach dem Worte des Erhabenen : »Wenn wir diesen Qur'ân auf einen Berg hätten herabkommen lassen, hättest du ihn aus Furcht vor Gott demütig zusammensinken und sich spalten sehen. Das sind die Gleichnisse, die wir den Menschen prägen, damit sie vielleicht nachdenken würden« (Sûra 59:21).

An der Stelle UK 35-36 tritt zum erstenmal deutlich die mythologische Gnosis hervor. Zwar enthielt auch die Alphabetspekulation mythologische Bilder im Makro-Mikrokosmos-Vergleich, aber solche Bilder sind seit der hellenistischen Zeit so verbreitet, dass man nicht staunt, sie anzutreffen. UK 35-36 hat aber einen ganz andern Charakter und lässt sich weder aus dem Judenchristentum der Schicht B, noch aus dem Einfluss der Philosophie des Ibn Sînâ auf Schicht C erklären. Es könnten Vorstellungen einer 'heidnischen' durch Schicht B assimilierten Gnosis sein, wir werden aber später sehen, dass gerade für die Sektierer der Schicht B die Vorstellung der zwei Seelen im Herzen schwer zu fassen war.

In Wirklichkeit deuten Stellen wie UK 35-36 auf eine Textgestaltung hin, die älter als B und C ist. Dass es sich um eine besondere (älteste) Schicht (A) des Textes handelt, wird zu beweisen sein. Wegen des eigenen Charakters dieser Stelle werden wir die Besprechung auf später verschieben (siehe unten). Wir beschränken uns jetzt auf terminologische Einzelheiten : die 'manzilat-i mu'tariḍân', der Rang der Aufständischen, ist nach der Schöpfungsgeschichte (in der Version der Schicht B!) der unterste Rang jener aufständischen Engel, die sich noch gerade vor der Vernichtung der andern Aufständischen

reuig gezeigt hatten (UK 191; UK 194), und daher ihren Wohnort im 'wasserfarbigen Schleier' (oder 'Kuppel' = 'Himmel') behielten. Die andere Seele im Herzen stammt von den aus dem Firmament in die Luft 'gefallenen' Engeln. Es handelt sich hier um die oben, S. 328f., besprochene judenchristliche Vorstellung von zwei Gruppen rebellierender Engel: die im Firmament und die in der Luft.

Auffällig ist dabei, dass die zweite Gruppe hier nicht 'aufständisch' ('mu'tariḍ'), sondern 'fromm' ('mu'min') genannt wird. Das könnte eine einfache Verschreibung sein: wird dieselbe Gruppe doch UK 194 wohl 'aufständisch' genannt, es könnte aber auch ein Anpassungsversuch der Schicht B sein, die doch wenigstens eine nicht-aufständische Seele im Herzen lokalisieren möchte (darüber später, siehe unten). Die Namen der Häuser des Herzens: 'Haus des Windes; Haus des reinen Wassers', werden später erläutert. Der Satz über die Verbindung mit dem Licht und dem Glanze ist ein Versuch, abermals die Vorstellung einer Kette von Licht in die Geschichte einzuführen. Der Satz wird übersichtlicher, wenn man diese Worte streicht (das doppelte 'bad-în' fällt weg). Die 'Ader mit sieben Ästen' gehört zu den eine eigene Besprechung erfordernden Vorstellungen. Dass die zwei Seelen im Herzen Gott fürchten und Ihm ihr Antlitz zuwenden, wird UK 415 als 'tasbîḥ wa taḥlîb': 'beten und lobpreisen' ausgelegt.

Schliesslich noch über den 'Berg, dessen Name das Herz ist'. Will man diese Redewendung aus dem Text des UK heraus erklären, so lassen sich folgende Stellen zum Vergleich heranziehen: UK 307, wo 'das Haus des Windes' im Herzen, in das der aufständische Adam hineingerät, 'kûh-i Sarandîb' (= Adams Peak, Ceylon) genannt wird; UK 408, wo das Gehirn '(maghz) kûh-i Sarandîb' heisst, weil in diesem Gehirn (dem mikrokosmischen Äquivalent des Himmels) der Ewige Adam erschienen ist; endlich UK 272, wo das Herz mit dem Berg Sinai ('Tûr-i Sînâ') verglichen wird, auf den das göttliche Feuer herabkommt (Sûra: 139-140; Cf. Ex. 19:18). Von den erwähnten Stellen dürfte UK 307 die beste Erklärung geben. Allerdings könnte dieser 'Berg' auch ein mythologisches Motiv vertreten (Cf. den Berg Meru als 'axis mundi'). (Siehe Appendix zum II. Kapitel).

Mit dieser Beschreibung der beiden Seelen im Herzen endet die Alphabetspekulation der Schulanekdote. Es folgt die S. 316 erwähnte Stelle über die 'Sieben, durch deren Hand alles erschaffen ist'. Dieser Abschnitt ist verdorben und der Zusammenhang mit dem Vorangehenden unklar, es sei denn dass mit den 'Sieben' die UK 29 erwähnte

Reihe der sieben Schi'iten gemeint wäre (von Salmân bis zu Abû Kumeil; Cf. UK 384). Der Abschnitt ist als eine junge Interpolierung zu sehen, wohl jünger noch als Schicht C. Aufzählungen von Siebenheiten sind in der spätern Nizârî-Litteratur nicht selten: das Buch Kalâm-i Pîr gibt § 101-102 eine lange Reihe.

UK 36 »Und diese sieben, durch deren Hand alles erschaffen wurde, und jede Heptade ('har haftî'), die es in den Himmeln und auf der Erde, in der göttlichen und in der menschlichen Sphäre gibt ('dar ilâhîyat wa basharîyat'), ist ein Beweis und ein Zeichen von ihnen. Und das ist der Vers, den der Erhabene Gott zu Mustafâ in seiner Heiligen Schrift — nach dem Worte des Erhabenen — gesprochen hat: 'Wir haben doch den Menschen aus einer Menge Lehm geschaffen. Darauf machten wir ihn zu einem Tropfen (Sperma) in einem festen Behälter. Darauf schufen wir den Tropfen zu einem Embryo, diesen zu einem Fötus und diesen zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit diesem Fleisch. Hierauf liessen wir ihn als neues Geschöpf entstehen'« (23:12-14).

Man will diesen Qur'ânvers so lesen, dass jedes Glied der Siebenheit mit einer der erwähnten embryonalen Entwicklungsstufen korrespondiert. Wie das erreicht wird, wird UK 382 dargestellt.

Man achte darauf, wie ausführlich das Qur'ânzitat eingeleitet wird, während im Anfang der Schulanekdote die Qur'ânzitate fast unmerklich in den Text einfliessen.

Als Schluss der Belehrung des 'Abdallâh b. Sabâ(ḥ) durch seinen 'Schüler' al-Bâqir hat man eine Szene eingeflochten, die den Imâm in seiner ganzen Göttlichkeit zeigt. Es geht noch eine 'acclamatio' und Doxologie des 'Abdallâh b. Sabbâ(ḥ) voraus, worin die Erscheinung Gottes in der Person des Imâm besonders hervorgehoben wird:

UK 38 »Da küsste 'Abdallâh Sabbâh das Haupt und das Antlitz des Bâqir al-'Ilm und erhob sich und pries und lobte ihn mit den Worten: 'Gelobt! Geheiligt! und Geheiligt! Gelobt! Muhammad und 'Âlî. Wahrhaftig! Wahrhaftig! 'Âlî und Muhammad! Mit seinem Heiligen (Walî) und seinem Helfer (nu'mâ-hi) (?). Gnade, O Fromme und Muslim! O barmherziger und gnädiger Gott! Ich bezeuge, dass Du der Herr aller Frommen und der Schöpfer von Himmel und Erde bist! Gnade, o Schöpfer, Gelobt! Geheiligt!'«.

Eine ähnliche acclamatio fand sich auch UK 22 und wird zu UK 91 besprochen werden.

Es folgt der Auftritt, wobei sich der Imâm als Fünfgott manifestiert:

UK 39 So sprach er und stürzte nieder. Als er sich wieder erhob, sah er nicht länger Muhammad Bâqir, sondern er sah Muhammad Mustafâ, von dessen Antlitz ein blitzendes Licht strahlte und der zwei feurige Locken (gîsûyi nûrîn) bis auf die Brust trug. Er sprach: 'Ich bin 'Gott sei gelobt' (anâ subḥâna 'llâh), das heisst: 'Ich bin der reine und lautere Gott (Khudâvand-i pâk wa pâkîzah), über jedes Attribut und über jede Begriffsbestimmung erhaben' (munazzah az hamah ṣifat wa wiṣf).

Als 'Abdallâh das sah, stürzte er wieder zur Erde und als er sich erhob, sah er den Befehlshaber der Gläubigen, ʿÂlî, der sagte: »Ich bin 'Gott sei Dank' (anâ'l-hamdu li'l-lâhi) das ist: 'Ich bin der Gott, dem Himmel und Erde Lob und Dank zuwenden'. 'Und kein Ding ist, das ihn nicht lobpreist'« (Sûra 17:46).

'Abdallâh stürzte nieder. Als er den Blick hob, sah er nicht ʿÂlî, sondern Fâtima, die einen grünen Schleier (mi'djar-i sabz) über das Haupt trug und ein Gewand aus Seide und Brokat, woraus tausend Lichter funkelten. Sie sprach: »'Es gibt keinen Gott als ich, die Gottheit' (lâ ilâha illâ anâ'l-lâhu), das ist: 'Ausser mir gibt es keinen Gott an keinem Ort, weder im göttlichen noch im menschlichen Bereich, weder im Himmel noch auf Erden, als mich, Fatima, den 'Schöpfer' (al-Fâtir), und ich bin der Schöpfer der Seelen der Gläubigen' (âfrînandah-i rûḥhâ-yi mu'minân man am). 'Ich bin der Schöpfer, der Erschaffer, (der Bildner). Sein sind die schönsten Namen'« (Sûra 59:24).

Wieder warf 'Abdallâh sich nieder. Als er sich erhob, sah er nicht Fâtima, sondern Hassan b. ʿÂlî, der Licht ausstrahlte wie der Mond in der vierzehnten Mondnacht. Er sprach: »Ich bin 'der grösste Gott' (anâ 'l-lâhu akbar), das heisst: 'Ich bin der grösste Gott der Himmel und der Erde und ich bin der Allergrösste' (mihtar): 'Ich bin Gott, es gibt keinen Gott ausser ihm. Sein sind die schönsten Namen'« (Sûra 3:1; Sûra 59:24).

Als 'Abdallâh sich wieder erhoben hatte, sah er nicht Hassan, sondern Husein b. 'Âlî, von dessen Lippen und Zähnen der Mond und Jupiter glänzten, indessen die Sonne seines Antlitzes die Sonne des Makrokosmos besiegte, so dass zu fürchten war, dass 'Abdallâh verbrennen würde. Er sagte: »'Es gibt weder Macht noch Stärke als bei Gott, dem Erhabenen, dem Grossen'. Das heisst: 'Ausser mir ist kein Gott, denn ich bin, der die Ketzer bestraft (adhâb-kunandah), und der die Frommen erlöst (rahânandah). Husein b. ʿÂlî bin ich, Hassan b. ʿÂlî bin ich, Fâtima die Strahlende (Fâtima-yî Zahrâ) bin ich, und ʿÂlî der Allerhöchste (ʿÂlî al-A'lâ) bin ich, und Muhammad Mustafâ bin ich'«.

UK 42 'Abdallâh stürzte wieder zu Boden und als er sich wieder aufgerichtet hatte, sah er nicht Husein b. ʿÂlî, sondern Bâqir al-ʿIlm, sein Friede sei mit uns, wie er ihn das erste Mal gesehen hatte, mit dem Mond wetteifernd, und von Lippen und Zähnen sternklare Worte hervorbringend«.

Die Beschreibung der Erscheinung von Hassan und Husein und schliesslich von Al-Bâqir ist merklich geschwollener im Ton als die von Muhammad, ʿÂlî und Fâtima, wenn auch der Passus über Fâtima z.T. interpoliert sein dürfte. Es fällt noch auf, dass die Bedeutung der Erscheinung von Muhammad, ʿÂlî und Fâtima auch theologisch umschrieben wird, während das bei Hassan und Husein nicht geschieht. Muhammad wird als unfassbare, attributslose Gottheit, also als Essenz dargestellt ('munazzah az hamad ṣifat wa wiṣf'). ʿÂlî wird als der 'Gott, dem Himmel und Erde Lob und Dank zuwenden', dargestellt. Es handelt sich dabei fraglos um denselben Gegensatz, der in der spätern Ismâ'ilî- und Nusairî-Literatur eine so heftige theologische Kontroverse veranlasst hat und der dann mit den technischen Ausdrücken 'man'â' : 'Essenz' und 'ism' : 'Name' bezeichnet wird. Massignon schreibt über den 'ism' : »Il est le nom sous lequel les fidèles invoquent Dieu« ('Salmân Pâk', S. 36). Massignon erklärt den Terminus 'ma'nâ' mit 'signe', 'Zeichen', weil für alle 'ghulât' die Essenz völlig unfassbar sei und sie sich nie zu einer Deifikation des Imâm bekannt hätten, obwohl ihre orthodoxen Gegner ihnen das oft vorwerfen. »Il s'agit seulement d'une déification par participation«.

Dass in der extremen Schi'a keine wirkliche Deifikation des Imâm vorkommt, ist insofern richtig, dass das 'sarx egeneto' durchaus fehlt. Schon eher kann man mit Corbin von einer Art Doketismus reden, wobei freilich das Wort 'Dokèsis' aufzufassen ist :

»non pas dans son acception trop courante de 'simulacre' ou de 'phantasme', mais en son étymologie de réalité 'apparitionelle'. C'est-à-dire d'une 'apparence' ou plutôt d'une 'apparition réelle' correspondant chaque fois à la croyance, au mode d'être, nous dirions à l'a priori-subjectif qui en est le support. Là même est la source des métamorphoses des visions théophaniques« ('Gnose ismaél.', S. 145).

Letzteres trifft wohl auch zu für die Metamorphosen in der Vision 'Abdallâhs, wobei zu bedenken ist, dass es in den apokryphen 'Acta Johannis' und 'Acta Petri' — Corbins Ausgangspunkt bei der Darstellung des Doketismus der Ultraschi'a — ähnliche Visionen gibt ('Acta Joh.', 88-89; 'Acta Petri', 20-21), wobei sich Gott in wechselnder Gestalt manifestiert (S. 345 f.).

Die theologische Umschreibung der drei Erscheinungen enthält als dritten Aspekt nicht, wie in der spätern Literatur 'Bâb', 'Tor', oder 'Ḥidjâb', 'Schleier', oder 'Ḥudjdjat', 'Beweis', sondern die weibliche Gestalt der Fâtima mit dem männlichen, dem Qur'ân entnommenen Epitheton 'al-Fâtir', 'Schöpfer', der von sich selber zeugt: »Ich bin der Schöpfer der Seelen der Gläubigen«. Das ergibt eine Triade, die aus dem Unbekannten Gott, dem Gott, zu dem man betet und dem Gott in der Gestalt einer Frau als Schöpfer der Seelen zusammengesetzt ist. Was sonst noch von Hassan und namentlich von Husein gesagt wird ('Bestrafer der Ketzer' und 'Erlöser der Frommen'), ist als eine spätere Ergänzung zu betrachten. Beide sind Nachfolger ʿÂlîs in der Linie des Imamats. Von theologischem Gesichtspunkt fügen sie zum triadischen Schema nichts Neues hinzu. Dass die Pentade in diesem Abschnitt nicht ursprünglich ist, beweist noch Folgendes. Muhammad wird als Gottheit dargestellt, ohne Attribute, als Essenz. Die Pentade, der Fünfgott, erscheint im Text der Schöpfungsgeschichte immer zusammen mit dem Erhabenen König (UK 120), auch Lichtgestalt genannt (UK 82), dessen 'Glieder' (im Mikrokosmos: 'Sinne') diese Fünf sind. Die Fünf sind also dem Erhabenen König untergeordnet, können als Diener oder Attribut, nicht aber als Essenz vorgestellt werden. Dass Muhammad oben trotzdem als 'Essenz' erscheint, kommt daher, dass man hier von einer ursprünglichen Triade ausgegangen ist, die aus dem Unbekannten Gott: Muhammad, dem Logos! ʿÂlî und Fâtima, die 'die Seelen erschafft', besteht.

In der spätern ismailitischen Literatur findet man diese 'Erschaffung der Seelen' durch Fâtima als ein Erwecken zur esoterischen Lehre ('ilm-i bâṭin), als ein 'Einhauchen des Geistes' in den Körper der Frommen. Corbin schreibt darüber:

»Autour de la personne de Fâtima, la fille bien-aimée du Prophète, celle qui donne origine à la lignée des saints Imâms, se constellent les motifs de ce qui peut être désigné comme une sophiologie shî'ite«.

Corbin verweist dabei auf das 'Kitâbu'l-Kashf' von Dja'far b. Mansûrî'l-Yaman, wo S. 98 von Fâtima gesagt wird, dass sie es ist, die zur Zeit des sechsten Adams (= des Propheten Muhammad) den Gläubigen die geheime Lehre bringt:

و هی الفاء العظیمة و حجابه الذی یقیم للناس الذین أنسوا بمعرفته و استأنسوا بروحه فمن نفخ فیه من

»Und sie ist der grosse (Buchstabe) Fâ und Sein 'Schleier', welchen Er den Menschen errichtet hat, die mit Seiner Weisheit vertraut geworden sind und sich mit Seinem Geist vertraut

روحه نفخة عاد جديدا طريا لم يتغيّر

gemacht haben und welcher ihm (dem Frommen) von Seinem Geiste eingehaucht hat (Sûra 32:8), einen Hauch (Windhauch) von 'Âd (Sûra 41:15), neu, erfrischend, (von dem Geist), der unveränderlich ist«.

Es fragt sich, ob diese sophiologische Rolle der Fâtima eine eigene ismailitische Entwicklung ist oder aber auf jüdische oder judenchristliche (gnostische) Vorbilder zurückgeht. Es ist daher von Bedeutung zu untersuchen, ob Fâtima als diejenige, die das pneumatische Element in den Menschen bringt, auch schon im UK vorkommt. Die Antwort muss sein, dass hier keine Klarheit besteht: von irgendeiner soteriologischen oder demiurgischen Rolle der Fâtima wird (ausser in obigem Passus, wo sie 'die Seelen erschafft') im Text nicht gesprochen. Der Name Fâtima kommt im Text 18mal vor, davon nur dreimal mit dem Epitheton 'al-Fâtir' (UK 40; 70; 412). Meistens wird ihr Name in Verbindung mit Muhammad, 'Âlî, Hassan und Husein genannt. UK 28 wird sie, mikrokosmisch, mit dem 'Geruchsinn' ('rûḥ-i bûyâ'i') verbunden; UK 98 wird ihr der Löwe als das ihrem Licht entsprungene Tier zugewiesen; UK 50 und UK 235 deuten auf die islamitische Tradition ihrer Vorzugsstätte im Paradies hin. Der wichtigste Passus ist UK 212, wo der Fünfgott sich den Seelen im Paradies offenbart, die, bevor sie auf die Erde hinuntergeschickt werden, ein Bündnis schliessen. Hier erscheint Fâtima als glorreich thronende Himmelskönigin und als zentrale Figur der Pentade.

Massignon war, nach der Veröffentlichung des Umm al-Kitâb durch Iwanow im Jahre 1936, sehr durch die Glorifikation Fâtimas frappiert. Er schrieb darüber im Eranos-Jahrbuch 1937 einen Artikel, dem weitere folgten, in denen immer wieder das Alter und die Entstehung des Fâtimas-Kultes diskutiert wird. Es geht darum, ob es hier 'eine eigengesetzliche Entwicklung des muselmanischen Bewusstseins' betrifft (Massignon), oder ob es sich um alte Muttergottesvorstellungen (wie z.B. die manichäische 'Mutter des Lebens') handelt. Diese Frage wird in Kapitel IV erörtert. Zum Problem der soteriologischen oder demiurgischen Funktion der Fâtima ergibt auch der Abschnitt UK 212 nichts. Höchstens erhält man aus Stellen wie UK 40 und UK 212 den Eindruck, dass die Fâtima-Gestalt einst im Text eine grössere Rolle spielte als jetzt noch festzustellen ist. Die jüngsten Schichten des UK (Schicht C und jünger) erkennen jede soteriologische und demiurgische Tätigkeit nur Salmân zu, also weder 'Âlî, noch Fâtima. Es

lohnt sich daher festzustellen, ob Eigenschaften, die auf eine ältere Fassung zurückführen, dem Salmân zugesprochen werden. Dafür kommt der Abschnitt UK 172 in Betracht, wo der Erhabene König das Wort an Salmân richtet. Die Stelle beginnt :

Yâ, Salmân, tû Bâb-i man-î, wa Kitâb-i man-î, al-Qur'ân kalâmu'llâhi, wa dast-i râst-i man-î, anta yadu'llâhi.

Oh, Salmân, du bist mein Tor, und du bist mein Buch, der Koran, das Wort Gottes und du bist meine Rechte. 'Du bist die Hand Gottes'.

Salmân steht hier fraglos an der in Schicht B noch von 'Âlî eingenommenen Stelle, während der Logos-Begriff völlig islamisiert ist (= der Qur'ân), was in Schicht B noch nicht in diesem Masse der Fall ist (da vielmehr = der 'Lawḥ maḥfûẓ', der alle Offenbarung enthält). Weshalb Salmân 'Hand' genannt wird, ergibt sich aus UK 249 :

Malik-i Ta'âlâ haftâsmân wa zamîn wa âdamî wa basharî bi-dast-i Salmân al-Qudrat âfrîdah ast.

Der Erhabene König hat die sieben Himmel und Erden und die ganze Menschheit durch die Hand Salmâns, die (göttliche) Macht, erschaffen.

Die schaffende 'Hand Gottes', 'Yadu'llâhi', in Salmân hypostasiert, ist eine Vorstellung, die sich nicht aus dem Islâm erklären, wohl aber auf jüdische oder judenchristliche Spekulationen zurückführen lässt. So wird Hom. XI,22 in einem Kommentar zu Genesis 1,1-2 gesagt :

ὅπερ καὶ λέγοντος τοῦ θεοῦ [τὸ πνεῦμα] ὥσπερ χεὶρ αὐτοῦ τὰ πάντα δημιουργεῖ....

»C'est ce souffle, d'après la parole même de Dieu, qui lui servit pour ainsi dire de main et façonna toutes choses« (Siouville, S. 254).

In Hom. XVI,12, aber ist es die Weisheit, Sophia, der diese Rolle zugesprochen wird :

Εἷς ἐστιν ὅ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπῶν· »Ποιήσωμεν ἄνθρωπον« ἡ δε σοφία, ἡ ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτος ἀεὶ συνέχαιρεν, ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δε ἀπ' αὐτοῦ ὡς χείρ, δημιουργοῦσα τὸ πάν.

»C'est un seul et même Dieu qui a dit à sa Sagesse : 'Faisons l'homme'. Cette Sagesse, avec laquelle Dieu se réjouissait sans cesse comme avec son propre Esprit, est, d'une part, unie à Dieu comme une âme, et, d'autre part, s'étend hors de lui comme une main créant l'Univers« (Siouville, S. 312).

Es wird noch präzisiert, dass Gott und Sophia, obwohl eine Einheit, hier doch gleichsam das Elternpaar der Menschheit bilden (Cf. Strecker, S. 198). Es wäre denkbar, dass in einer ältern Fassung die

Funktion der 'Hand Gottes' Fâtima statt Salmân zugewiesen wurde, in dem erhaltenen Text jedoch gibt es dafür keine Belegstellen.

Ein für die 'Erschaffung der Seelen' recht wichtiger und fraglos auf eine ältere, mythologische Stufe zurückgehender Abschnitt ist UK 249 (11. Frage):

Ḥasan wa Ḥusein rûḥân-i muslimînân wa kâfirân bi-dast-i Salmân-al-Qudrat dar în khûn wa gûsht bastand.

Hassan und Husein haben, durch die Hand von Salmân, die (göttliche) Macht, die Seelen der Muslim und der Ketzer in diesem Blut und Fleisch gebunden.

Der mythologische Hintergrund scheint hier weniger eine Spekulation über die Chokmâ (Sophia) zu sein, als vielmehr eine Reminiszenz an die gnostische Parthenos mit ihren 'Paralèmptores' (Cf. 'Pistis Sophia', ed. Schmidt, S. 179, wo die Lichtjungfrau die Seelen 'siegelt' und sie darauf den 'Paralèmptores' aushändigt: »Und die 'paralèmptai' werfen sie in einen Körper«, usw.).

Gerade die Tatsache, dass Fâtima UK 40 in einer Triade vorkommt, worin 'Âlî als der Gott, an den sich die Menschen wenden, neben ihr auftritt, macht es wahrscheinlich, dass Fâtima in diesem Fall *nicht* als Trägerin des pneumatischen Elementes aufgefasst ist. Was dann wohl ist ihre Bedeutung?

Wir können nur noch untersuchen, was Fâtimas Bedeutung im bis jetzt analysierten Text nach den Auffassungen von Schicht B ist, namentlich was ihre Rolle in der Alphabetspekulation betrifft.

Dass die oben erörtete Episode, UK 39-42, zu Schicht B gehört, daran kann man kaum zweifeln. Das Verhältnis von ʿÂlî zu Muhammad ist das gleiche wie UK 18 (siehe oben), wo ʿÂlî 'Bâb-i Muhammad', das 'Tor Muhammads', genannt wird, und das Wort ('nuṭq') Muhammads als 'verborgen' beschrieben wird, während 'das Wort ʿÂlîs sich durch das Erleuchtete Wissen ('ilm-i nûr) offenbart'.

Gegen dieses Verhältnis von Muhammad und ʿÂlî wird in Schicht C eine heftige Polemik geführt, ganz im Stil der antimu'tazilitischen Scholastik. Das befremdet, weil Schicht B kein einziges Merkmal einer mu'tazilitischen Gruppierung aufweist und keinen einzigen mu'tazilitischen Terminus verwendet, ausser eben dem Satz UK 39: 'munazzah az hamah ṣifat wa wiṣf': 'über jedes Attribut und jede Begriffsbestimmung erhaben'.

Die Polemik beansprucht fast die ganze weitere Einleitung: namentlich die 4., aber auch die 3. und 5. Frage richten sich dagegen. (Man wäre versucht sich zu fragen, ob nicht die Sektierer der Schicht

C diesen Satz in UK 39 interpoliert haben, um ihre Gegner desto besser angreifen zu können).

Auch in anderer Hinsicht stimmen die Alphabetspekulation und die Selbstoffenbarung des Fünfgottes überein (UK 39-42): auch die Alphabetspekulation beginnt (UK 13) mit der Beschreibung des Alif als Pentade, wobei es deutlich ist (oben, S. 279) und durch einen Vergleich mit christlichen Vorlagen bestätigt wird (oben, S. 284), dass es sich ursprünglich um eine Triade gehandelt hat; UK 13: 'Das Alif ist Gott (Khudâvand)' (oben, S. 278) ... UK 14: 'Das Alif ist Muhammad, das Lâm ist 'Âlî, das Fâ ist Fâtima' (S. 278).

Auch UK 39-42 lässt einen Vergleich mit apokryph-christlichen und -gnostischen Vorlagen zu. Ausser den schon oben (S. 340) genannten 'Acta Joh.' (88-89) und 'Acta Petri' (20-21), erwähnt Puech eine Vision der Bogomilen:

»où le Père apparaissait sous les traits d'un vieillard à longue barbe, le Fils d'un homme à barbe naissante et l'Esprit d'un adolescent imberbe« (Puech-Vaillant, S. 180 und Anm. 3).

Eine ähnliche Vision hätten nach Puech (l.c.) auch die Katharen gekannt. Eine Frauengestalt tritt nur im 'Apokryphon des Johannes' auf (BG, 21.1 f.; Codex, II,1,30 f.); in den andern Codices fehlt die Einleitung). Johannes erzählt:

»Ich fürchtete mich und warf mich nieder, als ich im Lichte einen Jüngling sah, der sich zu mir stellte. Als ich aber die Gestalt eines Greises sah, indem er wie ein Kleiner war zur gleichen Zeit vor mir, (II,2,1-5)

Johannes staunt, wird aber beruhigt:

Ich bin es,
der alle Zeit mit euch ist. Ich
bin der Vater, ich bin die Mutter, ich bin der Sohn. (C. II,2,12-14).

Theodor bar Kônay (Ende 8. Jahrhundert) nennt unter den Schriften der gnostischen Audianer eine »Apokalypse im Namen des Johannes« (Puech bei Hennecke-Schneemelcher, I,223). Eine von Theodor bar Kônay angeführte Stelle über die Erschaffung des menschlichen Körpers stimmt weitgehend mit einem Abschnitt aus der Schöpfungsgeschichte der koptischen Codices überein (Puech, l.c.); zeigt aber auch Ähnlichkeit mit einer Stelle aus dem Umm al-Kitâb (UK 220 f., siehe unten). Wenn Theodor bar Kônay diese Schrift gekannt hat, können auch die Zeitgenossen des Imâms Muhammad al-Bâqir sie benutzt haben. Unentschieden bleibt allerdings, ob in dieser Schrift der Audianer die Offenbarung der drei Gestalten vorkam.

Die Offenbarungsepisode könnte eine mündlich überlieferte Legende christlichen (gnostischen oder nichtgnostischen) Ursprungs gewesen sein. Es ist daher interessant, dass auch die Nuṣairî eine Dreifaltigkeits-Offenbarung kennen, wobei sich 'Âlî in drei Gestalten manifestiert:

»('Âlî) leur apparut sous la forme d'un Chaikh âgé à la barbe et aux cheveux blancs ... . 'Âlî apparut sous l'aspect d'un jeune homme, la moustache relevée, la face irritée, monté sur un lion. Puis il leur apparut sous la forme d'un petit enfant« (Dussaud, S. 71, aus dem 'Kitâb al-Bakûrah', S. 59-61).

Der Zusammenhang mit obenerwähnten Visionen ist wohl kaum zu leugnen.

Wir finden also in Schicht B zweimal (UK 13-14; UK 39-42) eine wohl nicht von den Sektierern der Schicht B zur Pentade erweiterte Triade. Bei der Alphabetspekulation (UK 17-18) spricht die Betrachtung über das Verhältnis von 'Âlî zu Muhammad dagegen; UK 39 f. vor allem die Definition Muhammads als 'Essenz'.

Man möchte daraus folgern, dass die Triade typisch ist für Schicht B und dass die Pentade nicht dazu passt. Man muss aber eine Ausnahme machen: UK 28-29 (oben, S. 314) wird die mikrokosmische Rolle der Pentade beschrieben, wobei die Reihenfolge der 'fünf Allernächsten' so gewählt ist, dass 'Âlî mit dem 'rûḥ-i gûyâ'î', dem 'Geist der Sprache' übereinstimmt, was den Auffassungen von Schicht B entspricht, nicht von Schicht C oder jünger, worin immer Salmân als 'Logos' auftritt. Mit Rücksicht auf den Parallelismus von Makrokosmos und Mikrokosmos ist auch der Abschnitt UK 25 (oben, S. 310): 'der Punkt hat drei Buchstaben', usw.) zu Schicht B gerechnet, obwohl hier der Nachweis schwer zu erbringen ist.

Ein Makro-Mikrokosmos-Vergleich von der UK 24 f. (oben, S. 310 f.) besprochenen Art kam wahrscheinlich schon in der ältesten Schicht des Buches vor. Das ergibt sich vor allem aus dem Abschnitt UK 29 f. (oben, S. 314 und 319), wo zum erstenmal die Vorstellung von den sieben Dienern des Erhabenen Königs auftritt, so wie die Sinnesorgane (Ohren, Augen, usw.) im Dienste der 'Seele im vordern Hirn' sind. Auf S. 319 wurde darauf hingewiesen, dass dieser Abschnitt aus einer ältern Fassung dieser Vorstellung, die man in der 2. Frage antrifft, zu verstehen ist.

Schicht B hat sich dieser ältern Fassung des Buches angepasst. Die schon früh im sunnitischen Islâm, aber auch bei den Schi'iten verbreitete Vorstellung von den 'Fünf von dem Mantel' (oben, S. 285), kann zu dieser Anpassung beigetragen haben.

Die Teile der Alphabetspekulation, die die Auffassungen der Schicht B am deutlichsten vorführen (UK 17-18, oben S. 286; UK 19-20, S. 292 f.), behandeln nur eine Triade (Alif, B und Punkt), wobei Fâtima erstaunlicherweise nicht genannt wird.

In einer Bemerkung zu UK 19-20 (oben, S. 297) wurde festgestellt, dass es da eine deutliche Dreiteilung gibt (das Alif ist der 'kâlbûd' ('eikôn'), das B ist der 'rûḥ', der Punkt ist das Wort ('nuṭq') der Frommen), viel deutlicher als im entsprechenden Abschnitt UK 17-18. Es wurde dabei als möglich gesehen, dass die Figur der Fâtima in der Spekulation UK 17-18 weggefallen sei. Weiter wurde auf die Rolle der Fâtima in der Triade UK 39 f. verwiesen.

Vergleicht man die drei Stellen (UK 17-18; UK 19-20; UK 39 f.), so möchte man UK 17 (oben, S. 286) für »das Alif Muhammad, das B ist ʿÂlî, und der Punkt unterm B ist das Wort ('Logos'/'nuṭq') des ʿÂlî«, lesen: »das Alif ist Muhammad (= unerkennbare 'khudâvand' = 'Essenz'), das B ist Fâtima (= 'rûḥ') und der Punkt unterm B ist das Wort ('nuṭq') ʿÂlîs«.

Dies wäre dann so aufzufassen, dass die drei genannten Gestalten je einen Aspekt der göttlichen Weisheit vertreten: Fâtima und ʿÂlî sind eine Zweieinigkeit, eine Syzygie. Als 'rûḥ' und 'nuṭq' bilden sie beide den 'rûḥ-i nâṭiqa', ebenso wie sie zusammen das Zeichen B bilden.

Die Rolle der Fâtima als Weisheit und als 'rûḥ' ('Seele') und 'Schöpfer der Seelen ('rûḥhâ') der Gläubigen' wäre dann zu sehen als eine Identifikation der Weisheit/Sophia mit dem Leben ('rûḥ' = 'rûḥ al-ḥayât', 'Lebensgeist'), welche Gleichsetzung man in der jüdischen Weisheitslitteratur antrifft, aber auch in gnostischen Systemen (Sophia-Zôè), wobei es sich auch um eine Syzygie mit dem Sôtèr handeln kann.

Durch diese Hypothese wäre auch das S. 298 erwähnte Problem gelöst, obwohl indoiranische Einflüsse auf die Syzygiebildung nicht von vornherein auszuschliessen sind. Auf diese Einflüsse wird in Kap. II näher eingegangen.

Die Offenbarung schliesst wieder mit einer 'acclamatio' und Doxologie von 'Abdallâh:

UK 43 »Als 'Abdallâh diese Wunder sah, wurde er ohnmächtig. Nachdem er wieder zu sich gekommen war, sprach er: 'Ich bekenne! Gelobt! Geheiligt! Muhammad und 'Âlî! Wahrhaftig! Wahrhaftig! Der Gepriesene Gottes, der Auserwählte und sein Heiliger ('walî') aṣ-Ṣalsal

(= Salmân) und Abû'l-Khattâb!'. Das ist: 'Du bist der Erste und der Letzte, der aussen ist und innen, und du weisst alle Dinge!'« (frei nach Sûra 57:3).

Von dieser Verherrlichung Gottes in der Person al-Bâqirs kann man sagen, was oben, S. 275, am Beginn der Alphabetspekulation (UK 11) über die Verehrung al-Bâqirs gesagt wurde: dass darin die arabischen Heresiographen begreiflicherweise eine Deifikation gesehen haben. Dasselbe gilt für das Gebet 'Abdallâhs am Anfang der Offenbarung (UK 39 f., oben S. 339), wie für die Offenbarungsepisode überhaupt. Man kann das zwar mit Corbin (oben, S. 340) als eine Art Doketismus erklären, aber dann bleibt doch rätselhaft, warum in dieser Vision nicht von »einem Greis, einem Jüngling, einem Kind« gesprochen wird, sondern man sich bei der Schilderung der Vision der Namen von Personen aus der Geschichte des Islâms bedient. Dasselbe gilt für die Pentade UK 13-14 (oben, S. 278).

Ein Hinweis auf etwa UK 82 (oben, S. 310), wo Muhammad, 'Alî, Fâtima, Hassan und Husein nachdrücklich als zur Menschenwelt gehörig ('basharî'at') dargestellt werden, reicht als Erklärung nicht hin. Wichtiger ist der UK 18 (oben, S. 286) gemachte Unterschied zwischen dem (hinter der Offenbarung des Gesetzes 'šarî'at') verborgenen Worte Muhammads und dem sich durch das Erleuchtete Wissen ('ilm-i nûr) offenbarenden Worte 'Alîs. Nicht nur werden hier spätere Betrachtungen über den 'ma'nâ' ('Sinn', 'Essenz') und den 'ism' ('Name') vorweggenommen, sondern auch vertreten Muhammad und 'Alî hier je einen Aspekt der göttlichen Weisheit (oben, S. 289 und S. 347).

Später hat man daraus gefolgert, dass die Weisheit notwendig verborgen bleiben soll, solange die Menschen im Zeitalter des Gesetzes leben und dass erst am Ende der Zeiten, wenn der Qâ'im erscheint, das Erleuchtete Wissen und damit das göttliche Wesen des Imâms öffentlich bezeugt werden darf. Auf denen, die durch ihre hohe Initiationsstufe schon hier und jetzt Zugang zum ''ilm-i nûr' haben, ruht eine ganz strenge Schweigepflicht.

Der Ausdruck für diese Schweigepflicht ist in der spätern Literatur: 'taqiyya', 'Furcht', 'Vorsicht' (Cf. Goldziher), ein dem Qur'ân entlehnter Ausdruck (Sûra 3:27), der auf Grund von Sûra 16:108 für denjenigen gilt, der seinen Glauben verleugnet, wenn er »dazu gezwungen wird, während sein Herz fest im Glauben verharrt«. Die hanafitischen Theologen wussten nicht genau, ob dies als »Konzession zu betrachten sei, oder aber als Akt der Lebenserhaltung unerlässliche

Verpflichtung« (Goldziher, l.c.). Nach Goldziher ist die 'taqiyya'-Lehre namentlich im Schi'itismus zur Geltung gekommen, infolge der harten Bedrängung der 'Âliden durch die umayyadischen Kalifen.

Was nun das Umm al-Kitâb betrifft, so fällt auf, dass der Ausdruck 'taqiyya' überhaupt nicht vorkommt, dass aber in den jüngern Schichten ein klares Bewusstsein einer Schweigepflicht den Nichteingeweihten gegenüber besteht. Auffällig ist auch, dass diese Schweigepflicht — wenn auch wohl aus politischer Bedrängnis entstanden — schon früh theologisch unterbaut wurde. Der Text des Umm al-Kitâb erweckt den Eindruck, dass die Zurückhaltung den Nichteingeweihten gegenüber rein theologisch fundiert ist.

Ein typisches Beispiel dafür ist der jetzt folgende Abschnitt UK 49-52, ein ziemlich einheitliches Stück, das dieser 'verpflichteten Vorsicht' gewidmet ist. Der Abschnitt ist jünger als Schicht B, weil die Sektierer von Schicht B bei der Lobpreisung und Beschreibung der charismatischen Persönlichkeit der Imâme durchaus keine Vorsicht üben. Der ganze Abschnitt UK 49-52 ist von einer jüngern Sekte in den Text eingefügt worden, wohl in der Absicht, den überschwenglichen Ton des vorangehenden Abschnittes UK 38-43 zu neutralisieren und unerfahrene Leser auf ihre Pflichten aufmerksam zu machen. Der Abschnitt handelt von der Bestrafung Abdallâh b. Sabbâhs durch al-Bâqir, der ihn verbrennen und dann auf Fürbitte einiger Freunde auferstehen lässt. Mitten in der Geschichte wird noch über die Verbrennung Abû'l-Khattâbs berichtet, vielleicht eine spätere Erweiterung, woraus jedenfalls keine sonderliche Verehrung von Abû'l-Khattâb spricht.

Die Geschichte beginnt damit, dass 'Abdallâh al-Bâqir verlässt, was nicht recht an den Beginn der Schulanekdote anschliesst, wo al-Bâqir sich in 'Abdallâhs Schule begeben hat und am Ende der Belehrung über das Alphabet die Schule wieder verlassen sollte:

UK 43 darauf verliess er ('Abdallâh) Bâqir und nachdem er sich in die Mitte
UK 44 der Stadt Mekka begeben hatte, sprach er: »Oh, Einwohner von Mekka und Medîna, Oh Einwohner des arabischen und persischen Irâq; Oh Einwohner von Fârs und Kirmân; Oh Einwohner von Basra und Kûfa. Nehmt von mir das Zeugnis an, dass mein Herr im Himmel und auf Erden niemand ist als Muhammad Bâqir, der Sohn 'Âlî Zain-al-'Abîdins, und ich bezeuge, dass Er der Herr ist der 18000 Welten. 'Er ist der erste und der letzte, der aussen ist und innen, und er weiss alle Dinge'« (Sûra 57:3).
Darauf drängten sich die Menschen um ihn und es entstand ein heftiger Wortwechsel unter ihnen. Sie sagten: »'Abdallâh-i Sabbâh

ist ein törichter und irregeleiteter alter Mann!«. Darauf befahlen 'Âlî Zain-al-'Abîdin und sein Sohn Bâqir al-'Ilm — ihr beider Friede sei mit uns! — dass man 'Abdallâh-i Sabbâh töten und im Feuer verbrennen sollte, indem sie sagten: »Dieser Mann ist irre geworden!« — damit der Streit, der Tumult und die Verwirrung unter den Menschen aufhörte.

Als Bâqir al-'Ilm wieder nach Hause kehrte, umringten ihn die Erleuchteten ('raushânîyân'), die seine Schicksals- und Altersgenossen waren, wie Djâbir 'Abdallâh al-'Ansârî, Djâbir-i Dju'fî, Dja'far-i Dju'fî und Ṣa'ṣa'a b. Sûḥân. Sie alle lobten und priesen ihn und sprachen zu Bâqir: »Oh, Heiliger dieser Zeit ('Walî az-Zamân')! 'Abdallâh-i Sabbâh sprach die Wahrheit. Du hast seine Hinrichtung befohlen und ihn im Feuer verbrennen lassen. Für das, was er sagte, hatte er dies nicht verdient, denn wir alle bezeugen dasselbe wie er, aber wir wissen nicht, was dies heisst«. Darauf sagte Bâqir al-'Ilm: »Oh, Erleuchteten, den Schleier ('pardah') abnehmen, ist eine grosse Gefahr ('mukhâṭarah-i 'azîm')! Denn in den 6000 Jahren der Gesetzesperiode ('dawr-i sarî'at') hat man unsern Schleier nicht gelüftet und nicht offen geredet. Bis der Qâ'im erscheint: dann darf man verkündigen, dass in dem Qâ'im der Erhabene König erschienen ist. Zeugnis ablegen, wie heute ('Abdallâh) ist noch verfrüht. 'Abdallâh hat unsern Schleier hochgehoben, und jeder, der unsern Schleier hochhebt, dessen Schleier werden wir hochheben!«.

Was die letzten Worte bedeuten, unterliegt keinem Zweifel, denn ein nahe verwandter Ausdruck kommt als schi'itische Tradition bei Kaššî vor, wobei es Abû 'Abdallâh (Dja'far aṣ-Ṣâdiq) ist, der spricht. Er widerspricht der Erklärung mancher Menschen, er sei ihr Imâm und ihr Gott:

كلّما سترت سترا هتكوه هتك الله ستورهم

»Alles was ich verschleiert habe, (dessen Schleier) zerreissen sie. Möge Gott ihre Schleier zerreissen!«.

Al-Bâqir erzählt dann, um seine Gefährten zu überzeugen, noch ein Präzedens: die Verbrennung Abû'l-Khattâbs, der denselben Fehler beging wie 'Abdallâh. Gleich nach dieser Anekdote folgt die Geschichte von 'Abdallâhs Auferstehung. Beim Wort 'Präzedens' ist zu bedenken, dass es dem Erzähler nur geht um den exemplarischen und paränetischen Wert der Geschichte, während das Geschichtliche für ihn ohne Bedeutung ist:

UK 47 Oh, Erleuchtete und Brüder, ihr wisst, dass zu Zeiten unseres Herrn, des Befehlshabers der Gläubigen, 'Âlî, als dieser als Walî erschien und ihm das Kalifat zuteil wurde, ein Minarett in der Stadt Kufa einen Fussfall vor ihm machte und sich nicht wieder aufrichten konnte und liegen blieb, wie es lag. Und alle Menschen legten ein Zeugnis ab,

heimlich und im Verborgenen, aus der festen Überzeugung ihres Herzens mit einem unwiderruflichen Bekenntnis ('az-yaqîn-i dil bi-iqrâr-i qâti'). Nur Abû'l-Khattâb enthüllte öffentlich dieses Licht ('în nûr wa bayân âshkârâ bi-guft'): »Oh, Menschen von Arabien und Persien, nehmt von mir dieses Zeugnis an, dass es keinen Gott gibt in den 18 000 Welten, ausser 'Alî b. Abî-Tâlib«. Darauf befahl der Herr, unser Vater, Abû'l-Khattâb zu töten und zu verbrennen. Oh, Erleuchtete, wenn unser Vater Abû'l-Khattâb nicht getötet und nicht verbrannt hätte, so hätte dieser das Wort gesprochen, das erst in 940 Jahren gesprochen werden soll.

Die 940 Jahre hängen zusammen mit dem Geburtsdatum al-Bâqirs, der 57 H. geboren wurde, so dass nach ihm noch 940 (eigentlich 943) Jahre bis zur Ankunft des Qâ'ims bleiben. Aus dem Umstand, dass man das Geburtsdatum al-Bâqirs kennt, ergibt sich, dass man geschichtlich orientiert ist und dass die Anachronismen in den beiden Verbrennungsgeschichten nicht nur aus Unwissenheit entstanden sind.

Darauf wird beschrieben, wie die 'Erleuchteten' um Vergebung flehen und aus dem weitern Verlauf der Geschichte ergibt sich, dass nur 'Abdallâh gemeint ist. Über Abû'l-Khattâb wird weiter nicht gesprochen.

UK 49 Da baten alle Gläubigen um Vergebung und Djâbir-'Abdallâh al-Ansârî erhob sich und sagte: »Es komme was Gott will und nichts geschehe, ausser was Er will«. Es steht Gott zu, zu befehlen; was Er will geschehe. Da schenkte Bâqir, der Herr, Vergebung und rezitierte diesen Vers: »Und er schritt hinaus zu seinem Volk aus der Nische ('mihrâb') und deutete ihnen an: 'Preiset (den Herrn) morgens und abends' (Sûra 19:12). (Und wir sprachen): 'Oh, Johannes, nimm (hin) die Schrift in Kräften' und wir gaben ihm Weisheit, da er ein Kind war!« (Sûra 19:13).

Vers 12 bezieht sich auf Zacharias, der drei Nächte und drei Tage nicht zu seinem Volke reden darf. Vers 13 bezieht sich auf Johannes den Täufer und wird ebenso wie das Reden Jesu in der Wiege, von den Schi'iten als Beweis dafür gesehen, dass schon ein Kind Träger der Weisheit sein kann (oben, S. 276).

Dass Bâqir über wunderbare Kräfte verfügt, ergibt sich aus Folgendem:

UK 49 Als Bâqir diesen Vers rezitierte, kam jemand ('shakhṣî'), halb tot,
UK 50 halb lebendig — »nicht stirbt er in ihr und nicht lebt er« (Sûra 20:76) — aus der Mauer des Pavillons der Fâtima ('az dîwâr-i hudjrat-i Fâtima'). Bâqir al-'Ilm hauchte ihm Atem ein. Als dieser Atemzug ('rûḥ') von den Lippen und Zähnen dieses Knaben mit dem mondgleichen Antlitz hervortrat, glitt er in den Hals dieser Person und er

richtete sich auf und sagte abermals ('dîgar bâr'): (der Wisser des Verborgenen) und Offenbaren, der Grosse, der Erhabene (Sûra 13:40), und bezeugte die Göttlichkeit Bâqirs all diesen Erleuchteten gegenüber.

Die Qur'ânzitate sind wieder frei in den Text eingefügt. Das »nicht stirbt er in ihr und nicht lebt er« (Sûra 20:76) bezieht sich auf die Hölle ('Djahannam'), während hier jemand aus dem Paradies zurückkehrt: aus der Mauer des Pavillons der Fâtima, ihres Palastes im Paradies.

Zum Schluss berichtet 'Abdallâh seine Erlebnisse im Paradies:

UK 50 Bâqir sagte: »Oh, 'Abdallâh, was hast du gesehen und was hast du erfahren?«. 'Abdallâh sprach: »Oh, Herr aller Herren, und Licht aller Lichter, ich sah mich selbst in einem Traum im Paradies, mit den Ḥûris in den Palästen gesessen in lichten, himmlischen ('rûḥânî') Zelten, mit den Knaben ('wildân'; Sûra 56:17) und den Knechten ('ghilmân'; Sûra 52:24) 'Ḥûris verschlossen in Zelten' (Sûra 55:72). Und (ich sah) Muhammâd, 'Âlî, Fâtima, Hassan und Husein, deren Göttlichkeit alle Menschen im Paradies bezeugten. Auch ich legte ein Bekenntnis ab, indem ich sagte: 'Bezeugt hat Gott, dass es keinen Gott gibt ausser Ihm, dem Lebendigen, dem Ewigen!' (Kombination von Sûra 3:16 und 2:256). Und ich sah Dich, Herr, dergestalt dass von Deinen Lippen und Zähnen hunderttausend Sonnen und Monde hervortraten. Als ich aus meinem Traum erwachte, sah ich das Alles nicht mehr, sondern nur Dich, der Du mir Luft in meinen Mund einatmetest und alle meine Glieder ('hamah andâm') wurden mit Rede begabt und legten Zeugnis ab«.

Damit endet die Geschichte von 'Abdallâh b. Sabbâh, dessen Name sonst im Text nicht mehr vorkommt. Nach der Schulanekdote und der dazugehörigen Alphabetspekulation tritt der Lehrer 'Abdallâh nicht mehr auf. Nun erwartet man die Fortsetzung der ursprünglichen Rahmenerzählung: die Belehrung von Djâbir b. 'Abdallâh al-Ansârî durch Muhammâd al-Bâqir. Stattdessen hat die Geschichte von der Verbrennung der Rahmenerzählung eine andere Wendung gegeben, wobei al-Bâqir sich zu Hause befindet, in Gesellschaft von vier Freunden und 'Altersgenossen', von denen drei wirklich als Fragesteller im Text auftreten.

Zunächst fragt es sich, zu welcher Schicht UK 43-52 zu rechnen ist. Terminologisch gibt es wenige Anhaltspunkte. Die 18000 Welten kommen UK 284 vor in einem Abschnitt, der Muhammads Himmelreise schildert und der mit der Reihe der zehn 'Geister' ('rûḥ') sicher zu Schicht C gehört. Das sagt wenig, denn die 18000 Welten gehören zu den Traditionen, die der Islâm vom Judentum übernommen hat

und die man in allerlei Schriften antrifft. Den Ausgangspunkt bilden Spekulationen über Ez. 48:35, wobei die Ausmasse vom Jerusalem der Heilszeit ins Jenseits projiziert werden (Bietenhard, Odeberg). Walî az-Zamân, Heiliger der Zeit, ist ein im UK wenig verwendeter Ausdruck, der sich sonst nur in der ersten Frage findet (UK 53) — eine Erklärung vom Fussfall des Minaretts — und sonst noch in Frage 27 (UK 355), einem Passus, der zu den jünger wirkenden Abschnitten des Umm al-Kitâb gehört.

Der 'iqrâr-i qâti', das definitive Bekenntnis, die unerschütterliche Willenserklärung, ist ein der mohammedanischen Jurisprudenz entlehnter Terminus (siehe Art. 'iqrâr' in EI²). Der Ausdruck kommt UK 136 vor und scheint mit seinem juristischen Nebensinn, eine jüngere Variante des gleichfalls im Umm al-Kitâb vorkommenden 'gawâhî-yi qâti' (UK 163, 171) zu sein.

Der wichtigste Ausdruck aus dem ganzen Abschnitt ist der Ausdruck 'dawr-i šarî'at', 'Periode des Gesetzes', ein in der spätern ismailitischen Literatur sehr wichtiger Ausdruck, im Umm al-Kitâb jedoch ein hapax legomenon. Naṣiru'd-dîn Tûsî in der 'Rawḍatu't-Taslîm' stellt die Periode des Gesetzes derjenigen der Auferstehung ('Qiyâmat') gegenüber, gebraucht aber daneben die Ausdrücke 'dawr-i satr', 'Periode der Verschleierung', und 'dawr-i Kashf', 'Periode der Enthüllung', welche Ausdrücke in der spätern Litteratur oft verwendet werden, im Umm al-Kitâb jedoch fehlen.

Zweitens fragt es sich, ob der Abschnitt auf Grund seines Inhaltes und seiner ermahnenden Tendenz zu Schicht C zu rechnen ist, oder noch jüngere Schichten vertritt. Die Pflicht der Verschwiegenheit tauchte UK 8-9, oben S. 271 und 275, zuerst auf.

Diese Stelle ist mit grosser Wahrscheinlichkeit zu Schicht C zu rechnen. (Der Beweis dafür wird bei der Besprechung der 4. Frage erbracht, siehe unten). Der Gedanke ist in UK 9 nicht eschatologisch bedingt wie in UK 47: das noch nicht Erfüllt-sein der Zeiten. UK 9 beruht auf der tödlichen Wirkung der 'Weisheit aus der Welt der Geheimnisse' auf jeden, der nicht zu den Brüdern der Sekte, zu den 'mu'min-i muwaḥḥid' gehört. Eine ähnliche Auffassung findet man in der Einleitung (UK 77-80) und am Ende (UK 91) der dritten Frage. UK 78 steht geschrieben, dass es 'eine grosse Sünde' ('bazah-i 'aẓîm') ist, den Schleier des Erhabenen Königs zu lüften und dass kein Prophet das je getan hat. UK 80 wird, ebenso wie UK 46, oben, das Aussprechen des Geheimnisses eine 'grosse Gefahr' ('mukhâṭarah-i 'aẓîm') genannt. Das eschatologische Motiv fehlt wieder ganz:

UK 79 »Jeder, der dieses Wort zu einem Unwürdigen ('nâ-kas') spricht, dessen Seele wird seinen Körper ('qâlib') verlassen und dem Wort folgen und heruntersinken auf den, der das Wort gehört hat«.

Ähnlich am Ende der 3. Frage :

UK 91 »Gnade, Gnade! Behutsamkeit! Behutsamkeit! Oh, Djâbir, jeder, der dieses Wort offen ausspricht, dessen Seele wird aus seinem Körper ausziehen! ('rûḥ az qâlib-i û naql kunad')«.

Die 3. Frage hängt eng mit der 4. zusammen, die auf Grund der antimu'tazilitischen Tendenz mit Sicherheit zu Schicht C zu rechnen ist (siehe unten). Wegen dieser verschiedenen Begründung und wegen des Ausdruckes 'dawr-i šarî'at', der sich nur UK 46 findet, erscheint es wünschenswert, die ganze Verbrennungsgeschichte zu einer jüngern Schicht zu rechnen, jünger als Schicht C. Ob das, was über Abû 'l-Khattâb berichtet wird, eine besonders junge Interpolierung ist, bleibe dahingestellt.

Merkwürdig ist, dass jede politische Erklärung der Schweigepflicht fehlt. Aus einem Text, wie das Umm al-Kitâb, mit den übereinandergelagerten Schichten, erhält man den Eindruck, dass es sich um eine Entwicklung handelt, um eine fortschreitende Anpassung an den Islam. Möglicherweise wurden auch von einem Teil der Ultra-Schi'iten Stellen wie die Offenbarungsepisode später als dem Wesen des Islâm allzufremd abgelehnt. Aus diesem Anpassungsversuch ergab sich dann das astronomisch und astrologisch bedingte System zyklisch wiederkehrender Perioden der Verhüllung ('satr') und der Offenbarung ('kashf'), wie sie später vorkommen. In einer Periode der Verhüllung ('satr') besteht auch die Schweigepflicht, so dass man äusserlich in Übereinstimmung mit dem Gesetz leben kann. Der Neuplatonismus, der in Schicht C durchschimmert, gewinnt nach und nach die Oberhand und von den gnostischen und judenchristlichen Vorstellungen finden sich später nur vereinzelte Spuren.

Einige Bemerkungen über den historischen Hintergrund und die Entstehung der Verbrennungsgeschichten. Dass 'Abdallâh b. Sabâ(ḥ) von al-Bâqir und dessen Vater ʿÂlî b. Abî Tâlib verbrannt wird, hängt mit der Schulanekdote zusammen, in der 'Abdallâh die Rolle des Lehrers hat. Warum auch al-Bâqirs Vater, ʿÂlî Zain al-'Abîdin genannt wird, ist nicht deutlich. Vielleicht wollte man suggerieren, dass der von den Heresiographen genannte ʿÂlî nicht ʿÂlî b. Abî Tâlib, sondern dessen Enkel gewesen sei. Die Anachronismen in dem Bericht von Abû'l-Khattâbs Verbrennung sind aus der fast wörtlichen

Übereinstimmung mit der vorigen Geschichte zu erklären. Auch hier die Vertauschung der beiden ʿÂlîs: der Fussfall des Minaretts findet zur Zeit des Befehlshabers der Gläubigen statt (ebenso in Frage 1, siehe unten); al-Bâqir spricht aber zweimal von 'padar-i mâ', 'unserm Vater'.

Die Verbrennung von 'Abdallâh b. Sabâ ist eine Geschichte, die sich bei vielen arabischen und persischen Heresiographen und Historikern findet (Friedländer, Hodgson). Meistens wird nicht 'Abdallâh verbrannt. Friedländer hat darauf hingewiesen, dass die Geschichte 'Haft Bâb-i Sayyid-nâ' und im Umm al-Kitâb wird 'Abdallâh selbst verbrennt. Friedländer hat darauf hingewiesen, dass die Geschichte nicht historisch ist: die wichtigsten Historiker berichten nicht darüber (Tabarî, Mas'ûdî, Ibn al-Athîr); auch ist ein Autodafé zu so früher Zeit in der Geschichte der Schi'iten recht unglaubhaft (Friedländer, 'Ibn Hazm', S. 100; Abd.b.S., S. 317). Über die Ursache, dass solche Geschichten verbreitet wurden, schreibt Friedländer:

»The tendency of all these stories is plain: they are intended as a protest against the later 'Exagerators' by showing that 'Âlî himself rejected them. It can be easily understood why the orthodox Shi'ites who were often made responsible for the extravagances of the Ghulât were so very anxious to circulate these stories condemning the Ghulât« (Friedländer, 'Ibn Hazm', Anm. S. 99 zu S. 65).

Dass die Anekdote von 'Abdallâhs Verbrennung, die man mit Friedländer wohl als eine »Projektion der häufigen Hinrichtungen (und Verbrennungen) seitens des kufischen Statthalters Khâlid al-Qasrî« betrachten darf, von den gemässigten Schi'iten selbst verbreitet worden ist, ist recht wohl möglich. Vielleicht haben die Ultra-Schi'iten, die Ghulât, eine eigene Version verbreitet, worin 'Abdallâh und seine Getreuen in ein günstigeres Licht gestellt werden. Im 'Haft Bâb-i Sayyid-nâ' bitten 'Abdallâh b. Sabâ und seine Anhänger ʿÂlî flehentlich, sie zu verbrennen und damit jede Dualität aufzuheben. ʿÂlî lässt sie verbrennen, kurz darauf jedoch sieht man sie im Basar. Auch das Umm al-Kitâb beschreibt, wie 'Abdallâh begnadigt wird und auferstehe. Al-Maqdîsi im 'Kitâb Bad'al-Khalq', ed. Huart, V,125; Übers., S. 131) berichtet, wie 'Âlî befiehlt, die Anhänger 'Abdallâhs zu verbrennen. Sie rufen: »Nun wissen wir, dass Du Gott bist, denn nur der Herr des Feuers ('rabbu'n-nâr') straft mit Feuer!«

»Leurs coréligionaires prétendirent plus tard que le feu ne les avait pas touchés et avait été pour eux 'un rafraîchissement et un salut' comme il le fut pour Abraham (Sûra 21:69)« ('al-Maqdîsî'; ed. Huart, l.c.).

Als Beispiel einer in die Vergangenheit projizierten Anekdote, die die Ketzerverbrennungen bis in die Zeit von ʿÂlî b. Abî Tâlib zurückverlegt, erwähnt Friedländer ('Ibn Hazm', S. 100) eine Stelle aus dem ''Iqd al-Farîd' von Ibn 'Abd Rabbih (gest. 328 H./940):

»al-Mughîra b. Sa'îd (Text: b. Sa'd) was one of the Saba'iyya whom ʿÂlî burned at the stake«.

Al Mughîra, der al-Bâqir glühend verehrte, wurde jedoch 119 H. von Khâlid al-Qasrî hingerichtet.

Mehr noch als die Hinrichtung an sich muss die Tatsache, dass der Imâm sich von einem treuen Anhänger wie al-Mughîra lossagte, auf seine Getreuen einen tiefen und schwer verwindlichen Eindruck gemacht haben. Aus diesem Grunde wohl wurden Geschichten weitergegeben, worin Gott seine Diener zwar durch das Feuer bestraft, sie aber auch wieder auferweckt, — eine Läuterung durch das Feuer, die an jüdische Vorstellungen erinnert (Cf. 3 Henoch, 40:3, über die Engel, die durch Feuer gestraft werden, wenn sie bei der himmlischen Liturgie einen Fehler machen. Weiter Edsman, 'Le baptême de feu', S. 19f.).

Die Auferstehung 'Abdallâhs, seine Rückkehr aus dem Paradies, bildet in mancher Hinsicht einen merkwürdigen Abschnitt. Er erscheint aus der 'Mauer des Pavillons der Fâtima', woraus folgt, dass die Verehrung von Muhammad, 'Âlî, Fâtima, Hassan und Husein durch die Bewohner des Paradieses ('ahl-i bihisht') sich in diesem Palaste der Fâtima abgespielt hat.

Die Gestalt der Fâtima ist hier von ebenso zentraler Bedeutung wie in der oben (S. 341) beschriebenen Glorifikation (UK 212). Dass ein Atemhauch in 'Abdallâhs Mund eingeblasen wird, geht zurück auf das Einblasen des Geistes in Adam (Sûra 15:29; 32:8; 39:72). Der Qur'ân erzählt nicht, wie und an welcher Stelle des Körpers der Geist eingeblasen wird und die Prophetengeschichten differieren voneinander (al-Kisâ'î: der Scheitel ('yâfûkh'); al-Maqdisî: die Nasenlöcher (Cf. Gen. 2:7 in MT und Targumim); ath-Tha'labî: der Mund). Das erste Wort, das Adam spricht, nachdem ihm der Geist eingeblasen wurde, ist in allen Quellen ein Lob Gottes.

Abweichend von diesen Adam-Legenden ist die Erklärung 'Abdallâhs, UK 52, dass alle seine Glieder ('hamah andâm') mit Rede begabt wurden ('gûyâ gasht') und Zeugnis von der Göttlichkeit al-Bâqirs ablegten. Man wird da an den 'rûḥ-i nâtiqa', den 'redebegabten Geist' erinnert, der in Schicht B im Sinne von 'pneuma profètikon'

auftrat (oben, S. 266 f., zu UK 416), in Schicht C jedoch den 'intellectus agens' vertritt (oben, S. 302-303), der als letztes Glied in einer Lichtkette dem Hirn und dem Herzen der Frommen die Erleuchtung ('tadjallî') vermittelt (siehe oben, S. 322).

Hier in der Geschichte 'Abdallâhs (UK 51) macht der Geist ('rûḥ'), der 'von den Lippen und Zähnen' hervortritt, 'Abdallâh nicht zum Propheten und ebensowenig wird der 'rûḥ' als eine Lichtemanation beschrieben. Die einzige Folge davon, dass der 'rûḥ' in 'Abdallâh herniedersteigt, ist, dass er sich aufrichtet und vor al-Bâqir Zeugnis ablegt, — eine Anpassung an die arabischen Adam-Legenden, wenn auch das Reden des ganzen Körpers nach Einhauchen des Geistes stark betont wird. Dieses Reden des ganzen Körpers muss auf Spekulationen über den 'rûḥ-i nâṭiqah/ruâh memallela' zurückgehen (oben, S. 296 f.), wovon man in der spätern islamitischen Literatur nur wenige Spuren findet. Der Ausdruck 'rûḥ-i nâṭiqah' findet sich nur selten. Massignon erwähnt einige Sûfîs, die den Ausdruck verwenden, worunter al-Hallâdj. In mehreren Veröffentlichungen erörtert Massignon Herkunft und Bedeutung des Ausdrucks. Im 'Kitâb at-Tawâsîn' vom Jahre 1913 erwägt er die Möglichkeit christlicher Einflüsse auf die Mystik von al-Hallâdj, besonders mit Rücksicht auf die Ausdrücke 'lâhût' und 'nâsût', die aus dem syrischen Christentum stammen und da für die zwei 'Naturen in Christus' gebraucht werden (S. 131). Das Einflössen ('ḥulûl') des göttlichen Geistes in den Geist des Mystikers ist mit dem Einflössen des menschlichen Geistes in den Körper zu vergleichen :

»La comparaison avec la 'ḥoloûl' de l'esprit humain dans le corps humain amène al-Hallâdj à désigner la 'nature divine' dans cette 'infusion' par le nom de 'Roûh' auquel on ne peut attribuer dans ces textes sa valeur ordinaire 'esprit humain, esprit angélique', ni la valeur spéciale d'intellect virtuel, que lui donnait alors Aboû Sa'îd al-Kharrâz en faisant du mot 'roûh' l'équivalent du mot 'aql des traductions des œuvres plotiniennes. Le 'roûh al-nâtiqah' est non pas 'l'intellect virtuel', mais 'l'intellect actif'. C'est une sorte de 'personne divine', un interlocuteur avec lequel il engage des dialogues familiers. Les œuvres poétiques d'al-Hallâj ne sont que des entretiens continuels de son esprit ('roûh') avec cet esprit divin sur leur commun amour« (Massignon, l.c., S. 132).

Massignon führt einige Beispiele aus dieser Poesie an und fährt fort :

»Qu'était-ce que ce 'roûh' divin, la seconde personne de ces dialogues? La polémique contre le 'holoûlisme' d'al-Hallâj revêtit deux formes. Les uns y virent une influence chrétienne, — les autres une croyance à l'éternité de l'Esprit, conçu comme 'l'unité numérique de l'intellect humain' —, idée em-

pruntée soit à la philosophie grecque soit à la philosophie hindoue —, destructrice en tout cas de l'unité de Dieu selon l'Islâm« (Massignon, l.c., S. 135).

Massignon erzählt, dass es im 4. Jahrhundert der Hidjra eine lebhafte Auseinandersetzung mit Bezug auf den wirklichen Charakter des 'rûḥ' bei al-Hallâdj gegeben hat. Er selbst kommt zu folgendem Schluss:

«Dans le 'Roûh' d'al-Hallâj il faut voir l'intellectus agens, cette chose qui produit 'l'allumage' de la connaissance dans l'âme, au moyen d'une image spirituelle qui y flambe —, allumage qui s'appelle la conscience: l'état de conscience étant le premier stade des stations ('mawâjid') de l'extase ('wajd'), où l'on trouve la Vérité, non pas une simple vérité rationelle —, mais Dieu, 'cette suprême vérité subsistante qui n'est la vérité de rien' ...« (Massignon, l.c., S. 137).

In Massignons grosser Arbeit 'La Passion d'al-Hallâj', erschienen 1921, beschäftigt er sich erneut mit dem Sinne des 'rûḥ', ist nun aber überzeugt, dass die Mystik von al-Hallâdj völlig aus dem Islâm hervorgegangen ist:

»... d'une méditation expérimentale fervente sur les données scripturaires contenues dans le Qor'ân« (Massignon, 'Passion', S. 802).

Ausdrücke wie 'lâhût' und 'nâsût' sind zwar syrisch-christlichen Ursprunges, haben aber al-Hallâdj über die Terminologie der 'Imâmites extrémistes' (= 'Gholât', = 'Qarmates') erreicht. Bei al-Hallâdj haben diese Ausdrücke eine völlig selbständige Bedeutung erhalten:

»Pour donner une formule théologique acceptable de ces données expérimentales, al-Hallâj fait appel à toutes les ressources techniques du lexique contemporain. Il emprunte en particulier au lexique des théologiens extrémistes la gamme de leurs expressions désignant l'action divine: Lâhout, Nâsout, roûh; en en modifiant d'ailleurs profondément la portée. Lâhout, c'est la toute-puissance créatrice: nâsoût, c'est le commandement divin ('amr'), la parole essentielle qui déclenche le 'fiat', 'kon!' des créations divines, parole incréée dont le langage humain est l'image créée; roûh, c'est l'esprit divin qui développe, modalise et concerte entre elles les créations divines« (Massignon, 'Passion', S. 519).

Die Terminologie bei al-Hallâdj ist insofern verschieden von der der Extremisten, als bei ihm nicht von einer Folge von Emanationen gesprochen wird, welche von der ersten Intelligenz bis ins Hirn der Frommen strömen. Wenn der 'roûh', 'l'esprit divin', spricht, so ist das

»une grâce actuelle, une intervention surnaturelle personnelle, un conseil amoureux de l'Esprit qui nous fait articuler, quand il veut et quand nous voulons: Roûh Nâtiqah« (Massignon, 'Passion', S. 596).

In einer Fussnote (S. 596, Anm. 1) zum 'roûh nâtiqa' schreibt Massignon :

»C'est là où se marque sa distinction d'avec les Qarmates : pour eux l'âme raisonnable, 'nafs nâtiqah', provient de la Raison universelle, 'aql kollî, qui l'initie au 'noṭq' par une illumination, purement idéale, qui ne la transforme pas, par où elle se dissout dans la pensée pure«.

Für al-Hallâdj ist der 'roûh nâtiqa' die Stimme, die in der Gestalt Adams den Bund eingegangen ist und am Jüngsten Tag aus Jesu sprechen wird. ('Passion', S. 601 mit Anm. 6 : »il n'y a aucune trace d'influence chrétienne«). Ebenso wie beim Bund der 'Roûh nâtiqa' aus Adam gesprochen hat, ebenso kommt er

»... au fur et à mesure d'articuler en nous et avec nous. Si nous y consentons, le vœu de fidélité à Dieu« (Massignon, 'Passion', S. 652).

Auch hier distanziert er sich (S. 652, Anm. 6) von den Extremisten :

»... l'épithète 'nâtiqah' réfère au Qor'ân nâtiq d'ibn Hanbal ... plutôt qu'au 'Nâtiq' des Qarmates (= l'Imâm qui reçoit l'influx de la première émanation), ou qu'à la 'nafs nâtiqah' des médecins hellénisants«.

Für den Zusammenhang zwischen dem 'roûh nâtiqah' und dem 'Ja' Adams und seiner Nachkommenschaft (Sûra 7:171) beim Bund bildet ein Kommentar von al-Hallâdj zu Sûra 7:171 den Grund. Er ist von Sulami überliefert :

»Comment pouvait répondre Adam qui était encore absent des réalités et suspens devant Lui, à Sa question : 'Ne suis-je pas votre Seigneur? C'est Dieu qui fut, à la fois, Celui qui parle et Celui qui répond (oui!). Il parla en votre nom sans vous et c'est un Autre que vous qui répondit pour vous ...'« (Text : 'Essai', S. 370 ; Übersetzung : 'Passion', S. 601-602).

Hier wird nicht vom 'roûh nâtiqah' gesprochen, wohl aber im Gebet während der Nacht vor seiner Hinrichtung ('Passion', S. 297 ; 'Akhbâr', S. 104, 163-165 ; 'K. at. Taw.', S. 202f.). Dies ist die einzige Stelle, wo al-Hallâdj über den 'rûḥ nâṭiqah' spricht :

»C'est Toi qui viendras irradier, visible (sur terre, au Jugement), quand Tu le voudras, comme Tu as irradié (au ciel, devant les Anges). Ton décret sous l'image de 'la plus belle forme' (Qor., XCV,4 : l'humaine en Adam) ; et dans cette forme est l'Esprit, qui énonce la science, l'éloquence et la libre puissance ('ar-Rûḥ an-nâṭiqah bi'l-'ilm wa'l-baqân wa'l-qudrat')«. (Text : 'K. at. Taw.', S. 203, Spalte A).

Im 'Akhbâr', S. 163, bringt Massignon eine etwas abweichende Übersetzung des Schlusssatzes :

»... forme où réside alors l'Esprit énonciateur, présent en elle par la science et le discours, la puissance et l'évidence«.

Der von Massignon vorausgesetzte Zusammenhang mit dem Bund Adams ist hier weniger einleuchtend als im Kommentar zu Sûra 7:171 ('Passion', S. 652). In den ausführlichen Annotationen zum Gebet auf S. 165 vom Akhbâr kommt Massignon nicht mehr darauf zurück. In seinem 'Essai sur les origines du Lexique technique de la Mystique musulmane' (a. Auflage 1954, S. 40), zählt er den 'rûḥ nâṭiqa' zu den »Termes et thèmes antérieurs 'orchestrés' par Hallâdj« und im 'Akhbâr' vom Jahre 1957 schreibt er in einer Anmerkung zum 'Rûḥ nâṭiqa' (S. 165, Anm. 8):

»Rûḥ nâṭiqa, l'Esprit Enonçant (le 'fiat'), terme ismaëlien (Umm al-Kitâb des Khattâbîya, 441, 445; Abû Hâtim Râzî A'lâm al-nubuwwa, 200); terme employé aussi par les Rûhânîya sunnites de Basra (Rabâh, Kulayb); par Nûrî et Hallâdj (seuls). Les hanbalites préfèrent Rûh Qadima, l'Esprit Éternel (Tarqî): ce que Nûrî et Hallâdj admettent. (Opp.: Nafs Nâtiqa, l'âme parlante des philosophes hellénistiques et Bishar b. Mu'tamir). Repris par Baqlî et Nesîmî«.

Diese Verweisung auf das Umm al-Kitâb legt die Frage nahe, in welcher Gestalt der Begriff 'rûḥ-i nâṭiqa' auf Hallâdj gekommen ist. Möglicherweise hat er Beziehungen zu extremistischen Schi'iten gehabt ('Passion', S. 730f.). Der Gebrauch dieses Ausdruckes setzt nicht unbedingt das Lesen extremistischer Schriften voraus, er kann auch durch Gespräche mit Sektierern vermittelt sein. Wenn man nicht weiss, was der Ausdruck 'rûḥ-i nâṭiqa' für diejenigen von denen er ihn übernahm, bedeutete, kann man schwerlich feststellen, inwiefern er ihn 'orchestrierte'.

Warum Massignon die Bedeutung, die der »esprit divin« für al-Hallâdj hatte, so sehr fesselte, geht klar aus seinen Worten im 'K. at. Tawâsîn' (oben, S. 357, 358) hervor: »C'est une sorte de 'personne divine', un interlocuteur avec lequel il engage des dialogues familiers«. Massignon hat hier ein christliches Element gespürt, wollte aber keine christlichen Einflüsse gelten lassen, sondern nahm an, dass es im Islâm eine mit christlicher Mystik vergleichbare Entwicklung gegeben habe. So schreibt er am Schluss von Kap. XIII der 'Passion' (S. 802):

»Tout au plus peut-on ajouter que cette méditation (sur les données scripturaires contenues dans le Qor'ân) l'a mené, plus avant que ses maîtres, dans une exégèse scripturaire, aussi opposée au littéralisme légal des talmudistes israélites, que conforme au spiritualisme anagogique des mystiques chrétiens«.

Eine Schwierigkeit ist, dass die Termini 'rûḥ-i nâṭiqa' und 'rûḥ al-hayât-i nâṭiqa' im Umm al-Kitâb ganz gewiss einen judenchristlichen (gnostischen) Hintergrund haben und dass man im Umm al-

Kitâb eine fortschreitende Islamisierung dieser Ausdrücke feststellen kann. Es bleibt dabei etwas vom judenchristlichen Erbe zurück. Man sieht das in Schicht C, wo man für ʿaql al-faʿʿâl (intellectus agens) ʿrûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa' schreibt und dann (vor allem in der 3. Frage) diesem ʿrûḥ' demiurgische Tätigkeit zuerkennt, auf eine mehr christliche als neuplatonische Weise. Man sieht es auch in der Geschichte von 'Abdallâhs Auferstehung, die noch jünger ist als Schicht C, wo das 'Reden aller Glieder' an die 'redebegabte Seele' erinnert.

Etwas von diesem judenchristlichen Erbe kann über den »terme ismaélien, 'Rûḥ nâṭiqa'« auf al-Hallâdj gekommen sein. Genau wissen kann man es nicht, beweisen lässt es sich auch nicht, jedoch *möglich* ist es auf jeden Fall. Dies schmälert die Grösse und Originalität einer Gestalt wie al-Hallâdj keineswegs, da die 'Orchestrierung', die 'dialogues familiers', sein Verdienst bleiben. Die Eigenart des Islam als Religion wird dadurch auch nicht herabgesetzt: die Textanalyse des Umm al-Kitâb bestätigt diese Eigenart immer wieder. Man sieht, wie fremde Elemente aus andern Religionen und philosophischen Systemen ausgestossen und weniger wesensfremde assimiliert werden.

Es folgt zuletzt noch ein die Einleitung abschliessender Abschnitt, der am meisten zitierte und analysierte Teil des Umm al-Kitâb, weil darin über zwei verschiedene Sekten gesprochen wird und weil darin Abû'l-Khattâb und Ismâ'îl, der Sohn des Imâms Dja'far aṣ-Ṣâdiq genannt werden.

Der Abschnitt schliesst insofern an den vorangehenden an, dass man hier Ṭâlib ibn 'Abdallâh, ein Sohn 'Abdallâhs, der sonst nicht im Text auftritt, reden lässt:

UK 52 Ṭâlib b. 'Abdallâh erhob sich und sagte: »Auch ich will mich Bâqir, dem Herrn, opfern, damit ich sehe, was mein Vater gesehen hat'.

Ob Ṭâlib b. 'Abdallâh auch den folgenden Satz spricht, oder ob dieser als Kommentar zu seinen Worten zu sehen ist, erscheint unsicher. Letzteres ist wohl am wahrscheinlichsten:

UK 53 Und diese Fidâ'î- und Ṭâlibî-Sekte in Damaskus und Syrien ist die, welche Ṭâlib gegründet hat, und die Sekte der Ismâ'îliten ist die, welche die Nachkommen von Abû'l-Khattâb gegründet haben, die ihr Leben den Nachkommen von Dja'far-i Sâdiq Ismâ'îl (sic!) geopfert haben, der durch alle Weltperioden hindurch fortbestehen wird, »und Frieden auf jeden, welcher der Leitung folgt!« (Sûra 20:49).

Ausser durch die Tatsache, dass der Sohn Ṭâlib an die Paradies-Vision seines Vaters 'Abdallâh erinnert, hängt dieser Abschnitt noch mit dem vorigen zusammen, dadurch dass Abû'l-Khattâb erwähnt wird. Man will offenbar die Verbrennungsgeschichte so abschliessen, dass die Nachkommen von Abû'l-Khattâb die Sekte der Ismailiten bilden, während eine andere Sekte aus den Nachkommen 'Abdallâhs, über seinen Sohn Ṭâlib, hervorgegangen ist: »die Fidâ'î- und Ṭâlibî-Sekte in Damaskus und Syrien«. Letzteres muss sich auf die Sekte der 'Assassinen' beziehen, die Vorfahren der Nizârîs, die das Umm al-Kitâb überliefert haben.

Warum aber hat man diesen Ṭâlib, den Sohn von 'Abdallâh b. Sabbâ(ḥ), in die Geschichte eingeführt? Wenn 'Abdallâh einen Sohn hatte, dann hat dieser doch nicht zu Lebzeiten von al-Bâqir und Dja'far aṣ-Ṣâdiq gelebt. Man wollte wohl den Eindruck erwecken, als wäre Ṭâlib der Gründer einer nach ihm genannten Ṭâlibî-Sekte gewesen. Diese Sekte wird allerdings von keinem der bekannten Heresiographen erwähnt, nur al-Mas'ûdî gebraucht einmal das Wort 'Ṭâlibî', im Sinne von 'Schi'iten' ('Murûdj adh-Dhahab', I,4: »maqâtil man ẓahara mina't-Ṭâlibiyyîna«, »les martyrs des divers révoltés ṭâlibites«). Dies könnte sich auch auf die Ultra-Schi'iten beziehen.

Wenn man die »Fidâ'î und Ṭâlibî-Sekte in Damaskus und Syrien« mit den Nizârî (Assassinen) identifiziert, so muss Abû'l-Khattâb mit seiner Ismâ'îliya die Must'alî-Linie der Fâtimiden vertreten, und der ganze Abschnitt müsste aus der 2. Hälfte des zwölften Jahrhunderts stammen, da vor dieser Zeit keine Nîzârî in Syrien tätig waren.

Das Problem ist, dass sowohl die Nîzârî wie die Must'alî Ṭâlibiten im Sinne (ultra)-schi'itischer Sekten sind; vielleicht aber wollte man UK 52-53 hervorheben, dass die Nizârî, nach dem Schisma vom Jahre 1094 auch in ihrer 'da'wa' (= 'Mission', 'Propaganda') von der Fâtimidischen 'da'wa' abweichen und wollte man vorgeben mit Hilfe eines fingierten Sohnes Ṭâlib b. 'Abdallâh die alte Ultra-Schi'iâ fortzusetzen, welche auf die Zeit von 'Abdallâh b. Sabâ zurückgeht.

Aber auch wenn man die Gleichsetzung: Fidâ'î in Syrien = Assassinen verwirft, ergibt sich doch aus diesem Abschnitt, dass der Verfasser sich mit jener Sekte ('în mazhab') identifiziert und die Sekte von Abû'l-Khattâb als eine *andere* Sekte betrachtet. Man kann also nie auf Grund von UK 53 das Umm al-Kitâb eine Khattâbî-Schrift nennen. Auch nicht auf Grund der oben erwähnten Verbrennung Abû'l-Khattâbs, wo man sich gleichfalls einigermassen von ihm

distanziert (man lässt ihn nicht auferstehen). Abû'l-Khattâb kommt einmal im Text als Fragesteller vor (Frage 15, UK 265); einige Manuskripte allerdings haben hier: Abû Khâlid (Kâbulî). Die 14. Frage wird von Abû Khâlid (UK 258) gestellt, etwas weiter (UK 259) jedoch ist es Abû'l-Khattâb, der etwas fragt. Der Hauptgrund dafür, dass man das Umm al-Kitâb für eine Khattâbî-Schrift gehalten hat, ist die Erwähnung von Abû'l-Khattâbs Namen in der 'acclamatio' (siehe UK 43 oben, S. 347). Auch dies jedoch besagt wenig, da er in der Heilsgeschichte des Umm al-Kitâb überhaupt keine Rolle spielt (im Gegensatz zu Salmân (aṣ-Ṣalsal)) und das Vorkommen seines Namens in jener liturgischen Formel sich aus dem Text heraus nicht erklären lässt. Weiteres darüber zu UK 91 (unten, S. 388ff.).

Iwanow schliesst hier die Einleitung ab und nennt die nun folgende Geschichte: 'Erste Frage'. In Wirklichkeit ist es eine an die Einleitung angehängte Anekdote, die ebenso wie die Schulanekdote in der Form einer Tradition ('ḥadîth') mitgeteilt wird, als deren Gewährsmann ('râwî') Djâbir auftritt. Es ist ein Kommentar zur 'Legende vom Fussfall des Minnaretts' (UK 47; oben, S. 350f., 355):

UK 53 »Djâbir ibn 'Abdallâh-i Ansârî erzählt: 'Ich fragte den Heiligen der Zeit (Walî az-Zamân), Herrn Bâqir al-'Ilm, nach der Bedeutung des Minaretts, das zu Kûfa einen Fussfall vor 'Alî ibn Abî Ṭâlib machte. Was heisst es, dass ein seelenloses Ding einen Fussfall macht?'«.

Man achte darauf, dass die Anekdote wie ein Ḥadîth beginnt: 'rivâyat kunad Djâbir', 'Djâbir erzählt'. Auch wird die Frage im Imperfekt wiedergegeben: 'su'âl kardam', 'ich fragte' — was sonst nicht üblich ist im Text. Der ganze Abschnitt ist, als Explikation eines an sich schon jüngern Teiles (jünger als Schicht C; siehe oben, S. 354) fraglos als jung zu betrachten. Für die Analyse der ältesten Schichten ist der Abschnitt unwichtig.

Bâqirs Antwort ist mit zwei Koranstellen begründet: Sûra 22: 18-19, am Schluss der Geschichte angeführt (UK 59):

»Siehst du nicht, dass alles, was in den Himmeln und auf Erden ist, sich vor Gott niederwirft, die Sonne, der Mond, die Sterne, die Berge, die Bäume und die Tiere und viele Menschen? — Vielen aber gebührt die Strafe; und wen Gott verächtlich macht, der findet keinen, der ihn ehrt«.

Und Sûra 33:72, worauf nur angespielt wird:

»Siehe, wir boten den Himmeln und der Erde und den Bergen das Unterpfand ('amânat') an ...«.

Bâqirs Antwort beginnt :

UK 53 »Da sagte Bâqir : 'Oh, Djâbir, es war die Erscheinung Gottes im
UK 54 Walî-tum 'Âlîs, die sich dem Minarett offenbarte ('paidâ gasht') und (dieses Minarett) anerkannte die Erscheinung Gottes im Walîtum 'Âlîs, machte einen Fussfall und bezeugte seine Treue ('mutâba'at kard'). Oh Djâbir, am Tage da der Befehlshaber der Gläubigen, 'Âlî, als Walî und als Khâlif erschien, wurde die Erscheinung 'Âlîs der ganzen Schöpfung dargeboten : dem Himmel und der Erde, den Bergen, Meeren und Pflanzen und was es weiter gibt. Und diesen 'Wächtern' ('muwakkalân'), deren Namen sind : Djibrâ'îl, Mikâ'îl, 'Azrâ'îl und Isrâ-fîl, wurden diese Erscheinungen ('zuhûrât') dargeboten. Und aus allen, die die Erscheinung Gottes im Walîtum 'Âlîs lobten, erwuchs Güte und Ruhe ('az ishân khair wa râhat rust')
UK 55 und in allen die sie nicht bejahten, in ihnen erwuchs Strafe und Qual ('dar ishân 'adhâb wa 'uqûbat rust').

Zuerst wurde die Erscheinung Gottes im Walîtum 'Âlîs den Himmeln dargeboten. Sie alle bejahten diese und dann erschienen all diese leuchtenden und klaren Sterne ('sitâra-hâ-yi raushan wa wash') mit der Sonne und dem Mond und den Engeln.

Darauf wurde die Erscheinung Gottes im Walîtum 'Âlîs den Bergen dargeboten. Jeder Berg, der diese bejahte, ist voller Schafe und hat mancherlei Kräuter und essbare Pflanzen und Heilkräuter. Und hat viel köstliche Edelsteine und wilde Tiere und nützliche Vögel. Und jeder Berg, der (diese Erscheinung) nicht lobte, ist nichts als Felsen und Hügel, Dornstrauch und Wüste und (voll) mit schädlichem Wild.

In diesem Stil werden in dieser flott und flüssig geschriebenen Geschichte weiter alle diejenigen aufgezählt, denen die 'Erscheinung Gottes' ('ẓuḥûr-i ilâhî') angeboten wurde und all die guten und bösen Dinge, die dabei entstanden. Man nennt nacheinander : die Wüsten (die dürren und die grünenden), die wilden Tiere (manche nützlich, andere schädlich); die Substanzen der Erde ('djawâhir-i djahân'); die Edelsteine werden oder 'gâwars' (?), 'Hirse' (?), und Gips; die Städte, wo die Menschen fromm werden oder Ketzer und Verirrte. Der Abschnitt schliesst mit obenerwähntem Zitat von Sûra 22 : 18-19.

Die erste Frage enthält keine für die Textanalyse wichtigen Ausdrücke; man war nicht bemüht, sich entsprechend der Terminologie der ältern Schichten des Umm al-Kitâb (worin sich die Engelreihen, die Diwâne, die 'Geister' = 'rûḥ', und die Schleier finden), auszudrücken. Man vergleiche UK 168 f., wo man in einem 'ta'wîl' zu Sûra 33 : 72 wohl um eine solche Anpassung bemüht war.

Iwanow hat in der Textausgabe die Engel ('malâ'ikat'), die nach der Sonne und dem Mond und den Sternen genannt werden, mit

einem Fragezeichen versehen (F.-R. in der italienischen Übersetzung mit Ausrufezeichen und Punkten). Und doch sind die Engel hier am Platz, denn bei z.B. ath-Tha'labî wird bei der Beschreibung von der Erschaffung der Himmel erwähnt, womit Gott sie geschmückt habe ('mâ zayyana bi-hi'): mit Sternen und Engeln. Al-Kisâ'î erwähnt auch zu jedem Himmel den 'muwakkal', den 'Wächter', der in diesem Himmel an der Spitze der Engelschar steht. Der Ausdruck 'muwakkalân' kommt noch dreimal im Umm al-Kitâb vor (UK 301, 348, 377). Nur UK 377 (3. Frage) sind damit dieselben vier Erzengel gemeint. Die Namen der vier Erzengel finden sich noch UK 101 und UK 337, während ihnen die ganze 31. Frage gewidmet ist (UK 376 f.). Ihre Namen, die man in der spätern arabischen Kosmographie oft antrifft, stammen aus der jüdischen Tradition der vier Thronengel, die die vier Himmelsgegenden markieren. Auch in der arabischen Tradition werden sie 'Thronträger', 'ḥamlat al-'arsh' genannt. Merkwürdigerweise werden die vier Erzengel hier zu den Dingen gerechnet, die im Moment der Theophanie schon erschaffen sind, während die Sterne und Engel erst entstehen, wenn die Himmel die Erscheinung anerkannt haben.

Man kann diese eigentümliche 'Schöpfungsgeschichte' als eine Islamisierung (im schi'itischen Sinne) der ursprünglichen Schöpfungsgeschichte des Umm al-Kitâb betrachten. Die Theophanie und deren Anerkennung als entscheidender Moment in der Kosmogonie ist fraglos ein Grundgedanke des Umm al-Kitâb, der hier — im Vergleich zu den kosmogonischen Fragen 6, 7 und 8 — in eine weniger mythologische, mehr islamitische Form gekleidet wird. Dazu wird ein historisches Ereignis: ʿÂlîs Antritt des Kalifats am 18. Dhû'l-Hidjdja 35 H. (= am 17. Juni 656) an den Anfang aller Zeiten rückwärts projiziert. Auch die Tatsache, dass die Schöpfung vor der Theophanie gleichsam undifferenziert und farblos ist, findet man in der Kosmogonie des Umm al-Kitâb auf mehr mythologischem Niveau (Cf. UK 183 f., unten).

Die Tatsache, dass sich im Text der ersten Frage ein Pehlewi-Wort findet (das Wort 'wash', UK 55), ändert nichts an der späten Entstehungszeit des ganzen Abschnittes: es könnte auch eine mundartliche Form sein, die von einem Kopisten herstammt. Das Wort 'wash' findet sich sonst im Umm al-Kitâb nicht.

Die *2. Frage* ist ganz der allegorischen Deutung des 'bismillâh' gewidmet. Solche Spekulationen waren auch später populär, das

früh-ismailitische 'Kitâbu'r-Rushd wa'l-Hidâyat' z.B. beginnt damit (Iwanow, 'Studies', S. 32f.).

Es ist nicht zu verwundern, dass diese 2. Frage drei oder vier Schichten der Bearbeitung zeigt, worunter eine recht alte Schicht mit Makro-Mikrokosmos-Vergleichen vom iranischen Typ mit oft fast wörtlichen Parallelen in den mittelpersischen 'ninth century books'. Da man den Makro-Mikrokosmos-Vergleich vom (indo-)iranischen Typ in allen Schichten des Buches antrifft, wobei es Parallelen zu ältern gnostischen Texten gibt, wird die 2. Frage in einem folgenden Kapitel (Kap. II) analysiert, unter Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Bedeutung dieser Vorstellungen.

Die 2. Frage kann bedenkenlos aus dem Textzusammenhang gelöst und in einem eigenen Kapitel analysiert werden, weil die weitern Fragen der Einleitung, die Fragen 3, 4 und 5, ganz einer Polemik im anti-mu'tazilitischen Stil gegen die Auffassungen der Schicht B gewidmet sind — welche Polemik in der 2. Frage ganz fehlt.

Ob 'Frage 2' sich schon in der ältesten Textgestalt fand, d.h. ob die Belehrung von Djâbir vor 'Abdallâh al-Ansârî durch al-Bâqir ursprünglich mit einer Frage nach der Bedeutung des 'bismillâh' begann, wobei erst danach (in 'Frage 6') nach der Entstehung der Schöpfung gefragt wurde, lässt sich kaum mehr feststellen. So wie der Text überliefert ist, ist nicht Djâbir b. 'Abdallâh der Fragesteller, sondern Djâbir-i Dju'fî, der UK 45f. (oben, S. 350) mit Dja'far-i Dju'fî und Ṣa'ṣa'a b. Ṣûḥân unter den 'Schicksals- und Altersgenossen' ('hambâl wa hamsâl') von Bâqir gezählt wird. UK 45f. gehört zu einem Teil, der oben, S. 354, jünger als Schicht C genannt wurde. Es ist möglich, dass zur Zeit, da die Verbrennungsgeschichte in den Text eingefügt wurde, Djâbir-i Dju'fî und Dja'far-i Dju-'fî schon neben Djâbir b. 'Abdallâh al-Ansârî als Fragesteller im Text auftraten. Ṣa'ṣa'a b. Ṣûḥân, der sonst im Buch nicht vorkommt, wäre dann hinzugefügt um — wie Filippani-Ronconi sagt (UK 45-46, Anm. 68) —, die irdische Pentade zu einem Abbild der himmlischen zu machen. Auch wäre es möglich, dass die andern drei Fragesteller, die in der zweiten Hälfte des Buches auftreten: Abû Khâlid al-Kâbulî, Muhammad b. Mufaḍḍal al-Dju'fî und Abû'l-Khaṭṭâb in einer noch spätern Periode hinzukamen, so dass der Autor von UK 45f. sie nicht als Fragesteller kannte.

Djâbir (b. Yazîd) al-Dju'fî (gest. 128 H./745) war ein hervorragender Theologe und Jurist, der sich darum bemühte, die Alidischen Ansprüche mit sich auf den Koran stützenden Argumenten zu begründen

(Goldziher, 'Studien', II,112). Die schi'itischen Traditionssammlungen loben ihn: bei Kaššî (S. 126) erklärt Dja'far aṣ-Ṣâdiq: »Er sprach die Wahrheit über uns, möge Gott al-Mughîra b. Sa'id verfluchen, der über uns gelogen hat«. Djâbir selbst erzählt (Ibid., S. 127) über einen Besuch bei Muhammad al-Bâqir zu Medîna. Al-Bâqir weist auf ein paar Bücher und sagt, dass eines davon so geheim ist, dass Djâbir darüber nie etwas erzählen darf, sonst wird der Fluch al-Bâqirs und seiner Väter auf ihm ruhen. Etwas weiter bei Kaššî (S. 128) heisst es, er habe 50.000 'ḥadîth' von Muhammad al-Bâqir erhalten, und es habe ihm die grösste Mühe gekostet, dies geheim zu halten. Und dann daneben die Bemerkung von Dja'far aṣ-Ṣâdiq, welche in ihrer Nüchternheit mehr der Wahrheit zu entsprechen scheint (Ibid., S. 126): »Ich habe ihn einmal bei meinem Vater gesehen und bei mir ist er nie gewesen«. Wie man sieht, ist schon zur Zeit Kaššîs (im 10. Jahrhundert) der Kontakt mit al-Bâqir eine schi'itische Tradition und es ist nicht verwunderlich, dass man Djâbir (b. Yazîd) al-Dju'fî in den Kreisen um al-Bâqir antrifft.

Dja'far-i Dju'fî ist, wie oben, S. 273, gesagt, vielleicht identisch mit Dja'far b. Ibrâhîm al-Dju'fî, der von Ṭûsî in seinem 'Ridjâl'-Buch (S. 112, Nr. 8) zu den Gefährten al-Bâqirs gezählt wird. Da er wohl weit weniger bekannt war als Djâbir-i Dju'fî, werden im Text beide Dju'fîs wohl mal vertauscht (so in Frage 2, 3 und 13).

Ṣa'ṣa'a b. Ṣûḥân war ein Zeitgenosse von ʿÂlî b. Abî Ṭâlib und soll schon 33 H./653 ʿÂlî den wahren Nachfolger in der Linie des mit Adam begonnenen Imâmats genannt haben.

Über die Fragesteller — die oben erwähnten drei, die nur in der zweiten Hälfte des Buches auftreten, einbegriffen — schreibt Iwanow in den 'Notes', S. 422:

»Sans aucun doute toute l'histoire est du domaine du fantastique et ses personnages ont été choisis longtemps après que les conditions vraies de la vie d'al-Bâqir aient été tout à fait oubliées«.

Die Wahl der Gesprächspartner beruht jedoch nicht auf reiner Phantasie, zeugt aber von einer gewissen (ultra-)schi'itischen Tradition. Solche Traditionen können ganz alt sein und sicher in eine Zeit zurückreichen, die die wahren Lebensverhältnisse al-Bâqirs noch kannte. Obwohl die Fragesteller wahrscheinlich erst allmählich im Text eingeführt wurden (vielleicht zuerst nur Djâbir b. 'Abdallâh, dann die beiden Dju'fîs, noch später die drei andern), gehören sie einer ultra-schi'itischen Tradition an, die man noch heute in systemati-

sierter Form bei den Nusairî antrifft. Abû Khâlid Kâbulî gilt dabei als 'Bâb' des vierten Imâms, 'Âlî Zain al-'Abîdîn; Djâbir (b. Yazîd) al-Djû'fî als 'Bâb' des sechsten Imâms, Dja'far aṣ-Ṣâdiq; Abû'l-Khaṭṭâb als 'Bâb' des siebten Imâms, Mûsâ Kâẓim; und Muhammad b. Mufaḍḍal al-Dju'fî als 'Bâb' des neunten Imâms, Abû Dja'far Muhammad al-Djawâd.

Bei den Nusairî handelt es sich um eine 'Mytho-Geschichte': die grossen Gestalten aus der Vergangenheit werden schematisch in die Geschichte der Sekte eingefügt, ohne dass man sich dabei um die Chronologie kümmert. Über das Alter dieses Nusairî-Systems lässt sich nur sagen, dass es im Umm al-Kitâb noch keine Beziehung gibt zwischen den genannten Personen und den Imâmen, deren 'Bâb' sie nach den Nusairî sein sollen. Namentlich fällt auf, dass Yahyâ b. Mu'ammar (im Nusairî-Schema der 'Bâb' des Imâms Bâqir) fehlt. Man kann höchstens sagen, dass das Umm al-Kitâb eine traditionelle Vorliebe für bestimmte Gestalten unter den vielen Genossen der Imâme mit der spätern Nusairî-Literatur gemeinsam hat.

Von den sechs Fragestellern lässt sich nur von Abû'l-Khaṭṭâb mit Sicherheit sagen, dass er einer extremistischen Richtung angehörte. Die fünf Andern sind getreue Shi'iten, die in den 'ridjâl'-Büchern der gemässigten Schi'ia unter den 'Genossen' der Imâme genannt werden. Über Abû'l-Khaṭṭâb, Muhammad b. Mufaḍḍal al-Dju'fî und Abû Khâlid al-Kâbulî wird bei der Analyse der Abschnitte, in welchen sie auftreten, näher gesprochen.

In der *3. Frage* beginnen die Sektierer der Schicht C, die sich bis dahin auf die Interpolierung und Umarbeitung der Schulanekdote und Alphabetspekulation beschränkt hatten, mit einer Darlegung ihrer eigenen theologischen Anschauungen. Am deutlichsten ist in dieser Hinsicht die 4. Frage; in der 3. Frage leidet die Deutlichkeit unter der noch aus Schicht B stammenden Terminologie, die neu gedeutet wird (siehe oben, S. 334, über »die Anschauung der Gestalt (Person) Gottes«). Auch hat man eine Stelle aus dem Beginn der Schöpfungsgeschichte (aus der 6. Frage) herangezogen und den eigenen Auffassungen gemäss gedeutet. Leider hat man durch diesen redaktionellen Eingriff den Beginn der 6. Frage verdorben, so dass sich nicht mehr feststellen lässt, wie der Beginn der Schöpfungsgeschichte ursprünglich lautete.

Weiter macht die 3. Frage den Eindruck stellenweise später bearbeitet zu sein, im Gegensatz zur 4. Frage, deren Text einheitlicher

ist. Mitten in diesen umgearbeiteten Stellen — die man 'jünger als C' oder 'spät-C' nennen könnte — finden sich alte Bruchstücke, deren Herkunft unser Interesse fordert. Gehörten sie auch zur ursprünglichen Einleitung der Schöpfungsgeschichte oder stammen sie anderswoher?

Die 3. Frage beginnt mit einer polemisch gestellten Frage von Dja'far-i Dju'fî :

UK 77 Da erhob sich Dja'far-i Dju'fî, fuhr mit der Hand über sein Antlitz und sagte : 'O, Herr, ist der Schöpfer ('Âfrîdagâr') im Himmel oder auf Erden? Womit kann man Ihn vergleichen, wie ist Er beschaffen, wie beschreibt man Ihn? Was sind Seine Attribute? ('wiṣf wa ṣifat-i û chîst?'). Woraus ist Er hervorgegangen und was ist aus Ihm hervorgegangen?«.

Man könnte dies eine Katechismusfrage nennen, die die orthodoxe Antwort schon enthält. Auf die letzte Frage und auf die Frage : »Womit kann man Ihn vergleichen« sollte die Antwort lauten : »Sprich : Er ist der eine Gott, der ewige Gott, Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt und keiner ist Ihm gleich« (S. 102:1-4). Tatsächlich wird diese Sûra in al-Bâqirs Antwort (UK 82) zitiert. Die Frage nach der Beschaffenheit, der Beschreibung und den Attributen richtet sich gegen das 'munazzah az hamah ṣifat wa wiṣf' ('über jedes Attribut und jede Begriffsbestimmung erhaben') aus UK 39 (oben, S. 339, 344) und die Antwort soll lauten, dass Gott die Attribute, Qualitäten und Namen besitzt, die Ihm der Qur'ân zuerkannt, ohne dass wir freilich das 'Wie' verstehen ('bi-lâ kaifa'). Die orthodoxe Antwort auf die erste Frage wird durch die Zeit bedingt, wo dieser Teil des Umm al-Kitâb geschrieben wurde und könnte daher für die Datierung von Bedeutung sein.

Der neunte Artikel des 'Fiqh Akbar I' lautet bei Wensinck ('Muslim Creed', S. 104) :

Art. 9 : Who so sayeth, I do not know whether Allah is in Heaven or on the earth, is an infidel.

Der Kommentar zum 'Fiqh Akbar I' ist von einem Autor aus der Schule von al-Mâturidî. Dieser gibt folgende Auslegung :

»Whoso declares himself ignorant of whether Allâh is in Heaven or on earth is an infidel, such a declaration being based upon the belief that Allâh is in some place, be it Heaven or earth, and this is unbelief, for Allâh is not in a place« (Wensinck, S. 115).

Wensinck ist der Ansicht, dass der Kommentator hier die Antwort gibt des spätern 'kalâm', nicht den orthodoxen Standpunkt aus der Zeit, da der 'Fiqh Akbar I' geschrieben wurde, wohl von Abû Ḥanîfa (80 H./609--150 H./767, Cf. Wensinck, S. 122).

Der orthodoxe Standpunkt aus Abû Ḥanîfas Zeit wird besser durch ein Gespräch, das er mit einem seiner Schüler hatte, wiedergegeben:

»(The disciple) asked his master's opinion of one who says: I do not know whether Allâh is in Heaven or on earth. Abû Hanîfa answered: He is an infidel, for Allah says: The Merciful has seated Himself on the throne, and His throne is above His Heavens (Sûra 7:52). I answered: He acknowledges that Allah seated Himself on His throne, but he declares himself ignorant whether the throne is in Heaven or on earth. Abû Hanîfa answered: If he does not affirm that the throne is in Heaven, he is an unbeliever« (Wensinck, S. 115f.).

Sogar wenn diese Tradition nicht authentisch ist — so meint Wensinck — so ist es doch eine Tatsache, dass der frühe Islâm streng an dem Glauben festhielt, dass Gott auf seinem Throne sitzt, nach dem Buchstaben des Qur'ânverses (wenn auch mit der Einschränkung des 'bi-lâ kaifa'). Sogar al-Ash'arî in seinem 'Ibâna' (S. 42f.) bestreitet jede spirituelle oder allegorische Deutung dieser Vorstellung. Erst im 4. Jahrhundert der Hidjra wurde die mu'tazilitische Meinung, dass Gott sich nicht an einem bestimmten Ort befinde, unter die Dogmen der Ash'ariten aufgenommen.

Der Text des 'Fiqh Akbar I', richtet sich nach Wensinck (S. 112) gegen die Auffassungen der Khâridjiten, Qadariten und Djahmiten und zum Teil auch gegen die Schi'iten (die Djahmiten werden im 10. Artikel namentlich erwähnt). Der Text richtet sich nicht gegen die Murdjiten und auch nicht gegen die Mu'taziliten (Ibid., S. 124).

Wenn der 'Fiqh Akbar I' sich nicht gegen die Mu'taziliten richtet, könnte Art. 9 gegen die Djahmiten gerichtet sein. Ahmad b. Ḥanbal im Kitâb ar-Radd 'alâ'z-Zanâdiqa wa'l-Djahmîya disputiert mit ihnen darüber:

»We asked them: 'Why do you deny that Allah is on the throne when He has said: »The God of Mercy sitteth on his throne«? (Sûra 20:4). And again: »... Who in six days created the Heavens and the Earth ... then mounted His throne« (Sûra 25:60). They replied: 'He is under the seven earths as He is on the throne; He is in Heaven, on earth and in every place; there is no place where He is not, nor is He in one place to the exclusion of any other'« (Übers.: 'Seale', S. 117; siehe auch S. 98).

Die Antwort, die al-Bâqir auf die Frage nach dem 'Ort Gottes' gibt, steht der Antwort von Abû Ḥanîfa näher als der der Djahmiten und

dem spätern 'kalâm'. Hinter der ziemlich orthodoxen Antwort jedoch verbirgt sich eine ganze Reihe nicht-orthodoxer Vorstellungen: die Erscheinung des Fünfgottes; das neuplatonische Emanationssystem mit dem 'rûḥ-i nâṭiqa' (intellectus agens) als 'Kosmokratôr' (dator formarum); die Verbindung zwischen dem 'rûḥ-i nâṭiqa' (intellectus agens) mit dem Hirn und Herzen der Frommen' und dadurch ein starker Nachdruck auf den immanenten Gottesbegriff, der in der 4. Frage sogar zu einer Polemik gegen den transzendenten Gott der islamischen Orthodoxie führt.

Das Alles macht verständlich, dass al-Bâqir nicht gleich auf die harmlos erscheinende Frage von Dja'far-i Dju'fî antworten kann, sondern zunächst drei Seiten braucht um zu erklären, wie geheim und wie gefährlich das ist, was er sagen will:

UK 77 »Da sprach Bâqir al-'Ilm — sein Friede sei mit uns! — 'O, Djâbir (so! statt 'O, Dja'far'), das ist eine schwierige Frage! Denn man soll den Schleier des Erhabenen Königs nicht lüften: das ist eine grosse Sünde ('bazah-i 'aẓîm'). Kein Prophet und keine »Erscheinung« (Gottes in einer charismatischen Person, 'Imâm') hat diesen Schleier des Erhabenen Königs gelüftet und in keinem Buch hat man dieses Wort geschrieben. Nur mir will ich dies anvertrauen und den Frommen, die dieses Buch als Erbe empfangen werden'.

Djâbir schwieg einen Moment, erhob sich, betete und dankte, indem er sagte: 'O, mein Herr und Herr aller Herren, vertraue es diesem schwachen, hilflosen Sklaven an und verweigere nicht die Antwort auf die gestellte Frage'.

UK 79 Und auch die nächsten Freunde ('khâṣṣagiân') erhoben sich und versuchten alle nacheinander zu vermitteln. Darauf sprach Bâqir al-'Ilm: 'O, Djâbir, wie sollte man den Schleier und den Vorhang ('satr wa pardah') des Erhabenen Königs — leuchtend ist Seine Grösse — lüften? Denn jeder, der dieses Wort einem Unwürdigen ('bâ nâ-kas') mitteilt, dessen Seele geht aus der 'Form' ('Qâlib') mit diesem Wort und senkt sich herab in den, der es hört! O, Djâbir, dieses Wort soll man nicht laut lesen, nicht mit der Zunge aus-

UK 80 sprechen!

Das ist eine grosse Gefahr ('mukhâṭarah-i 'aẓîm ast')! O, Djâbir, Gnade! Gnade! Behutsamkeit! Behutsamkeit! Ich will das Wort auf ein Blatt Papier schreiben. Schutz, o Gott und Prophet! Schutz, Muhammad und 'Âlî! Schutz, Salmân, Miqdâd und Abû Dharr! Schutz, o Wächter und Edle ('naqîbân wa nadjîbân') für dein Leben ('dar gardûn-i tû'), dass du daraus nicht laut vortragen oder darüber sprechen wirst, damit die Frommen, die dieses Buch haben werden, genau so verfahren und sich vorsehen werden, es vorzeitig weiterzugeben'.

Da beschrieb Bâqir al-'Ilm — sein Friede sei mit uns! — ein Blatt Papier und händigte es Djâbir aus«.

Endlich wird dann die erflehte Antwort gegeben :

UK 81 »Zuerst schrieb er : 'Unser Gott und Schöpfer — strahlend ist seine Glorie — ist sowohl im Himmel wie auf Erden, das heisst sowohl in den hohen Himmeln ('dîwânhâ-yi bâlâ') wie im Mikrokosmos ('âlam-i kûchik') hinter dem Schleier der Frommen ('ḥidjâb-i mu'minân') und der Imâme der Zeit'«.

Die Antwort steht, wie gesagt, der von Abû Ḥanîfa näher als der von den Djahmiten und dem spätern 'kalâm'. Obwohl der Thron nicht erwähnt wird, werden die Hohen Himmel als der Ort Gottes bezeichnet. Dass Er im Mikrokosmos hinter dem Schleier der Frommen und der Imâme der Zeit ist, könnte sich auf Sûra 42 : 50 gründen :

»Und nicht kommt es einem Menschen zu, dass Gott mit ihm sprechen sollte, es sei denn in Offenbarung ('waḥiyan') oder hinter einem Vorhang ('min warâ-i ḥidjâbin')«.

Der Ausdruck 'ḥidjâb-i mu'minî' und 'ḥidjâb-hâ-yi rûḥ-hâ-yi mu'minân' fand sich schon UK 10 (oben, S. 274). Sûra 42 : 50 wird im Umm al-Kitâb nicht zitiert. Am Beginn der 'Frage 10', der Initiationsgeschichte, wird zwar gesagt, dass manchmal für die Erleuchteten Lehrmeister (''alimân-i nûrânî') der Lichtschleier ('pardah-i nûr') gelüftet ist.

Djâbir b. 'Abdallâh fragt (UK 238), ob, wenn sich die Lehrmeister in einer so extatischen Gefühlslage befinden, man nicht ein entscheidendes Zeugnis ('gawâhî-yi qâti') von ihrer Göttlichkeit ablegen könnte. Die Antwort ist, dass dies unmöglich sei, solange 'der Herzen Seele' ('rûḥ al-qulûb'; siehe oben, S. 332) des Schülers noch verschleiert ist. Vorher muss dieser mit Hilfe des Lehrmeisters noch viele Stufen durchlaufen. Was mit dem 'ḥidjâb-i mu'min' gemeint ist, geht aus dieser Stelle deutlich genug hervor. Man kann wohl annehmen, dass es sich hier um einen Versuch handelt, das mystische Erlebnis mit Hilfe von Sûra 42 : 50 zu rechtfertigen.

Es folgt die Beschreibung von der 'Anschauung der Gestalt (Person) Gottes' nach den Anschauungen von Schicht C, worüber schon oben gesprochen wurde. Der Abschnitt ist aus dem Anfang der Schöpfungsgeschichte (in Frage 6) herangezogen und mit Schicht C in Einklang gebracht :

UK 81 اوّل که نه آسمان بود و نه
زمین بود و نه هیچ آفریده بود
پنج نور قدیم به پنج رنک بودند
بر مثال قوس قزح و از شعاع ایشان

»Im Anfang, als es den Himmel nicht gab und die Erde nicht, und nichts erschaffen war, da waren fünf Ewige Lichter in fünf Farben wie eines Regenbogens und aus ihrem Glanz ging eine

هوائی پدید آمد مانند افتاب چندانکه همه آسمان و زمین است آن هوائی لطیف بود و این پنج نور در آن هوا بسر استادند و هر زمان از میان ایشان نور غایة الغایات ظهور کرد جلت عظمته مانند شخص نورانی و پنج رنگ بجوارح وی بودند

'Luft' hervor, der Sonne gleich. Alles, was Himmel und Erde ist, das war damals jene 'feine Luft' ('hawâ'î-yi laṭîf') und diese Fünf Lichter standen darin ganz oben. Und jeden Augenblick kam aus ihrer Mitte das Licht von aller Grenzen Grenze zum Vorschein — strahlend ist Seine Grösse! — wie eine 'Gestalt (Person) von Licht' ('shakhṣ-i nûrânî') und die fünf Farben dienten ihm als 'Glieder' (= 'Sinne').

Der Anfang des Schöpfungsberichtes in Frage 6 lautet:

UK 120 در اوّل همه اوّلی که خداوند جاوید بود و چیزی دیکر نبودبآن پنج نور خاص که ملك تعالی از میان ایشان ظهور کرد چنانکه در اول این کتاب باز آورده است و اینکه اکنون همه آسمانها و زمینها ست هوائی پاك و صاف و لطیف و روحانی (بود)

»Im Uranfang, als der Ewige Gott ('Khudâvand-i djavîd') war — und sonst nichts war — zusammen mit den Fünf nahen Lichtern ('pandj nûr-i khâṣṣ'), aus deren Mitte der Erhabene König hervortrat, wie am Anfang dieses Buches berichtet wurde ... und alles, was jetzt Himmel und Erde ist, war damals eine reine, lautere und feine, 'spirituelle' Luft«.

Der Text von 'Frage 6', UK 120 f., unterscheidet offenbar zwischen dem Ewigen Gott, der ist, und dem Erhabenen König, der hervortritt, während UK 81 f. (in der Überarbeitung der Schicht C) nur vom Licht von aller Grenzen Grenze gesprochen wird, das als Lichtgestalt erscheint. Das redaktionelle Eingreifen in UK 120 erweist die Bemerkung: »Wie am Anfang dieses Buches berichtet wurde«, was auf UK 81 verweist. Es geht gleichfalls aus der Tatsache hervor, dass gleich danach (also nach: 'berichtet wurde' – 'bâz âwardah ast'), eine Lücke im Text ist, während das Zeitwort 'bûd' am Ende des Satzes fehlt.

Frage 3, wozu UK 81 gehört, ist auf Grund des polemischen Charakters sicher jünger zu schätzen als die mythologische Schöpfungsgeschichte der 6. Frage. Man muss bedauern, dass nicht mehr festzustellen ist, ob in UK 120 auch die 'Lichtgestalt' erwähnt wurde. (Der Satz 'mânand-i shakhṣ-i nûrânî' würde die Lücke schön füllen).

Bemerkenswert ist weiter, dass die Beschreibung in UK 81 mehr als in UK 120 mit der Darstellung der manichäischen 'Lichterde' nach Shahrastânî (der sich auf Abû 'Isâ al-Warrâq — Ende des 3./9. Jahrhunderts — als Gewährsmann beruft) übereinstimmt:

(Cureton, I,190; Muh. Badran, I,622):

و قال بعضهم كون النور لم يرل على مثال هذا العالم له ارض و جو فارض النور لم تزل لطيفة على غير صورة هذا الارض بل هى على صورة جرم الشمس و شعاعها كشعاع الشمس و رائحتها اطيب رائحة و الوانها الوان قوس قزه

(Haarbrücker, I,287):

»Einige von ihnen behaupten, das Licht habe ein dieser Welt ganz ähnliches Sein, es habe eine Erde und einen Luftkreis und die Erde des Lichtes sei unendlich fein, nicht von der Form dieser Erde, sondern sie sei von der Form des Körpers der Sonne, und ihre Strahlen gleich den Strahlen der Sonne und ihr Geruch gut, der beste Geruch und ihre Farben die Farben des Regenbogens«.

Es lässt sich eine gewisse terminologische Übereinstimmung konstatieren: die 'Feinheit' der Substanz (UK 81 von der 'Luft' gesagt; bei Shahrastânî von der 'Lichterde'); die 'Strahlen der Sonne', die 'Farben des Regenbogens' (UK 81 von den 'fünf ewigen Lichtern', bei Shahrastânî von der 'Lichterde' gesagt). Die auffälligste Übereinstimmung mit der manichäischen Kosmogonie, wie sie uns aus andern Quellen bekannt ist, sind die 'fünf Lichter', die als 'Glieder' ('membra Dei') dienen, womit freilich im Umm al-Kitâb immer die 'Sinne' und nicht die 'Seelenglieder' der manichäischen Texte gemeint sind. Diese 'Seelenglieder' fehlen fast ganz in der arabischen Überlieferung des manichäischen Systems. Man findet sie weder bei Shahrastânî, noch bei Ibn al-Murtadâ und im Fihrist nur in etwas entstellter Form (Cf. Colpe, S. 17f.).

Eine treffende Übereinstimmung mit der manichäischen Kosmogonie ist die 'feine Luft' ('hawâ-yi laṭîf'). Dieser Ausdruck wäre im Umm al-Kitâb ohne Hinzuziehung des manichäischen Textes kaum zu verstehen. Es gibt mehrere Stellen im Umm al-Kitâb, die manichäische Einflüsse auf Schicht C voraussetzen. Der Abschnitt UK 120f. jedoch, der zwischen dem Ewigen Khudâvand, der *ist*, und dem Erhabenen König, der *erscheint*, unterscheidet, ist sicher älter als Schicht C, und doch wird auch hier von der 'lautern, reinen und feinen', von der 'spirituellen Luft' gesprochen. Die Erscheinung des 'Fünfgottes' in UK 120 dürfte kaum der Schicht B angehören (siehe oben, S. 346). Dieser Abschnitt UK 120f. bildet — wie die Analyse der 6. Frage zeigen wird — den ältesten und am meisten mythologischen Teil des Buches.

Nun fragt es sich, ob auch schon diese älteste Schicht manichäische Einflüsse verrät oder ob beide Kosmogonien (die in UK 120ff. und

die von Abû 'Isâ al-Warrâq nach Shahrastânî) auf ein gemeinsames Urbild zurückgehen. Es ist eine überaus wichtige Frage, die im II. Kapitel näher untersucht werden soll.

Am Ende des Abschnittes UK 81 (»... und die 'Fünf Farben' dienten ihm als Glieder«) folgen zwei Sätze, die interpoliert sein dürften. Es werden zunächst die 'Glieder' = 'Sinne' aufgezählt:

UK 82 »(wa în pandj rang bi-djawâriḥ-i way bûdand) bi-sam' wa baṣar wa shumm wa bi-dhauq wa bi-nuṭq' — 'Und die Fünf Farben dienten ihm als Gehör und Gesicht, Geruch, Gefühl und Redefähigkeit'«.

Die Aufzählung der Sinne ist ganz in arabischer Sprache, während sie sonst im Buch immer persisch ist. Der Ausdruck 'nuṭq' bedeutet hier nicht 'logos' (pneuma prophètikon), sondern 'Redefähigkeit'. Es ist eine Erweiterung von Stellen wie UK 25 (oben, S. 310), wo nur 'das Hören und Sehen' erwähnt wird. Der Qur'ân spricht von Gott als von dem 'Hörenden, dem Sehenden' und erwähnt auch Seine Rede, nicht jedoch andere Sinnesvermögen. Ein Abschnitt wie UK 25 hat die Aufgabe, die 'Glieder' ('djawâriḥ') als Attribute ('ṣifât') Gottes zu erklären. UK 82 wurden dann entweder nach Analogie ('qiyâs') die andern drei 'Sinne' hinzugefügt, oder aber es ist ein Zusatz eines spätern Kopisten, der nicht verstand, warum nur das Gehör und das Gesicht 'sam' wa baṣar' genannt wurde.

Der folgende Satz ist eine Interpolierung; stört er doch den Zusammenhang mit dem Folgenden:

UK 82 »Die Fünf Lichter, das sind, die man in der Menschenwelt ('dar basharîyat') Muhammad, 'Alî, Fâtima, Hassan und Husein nennt«.

Neben der Fünfgottoffenbarung in UK 39ff. (oben, S. 339f.) ist dies eine gemässigte Interpretation. Ob sie aus Schicht C stammt, oder aus einer noch spätern gemässigt-schi'itischen Quelle, lässt sich nicht wohl entscheiden. Gleich darauf wird der Faden wieder aufgenommen, indem von den fünf Farben, die Ihm als 'Glieder' dienten, gesagt wird:

UK 82 »'chunânchi az hîch chîz paidâ na-bûdand' — 'auf eine solche Weise, dass sie aus Nichts hervorgingen ...'«.

Dieser Satz muss wohl zum ursprünglichen Text von Schicht C gehört haben, da gleich darauf Sûra 112:1-4 zitiert wird, worauf schon Djâbirs Frage anspielte:

UK 82 »Nach Seinem erhabenen Wort: 'Sprich: Er ist der eine Gott, der ewige Gott; Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und keiner ist Ihm gleich'«.

Darauf wird die Bedeutung der Fünf im Mikrokosmos des Gehirns der Frommen beschrieben und nicht erst, wie zu erwarten, die neuplatonische Emanationskette der zehn 'Rûḥ'.

Die Mikrokosmos-Beschreibung wird auf eigentümliche Weise durch einen wohl fehlerhaft überlieferten Satz eingeleitet:

UK 83	chunânchi în pandj nûr bar în takhtgâh-i Izadî bi sar-i mu'minan mî-gardand.	Wie diese Fünf Lichter am Throne Gottes einen Rundgang auf dem Haupte der Frommen machten.

Filippani-Ronconi will diesen Satz in Zusammenhang mit UK 82 ('chunânchi az hîch chîz paidâ na-bûdand') bringen und übersetzt: »Come qualmente nun furono creati da cosa alcuna« (es folgt das Zitat von Sûra 112), »così pure queste Cinque Luci si volgono sul trono divine sul Capo dei Credenti«.

Im Folgenden ist jedoch deutlich vom Mikrokosmos die Rede. Die Parallelstellen, die diesen Rundgang beschreiben, beziehen sich gleichfalls auf den Mikrokosmos des menschlichen Gehirnes. In UK 75 werden zuerst die Sieben und die Zwölf des Makrokosmos beschrieben. Danach sagt al-Bâqir: 'O, Djâbir, für den Mikrokosmos gelten dieselben Zahlen' ('ham bar în ḥisâb ast'). Djâbir bittet dann um eine Auslegung. Al-Bâqir antwortet:

UK 75	în haft nûrâni ki nâm bordîm, bar dîm-i mu'minân wa imamân-i zamân hamî-gardand. Haft wa duwâzdah khaṣlat dar ishân pûshîdah ast	Die sieben Lichtgeschöpfe, die wir genannt haben, machen einen Rundgang auf dem Antlitz der Frommen und der Imâme der Zeit. Sieben und Zwölf Fähigkeiten sind darin enthalten ... .

Aus der Erzählung geht hervor, dass damit das Geruchs-, Gesichts- und Gehörs-, sowie das Redevermögen gemeint sind (siehe unten, Kap. II, S. 421 f.). Auch in UK 118, am Ende der 5. Frage, werden die Fünf Lichter, die in allen Himmeln bis hinauf zum Firmament erscheinen, auf den Mikrokosmos übertragen:

UK 118	wa în pandj nûr ki bar dîm-i mu'minân hamî-gardand ham bar în dalîl and, ki dastî-râ pandj angusht ast, wa pandj ṭabqah-ichashm, wa pandj farîdah-i Muhammad hamah în and.	Und diese Fünf Lichter, die auf dem Antlitz der Frommen einen Rundgang machen, sind auch ein Beweis dafür (für die Fünf im Makrokosmos), denn die Hand hat fünf Finger und das Auge fünf Hüllen; und die fünf Pflichten Muhammads sind auch solche Fünf.

Diese Stelle ist wahrscheinlich jünger als die oben angeführte Stelle UK 75, da hier nicht mit den Sinnen oder Sinnesorganen verglichen wird. Dass der Vergleich mit den Sinnen der ursprünglichere ist, wird vor allem aus 'Frage 2' deutlich (siehe Kap. II, unten, S. 421).

Der Abschnitt UK 90, der noch zu Frage 3 gehört, kennt wohl den Vergleich mit den Sinnesorganen, hat aber 'bar gîrand' statt 'hamî-gardand':

UK 90 (bei einer Beschreibung des 'Gehirns' ('maghẓ') des Menschen) wa în pandj nûr ki bi-hasht chihrah paidâ and wa bar în dîm-i mu'minân bar gîrand în 'arsh-i Khudâvand and.

Und diese Fünf Lichter, die in acht Sinnesorganen (wörtlich: 'Gesichtern') erscheinen, und vom Antlitz der Frommen aufsteigen, sind dieser Thron Gottes.

Gleich darauf werden die 'acht' aufgezählt: zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenlöcher, Redevermögen ('nuṭq'), und Gefühlssinn ('rûḥ-i châshnî-gîr'). Dass dies eine verhältnismässig junge Stelle ist, geht aus dem ungewöhnlichen Gebrauch des Wortes 'chihrah' (siehe unten, S. 147f.) und aus dem Ersetzen von 'mî-gardand' durch 'bar gîrand' hervor. Filippani-Ronconi übersetzt 'bar gîrand bar dîm' durch 'si riflettono sul volto', was als freie Übersetzung hinzunehmen ist. Es bedeutet freilich, dass der Verfasser der Stelle UK 90 nicht mehr wusste, was mit dem 'Rundgang auf dem Antlitz' gemeint war. Der Ausdruck soll tatsächlich näher erläutert werden.

Die Vorstellung ist herzuleiten vom 'Rundgang der Sterne um den Pol'. Dass eine bestimmte Anzahl von Sternen (ursprünglich wohl vier) um den im Mittelpunkt stehenden Polarstern gehen, mit diesem Stern durch 'Seile' verbunden, ist eine auch in China, Indien und Iran begegnende Vorstellung. In den iranischen Texten werden die Seile auch wohl 'Adern' ('rag') genannt (siehe Kap. II, unten, S. 421). In einem schwer zu datierenden Abschnitt des Umm al-Kitâb (UK 362f.), wo das 'besuchte Haus' ('bait al-ma'mûr') beschrieben wird, machen 'sechs Sterne' einen Rundgang ('ṭawâf') um dieses Haus. Diese 'sechs Lichter' sind durch sechs 'Adern' ('shah rag') mit den 'Sinnen' und über diese mit dem Herzen verbunden. Der Abschnitt wird im II. Kapitel eingehend besprochen und gibt eine hinreichende Erklärung für den 'Rundgang der Fünf Lichter' auf dem Antlitz. (Für die vollständige Beweisführung siehe Kap. II, infra, S. 421f.).

Dass man in jüngern Schichten diese Vorstellung zu 'entmythologisieren' und auf den Islâm abzustimmen versucht hat, ergibt sich aus

UK 149; es ist dies eine 'scholastische' Interpolierung in der Geschichte des Engelfalles :

UK 149 Yâ Djâbir, mawdjûd-i 'qul : huwa'l-lâhu' în pandj malakân and ki chand djâygâh guftah and : Muhammad wa 'Âlî wa Fâtima wa Hasan wa Husein, ki qiblahgâh-i mu'minân and, Ya'nî bar dîm-i mu'minân mî-gardand.

O, Djâbir, — das Sein der Worte : 'Sprich : Er ist Gott' — sind die Fünf Engel, worüber so oft gesprochen wurde : 'Muhammad, Âlî, Fâtima, Hassan und Husein', die der Ort der 'qiblah' ('Gebetsrichtung) der Frommen sind, d.h. dass sie einen Rundgang auf dem Antlitz der Frommen machen.

Kehren wir zum wohl mangelhaft überlieferten Satz UK 83 zurück, der die Darstellung des Mikrokosmos einleiten soll. Der Satz könnte durch Haplographie mangelhaft sein und wiederholt haben, was UK 81 über die Fünf Lichter in der 'feinen Luft' gesagt wurde : »chunânchi în pandj nûr bar în takhtgâh i Izadî (bi-sar istâdand) bi-sar-i mu'minân mî-gardand«. 'Bi-sar' für 'bar dîm' findet sich jedoch in keiner Parallelstelle und müsste eigentlich übersetzt werden : 'Sie wurden zum Haupt der Frommen'. Es dürfte daher eine grössere Lücke geben in dem Satz :

UK 83 (Rekonstruktion :) chunânchi în pandj nûr bar în takhtgâh-i izadî bi-sar (istâdand, bar dîm-i) mu'minân mî-gardand.

Sowie diese Fünf Lichter am Throne Gottes oben (standen), so machten sie einen Rundgang (auf dem Antlitz) der Frommen.

Für das Verständnis des nun folgenden Textes soll man bedenken, dass nun weiter über mikrokosmische Verhältnisse gesprochen wird :

UK 83 wa în rûḥ-i nâṭiqa bar miyân nishastah ast, ki khudâvand-i ḥaqîqat û'st, ki û âfrînish kard, wa az 'a'lâ 'âliyîna tâ bi-asfal sâfalîna bi-har nâmî wa djismî ẓuhûr kard.
Yâ, Djâbir, Khudâvand-djalla djalâlu-hu-în rûḥ ast bi-ilâhîyat ki guftah ast, wa bi-nûrâniyat âftâb ast wa bi-rûhânîyat nâmash 'nâṭiqah' ast. Bar în baḥr-i safîd bar maghẓ-i mu'minân nishastah ast wa bi-rang-i barq wa
UK 84 'abr wa mâh, chunânki mu'âyanah-i shakhṣ-i Khudâvand ast-djalla djalâlu-hu!

Und dieser 'redebegabte Geist' ('rûḥ-i nâṭiqa') hat inmitten (der Sinnesorgane) seinen Sitz, denn Er ist der wahre Herr, denn Er hat die Schöpfung vollbracht. Und von den höchsten Höhen bis in die tiefsten Tiefen ist Er in jedem Namen und in jedem Körper erschienen.
O Djâbir, der Herr — es leuchte Seine Glorie! — ist dieser Geist im Bereich der Göttlichkeit worüber gesprochen ist und unter den Lichtern ist Er die Sonne und in dem (menschlichen) Geist ist Er der 'Redebegabte'. In diesem

> weissen Meer im Gehirn der Frommen hat er Seinen Sitz in der Farbe des Blitzes und der Wolke und des Mondes, da Er die Anschauung ist von der Gestalt (Person) Gottes — es leuchte Seine Glorie!

Der ganze Abschnitt ist als charakteristisch für Schicht C anzusehen : der intellectus agens (''aql al-fa''âl', in Schicht C 'rûḥ-i nâṭiqa'), ist vom Firmament her mit dem Gehirn der Frommen verbunden. Alle Schöpfungstätigkeit ist von der 'ersten Intelligenz' (''aql-al-awwal / rûḥ al-'aẓam') auf den intellectus agens übertragen, den man in gewisser Hinsicht — als Beginn und Ende der Lichtkette — als identisch mit der 'ersten Intelligenz' betrachten kann. Die letzten Sätze der zitierten Stelle formulieren dies folgendermassen : »Der Herr ('Khudâvand') ist dieser Geist im Bereich der Göttlichkeit, unter den Lichtern ist dieser die Sonne und im Geiste des Menschen ('bi-rûhânîyat') ist er der 'Redebegabte' im 'weissen Meer' des Gehirnes der Frommen, das mikrokosmische Ebenbild des sternbesäten Himmels (Milchstrasse)«. In dieser makrokosmischen Bedeutung findet sich der Ausdruck oft im Umm al-Kitâb (dann aber mit einem arabischen Adjektiv : 'baḥru'l-baiḍâ'). Was die 'Farben' des 'rûḥ-i nâṭiqa' betrifft, so kann man zwei Parallelstellen vergleichen : UK 30 (supra, S. 314) : »în rûḥ bi-rang-i qamar dar miyân-iy în-haft nûrân bar takht wa sarîrgâh nishastah«; »diese Seele in der Farbe des Mondes sitzt inmitten von diesen sieben Lichtern auf seinem Thron und Sitz«; am ausführlichsten UK 186-187, ein Abschnitt aus der Schöpfungsgeschichte, der wohl aus einer etwas jüngern Schicht stammt (siehe unten).

Die 'feine Luft', worin sich die 'Fünf Ewigen Lichter' samt dem Erhabenen König (UK 120) oder 'der Lichtgestalt' (UK 81) befinden, wird UK 186 als eine 'Lichtwolke' dargestellt, im Gegensatz zur düstern Wolke Azâziels, der als Donnergott auf den Wolken reitet. Djâbir fragt, ob es stimme, das die (Licht)wolke mit dem 'Hohen Befehl' (''amr-i 'alâ = Schöpfungswort) identisch ist. Al-Bâqir bejaht dies und sagt, die 'Wolke Azaziels' verdunkle die Sonne und den Mond vor dem Antlitz der Menschen sowie die Laster den Glanz vom 'Geist des Glaubens' ('rûḥ al-imân') und von der 'Sonne des Intellekts' ('âftâb-i 'aqlî') vor der 'Seele der Herzen' ('rûḥ al-qulûb') verdunkle. Das Licht des Erhabenen Königs ist so an jene Wolke

(Azaziels) gefesselt, wie unser schwerfälliger Körper ('kathîf') an die Seele :

UK 187 wa illâ abr ki amr-i a'lâ'st, rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqaḥ ast bi-rang-i abr wa ra'd wa barq wa qamar ast.

Die 'Wolke' aber, die 'der hohe Befehl' ist, das ist der 'redebegabte Lebensgeist'. Dieser hat die Farbe der Wolke und des Blitzes und des Donners und des Mondes.

Um die Bedeutung dieser Farben zu verstehen, müssen wir noch 'Frage 8', UK 226 vergleichen, wo al-Bâqir noch einmal sagt, dass es zwei Wolken gebe, »eine aus der reinen Substanz der 'feinen Luft' und eine aus der Substanz Azaziels«. Etwas weiter in 'Frage 8' (UK 230) wird das 'Atom der leuchtenden Luft' (= 'Lichtwolke'; = 'das Licht des Erhabenen Königs' aus UK 187) mit dem Engel verglichen, der die Wolken vorwärtstreibt (eine Gestalt aus der mohammedanischen Folklore — Donaldson, S. 84) und dessen Peitsche der Blitz ist ('wa barq tâzyânah-i û'st'). Darauf folgt ein Zitat von Sûra 13:14: »Und der Donner lobpreist Ihn und die Engel aus Furcht vor Ihm«. Nimmt man den vorhergehenden Vers dazu, so sind auch der Blitz und die Wolken, als Werkzeuge Gottes erwähnt :

Sûra 13:13 »Er ist es, der euch sehen lässt den Blitz in Furcht und Verlangen, und der die schweren Wolken hervorbringt«.

Sûra 13:14 »Und der Donner lobpreist Ihn, und die Engel, aus Furcht vor Ihm«.

Es ist recht wahrscheinlich, dass in dieser Sûra der Ursprung des Ausdruckes »in der Farbe der Wolke und des Blitzes und des Donners« als Beschreibung des 'Kosmokratôrs', des 'intellectus agens', zu suchen ist. Benutzt man doch jede Gelegenheit, philosophische Vorstellungen mit qur'ânisch-religiösen zu verbinden.

Ungeklärt bleibt noch der Ausdruck »in der Farbe des Mondes«; es ist dies die einzige Farbe, die in UK 90, dem Abschnitt aus der Alphabetspekulation, genannt wird. Hier kann man nur eine hypothetische Erklärung geben, die sich auf der Tatsache gründet, dass bei Ibn Sînâ der intellectus agens bald aus der Sphäre des Mondes stammt (als neunte Intelligenz), bald als zehnte Intelligenz von der neunten hervorgebracht wird (Cf. Gardet, S. 53; Corbin, 'Avicenne', S. 107, Anm. 183). Auch bei al-Fârâbî, Ibn Sînâs Vorgänger, stammt der intellectus agens aus der Sphäre des Mondes. Obwohl im Umm al-Kitâb der intellectus agens, 'rûḥ-i nâṭiqa', in Schicht C immer mit dem Firmament verbunden wird und man in Schicht C immer 10 'rûḥ'

zählt, nicht neun, kann trotzdem 'die Farbe des Mondes' aus der konkurrierenden Vorstellung von einer Reihe von 'neun Intelligenzen' übrig geblieben sein.

Gegenüber dem 'rûḥ bi-rang-i qamar', der 'Seele in der Farbe des Mondes', welche die Tätigkeit des intellectus agens 'rûḥ-i nâṭiqa' im 'Gehirn der Menschen' bezeichnet, steht der Vergleich desselben 'rûḥ' mit der 'Sonne' in der Welt der Lichter ('bi-nûrâniyat'). Dieser Vergleich mit der Sonne hat wohl nichts mit dem Farbenschema der Planeten (in der Folge der Wochentage) zu tun (siehe oben, S. 331), sondern ist vielmehr ein Vergleich der 'ersten Intelligenz' mit der grössten Lichtquelle unter den leuchtenden Sternen. Man findet den Vergleich auch anderswo. Dass der 'rûḥ' im Bereich der Göttlichkeit ('bi-ilâhîyat') mit dem Erhabenen König identisch ist, stimmt nicht nur mit der Darstellung der Lichtkette in Schicht C, sondern auch mit dem Makro-Mikrokosmos-Vergleich indo-iranischer Herkunft, der in Kapitel II besprochen wird und dessen Spuren in Schicht C zu erkennen sind (oben, S. 319), überein.

Die 3. Frage könnte hier enden, da die von Dja'far (Djâbir) gestellte Frage hinreichend beantwortet wurde. Auf seine Frage nach der 'Beschreibung' ('wiṣf') und nach den 'Attributen' ('ṣifat') wurde die 'mu'âyanah-i shakhṣ-i Khudâvand', die 'Anschauung der Gestalt (= Person) Gottes' nach den Auffassungen von Schicht C geschildert.

Frage 4, die mit einer Äusserung von Djâbir-i Dju'fî beginnt, warum es Menschen gebe, die behaupten, Gott hätte keine Attribute — diese 4. Frage könnte hier unmittelbar anschliessend folgen. In Wirklichkeit jedoch folgt zunächst ein eigentümlicher Abschnitt, worin Material aus Schicht C verarbeitet ist, auf eine Weise allerdings, die man als späte Spekulation oder kurz als 'spät C' bezeichnen könnte. Der Abschnitt greift vielleicht ein Thema von Schicht B auf: die Darstellung des 'eikôn', des Bildes, wonach die Seele erschaffen wurde.

In Schicht B geschah das am deutlichsten in der '38. Frage', die nach dem 'Gewande' Adams ('hullah-i Adam'; oben, S. 265 ff., S. 297 f.) fragt. Dieses 'Gewand' besteht aus den sieben 'rûḥ', vom 'rûḥ-i nâṭiqa' bis einschliesslich des 'rûḥ al-quds'.

Im hier folgenden Abschnitt wird diese 'spirituelle Gestalt' Gottes, als deren Ebenbild die Seele des Menschen erschaffen ist, nicht nur durch die aus Schicht C bekannten 'zehn rûḥ', sondern auch durch fünf Ausdrücke bezeichnet, deren Herkunft unsicher ist, die aber fünf mystische Stufen vertreten dürften.

UK 84 (Anschliessend an : »da Er die Anschauung ist von der Gestalt (Person) Gottes«) und Seine Rechte ist der 'Geist des Gedächtnisses' ('rûḥ al-ḥifẓ'), der (alles) erfasst ('ki gîrandah ast') und die Farbe der Sonne hat (Cf. UK 32; das Farbenschema);
und Seine Linke ist der 'Geist des Denkens' ('rûḥ al-fikr') (es folgt eine korrumpierte Stelle : 'hi âbâdânî wa dîrâzî-yi hamah nûr-hâ az û'st'), woraus stammen die ..... und die Erstreckung aller Lichter : 'nein, ausgestreckt sind Seine beiden Hände. Er spendet wie Er will' (Sûra 5:69). Dieser Geist hat eine Purpurfarbe ('banafshah-rang').
Und das Haupt Gottes ('Khudâvand') ist der 'allergrösste Geist' ('rûḥ al-'aẓam') in der Leere mit tausend verschiedenen Farben, da es über Ihm ('az û bâlâtar') nichts gibt, weder in den Himmeln, noch auf Erden'. 'Nichts ist Ihm gleich, Er ist der Hörende, der Schauende' (Sûra 42:9); und sein rechtes Auge ist 'der grösste Geist' ('rûḥ al-akbar') in der Farbe weissen Kristalles ('bulûr-i safîd'); und sein linkes Auge ist der 'Geist der Vernunft' ('rûḥ al-'aql') mit der Farbe rötlich-gelben Feuers ('âtish-i ashqar wa zard'), denn diese beiden Geister sind Sehende in alle Himmel und in alle Welten, in diese und in die jenseitige. Nach Seinem Worte : 'Und Gott schaut ihr Tun' (Sûra 2:90), ebensowie er an anderer Stelle sagt, nach Seinem Wort : 'Nicht erreichen Ihn die Blicke, Er aber erreicht die Blicke' (Sûra 6:103).

Hier wird die Reihe der 'rûḥhâ' kurz unterbrochen, um von den mystischen Stufen zu reden :

UK 86 Und die zwei Ohren sind die 'äusserste Vermischung' und der 'göttliche Glanz' ('mizâdj-i ghâyatî wa tâbish-i ilâhî'), in der Farbe des 'Schleiers der Göttlichkeit' ('châdur-i ilâhîyat'). Sie hören die Stimmen aller Lebewesen und aus jedem 'Rat und Hof' ('diwân wa dargâh') überbringen sie die dem Geist, der die Gestalt (Person) Gottes ist. Nach Gottes Wort — Er sei gelobt und gepriesen! — 'Wir hatten ihnen Gehör und Gesicht und Herzen gegeben. Aber nicht nützte ihnen ihr Gehör, ihr Gesicht und ihre Herzen, da sie die Zeichen Gottes leugneten, und es umgab sie, was sie verspottet hatten' (Sûra 46:25).

UK 87 Und (das eine) der beiden Nasenlöcher Gottes ist der 'Geist der Erkenntnis' ('rûḥ al-'ilm') in der Farbe roten Karneols (''aqîq-i surkh), der an jedem Ort, der den Geruch der Erkenntnis des Göttlichen trägt, erscheint ('ki har djây ki bûy-iy 'Ilm-i ilâhî burd ândjâ ẓuhûr kunad').
Und das andere Nasenloch ist 'der Geist der (göttlichen) Macht' ('rûḥ al-djabarût'), der wie Rost gefärbt ist ('zinsârgûn'), der immer unterwegs ist und der 'Atem und Glanz Gottes' ('damish wa tâbish-i ilâhîyat') sind ganz aus ihm.
Und die redende Zunge ist der 'Heilige Geist' ('rûḥ al-quds'), der rubinfarbig ist ('yâqût-i surkh'), und von Ihm wurde alles erschaffen

('wa hamah âfrînish bad û'st'). Nach Seinem Wort: 'Und Preis dem, in dessen Hand die Herrschaft aller Dinge ist'. Und zu Ihm kehrt ihr zurück (Sûra 36:83).

Diese Betrachtung über die 'Nasenlöcher' und die 'Zunge' gehört zu den Stellen, die — wie oben, S. 369 bemerkt wurde — alte Bruchstücke enthalten, deren Herkunft unsicher ist. Man achte darauf, dass eines der beiden Nasenlöcher der einzige Körperteil ist, der ausser mit einem 'rûḥ' ('rûḥ al-djabarût') noch dazu mit einer mystischen Stufe verglichen wird: der Atem und Glanz Gottes ('damish wa tâbish-i ilâhîyat').

Wir bringen zunächst noch den Schluss der Spekulation, der gleichfalls altes Material enthält:

UK 88 Und das Herz Gottes — leuchtend ist Seine Glorie! — ist der 'Geist des Glaubens' ('rûḥ al-îmân'), der den Namen trägt: muwaḥḥid (der die Einheit bezeugt), in der Farbe der Mondkuppel! Der Glaube aller Frommen ist leuchtend ('raushan') durch diesen (Geist) und der Gottesglaube und die Hingabe aller Seelen ('rûḥha') ist durch diesen (Geist). Nach Seinem Wort: 'Und wer auf Gott vertraut, für den ist Er sein Genüge'. Siehe, Gott erreicht Sein Vorhaben. Jedem Ding hat Gott eine Bestimmung gegeben (Sûra 65:3). Und die zwei Füsse Gottes ('dû qadam-i Khudâvand') sind die göttliche Erscheinung ('ẓuhûr-i ilâhî') und die Wachsamkeit (vigilantia) des Frommen ('nigâh-i mu'minî') in diesem 'Haus des Wortes' ('dar în Khânah-i nuṭq') und von diesem Hause her sind sie mit dem Herzen verbunden und mit dem 'körperlichen Lebensgeist' ('rûḥ al-ḥayât-i djismî'; spiritus animalis). Denn man sagt, dass Gott am Tage der Auf-
UK 89 erstehung Seine Füsse auf die Hölle setzen wird, (so dass) diese erkalten wird. Das heisst, dass dieses Herz keine Kenntnis haben und kein entscheidendes Zeugnis ablegen kann, bevor 'die göttliche Erscheinung' und die 'Wachsamkeit des Frommen' sich in ihm manifestieren. Dann wird er ein Zeugnis des wahrhaftigen Gottes ablegen, des Gegenwärtigen, Seienden ('gawâhî bi-khudâvandî-i Ḥaqq-i ḥâḍir wa mawdjûd dihad') und seine Zeit wachend und fastend verbringen ('qa'imu'l-leil wa ṣâ'imu'd-dahr'). Bezeugt hat Gott, dass es keinen Gott gibt ausser Ihm; und die Engel und die Wissenden, stehend in Gerechtigkeit (verkünden es) (Sûra 3:16).

Was die Struktur des ganzen Abschnittes UK 84-89 betrifft, so fällt es auf, dass die Darstellung sich genau an die Reihenfolge der zehn 'rûḥ' gehalten hat, bis auf die beiden Hände und die Zunge. Warum man die beiden Hände an den obersten Platz gebracht und damit den 'rûḥ al-ḥifẓ' und den 'rûḥ al-fikr' von dem herkömmlichen Platz verdrängt hat, ist nicht klar. Sie hätten — ohne anatomische Bedenken — nach der 'Zunge' und vor dem 'Herzen' ('rûḥ al-imân')

stehen und auf diese Weise ihren üblichen Platz in der Reihe behalten können. Dass man die 'Zunge' ('rûḥ al-Quds') nicht nach dem 'rûḥ al-akbar' nennt, sondern erst nach dem 'rûḥ al-djabarût' hat wohl eine anatomische Erklärung, da man im Umm al-Kitâb bei der Aufzählung der Sinnesorgane die 'Zunge' (häufiger noch: das 'Redevermögen', 'nuṭq') nach den Augen, Ohren und Nasenlöchern zu nennen pflegt. Hätte man nun aber nicht 'das linke Auge', anstatt mit dem 'rûḥ al-'aql', mit dem 'rûḥ al-quds' verbinden können? Die 'Zunge' wäre dann mit dem 'rûḥ al-djabarût' zusammengefallen und die übliche Reihenfolge der Zehnerreihe wäre erhalten geblieben. Es verhält sich wohl so, dass man die Verbindung der 'Zunge' mit dem 'Heiligen Geist' als sinnvoll erfahren, ja vielleicht schon an anderer Stelle angetroffen hat. (Dieselbe Verbindung findet sich im 'Evang. Veritatis', 26,35: 'Seine (des Vaters) Zunge (ist) der Heilige Geist' ('pi-les n̄toot̄ pe pi pn̄ā etwaav').

Auch bei der Aufzählung der fünf mystischen Stufen hat man sich an die Reihenfolge gehalten, die man auch in den Parallelstellen antrifft, ausser dass der 'damish-i ilâhî' vor dem 'tâbish-i ilâhî' stehen sollte. (Diese Abweichung hat man zum Teil wieder gutgemacht, dadurch dass man beim 'rûḥ al-djabarût' vom 'damish wa tâbish-i ilâhî': 'dem Atemhauch' und 'dem Glanze Gottes' spricht). Die beiden letzten mystischen Stufen werden mit den Füssen verbunden ('ẓuhûr-i ilâhî wa migâh-i mu'minî'), wobei es unklar ist, ob 'mu'minî' eine ungenaue Schreibweise ist für 'mu'min', 'der Fromme', so dass zu übersetzen wäre: 'die Wachsamkeit des Frommen', oder ob es ein Abstraktum ist: 'die Frömmigkeit', wofür man sonst 'imân' schreibt. Dieselben fünf Stufen werden sonst noch in UK 113 erwähnt, in einem jungen Kontext, als fünf 'Lichter', die vom Firmament mit dem 'rûḥ-i nâṭiqa' verbunden sind. Sie heissen dann: 'mizâdj-i ghâyatî' ('äusserste Vermischung'), 'damish-i ilâhî' ('göttlicher Atemhauch'), 'tâbish-i khurshîdî' ('Glanz der Sonne'), 'waṣlat-i Izadî' ('göttliches Erscheinen'), 'nigâh-i mu'minî' ('Wachsamkeit', vigilantia des Frommen). Man findet sie sonst noch UK 285, in den Bericht von Muhammads Himmelreise ('mi'râdj') als mystische Deutung dieser Reise eingefügt. Die Folge ist ähnlich wie UK 113. Schliesslich findet man sie noch in UK 412, wo sie als fünf 'Glieder' ('djawâriḥân') des 'rûḥ-i nâṭiqa' im Mikrokosmos beschrieben und mit Muhammad, 'Âlî, Fâtima, Hassan und Hussein verglichen werden. Vor dem 'tâbish-i khurshîdî' ist hier der 'ṣurat-i Fâtir' ('die Gestalt des Schöpfers') eingefügt worden, was wohl besser zu Fâtima gepasst hätte. Dadurch ist der

'nigâh-i mu'minî' weggefallen (vgl. auch UK 337). Die Bedeutung und die Herkunft der fünf Ausdrücke wird unten erörtert.

Die Farben, die den verschiedenen 'Geistern' zugesprochen werden, entsprechen zum grössten Teil dem Farbenschema (siehe oben). Über das Schwanken in der Bezeichnung der Farben der beiden höchsten 'Geister' wurde oben gesprochen. Der 'rûḥ al-'aql' wurde 'ashqar wa zard' ('rötlichgelb') genannt, um Verwirrung mit dem 'rûḥ al-akbar' zu vermeiden. Der 'rûḥ al-djabarût' ('Geist der göttlichen Macht') heisst (aus nichtgeklärten Gründen) hier 'zingârgûn', 'rostfarben', im Gegensatz zum sonstigen 'zabardjad-rang', 'smaragdgrün'. Das »immer Unterwegs-sein des 'rûḥ al-djabarût'« hängt damit zusammen, dass dieser 'rûḥ' mit dem Engel Gabriel identisch ist. (Cf. UK 273: 'wa Djibrâîl rûḥ al-djabarût ast'; deutlicher noch UK 278: 'wa Djibra'îl rûḥ al-djabarût ast ki paiwastah bi-âmadan wa shudan dar ast miyân i nâṭiqa wa qubbah-i âbgûn': 'und Gabriel ist der rûḥ al-djabarût, der immer zwischen dem (rûḥ-i) nâṭiqa und der »wasserfarbigen Kuppel« (Firmament) hin und her geht').

Was die Struktur des ganzen Abschnittes betrifft, so ist darauf hinzuweisen, dass diese Spekulation nicht der Vorstellung entspricht, die man in Schicht C von der 'Anschauung der Gestalt (Person) Gottes' antrifft. Was darunter in Schicht C verstanden wird, wurde oben, S. 373, von al-Bâqir erklärt: (UK 81) »die Erscheinung der 'Lichtgestalt' mit den fünf ewigen, als 'Glieder' ('Sinne') dienenden Lichtern«. Diese 'Sinne' werden als 'Attribute' bezeichnet (oben, S. 375). Deswegen wird UK 82 (S. 334) betont, dass 'sie aus nichts hervorgingen'. Ob das wieder polemisch gegen eine ältere Schicht gerichtet ist? Spricht doch Frage 37 (eine der drei letzten Fragen des Buches, die zwar recht verworrenes, aber dabei altes Material bieten) über 'die Fünf, die der Erhabene König erschaffen hat' ('ân pandj ki Mâlik-i ta'âlâ âfrîdah'), und die 'die Fünf Glieder dieses rûḥ sind' ('pandj djawâriḥ-i ân rûḥ and') (UK 411).

In Schicht C sind alle 'Attribute' Gottes grundsätzlich 'nicht erschaffen'. Wenn nun aber die Spekulation von UK 84-89 nicht charakteristisch ist für Schicht C — allenfalls wegen des Auftretens der Zehnerreihe der Geister als 'spät-C' bezeichnet werden darf — lässt es sich dann nachweisen, dass es sich um eine Bearbeitung einer ältern Eikônspekulation (aus Schicht B, oben S. 381) handelt? Oder sind noch andere Möglichkeiten zu berücksichtigen? Für die Beantwortung dieser Fragen sind die Stellen zu untersuchen, die 'alte

Bruchstücke' enthalten. Deren Interpretierung findet jedoch besser in einem Exkurs zu Kap. I statt, um die antimu'tazilitische Polemik der 3. und 4. Frage nicht übermässig lange zu unterbrechen.

Als Schluss von Frage 3 folgt ein Abschnitt, der nicht zu der antimu'tazilitischen Polemik gehört und ebensowenig unmittelbar an das Vorangehende anknüpft. Man könnte ihn als eine Glosse zum 'Niedersitzen' ('nishastan') des 'rûḥ-i nâṭiqa' inmitten der 'Sinne' in UK 83 betrachten. Es kommen darin einige Ausdrücke vor, die man sonst im Umm al-Kitâb nicht antrifft:

UK 89

und der Thron Gottes ("arsh-i Khudâvand") — strahlend ist Seine Glorie! — ist dieser göttliche Thron ('sarîrgâh-i izadî'), das heisst: das Hirnmark, worin sich an der rechten Seite ('nîmah-i râst') der 'Geist des Verstandes' ('rûḥ al-Khirad') befindet, und

UK 90

an einer Seite ('az yak nîmah') der 'prahlende Geist' ('rûḥ-i zikhâr') und der Herr ist hoheitsvoll darauf gesessen, nach Seinem Wort — Er sei geehrt und gepriesen! —: 'Der Erbarmer sitzt auf Seinem Thron' (Sûra 20:4).

Der 'rûḥ al-khirad' könnte eine Übersetzung sein von mp. 'mênôk î Xrat', worüber West in seiner Einleitung zum 'Dâstastân î Mênôk î Xrat' (S. XVI) sagt, es sei die eingeborene Weisheit ('âsnô Xratu') von Ohrmazd, »through which the spiritual and wordly creations were produced«. Der 'prahlende Geist' ist ein guter Name für Azâziel aus der Schöpfungsgeschichte von 'Frage 6', aber kommt sonst im Umm al-Kitâb nicht vor, ebensowenig wie der 'rûḥ al-khirad'. Das Ganze könnte eine mikrokosmische Parallele zur Schöpfungsgeschichte sein, wo zu einem bestimmten Zeitpunkt zwei Gruppen Engel, gehorsame und ungehorsame, gegenüber Gott stehen. Der 'vertikale Dualismus' des obigen Abschnittes (der böse und der gute Geist auf beiden Seiten Gottes) könnte im Prinzip iranischer (zurvanitischer) Herkunft sein, aber weder in den iranischen religiösen Schriften, noch sonst im Umm al-Kitâb findet man einen derartigen Makro-Mikrokosmos-Vergleich.

Dass mikrokosmische Verhältnisse vorliegen, ergibt sich auch aus den Schlusssätzen des Abschnittes:

UK 90

und diese Fünf Lichter, die in acht Gesichtern ('hasht chihrah') erscheinen und vom Antlitz der Frommen ('bar în dîm-i mu'minân') aufsteigen ('bar gîrand'), sind dieser Thron Gottes — strahlend ist Seine Glorie! — die zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenlöcher und das Redevermögen ('nuṭq') und der Geschmack ('rûḥ-i châshmî-gîr').
Ich schwöre vor Gott und bei Gott, dem Erhabenen, dem Grossen, dass wir dieses Wort in kein Buch geschrieben haben. Gnade! Gnade! Behutsamkeit! Behutsamkeit! O, Djâbir! Jeder, der dieses Wort offen spricht, dessen Seele wird die 'Form' ('qâlib') verlassen (Cf. UK 79, oben, S. 371).

Aus dieser Stelle geht hervor, dass es sich hier um einen jungen Kontext handelt: 'bar gîrand' statt 'hamî-gardand' (siehe oben, S. 377); der Geschmack ist zu den Sinnesorganen gerechnet um zu der Zahl 'acht' zu gelangen; die 'chihrah' werden in UK 411 erwähnt als die Fünf, die der Erhabene König erschaffen hat, und die sich in 'haft chihrah' zeigen. Sie werden auch noch in UK 187 erwähnt, wo damit sieben Laster gemeint sind. Ob in UK 411 sieben Tugenden gemeint sind, oder die sieben Sinnesorgane, wie oben, ist aus dieser Stelle nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Die sieben Laster als 'Gesichter' stehen möglicherweise im Zusammenhang mit den gnostischen 'morphai'. Man vergleiche die Archonten mit den Tiergesichtern aus dem Apoc. Joh. (siehe den Exkurs zu Kap. II). Jedenfalls eignet sich das Wort 'chrah' wohl mehr zur Bezeichnung der Laster als der Sinnesorgane.

Nach Iwanow endet hier 'Frage 3', obwohl Djâbirs Dankesbezeigung logisch noch dazugehört. Bei Iwanow fängt damit Frage 4 an:

UK 91

Da las Djâbir das Blatt Papier (Cf. UK 80) und warf sich nieder, machte einen Fussfall und sagte: 'Ich bezeuge! Gepriesen! Geheiligt! Geheiligt! Gepriesen! ('Sub-

> bûh! Quddûs! Quddûs! Subbûh!'). Muhammad und 'Âlî! Der Herr der Engel und des Geistes! Mahmûd, der Auserwählte und sein Wâli aṣ-Ṣalsal und Abû'l-Khattâb!
> Darauf sprach al-Bâqir: 'Die Frommen, die dieses Buch als Erbteil ('bi-mirâth') empfangen werden, auf die (dieses Buch) kommen wird, die sollen für sich Gnade erflehen. Sie sollen es nachts lesen und tagsüber bewachen, denn jeder Fromme, der seinen Herrn auf diese Weise kennt und Zeugnis von Ihm ablegt, wird aus dem Gefängnis seines Herzens erlöst ('rastagârî bînad az zindân-i dil'). O, Djâbir, vor allem der Fromme, der seinen Herrn in dieser Glorie kennt und Zeugnis von Ihm ablegt und Ihm Leben und Hab und Gut opfert.

Diese Stelle ist wohl zum ursprünglichen Text der Schicht C zu rechnen, da sie unmittelbar an das 'Zögern' al-Bâqirs in UK 78-80 anschliesst. Bemerkenswert ist das 'Gefängnis des Herzens', ein gnostisch gefärbter Ausdruck, den wir in Schicht C noch nicht antrafen und der weiter unten besprochen wird. Das Opfern von Leben, Hab und Gut wird in einem Exkurs zu Kap. IV, der von der 'praktischen Ethik der verschiedenen Schichten' handelt, erörtert.

Noch einige Bemerkungen zu der Dankesformel, die mit geringen Variationen zehn mal im Text vorkommt: UK 23, 38, 53, 91, 163, 248, 288, 303, 376, 406 und 407. Iwanow schreibt in den 'Notes' (S. 429), dass es eine heilige Formel ist:

> »Probablement le credo de la secte à laquelle appartient l'Ummu'l-Kitâb. La phrase est plutôt dépourvue de sens, mais le professeur L. Massignon m'a signalé qu'on en trouve d'analogues dans le système des nusayris de Syrie et que la fin de la formule devrait se lire ainsi: wa âlay-hi aṣ-Ṣalsal (ce qui est le nom gnostique de Salmân) wa Abû'l-Khaṭṭâb, c'est-à-dire l'invo-

> cation à la bénédiction sur Muhammad, 'Âlî et les deux membres (adoptifs) de leur famille, Salmân et Abû'l-Khaṭṭâb.

Auf Grund dieses Hinweises von Massignon hat Iwanow im 'Text' überall 'wa âlay-hi' geschrieben (in den 'Notes' schrieb er noch 'wa ilai-hi'). Im Vorwort zum 'Text' (S. 7) hat er offenbar seine Meinung geändert :

> »Going again through the variants found in the Chitral and Hunza copies, that out of ten cases in which the formula occurs in nine the doubtful word is given in C in the form w-l-y-h, and only in one case (UK 248) as w-a-l-y-h, while H gives it mostly as '-l-y-h. Therefore it would be better to suggest that the end of the formula should be read as (wa) waliyyay-hi, i.e. '(and) his (i.e. Muhammad's) both 'walî's, the Salsal (i.e. Salmân) and Abû'l-Khaṭṭâb'«.

Nun steht aber im persischen Text wie er überliefert ist, die ganze Formel im Nominativ, so dass zu lesen wäre : 'waliyâ-hu', w-l-y-a-h, was nach Iwanow weder in 'C', noch in 'H' vorkommt. Daher ist die Form w-l-y-h als 'walî-hu', Nominativ Singular, zu lesen (nur in UK 38 folgt auf die Präposition bi- der Genitiv).

Wahrscheinlich wurde ursprünglich am Schluss der Formel nur ein 'walî' erwähnt, mit dem dann Muhammad al-Bâqir gemeint wurde. Dieser wird im Text zweimal 'walî az-zamân', 'Heiliger der Zeit', genannt (UK 53, UK 355), zwar beide Male in jüngern Abschnitten, aber nach der 'Rahmenerzählung' ist Bâqir der einzige, der Anspruch auf diesen Titel hat. Salmân, der im Text nie aṣ-Ṣalsal genannt wird, spielt erst von der 6. Frage an eine wichtige Rolle, während er in der Einleitung und in den fünf einleitenden Fragen in einer untergeordneten Funktion genannt wird (oben, S. 315). Von einer besondern Verehrung von Abû'l-Khaṭṭâb, die sein Vorkommen in dieser Formel rechtfertigen würde, findet sich im Text keine Spur (siehe oben, S. 363). Vielleicht bringt UK 38, wo am Schluss der Formel keine Namen genannt werden ('bi-walîyi-hi wa namâ'i-hi) die ursprüngliche Lesart.

Was das Übrige der Formel betrifft : Massignon hat darauf hingewiesen, dass 'der Herr der Engel und des Geistes' auf Sûra 97:4

zurückgeht, die Sûrat al-Qadr, wo von der 'lailat al-Qadr', der Nacht, da der Koran niedergesandt wurde, geredet wird. Zwar wird Sûra 97:4 nur in UK 91 angeführt, aber eine Parallele in einem Nusairî-Text bringt dieselbe Formulierung (Handschr. Kiel, Arab. 19, f. 10 v°): »Subbûḥ! Quddûs! Rabbu-nâ, Rabbu'l-malâika wa 'r-Rûḥ«. In dieser Gestalt gehört die Formel zur Liturgie der nächtlichen, religiösen Feiern im Monat Ramadhan (''salât at-tarâwîh'). Eine der Nächte dieses Monates ist ja die 'lailat al-Qadr'. Ein in Karachi gedrucktes Gebetbuch enthält folgendes Gebet :

سبحان ذى الملك و الملكوت سبحان
ذى العزة و العظمة والهيبة و القدرة
و الكبرياء و الجبروت سبحان الملك
الحىّ الذى لا ينام ولا يموت
سبوح قدوس ربّنا و ربّ الملائكة
و الروح
اللهم اجرنا من النار
يا مجير يا مجير يا مجير

Gepriesen sei der Herr des Königreiches auf Erden und im Himmel!
Gepriesen sei Er, dem die Glorie gebührt, die Grösse, die Furcht, die Macht, die Erhabenheit und die Kraft!
Gepriesen sei der lebende König! Er, der nicht schläft und nicht stirbt!
Gepriesen! Geheiligt! Unser Herr und der Herr der Engel und des Geistes!
O Gott! Behüte uns vor dem Höllenfeuer!
O Beschützer! O Beschützer! O Beschützer!

Die Erwähnung der 'Sûrat al-Qadr' ist hier sinnvoll im Zusammenhang mit der 'lailat al-Qadr', so dass man hier den 'Sitz im Leben' dieser Formel aus dem Umm al-Kitâb zu suchen hat. Es ist eine 'acclamatio', gesprochen im Augenblick, da al-Bâqir in seiner göttlichen Weisheit erscheint. Man vergleiche oben, S. 275: UK 11, das Zitat von Sûra 3:5, das sich unmittelbar auf al-Bâqir bezieht: »Er ist es, der das Buch auf euch herniedergesandt hat«, usw.

Die Formel wurde gleichzeitig zum 'credo', dadurch dass UK 163 mit 'gawâhî mî-diham!' ('ich bezeuge!') beginnt, indessen das Wort 'sadjdah' am Beginn der neun andern Stellen wohl ein entstelltes 'ashhadu', 'ich bezeuge!' ist. 'Rabbu-nâ', 'Unser Herr', wurde im Umm al-Kitâb durch 'Muhammad wa 'Âlî' ersetzt, was darauf deuten könnte, dass die Formel in der ursprünglichen Form (ohne 'aṣ-Ṣalsal wa Abû'l-Khaṭṭâb') auf Schicht B zurückgeht, wo ja die Einheit von Muhammad und 'Âlî betont wird.

Frage 7 bringt die direkte Fortsetzung der anti-mu'tazilitischen Polemik. Nachdem in 'Frage 3' dargelegt wurde, wie man über die Attribute Gottes denken soll, fragt Djâbir-i Dju'fî :

UK 92

O Herr, was soll das heissen, dass diese entarteten Geschöpfe ('khalâ'iq-i mankûs') sagen, Gott ('Khudâvand') sei über jede Begriffsbestimmung erhaben und ohne Attribute ('bî wiṣf wa ṣifat')?

Auch dies richtet sich wieder unmittelbar gegen das 'munazzah az hamah ṣifat wa wiṣf' aus UK 39 (siehe oben, S. 339, 344 und 369). Bâqirs Antwort ist denn auch schroff ablehnend:

UK 93

Bâqir sprach: 'O Djâbir, dies ist das Wort, das den Zorn Gottes erregt, denn der Erhabene König ist nahe und wird nahe genannt von dem, der nicht die Anbetung des verfluchten Iblîs annimmt: 'Siehe, sie sehen ihn ferne, und wir sehen ihn nahe' (Sûra 70:6-7). O, Djâbir, höre, denn ich sage: 'Sprich: Er ist der eine Gott' (Sûra 112:1) ist das Wort der ... (Ketzer?), was sagst Du dazu?
Djâbir sprach: 'O Herr aller Herren, Du weisst es am besten! Bâqir sagte: 'Gott, wie wir Ihn beschreiben (i.e., in Frage 3), erschien Iblîs und der verfluchte Iblîs verabscheute Ihn und er sagte: 'Du bist nicht mein Herr! — Es gibt einen Gott ('Khudâ'), es gibt eine Wahrheit ('haqq'). Er ist im Himmel und ist ohne Gleichen und ohne Ebenbild' ('bî mithl ast wa bî mânand'). Das ist die exoterische Exegese ('tafsîr-i zâhir') des 'Sprich: Er ist der eine Gott', aber das erregt den Zorn Gottes. Möge dieser (Zorn) weit von Dir und von allen Frommen und Muslim sein! O Djâbir, für die Ketzer ist er fern und schwierig, für die Frommen jedoch ist Er nahe und einfach.

Man kann ziemlich gewiss sein, dass das Wort 'Muslim' hier von späterer Hand eingefügt worden ist, von derselben Hand, die in UK 93 das Wort 'Ketzer' gestrichen hat. Die erläuterte exoterische Exegese ist ja die des sunnitischen Islâms. (Man vergleiche den Gebrauch von 'kafirân', 'Ketzer', in UK 19, oben, S. 292). Al-Bâqir richtet sich

gegen den attributlosen Gott der Djahmiten und Mu'taziliten, aber auch gegen den transzendenten Gott des sunnitischen Islâms.

Selbstverständlich richtet man sich hier auch gegen die Auffassungen von Schicht B, namentlich in UK 39-40, wo Muhammad die attributlose Gottheit ist, 'Âlî dagegen der Gott, 'dem Himmel und Erde Lob und Dank zuwenden'.

Es ist nicht sicher, dass man in Schicht B das Werk einer djahmitischen oder mu'tazilitischen Sekte sah; man bekämpft jene Auffassungen aber mit den auf dem Kalâm fussenden Argumenten, über die man verfügte.

UK 94 Für den Frommen ist Er nahe und leichtverständlich, denn die Frommen legen Zeugnis ab (von dem Gott), der sich im Sein befindet ('gawâhî bar mauwdjûd hamî-dihand') und die Ketzer legen Zeugnis ab (von dem Gott), der sich im Nichtsein befindet ('gawâhî bar ma'dûm mî-dihand'). Im Nichtsein jedoch, von woher Du auch betest ('az har rûy ki mî-parastî), wird (das Gebet) nicht angenommen und im Nichtsein wird keine Verehrung angenommen, nach Seinem Erhabenen Wort: 'Die Reue der Ketzer wird nicht angenommen'.

UK 95 (Paraphrase von Sûra 4:22, oder Tradition? Cf. Ibn Ḥanbal, 'Musnad', V,2 ff.). O, Djâbir, für uns (i.e., der Imâm) ist kein Platz im Nichtsein ('na mâ (râ) djây bi-ma'dûm') und ausser diesem Gott, den wir beschrieben haben (in Frage 3), sehen wir keinen Andern ('kasî dîgar na-mîbînîm'). Denn der Erhabene König ist dieser 'rûḥ' ('Geist') im Bereich des Göttlichen ('bi-ilâhîyat') und unter den Lichtern ('bi-nûrânîyat') ist Er die Sonne, denn Er ist aus Gott. Von Dîwân zu Dîwân, von Licht zu Licht ist er verbunden bis zum Throne Gottes, dem Hirnmark der Frommen, wie ein Seil oder ein Weg ('hamchûn ḥablî wa ṭarîqî'). Denn jedesmal, da dieser Geist und dieses Licht (den Körper) verlassen, gelangt er an diesen Lichtern hinauf zu der Wahrheit Grube ('ma'din-i ḥaqîqat'), und kehrt wieder in diese 'Form' ('qâlib') zurück.

Der Schluss dieses Abschnittes — zugleich der Schluss von Frage 4 — stimmt weitgehend mit dem Abschnitt UK 84 aus Frage 3 überein, nur wird hier die für Schicht C so charakteristische Lichtkette deutlicher hervorgehoben. Auffallend ist, dass die Gestalt Salmâns weder in Frage 3, noch in Frage 4, erwähnt wird. Wie es möglich ist, dass Salmân später im Text eine so wichtige Rolle spielt, wird in Kap. III erörtert (siehe unten). In einer der letzten Fragen des Buches, Frage 33, UK 393, wird 'Salmân des Mikrokosmos' sogar mit dem 'rûḥ-i nâṭiqa' assoziiert, was durchaus dem oben über den Erhabenen König Gesagten widerspricht. Alle Abschnitte, worin Salmân eine

wichtige Rolle spielt, müssen wohl als 'spät C' oder 'später als C' bezeichnet werden.

Was die Stelle vom Sein und Nichtsein betrifft, so ist es als ob man sich gegen die Behauptung richtet, Gott wäre im Nichtsein. Eine derartige Behauptung findet sich im Umm al-Kitâb nicht. Dabei handhabt man die Begriffe Sein und Nichtsein auf eine eigentümliche Weise, im Sinne von 'immanent' und 'transzendent'. Deutlicher ist das noch UK 147-150, welcher Parallelabschnitt eine scholastische Interpolierung in die Schöpfungsgeschichte bildet.

Der Erhabene König erscheint den aufständischen Engeln und fordert die Anerkennung Seiner Macht ('iqrâr-i Khudâvandî khʷâst).

UK 147 Azaziel sprach: 'Nie werde ich das tun, denn Du bist meinesgleichen und kannst nicht mein Herr sein. Es gibt einen wahren Gott, der aber ist droben im hohen Himmel, unvergleichlich, ohne Eigenschaften ('bîchûn wa bîchigûnah'), über jede Begriffsbestimmung und jedes Attribut erhaben ('az wiṣf wa ṣifat bîrûn ast'). Weder erscheint Er aus einem Andern, noch erscheint ein Anderer aus Ihm. Und von der Sûra: (112:1): 'Sprich: Er ist Gott' ist die exoterische Auslegung ('ẓâhir-ash') das Wort der ... (Ketzer) im smaragdfarbigen Himmel ('dîwân-i zabardjad-rang'). Darum lautet das Gebet all derjenigen, die sich zum Nichtsein (zur 'Transzendenz') Gottes bekennen: 'Sprich, Er ist Gott', und bei jedem Nichtsein (in der 'Periode der Verschleierung', 'dawr-i satr') lautet es: 'Sprich, Er ist Gott'. (Und das Gebet all derjenigen, die sich zur Einheit und Immanenz bekennen ('muwaḥḥidân wa mawdjûdiyân') lautet: 'Sprich: Er ist Gott', und bei jedem Sein (in der Periode der Offenbarung, 'dawr-i kashf') lautet es: 'Sprich, Er ist Gott').

Die Schlusssätze fehlen in den Mss. 'C' und 'H'. Inhaltlich ist die Stelle identisch mit UK 93 ff. in Frage 4, aber der Text scheint schlechter überliefert, namentlich die Schlusssätze. Es ist klar, dass Azâziel die Existenz Gottes nicht leugnet, sich aber zu einem unfassbaren, transzendenten Gott bekennt, der nach Azâziel der Herr sowohl des Erhabenen Königs wie auch eben Azâziels ist. Es erscheint daher wohl gerechtfertigt, 'mawdjûd' durch 'immanent' und 'ma'dûm' mit 'transzendent' wiederzugeben. Das geht auch aus den übrigen Sätzen des Abschnittes hervor:

UK 148 Bâqir al-'ilm — Sein Friede sei mit uns! — sprach: 'Das Sein des
UK 149 »Sprich: Er ist Gott«, das sind die Fünf Engel, über die so oft gesprochen wurde: Muhammad, 'Âlî, Fâtima, Hassan und Husein, die die Gebetsrichtung ('qiblah-gâh') der Frommen sind, das heisst, dass sie einen Rundgang machen auf dem Antlitz der

Frommen (siehe oben, S. 378). Das sind die Fünf Lichter, die mit dem 'rûḥ-i nâṭiqa' der Frommen verbunden sind. Und das Nichtsein von 'Sprich: Er ist Gott', das sind die Erscheinungen des Bösen in der Weisheit der exoterischen Gelehrten ('ẓuhûr-i 'n-k-u-r-i' ast bi-'ilm-i 'âlimân-i ẓâhir'), denn es gibt kein Ding ('ki chîzî nîst') an keinem Ort, weder im Himmel noch auf Erden, als diesen Seienden und Gegenwärtigen Gott ('Khudâvand-i mawdjûd wa ḥâḍir'), der in diesem Buch beschrieben ist.

Dass hier das Wort 'gegenwärtig' ('ḥâḍir') neben dem Wort 'Seienden' ('mawdjûd') gebraucht wird, ist noch ein Argument, 'mawdjûd' mit 'immanent' zu übersetzen; dagegen ist das 'ki chîzî nîst' (es gibt kein Ding an keinem Ort, ausser diesem Gott') vielleicht ein Schreibfehler für 'ki kasî nîst', 'denn es gibt Keinen'. Die Parallelstelle UK 94: 'kasî dîgar namîbînam' beweist das ('denn ich sehe Keinen', etc.). Für einen extremen Panentheismus, wie er aus 'denn es gibt kein Ding' spricht, finden sich im Umm al-Kîtâb keine Anhaltspunkte.

Es folgt der Schluss der 'scholastischen Interpolation', obwohl dieser keine direkte Parallele in Frage 4 hat.

UK 149 und diese Ketzer sehen eine 'Erscheinung' ('mu'âyana')
UK 150 aus der die sieben Himmel und Erden hervorgehen.
(Gott), der Heilige, der Erhabene, sagt: 'Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt' (Sûra 112:3) weder erscheint Er aus einem Andern, noch erscheint ein Anderer aus Ihm. Und mögen sie nicht das Verlangen ('tamannâ'; zu emendieren zu 'ma'ânî' (?) die Auffassungen (?)) hegen, dass aus Lust und dem Genuss von Speisen, oder aus einem blassen Spermatropfen ('nutfah-i palîd') erscheint und in eine Gestalt ('sûrat') gehen wird, Er, in dem die sieben Himmel und Erden bestehen werden!
Denn der Samen ist nur 'das Wasser der Bedrängnis ('âb-i darr'), das Er aus diesen 'Substanzen' ('gawharân') erscheinen liess, die alle wieder zu Wasser und Lehm und Lehmteilchen ('dharrah-i gil') wurden. Daraus erschuf Er sieben Himmel und Erden. O Djâbir, es steht fest, dass dies (= die Geburt aus Samen) zu der
UK 151 Wahrheit im Widerspruch steht.

Den ersten Absatz kann man noch zur anti-mu'tazilitischen Polemik der Schicht C rechnen (siehe oben, 3. Frage, UK 77, S. 369 und al-Bâqirs Antwort, UK 82, S. 375). Der zweite Absatz scheint sich gegen ein Vater-Sohn-Verhältnis des Unfassbaren Gottes und des Logos zu richten, wie man es bei einer christlichen oder gnostisch-christlichen Sekte — nicht aber in der judenchristlichen Schicht B — angetroffen haben mag (selbstverständlich ist dieses Vater-Sohn-Verhältnis im Christentum nicht so physisch aufzufassen wie oben nahegelegt wird,

es ist aber ein notorischer Streitpunkt zwischen dem Islâm und dem Christentum). Weiter unterscheidet man offenbar zwischen Ihm, 'aus Dem die sieben Himmel und Erden hervorgehen', und Ihm, 'in Dem die sieben Himmel und Erden bestehen'.

Dies könnte sich gegen den Gedanken einer 'Schöpfung in der Zeit' richten (sunnitischer Kalâm, aber auch Schicht B), demgegenüber Ibn Sînâ die 'immerwährende Schöpfung' lehrte. Die einzige Stelle im Umm al-Kitâb, die man zum Vergleich heranziehen könnte, ist UK 24 (oben, S. 307 f.), wo von dem Punkt (= logos) gesagt wird, er fasse 'die sieben Himmel und Erden in sich'. Wie aber schon auf S. 309 gesagt wurde, geht es hier vielmehr um die Vorstellung des Imâms (Logos als Weltordner und Welterhalter).

Der dritte Absatz ('denn der Samen', etc.) dürfte eine spätere Glosse sein, wobei man die Schöpfungsgeschichte vorwegnimmt und wobei zum ersten Mal ein manichäisches Element auftaucht (der 'Samen' als 'Wasser der Bedrängnis'; die 'Erschaffung der Welt aus den zertrümmerten Substanzen' ('gawharân'), womit die gefallenen Engel gemeint sind). Auf die Frage, ob es sich hier wirklich um manichäische Einflüsse handelt, wird in Kap. III näher eingegangen.

Frage 5 ist eine lange Frage, die hier nicht eingehend behandelt wird, da sie für die Textanalyse keine wichtigen Materialien enthält und wohl teilweise als 'spät-C' zu charakterisieren ist. Redaktionell ist Frage 5 wohl mit den beiden vorhergehenden Fragen verbunden. Frage 4 endete mit einer Beschreibung des Erhabenen Königs, der von Dîwân zu Dîwân, von Licht zu Licht mit dem Hirn der Frommen verbunden ist. Daran knüpft die Fragestellung von Frage 5 an :

UK 96 Da sprach Dja'far-i Dju'fî : O Herr, wenn es Dir nicht beschwerlich ist, so sage Deinem Diener die Beschaffenheit und die Erklärung und die Grösse der göttlichen Dîwâne und dieser Lichter, die von Dîwân zu Dîwân verbunden sind ('ast für 'and').

Frage 5 zeigt manchen grammatischen Fehler, was im Umm al-Kitâb oft auf eine jüngere Überarbeitung deutet. Die ausführliche Schilderung der Dîwâne in Frage 5 ist gewissermassen überflüssig; wurde diese doch schon in UK 31-36 gegeben (oben, S. 324 ff.).

Vielleicht ist der ganze Passus als eine Neubearbeitung von UK 31 ff. zu sehen. In UK 31 ff. wurde einer der Himmel fortgelassen (der 'zabardjad-rang') (siehe oben, S. 326, 334). Hier sind die sieben vollzählig beisammen und werden die die Himmel trennenden Schleier kaum noch von den Räumen dazwischen (Himmel oder Dîwâne, manchmal auch 'Kuppel' oder 'Meer' genannt) unterschieden. Der

Anfang der Schöpfungsgeschichte in Frage 6 macht da noch einen genauen Unterschied, wenigstens was die drei ersten Himmel betrifft. Über den sieben Himmeln befindet sich hier noch das weisse Meer, dessen 'äusserste Grenze' nach oben von dem Erhabenen König mit Seinen Fünf Lichtern gebildet wird. Die unterste Grenze des Systems ist wie in UK 31 ff. das azurfarbene Firmament. Die beiden Begrenzungen + das Weisse Meer + die sieben Himmel ergeben eine Zehnerreihe. Nach der Beschreibung der Himmel folgt ebenso wie in UK 35 f. eine Beschreibung von der Verbindung dieser Lichter mit den Seelen im Herzen. Der Glanz und die Herrlichkeit, womit die Himmel geschildert werden, widerstreitet durchaus dem Grundgedanken der Schöpfungsgeschichte, wo die Himmel die Wohnstätte und das 'Gefängnis' der aufständischen Engel sind, die 'zur Strafe' zwischen die Schleier eingeschlossen wurden.

Dieser 'Fall' der Engel und die Schöpfung der Himmel als eine 'Strafe' lässt sich kaum mit dem neuplatonischen Emanationssystem von Schicht C in Übereinstimmung bringen. Daher dass nun nicht nur in Frage 5 die Himmel in ihrer ganzen Herrlichkeit dargestellt werden, wie es die arabische kosmologische Tradition will, sondern dass man sogar — nach der aus Schicht B stammenden Erzählung vom Fall der Engel von einem der drei ersten Himmel zum andern — die oben besprochene scholastische Interpolation (S. 393 ff.) in die Schöpfungsgeschichte eingefügt hat, um dann zu einer farbigen Schilderung des Paradieses überzugehen, die nicht gut zum gnostischen 'Drama im Himmel' passt.

Eine Eigentümlichkeit von Frage 5 ist auch, dass die 'Fünf Ewigen Lichter' (oben, S. 373) in jedem der sieben Himmel wie im Weissen Meer und im Firmament auftreten. Vielleicht ist das eine Konsequenz der Tatsache, dass Schicht C diese Fünf als ewige Attribute Gottes auffasst (die 'fünf Engel mit sieben göttlichen Perioden' in UK 10 könnten auf diese Vorstellung hinweisen).

UK 96 Darauf sprach al-Bâqir: 'Dieser Schleier vom Ende der Ewigkeit ('pardah-i ghâyat al-azal'), der über dem Weissen Meer ('bahr al-baiḍâ') ist, (ist) die Gestalt ('shakhṣ') des Erhabenen Königs — strahlend ist Seine Grösse! — und Muhammad und 'Âlî, Fâtima, Hassan und Husein sind die Glieder ('djawâriḥ') dieses Diwâns — mit Hinzufügung von Abû Ṭâlib und 'Abdallâh al-A'lâ — und fünf Lichter aus diesen Fünf Engeln ('malakân') sind mit dem Weissen Meer verbunden, wie die Bäume des Paradieses, deren Zweige und Blätter aus dem Lichte des göttlichen Glanzes entstehen' ('az nûr-i tâbish-i ilâhî').

Die Satzkonstruktion hat einen Fehler: es muss 'ist' eingefügt werden, damit der Satz logisch wird. Filippani macht das am Satzanfang: »Questo (è) il velario« etc., muss dann aber die Gestalt des Erhabenen Königs zu den fünf Gliedern des Dîwâns rechnen, so dass es eigentlich sechs wären. Eine einfachere Lösung ist es, den Satz so zu lesen, dass der Erhabene König mit Seinem 'Dîwân' von fünf Gliedern selber die oberste Begrenzung des Weissen Meeres bilden. Dasselbe Bild kommt in Frage 2 vor, die in Kap. II besprochen wird (siehe unten). Später hat man noch Abû Ṭâlib, den Vater von 'Âlî, und 'Abdallâh, den Vater Muhammads hinzugefügt, womit die Pentade zur Heptade ausgebaut wurde. (Dies ist nicht in Übereinstimmung mit dem weitern Inhalt der 5. Frage, siehe unten, S. 399, 407). In den Gipfeln der Paradiesbäume befinden sich mystische Tiere:

UK 97 Und der Löwe und Burâq und der weisse Falke ('bâz-i safîd') und der kaiserliche Phönix ('humây-i humâyûn') und Duldul, das Zeichen der Göttlichkeit, thronen in den Gipfeln der Fünf Bäume ('bar sar-i pandj dirakhtân nishastah') und Lobpreisung und Gebet und Verherrlichung und Dank klingt laut aus den Gipfeln der Bäume: 'Es preist Gott, was in den Himmeln und was auf Erden ist, den König, den Heiligen, den Mächtigen, den Weisen' (Sûra 62:1). Burâq ist aus dem Lichte Muhammads, Duldul aus dem Lichte 'Âlîs, der Löwe aus dem Lichte Fâtimas, der weisse Falke aus dem Lichte Hassans und der Kaiserliche Phönix aus dem Lichte Huseins. Und das Weisse Meer ist damit geschmückt. Darin ist die ganze Erhabenheit dieser Weissen Kuppel, deren Breite tausendmal die aller andern Dîwâne ist: (das) Paradies, dessen Breite gleich der Breite des Himmels und der Erde ist' (Sûra 57:21). Und dieser Duldul von 'Âlî dient den Frommen und Edeln ('naqîbân') und den Wächtern ('nadjîbân') als Zeichen ('dalîl') des Erhabenen Königs. Und dieser Burâq gibt in diesem 'Meer der Göttlichkeit' sieben Engeln Licht und Glanz und dieser Löwe und dieser Falke schlagen hunderttausend Federn aus Licht und göttlichem Glanze gegen einander. Dies erhält die weisse Kuppel licht und strahlend. Und der kaiserliche Phönix wirft Schatten über die Häupter der 'Edeln und Wächter' ('naqîbân wa nadjîbân') und dieser Strom von Lebenswasser hat zu fliessen begonnen ('wa ân djûy-i âb-i ḥayât ravân gashtah'). 'Und weitem Schatten und bei strömendem Wasser' (Sûra 56:29-30).

Die Ausdrücke 'baḥr': 'Meer', 'Qubbah': 'Kuppel', 'Dîwân': 'Rat' werden hier wieder durcheinander zur Bezeichnung des obersten Himmels (Cf. oben, S. 326f.) gebraucht. Der Erhabene König mit seinen fünf Gliedern befindet sich im Schleier vom Ende der Ewigkeit ('pardah-i ghâyat al-azal'), oder vielmehr: Er befindet sich darin und Er ist dieser Schleier.

Die Fünf Glieder werden im Weissen Meer (= der Himmel mit allen Sternen) durch fünf mythische Tiere vertreten, wobei eigentümlicherweise dem Erhabenen König kein eigenes Symbol zugesprochen wird. Steht doch UK 98 : »und dieser Duldul 'Âlîs dient als Zeichen ... für den Erhabenen König«. Duldul, 'Âlîs graues Maultier, aus der mohammedanischen, namentlich schi'itischen Folklore bekannt (Donaldson, S. 110, 150) vertritt hier sowohl 'Âlî wie den Erhabenen König. Man neigt dazu, die beiden miteinander zu verschmelzen, welche Neigung tatsächlich für die jüngern Teile der Schicht C charakteristisch ist und meistens mit einer grossen Verehrung für Salmân, als 'Tor zum 'Âlî', gepaart ist. Solche Stellen begegneten uns im bisherigen Text noch nicht.

Burâq ist das Wunderpferd, auf dem Muhammad seine 'nächtliche Reise' machte (Cf. Sûra 17:1). Der Löwe als Symbol für Fâtima, kann sich auf 'Âlî, ihren Gemahl, beziehen. Der weisse Falke und der kaiserliche Phönix sind beide Sonnensymbole, wobei man den weissen Falken namentlich in der Litteratur der ''Ahl-i Ḥaqq' findet (Mokrî übersetzt 'bâz' meistens durch 'Adler'). Dies weist auf den Ursprung von der Vorstellung der Fünf mythischen Tiere im Gipfel der fünf Bäume hin : sie gehen auf eine kosmologische Tradition zurück, die nach Wensinck über ganz Westasien verbreitet war (»Tree and Bird as cosmological symbols in Western Asia«). Am Fuss des Baumes befindet sich die Quelle des Lebenswassers (Cf. Wensinck, op. cit., S. 45 und oben UK 99 : 'âb-i ḥayât ravân gasht').

Die Fünf Bäume haben mit den manichäischen Fünf Bäumen nur die Zahl gemeinsam : bei Mânî handelt es sich durchaus nicht um paradiesische Bäume. Zwar könnte die Pentade auf die pentadistische Kosmologie deuten, die man sowohl im Umm al-Kitâb wie im Manichäismus findet (siehe Kap. II, unten). Dass der Löwe und der Falke hunderttausend Federn aneinander schlagen, braucht nicht unbedingt zu bedeuten, dass es sich um einen geflügelten Löwen (Greif) handelt : alle fünf Tiere sind Sonnensymbole.

Es folgt eine Darstellung des ersten Planetenhimmels. Die Reihenfolge der 'Farben' ist ganz die von UK 31 ff., nur wird nicht zwischen 'Schleier' und 'Himmel' unterschieden.

UK 99 Und unter dieser Weissen Kuppel ist der rubinfarbene Schleier ('pardah-i yâqût-rang') und in diesem Schleier sind fünf Gestalten ('shakhṣ') erschienen aus der Wurzel des Ṭûbâ-Baumes (az bekh-i dirakht-i Ṭûbâ'); vielleicht zu emendieren in 'az pandj dirakht-i Ṭûbâ', aus den fünf Ṭûbâ-Bäumen, ähnlich wie (in) diesem Dîwân

der äussersten Begrenzung ('ghâyat al-ghâyât') in diesem rubinfarbenen Schleier. Und aus dem Dîwân der äussersten Begrenzung sind 124.000 weisse Lichter in diesem Schleier, der die Farbe roter Rubine hat, zum Vorschein gekommen nach Seinem Erhabenem Wort: 'Seht ihr denn nicht, wie Gott sieben Himmel übereinander erschaffen hat? Und Er hat den Mond in sie als Licht gesetzt und die Sonne zu einer Lampe gemacht; und Gott
UK 101 liess euch aus der Erde gleich Pflanzen spriessen' (Sûra 71:14-16). Das ist: der Erhabene König hat in diesen Dîwânen soviele Geister und Lichter geschaffen und die Sonne und den Mond ('âftâb wa mâhtâb') und die lichten Bäume hat er geschmückt.

Der Satzbau ist fehlerhaft. Es ist wohl gemeint, dass dieser Dîwân mit Sonne und Mond usw. geschmückt ist. 124.000 ist die traditionelle schi'itische Zahl der Propheten ('nabî').

UK 101 Und unter diesen Schleiern ist ein anderer Schleier ('ḥidjâb'), feuerfarben. In diesem Schleier sind fünf Gestalten aus dem rubinfarbigen Schleier erschienen, deren Namen sind: Djibrâ'îl, Mikâ 'îl, Israfîl, Azrâ'il und Sûrâ'îl.

Die vier Erzengel der islamischen Tradition, die sonst im Umm al-Kitâb nur als Tetrade auftreten (siehe oben, S. 365), sind hier, unter Einfluss des Schemas der Fünf Lichter, zu einer Pentade erweitert. Der Name Sûrâ'îl kommt in der arabischen Tradition wenig vor. Der Talmûd dagegen kennt einen 'Engel Sûriel', 'Fürst des Angesichtes' (Berakôth 51a). Die andern Himmel werden auf dieselbe Weise beschrieben: statt Einer Kette von Lichtern fünf Lichter, die sich von Himmel zu Himmel erneut manifestieren und miteinander verbunden sind. Auch die 124.000 Lichter kehren immer wieder. Das Farbenschema der Himmel ist oben, S. 326, schon gegeben. Nur die Stellen in der Schilderung der Himmel, die für die Textanalyse wichtig sind, werden noch erläutert: UK 102 wird die Farbe des 'feuerfarbigen Schleiers' als die Farbe von 'Feuer in weissem Kristall' ('âtish dar bulûr-i safîd') beschrieben. Auf den feuerfarbigen folgt der 'karneolfarbige' Himmel ('âqîq-rang'). Die fünf Lichter, die darin erscheinen, stehen in diesem 'Dîwân' als 'fünf strahlende Bilder' ('pandj ṣûrat-i nigârîn').

UK 103 ... die man in der Menschenwelt 'aql (nous), nafs (psychè), fatḥ (Öffnung, Sieg?), djadd (Absicht, Anstrengung?) und Khayâl (phantasia) nennt.

Diese interessanten 'Fünf', die in der spätern Ismâ'îlî-Litteratur eine grosse Rolle spielen, treten hier zum ersten und zugleich letzten Male im Umm al-Kitâb auf. Keine Ismâ'îlî Schrift gibt eine Erklärung

dieser Fünf. Manchmal vergleicht man die drei Letzten mit drei Erzengeln, das bedeutet jedoch nur, dass man den Ursprung der Fünf nicht mehr kennt. Drei von den fünf Namen sind aus der hellenistischen Philosophie entlehnt (nous, psychè, phantasia), die Bedeutung der beiden andern ist ungeklärt.

Der 'smaragdfarbige Dîwân' ('zabardjad-rang') der UK 31 ff. fehlte, folgt jetzt mit 'fünf grossen Lichtern' ('pandj nûr-i buzurg'). Darin befinden sich hunderttausend Vögel und Pfauen in leuchtenden Farben, die Feder gegen Feder schlagen (UK 105). Dann folgt die 'violette Kuppel' ('banafshah-rang'), die auch 'djannat al-'Firdaus', 'Paradiesgarten' heisst (ähnlich in der Schöpfungsgeschichte, UK 152, also in einem Abschnitt, der auch von Schicht C herstammen muss), gleichfalls mit 'fünf grossen Lichtern', die man die Ḥûrî's nennt (UK 106). Die vier Flüsse im Paradies werden erwähnt (nach Sûra 47:16-17): nicht verderbendes Wasser, Milch, Wein und geklärter Honig. Für das Wasser, 'das nicht verdirbt', steht: 'reines, fliessendes Wasser und Lebenswasser' ('âb-i ṣâf-i ravân wa âb-i zandagânî'), UK 106. Der folgende Himmel ist — ganz dem Schema gemäss — der 'sonnenfarbige Schleier' ('pardah-i âftâb-rang'), mit 'fünf andern Lichtern' ('pandj nûr-i dîgar'), welche 'Haupt und Führer' ('sar wa sâlâr') der vielen Lichter in diesem 'Schleier' sind. Von daher erscheinen gleichfalls fünf Farben ('pandj-rang') im mondfarbigen Schleier ('pardah-i mâhtâb') und schliesslich noch 'fünf Lichter' im 'azurfarbenen Dîwân' ('dîwân-i lâdjwardî-rang'), das ist der den untersten Himmel abschliessende Schleier, der dem Firmament die Azurfarbe verdankt. Auffallend ist auch hier wieder, dass der Unterschied zwischen 'pardah', 'Schleier', und 'dîwân', 'Himmel', nicht mehr empfunden wird. Sicher deutet das auf eine spätere Entstehungszeit dieser kosmologischen Darstellung, die wir schon früher 'spät-C' genannt haben. Darauf muss, ebenso wie in UK 35 f., die Verbindung dieser (fünfgliedrigen) Lichtkette mit den 'Seelen im Herzen' beschrieben werden. Dieser Abschnitt ist interessanter für die Textanalyse als der vorige, da sich hier vielleicht einige alte Ausdrücke erhalten haben. Man nennt zuerst die 124.000 Lichter der Propheten, die in jedem Dîwân erschienen sind:

UK 111 Und 124.000 Lichter sind aus diesem 'wasserfarbenen Schleier' ('pardah-i âbgûn') in dieser Welt erschienen in den Herzen der Propheten und der Heiligen und Testamentsvollstrecker ('Awlîyâ wa awṣiyâ'). Durch dieses Licht sind ihre Herzen so strahlend, dass der Vorhang, der sich vor ihnen befindet, gelüftet ist ('ki ḥidjâb az pêsh-i ishân bar dâshtah ast').

Letzteres bezieht sich wohl wieder auf das 'hinter einem Vorhang' ('min warâ'i ḥidjâbin') von Sûra 42:50 (siehe oben, S. 372f.). Der später so geläufige Ausdruck 'waṣî' taucht hier zum erstenmal auf. Man findet sonst nur noch die persische Pluralform 'waṣîyân' (UK 294, 299, 300). Welchen Wert der Ausdruck hatte, geht aus keiner der Belegstellen hervor. Wohl deutet der Gebrauch des Ausdruckes auf eine jüngere Schicht im Text. Bei der Verbindung der Lichtkette mit dem Herzen stösst man auf die schon oben, S. 322, erwähnte Schwierigkeit: die 'vertikale' Verbindung von Himmel und Erde, das vertikale neuplatonische Emanationssystem lässt sich nur schwer mit dem rein 'horizontalen', für die Alphabetspekulation von UK 24-31 so bezeichnenden Parallelismus von Makro- und Mikrokosmos, kombinieren. Man hat dort das Problem so gelöst, dass man dem 'redebegabten Lebensgeist' ('rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa') zwei 'Grenzen' ('ḥadd') verliehen hat: eine an den zwei Lippen und an der Zunge, eine andre am Herzen (siehe oben, S. 332). Für die 'horizontale' Form des Makro-Mikrokosmos-Vergleich, die im Umm al-Kitâb vorherrscht, ist eine solche Begrenzung unmöglich; auf eine kurze Formel gebracht lautet er: der Kopf ist der Himmel – das Herz die Erde.

Im oben untersuchten Abschnitt UK 111 hat man das Problem geschickt gelöst. Man hat folgendermassen gedacht: wenn es richtig ist, dass der Kopf = der Himmel und das Herz = die Erde, so muss das für jeden einzelnen Himmel gelten. Weil in der Schöpfungsgeschichte die Engelgruppen zwischen je zwei Schleier eingeschlossen sind, welche für sie 'Himmel' und 'Erde' sind, kann man jeden 'Himmel' dem 'Hirn' und jede 'Erde' dem 'Herzen' gleichsetzen. Die Lichtkette läuft dann vom ersten Himmel und von der ersten Erde zum zweiten Himmel und zur zweiten Erde und so fort bis zum Himmel und zur Erde im Mikrokosmos des menschlichen Körpers: zu dem vom 'Hirn' und vom 'Herzen' begrenzten Raum. Auf Grund dieser Erwägungen kann man vom 'Hirn' ('maghẓ') ('Himmel') der 'wasserfarbigen Kuppel' reden, wie in folgendem Abschnitt:

UK 112 Und Gott ('Khudâvand'), o Dja'far-i Dju'fî, ist das Licht, das mit den Herzen der Imâme der Zeit verbunden ist, das aus der Kuppel der Grenze aller Grenzen der Ewigkeit ('qubbah-i ghâyat al-ghâyât-i azalî') von Dîwân zu Dîwân verbunden ist und aus dem 'Hirn'(!) ('maghẓ') der wasserfarbigen Kuppel mit dem 'redebegabten Lebensgeist' ('rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa') verbunden ist und aus diesem 'Hirn' seinen Schatten über das dunkle Herz gebreitet hat ('sâyah bar în dil-i siyâh gustardah ast').

Der Abschnitt ist weiter polemisch gefärbt und richtet sich gegen die Menschen, die behaupten, der Schatten Gottes falle nicht auf die Erde :

UK 112 Diese 'Grünköpfe' ('sar-sabzân') sagen, der Schatten Gottes falle nicht auf die Erde! — Die Erde aber ist das Herz und Gott ist das Licht, das mit dem Herzen verbunden ist, und dieser 'redebegabte Geist' ('rûḥ-i nâṭiqa') ist das Zeichen des Erhabenen Königs (und dieser Geist) *ist* durch das Licht. Wenn Er will, kehrt er in dieses Herz zurück, und wenn Er will, kehrt er zurück zum Baldachin des Erhabenen Königs ('chatr-i Malik-i Ta'âlâ') und zu der Kuppel des Äussersten Endes ('ghâyat al-ghâyât').

Das Kommen und Gehen des 'rûḥ-i nâṭiqa' wurde auch oben, S. 392, UK 95 beschrieben, in einem Abschnitt, der von Tod und Wiedergeburt handelt, während es sich hier mehr um ein freiwilliges Kommen und Gehen zu handeln scheint, wobei man an eine mystische Himmelreise der Seele denken kann. Das Wort 'sar-sabzân' : 'Grünköpfe', ist deutlich unfreundlich gemeint, die Wörterbücher jedoch geben nur eine positive Bedeutung: 'ergrünt, erblüht, gedeihend'; Filippani übersetzt 'esseri rigogliosi', was 'üppig' bedeutet, aber auch 'hochmütig', eine figürliche Bedeutung, die in den persischen Wörterbüchern nicht gegeben wird. Gegen wen sich das zornige Wort richtet, ist gleichfalls unklar. Vielleicht gehört es zur anti-mu'tazilitischen Polemik, die den 'Schatten' als ewiges Attribut Gottes verteidigt. Zwar schreibt Goldziher in einem Artikel 'Ombre de Dieu', 'Khalife de Dieu', S. 332 :

»Les anthropomorphistes les plus grossiers eurent repoussé énergiquement que l'on parlât de Dieu comme s'il avait un corps dont l'ombre pût être projetée sur terre«.

Eben diese Auffassung jedoch wird in obigem Abschnitt energisch vertreten. Der Angriff könnte sich auch gegen die in der imâmitischen Schi'ia sehr verbreitete Anschauung richten, der Körper der Imâme werfe keinen Schatten (Goldziher, 'Vorlesungen', S. 207). Goldziher vermerkt dazu :

»Freilich konnten sich ähnliche Vorstellungen zu einer Zeit ausbilden, die über einen leibhaftig sichtbaren Imâm nicht mehr verfügte« (Ibid., S. 207).

Man kann 'spät-C' sicher nach 260 H./873 datieren, das Sterbedatum des letzten 'sichtbaren' Imâms der Imâmiten. Dabei wird im folgenden Abschnitt von den Fünf Allernächsten gesagt, dass ihr Schatten nicht auf die Erde gefallen ist, was mit der schi'itischen

Vorstellung der Imâme in Übereinstimmung ist, wenn es sich hier wenigstens nicht um einen Schreibfehler handelt.

UK 113 Und Fünf Lichter sind aus dieser wasserfarbenen Kuppel mit diesem 'rûḥ-i nâṭiqa' verbunden. Ihr Name ist: äusserste Vermischung ('mizâdj-i ghâyatî'); göttlicher Hauch ('damish-i ilâhî'); Glanz der Sonne ('tâbish-i khurshîdî'); göttliches Erscheinen ('waṣlat-i izadî'); Wachsamkeit (vigilantia) des Frommen ('nigâh-i mu'minî'). Und jede Fünfzahl, die es in der Welt gibt, stammt aus diesen Fünf Lichtern: Muhammad, 'Alî, Fâtima, Hassan und Husein, deren Schatten sich nicht auf die Erde herabgesenkt hat ('ki sâyah-i ishân bar zamîn nauftâd'), und diese Fünf Lichter sind es, die mit dem 'rûḥ-i natiqa' verbunden sind und der '(rûḥ)-i naṭiqa', der der Herr ist, wirft Schatten auf diese Erde, deren Name das Herz ist.

Mit dem Ausdruck: »der 'rûḥ-i nâṭiqa', welcher der Herr ('Khudâvand') ist«, soll man die Stelle UK 83 (oben, S. 378) vergleichen: »Er ist der wahre Herr, denn Er hat die Schöpfung vollbracht«. Bei der Analyse von UK 83 wurde bereits darauf hingewiesen, dass hier der 'rûḥ-i nâṭiqa' als intellectus agens aufgefasst ist. Die judenchristliche Schicht B kennt zwar den 'rûḥ-i nâṭiqa' als ein göttliches, pneumatisches Element, das 'auf den Erhabenen König weist', wird jedoch nie den 'rûḥ-i nâṭiqa' als Erschaffer der ganzen sublunarischen Welt beschreiben.

Für 'naiftâd' kann man vielleicht 'uftâd' (Optativ) lesen: 'Deren Schatten auf die Erde fallen möge!' (für die fünf mystischen Stufen, siehe oben, S. 384f. und unten, S. 417f.). Am wahrscheinlichsten handelt es sich um einen Schreibfehler, höchstens um einen Fehler in einer alten Handschrift, wogegen die Sektierer der Schicht 'spät-C' agieren, vorausgesetzt, dass auch 'Frage 5' ältere Teile hat, wofür tatsächlich Einiges spricht. Es ist wohl noch besser von alten Ausdrücken zu sprechen, die völlig mit dem Kontext von Frage 5 verwoben sind. Es geht wieder um die schon oben, S. 316, 321 erörterte Frage, wie die mikrokosmische Beziehung zu den 'zwei Seelen im Herzen' zu erklären ist. Es handelt sich, wie oben S. 321 dargelegt wurde, um eine 'Ader mit sieben Ästen', die die Sinne im Gehirn mit den 'zwei Seelen im Herzen' verbindet. Makrokosmisch muss diese 'Ader mit sieben Ästen' ('rag bi-haft shâkh') einer (unsichtbaren) 'axis mundi', einer Säule zwischen Himmel und Erde entsprechen. Diese 'Ader', die Kopf und Herz verbindet, ist die einzige Ausnahme von dem rein 'horizontalen' Makro-Mikrokosmos-Parallelismus, den man an zahlreichen Stellen des Umm al-Kitâb antrifft (in Schicht B,

aber auch an andern Stellen). Es versteht sich, dass die Sektierer von Schicht C versucht haben, gerade hier ihr 'vertikales' neuplatonisches Emanationssystem wiederzufinden. Die 'Ader mit sieben Ästen' hat man umgedeutet zu einer 'Lichtkette', die von den Himmeln bis ins Herz der Frommen herabreicht.

UK 114 Und diese 'sensuelle' Seele ('rûḥ-i ḥissî'; psychè), die im 'Haus des Wassers' ('Khânah-i âb') ist, und diese aufständische (Seele), die im Haus des reinen Windes ('khânah-i âb-i pâk') ist, sind mit diesem Licht geschmückt ('zîbandah'), das aus den sieben Himmeln des Hofes und des Hofstaates ('dargâh wa dîwân') mit diesem Herzen verbunden ist wie ein Seil und ein Handgriff zu einer Lichtkette ('hablî wa rasanî bi-silsilah-i nûrîn'). Und dieser 'rûḥ-i nâṭiqa' spricht zu den zwei Seelen im Herzen: »Fasst die göttliche Kette ('zindjir-i ilâhî') und nehmt einen höhern Platz auf dieser Leiter ein ('mi'râdj')«. Nach Gottes Wort — Er sei geehrt und gepriesen! — »(wer an Gott glaubt) der hält sich an der stärksten Handhabe, in der kein Spalt ist« (Sûra 2:257).

Zu den alten Termini in diesem Abschnitt darf der 'rûḥ-i ḥissî', psychè, gerechnet werden. Dieser erscheint sonst fast immer als 'rûḥ-i ḥabsî': gefangene Seele. Die Ausdrücke 'ḥissî' und 'ḥabsî' können im 'nasta'lîq'-ductus leicht verwechselt werden. Recht charakteristisch ist in dieser Hinsicht der Beginn von 'Frage 23' (UK 323 f.), wo Muhammad ibn Mufaḍḍal fragt, warum der 'Âmir al-Mu'min, 'Âlî, so oft gesagt hat, dass die Psychè (diesmal 'ḥissîya' geschrieben) erlöst werden kann. Al-Bâqir antwortet, dies sei nur eine Anspielung auf die 'aufständische Seele' im Herzen, auf den Teil der Seele, der erlöst werden kann. Gleich darauf wird jedoch in einem besonders interessanten Abschnitt UK 326 erzählt, dass der Erhabene König den 'rûḥ-i ḥabsî' (man soll wohl lesen: 'rûḥ-i ḥissî') vom Himmel herabgeschickt hat, um der 'aufständischen Seele', als Genosse ('hamdjuft') bei der Erlösung zu helfen. Es folgt nun in Frage 5 ein interpolierter Abschnitt, der sich der Analyse entzieht, in dem Sinn, dass man nicht sagen kann, aus welcher Schicht er stammt. Als Interpolierung ist er wohl jünger als der vorangehende. Der Abschnitt zeigt, was den 'vertikalen' Dualismus betrifft, einige Übereinstimmung mit UK 89-90 (oben, S. 385).

UK 115 Und dieses Herz ist das Zeichen von (der Beschaffenheit) der Erde; (dieses Herz), das der Sitz ist der Aufständischen ('mu'tariḍân') und dessen eine Hälfte aus Ketzerei und Finsternis besteht, dessen andre Hälfte aus Barmherzigkeit und Licht.

Dieser Interpolierung ist eine Glosse noch jüngern Datums angehängt, die mit 'ya'nî', 'das heisst', beginnt :

UK 115 Das heisst : der 'rûḥ-i ḥissîya' ist die Ketzerei, und die Finsternis ist der schimpfliche Adam ('Adam-i madhmûm').

Es betrifft hier zwei böse Geister oder Seelen im Herzen, die bisher im Text noch nicht erwähnt wurden. Weiter im Text jedoch treten sie öfters auf. Der Unterschied zwischen dem 'rûḥ-i ḥissî' und dem 'rûḥ-i ḥissiya' ist nicht klar : beide Ausdrücke bedeuten 'sensuelle Seele', Psychè. Grammatisch ist die Form 'rûḥ-i ḥissî' zu bevorzugen. Die Ursache dieser verwirrenden Benennungen (mit 'ḥissîya' wird immer die Sensualität in abschätzigem Sinne gemeint), erörtern wir in Kap. V (siehe unten). Im jetzt folgenden Abschnitt wird die Beschreibung der 'zwei Seelen im Herzen' weitergeführt :

UK 115 Und die 'aufständische Seele' ('rûḥ-i mu'tariḍa') ist im 'Haus des reinen Windes', das sonnenfarbig ist ('âftâbrang'); und die 'sensuelle' Seele ('rûḥ-i ḥissî') ist im 'Haus des Wassers', das mondfarbig ('mâhtâb-rang') ist.

Hier also wieder 'ḥissî' statt 'ḥabsi'; die Farben sind nicht vom Farbenschema der Himmel abzuleiten.

Wahrscheinlich sollte Frage 5 hier enden, denn die gut zwei Seiten, die noch folgen, wiederholen nur schon Gesagtes. Interessant ist eine eingehende Schilderung des 'Schattens'. Es wird zunächst aus dem Koran zitiert, anschliessend an die 'Farben des Mondes und der Sonne'.

UK 115 Nach Seinem Erhabenen Wort : '(als er) die Sonne aufgehen sah' (Sûra 6:78), den Mond aufgehen sah (Sûra 6:76). Und die Leiter ('mi'râdj') ist von (ihrem) Sitz ('maqarr') mit diesem 'rûḥ (-i nâṭiqa') verbunden, wie Muhammad und 'Âlî verbunden sind. Und wie sie vom Firmament her mit diesem 'rûḥ-i nâṭiqa' verbunden sind, so sind auch die (Himmel) miteinander verbunden bis zum Bereich der Göttlichkeit.

Was die Worte betrifft, die 'zwei im Herzen' seien mit dem 'rûḥ-i nâṭiqa' verbunden, wie Muhammad und ʿÂlî verbunden sind, so gibt es dazu eine Parallelstelle in UK 19, oben S. 292, wo Muhammad 'diese Welt' genannt wird und ʿÂlî das 'Jenseits'. Auf Grund der Tatsache, dass man ʿÂlî höher achtet als Muhammad, haben wir diese Stelle zu Schicht C gerechnet. Da ʿÂlî in den polemischen Fragen 3 und 4 gar nicht erwähnt wird, so kann man vielleicht auch da besser von 'spät-C' reden.

Es folgt der interessante Abschnitt über den 'Schatten des Königs' = der 'Schatten Gottes' :

UK 116 Und was man sagt, dass 'der König der Schatten Gottes sein wird' ('Pâdishâh sâyah-i Khudâvand bâshad'), das ist der Lebensgeist des Gehirns ('rûḥ al-ḥayât-i maghzî'), der seinen Schatten auf dieses Herz wirft.

Es folgt ein arabisches Zitat, das weder aus dem Koran, noch aus dem 'ḥadîth' bekannt ist :

> 'Und Gott war auf dem Thron und der Schatten Gottes war auf der Erde' ('wa kâna 'l-lâhu 'alâ'l-'arshi wa ẓillu'l-lâhi fî'l-'arḍi').

Goldziher ist der Meinung, der Ausdruck 'Schatten Gottes' sei ursprünglich nur metaphorisch gebraucht für 'Zufluchtsstätte' und verweist auf Ps. 91:1 : 'tsêl shaddaïm' = 'der Schatten des Allmächtigen'. Später sei es dann vom Sultanat auf Erden gesagt, bei dem jeder Zuflucht suchen konnte, und endlich auch vom Sultan. Ringgren hält den Ausdruck vielmehr für eine babylonische Redewendung, die unmittelbar mit dem sakralen Königtum in Mesopotamien zusammenhängt (mit Verweisung nach Engnell, 'Studies in Divine Kingship', S. 193). Was der Ursprung der Formel sein mag, es ist denkbar, dass die Sektierer der Schicht C sie auf den 'rûḥ-i nâṭiqa' anwendeten : Cf. UK 83 (oben, S. 378f.) : »Und dieser 'redebegabte Geist' ('rûḥ-i nâṭiqa') hat inmitten (der Sinnesorgane) seinen Sitz, denn Er ist der wahre Herr, denn Er hat die Schöpfung vollbracht«. Man vergleiche damit UK 95, S. 392 : »Denn der Erhabene König ist dieser 'rûḥ' ('Geist') im Bereich des Göttlichen und unter den Lichtern ist Er die Sonne, denn Er ist aus Gott. Von Dîwân zu Dîwân, von Licht zu Licht ist Er verbunden, bis zum Throne Gottes, dem Hirnmark der Frommen, wie ein Seil oder ein Weg«. Man vergleiche noch UK 112 (S. 400) : »Gott ('Khudâvand') ist das Licht, das mit den Herzen der Imâme der Zeit verbunden ist, das aus der Kuppel von der Grenze der Grenzen der Ewigkeit von Dîwân zu Dîwân verbunden ist und aus dem 'Hirn' der wasserfarbigen Kuppel mit dem 'redebegabten Lebensgeist' ('rûḥ al-ḥayât-i nâṭiqa') verbunden ist und aus diesem 'Hirn' seinen Schatten auf das dunkle Herz gesenkt hat«.

Vergleicht man beide Stellen, so zeigt es sich, dass mit dem 'Schatten Gottes auf Erden' der Schatten (= der Schutz) des 'rûḥ-i nâṭiqa' aufs dunkle Herz gemeint ist. Die Herkunft der arabischen Formel, die man wohl nicht geprägt, sondern übernommen hat, ist schleierhaft.

Es folgt als Schluss der 'Frage 5' ein Abschnitt, der keine neuen Gesichtspunkte bietet und hauptsächlich aus einer Aufzählung von Pentaden besteht:

UK 116 Und diese Fünf Nächsten werfen von Dîwân zu Dîwân Schatten auf diesen 'Geist, der erprobt' ('rûḥ-i mumtaḥina'; im Anfang 'rûḥ-i nâṭiqah-i mumtaḥina' genannt; UK 32) und diese Fünf fehlen nie in der Welt, sondern ihr Name ist in jedem (Dîwân?):

In Iwanows Textausgabe folgt jetzt S. 118. Ob S. 117 ein unbeschriebenes Blatt war?

> Muhammad, 'Alî, Fâtima, Hassan und Husein und 'von dem Thron herunter bis zu den Plejaden' ist kein Ding frei von ihnen ('chand wa chî az ishân khâlî nîst') und jede Fünfzahl, die es in der Welt gibt, ist aus dem Licht und dem Glanz dieser Fünf. Und die Fünf Lichter, die auf dem Antlitz der Frommen einen Rundgang machen, sind dafür auch ein Beweis. Denn die Hand hat fünf Finger und die fünf Häute des Auges und die fünf Pflichten Muhammads sind das auch, nach dem Wort des Erhabenen: 'O, Prophet, wir haben dich entsendet als einen Zeugen und einen Freudenboten und Warner. Und als einer, der da einladet zu Gott mit seiner Erlaubnis und als eine leuchtende Lampe. Und verkündige den Gläubigen, dass ihnen von Gott grosse Huld wird' (Sûra 33:44-46).

Das ist die Erklärung der Dîwâne der Göttlichkeit.

Damit endet Frage 5 und kann die Schöpfungsgeschichte beginnen. Es soll darauf hingewiesen werden, dass durch die ganze 5. Frage hindurch die Neigung besteht, die von Dîwân zu Dîwân laufende 'Lichtkette' in die Gestalt des Fünfgottes, der sich in jedem Dîwân neu offenbart, zu wandeln.

Die wichtigsten Ergebnisse der Textanalyse des I. Kapitels.

Auf S. 81 wurde eine erste Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse gegeben: aus der Alphabetspekulation trat eine unverkennbar judenchristliche (möglich gnostische) Gedankenwelt hervor, während aus der langen Interpolierung UK 20f. (oben, S. 299f.) die zehngliedrige Kosmologie als vom Neuplatonismus der arabischen Philosophen beeinflusst hervorgehoben wurde. Während die Alphabetspekulation die Einheit von Muhammad und 'Alî voraussetzte, wurde

in den Interpolationen UK 14 und UK 19, 'Âlî deutlich höher geachtet und zwar dermassen, dass UK 19 die das Gesetz befolgenden Muhammedaner 'kâfirân' : 'Ketzer' genannt wurden.

Bei den Ergebnissen der Analyse von S. 306 bis zum Schluss des I. Kapitels werden nur die Stellen hervorgehoben, aus denen sich neue Kriterien für die Einteilung in Schichten ergaben. Dabei gilt unser Interesse vor allem den Schichten A und B (wobei noch zu beweisen ist, dass es überhaupt eine Schicht A gegeben hat). Schicht C und 'spät-C' werden nur berücksichtigt, insofern die ältern Schichten sich davon um so deutlicher abheben. Überblicken wir das ganze 1. Kapitel, so können wir einige wesentliche Punkte etwas mehr ins Licht rücken.

So findet man in UK 24 (S. 310) zum ersten Mal den Ausdruck : 'Dîwân der Ewigen Grenze', 'Dîwân i ghâyat al-azalî', ein für Schicht C charakteristischer Ausdruck, der jedoch erst in Frage 5 (UK 96, S. 396) erläutert wird, weil da der Kontext deutlicher ist : es ist die äusserste Begrenzung, die die Himmel von der 'Ewigkeit' trennt ('pardah-i ghâyat al-azal'). Dass die Ausdrücke für 'Himmel' und 'Schleier, der den Himmel begrenzt' in Schicht C und 'spät-C' immer verwechselt werden, wird vor allem in Frage 5 deutlich (S. 397). Im 'Dîwân-i ghâyat al-azalî' (UK 24) offenbaren sich 5 Personen. In Frage 5 offenbaren sie sich in jedem Dîwân. Auf die 'äusserste Grenze' von UK 24 folgen (UK 25, S. 310) drei Dîwâne : Salmân, Abu Dharr, Miqdâd und 'sieben Engel in sieben Farben', zusammen eine Zehnerreihe. Danach beschreibt man (UK 27, S. 312) wieder die 'Sieben' und dann die 'Zwölf'. Mit den 'Sieben' (UK 27) sind dieselben sieben Engel gemeint wie in UK 25. Das Pleroma besteht hier also für Schicht C aus dem Erhabenen König mit fünf Allernächsten, mit zehn (drei + sieben) und zwölf Engeln (vgl. auch UK 234-235, oben S. 316). Wie das Pleroma von Schicht B in demselben Abschnitt UK 24-28 beschaffen war, lässt sich durch die starke Überarbeitung nicht genau feststellen. Wahrscheinlich kannte Schicht B an dieser Stelle (UK 25 f.) nur den Erhabenen König, der sich mit 5 + 7 + 12 Lichtern offenbart. Das ergibt sich aus der Darstellung des Mikrokosmos, wo die Rolle der 5 + 7 + 12 Lichter in Schicht B viel deutlicher ist. Dagegen legt Schicht C auf Grund der neuplatonischen Emanationskette mehr Wert auf eine Schilderung der Himmel als auf eine Darstellung des Mikrokosmos des menschlichen Körpers. Nur die Seele, die im Herzen ist, 'der Herzen Seele' ('rûḥ al-qulûb'), ist von Bedeutung.

Mit diesem Ausdruck, der UK 31 zum erstenmal begegnet, wird

das letzte Glied der Lichtkette bezeichnet. Zwar wird daneben auch noch der 'rûḥ-i nâṭiqa', der im 'Mark' wohnt, erwähnt, weil Schicht C darin den 'intellectus agens' sieht, der alles Sublunarische erschaffen hat (vgl. UK 84, S. 378 f.; UK 95, S. 392). In Wirklichkeit ist dieser 'rûḥ-i nâṭiqa' im 'Mark der Frommen' eine Anpassung an den 'horizontalen' Parallelismus von Himmel und Erde (der Kopf ist der Himmel, das Herz ist die Erde), der charakteristisch für Schicht B ist, denn nach dem Schema von Ibn Sînâ soll der 'rûḥ-i nâṭiqa' seinen Sitz im Firmament haben und von daher mit 'der Herzen Seele' verbunden sein. Auf verschiedene Weise hat man in Schicht C die neuplatonische Lichtkette in den horizontalen Makro-Mikrokosmos-Vergleich einzupassen versucht, z.B. dadurch dass jener Sitz des 'rûḥ-i nâṭiqa' (intellectus agens) ins Gehirn des Menschen verlegt wird, wobei man ihm zwei Grenzen ('ḥadd') zuerkennt (S. 324, 332): eine an den Lippen und an der Zunge und eine am Herzen; oder umgekehrt indem man den Sitz des 'rûḥ-i nâṭiqa'/intellectus agens im Firmament 'Hirn' nannte (oben, S. 400).

Wahrscheinlich wurde der horizontale Makro-Mikrokosmos-Vergleich auch nicht erst in Schicht B in das Umm al-Kitâb hineingebracht, sondern bereits in einer ältern Schicht angetroffen. Das ergibt sich aus der Stelle UK 29, wo Salmân und die Seinen als Sinnesorgane um den Erhabenen König stehen (siehe S. 314 und die Erklärung auf S. 319). Diese Stelle geht deutlich zurück auf UK 65 ff. in Frage 2, die also älter sein muss. Diese ältere Schicht müsste Schicht A sein, was freilich erst im II. Kapitel dargelegt werden kann.

Wie in der Beschreibung des Mikrokosmos in Schicht B Salmân und die Seinen als 7 Sinnesorgane dargestellt werden, so werden kurz vorher (UK 28-29, S. 314) Muhammad, ʿÂlî, Fâtima, Hassan und Husein als fünf Sinne beschrieben (ʿÂlî = 'rûḥ-i gûyâ': 'Geist der Sprache'). Es ist wohl die einzige Pentade, die wirklich aus Schicht B stammt: an den beiden andern Stellen, wo in Schicht B eine Pentade vorkommt (UK 14, S. 278 ff.; UK 39-42, S. 339 f.) handelt es sich wohl um erweiterte Triaden (siehe S. 346 f.).

Terminologie des I. Kapitels: der Makro-Mikrokosmos-Vergleich von UK 25 ff. ergibt als neuen Ausdruck das Wort 'haikal'. Ein 'harrânischer' Ausdruck, der wahrscheinlich aus Schicht C stammt, wie S. 317 dargelegt wurde. Salmân kommt im ganzen ersten Kapitel noch nicht in einer wichtigen Funktion vor: weder als Bâb (= 'das Tor') noch als 'rûḥ-i nâṭiqa'.

Wichtig im I. Kapitel ist die anti-mu'tazilitische Polemik, die sich hauptsächlich gegen das »über jedes Attribut und jede Begriffsbestimmung erhaben« aus UK 38 (S. 339 f.) richtet. Diese Stelle stammt aus Schicht B. Für die Datierung von Schicht C könnte diese Polemik von Bedeutung sein. Schicht C muss jedoch auf Grund der Tatsache, dass darin die aus der arabischen Philosophie stammende Emanationskette beschrieben wird, frühestens aus dem 11. Jahrhundert datieren. Die anti-mu'tazilitische Polemik hat in diesem Jahrhundert den Höhepunkt schon überschritten, obwohl man namentlich in Chorasân unter den Schi'iten noch berühmte Mu'taziliten antrifft (al-Zamakhsharî, geb. 1074, gest. 1143). Schicht C wäre dann beträchtlich jünger als die Schriften der Ikhwân aṣ-Ṣafâ, deren Entstehung man zwischen 350/961 - 375/986 ansetzt. Mehr als das Umm al-Kitâb, sogar als Schicht C, wirken die Schriften ('rasâ'il') der Ikhwân aṣ-Ṣafâ frühismailitisch. Deren Kenntnisse vom Neuplatonismus stammen freilich aus anderer Quelle (nach Marquet von den Harrâniern), als der Neuplatonismus der Schicht C, der auf die arabischen 'falâsifa' zurückgeht.

Die Emanationskette der Ikhwân gleicht denn auch derjenigen der Schicht C durchaus nicht (Cf. De Boer, S. 84).

Exkurs zu Kapitel I.

Die 'alten Bruchstücke' im Text der dritten Frage.

Zunächst möchten wir die oben erwähnte (S. 382 ff.) Stelle UK 187: »Und Seine redende Zunge ist 'der Heilige Geist' ('zabân-i nâṭiqah-ash Rûḥ al-Quds ast')«, worauf noch folgt: »und von Ihm wurde alles erschaffen« ('wa hamah âfrînish bad-û'st') vergleichen mit UK 83 (S. 378 f.), wo es von dem 'rûḥ-i nâṭiqa' / intellectus agens im Hirn des Menschen heisst: 'Khudâvand-i ḥaqîqat û'st, ki û âfrînish kard': 'Er ist der Wahre Herr, denn Er hat die Schöpfung vollbracht'. Diese Worte entsprechen den Auffassungen der Schicht C, wonach der intellectus agens der Demiurg ist, nicht aber denen der Schicht B, wonach der 'rûḥ-i nâṭiqa' dem Adam eingehauchten Geist (= eikôn) gleich ist — wodurch allerdings ein pneumatisches Element in Adam hineingerät. Die Äusserung über die Zunge als 'der Heilige Geist' jedoch würde wohl in Schicht B passen (der Hl. Geist = pneuma profètikon = Logos), weil hier von Gott und nicht von Adam die

Rede ist. Gleichfalls das 'Alles ist von Ihm erschaffen', das an Johannes 1,3 anklingt ('panta di 'ou egeneto'), was freilich eine zufällige Übereinstimmung sein könnte.

Wichtiger ist die Stelle über das eine Nasenloch, das mit dem 'Geist der Erkenntnis' ('rûḥ al-'Ilm') verbunden wird:

UK 87 'ki har djây ki bûy-i 'ilm-i ilâhî burd ândjâ ẓuhûr kunad': 'Der an jedem Ort, der den Geruch der Erkenntnis des Göttlichen trägt, erscheint'.

In Schicht B haben die 'Geister' bekanntlich eine rein interpsychische Funktion, weshalb sie von uns auch wohl 'Seelenglieder' genannt wurden, obwohl das Wort 'Glieder' in diesem (manichäischen) Sinne im Umm al-Kitâb nicht vorkommt. Das Wort 'djawâriḥ' ('Glieder') des Erhabenen Königs (oder mikrokosmisch: des 'rûḥ-i nâṭiqa') bezeichnet immer 'die Sinne', nicht seelische Fähigkeiten wie Gedächtnis, Erkenntnis, usw.

In Schicht C erscheinen die 'Geister' in einer kosmologischen Funktion, sie sind mit den Himmeln verbunden (siehe oben, S. 301).

In dem Abschnitt UK 84-89 sind die 'Geister' nicht mit den Himmeln verbunden, sondern mikrokosmisch und intrapsychisch gedacht. Das geht sowohl daraus hervor, dass sie unmittelbar auf die mikrokosmische Schilderung in UK 83-84 (oben, S. 378) folgen, wie aus dem Schluss von UK 88, wo das 'göttliche Erscheinen' und die 'Wachsamkeit (vigilantia) des Frommen' im 'Haus des Wortes' ('khânah-i nuṭq') erscheinen und von daher mit dem Herzen verbunden sind. 'Haus des Wortes' muss hier wohl mikrokosmisch gemeint sein (= das 'Hirn des Frommen').

Wenn nun also vom 'Geist der Erkenntnis' gesagt wird, er erscheine 'an jedem Ort, der den Geruch der Erkenntnis des Göttlichen' trägt, so kann damit kaum etwas Anderes gemeint sein als dass 'der Geruch der Erkenntnis des Göttlichen' ('bûy-i 'ilm-i ilâhî') dort wahrnehmbar ist, wo fromme Menschen sind. Der Ausdruck ''ilm-i ilâhî' kommt zweimal im Umm al-Kitâb vor (UK 87, UK 232). Die Stelle UK 232 ist verworren, bedeutet aber offenbar: Satan ('Azâziel') kann einen Schleier zwischen den 'Geist des Glaubens' ('rûḥ al-imân) und 'der Herzen Seele' ('rûḥ al-qulûb') legen. Ist der Schleier fortgenommen, so kann aus dem Herzen die 'Erkenntnis des Göttlichen' ('ilm-i ilâhî) und die 'äusserste Vermischung' ('mizâdj-i ghâyatî') zum Vorschein kommen. Die Nebenform ''ilm-i ilâhîyat' ('Erkenntnis der Göttlichkeit') kommt dreimal vor (UK 348, 374, 375), in derselben mystischen

Bedeutung. UK 348: »Nachdem sie die drei 'Ketzer' im Herzen (= Laster) besiegt hat, steigt die Seele aufwärts bis an die Lippen und die Zunge und erscheint mit 'Erkenntnis der Göttlichkeit', so dass alle Frommen und Erleuchteten kommen, sie zu hören«. UK 374-375 gibt dasselbe Bild, nun aber als eine Allegorese der Pilgerfahrt nach Mekka. Die gefahrvolle Reise durch die Wüste ist wie die Reise der Seele vom Herzen bis an die Spitze der Zunge (= der Berg 'Arafat) und die 'sechs Werkzeuge' des Mundes: »dann befasst sie sich mit der 'Erkenntnis der Göttlichkeit' und vertieft sich mit sechshunderttausend Menschen ins Gebet«.

Lohmeyer hat darauf hingewiesen, dass das Duftsymbol, der göttliche Wohlgeruch, in mehreren Religionen vorkommt, dass aber was Israel betrifft, Jahwe nie erscheint »in Gestalt und deutlich umgrenzten Bildes wie in der griechischen frommen Betrachtung« (op. cit., S. 25).

> »Wie darum der Gedanke, Jahwe könne sich in göttlich leiblicher Gestalt auf Erden offenbaren, israelitischer Religiosität fremd ist, so begegnet auch nirgends das Symbol des göttlichen Duftes, als einer Form Seiner Epiphanie« (Ibidem, S. 25).

De Boer ('An Aspect of Sacrifice') streitet das ab auf Grund einer Studie über das Wort 'Duft, Wohlgeruch' (ריח) und das Verb 'riechen' oder 'duften' (חריח) im Alten Testament und ist der Meinung, dass Lohmeyer zu scharf unterscheidet zwischen der Vorstellungswelt im Alten Testament und den religiösen Symbolen der Nachbarvölker. Lohmeyer jedoch ist der Ansicht, dass namentlich im Judentum eine 'Entsinnlichung' des Bildes stattgefunden habe, die »für die spätere christliche Frömmigkeit von Bedeutung geworden sei« (Lohmeyer, S. 31). Als ältestes christliches Beispiel erwähnt er 2 Kor. 2:14:

> »Aber Gott sei gedankt, der uns allezeit Sieg gibt in Christo und offenbart den Geruch seiner Erkenntnis durch uns an allen Orten«. (Τῷ δὲ θεῷ χάρις τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ·).

Für die Stelle UK 87 braucht man nicht unbedingt Bekanntheit mit dem 2. Korintherbrief anzunehmen, trotz einer gewissen Übereinstimmung in der Ausdrucksweise. Die 'entsinnlichte' Deutung des Duftsymboles, wobei Geruch und innere Erkenntnis des Göttlichen eng verbunden sind, findet man auch in der mandäischen Literatur, in der syrischen Mönchsmystik, wie in der Gnose. So enthält die

rechte Ginzâ (2. Buch, 3. Stück) eine Hymne über die Verkündigung des Lichtgesandten, über sein Erscheinen in der Welt und über die Wirkung, die sein Erscheinen ausübte: Jeder, der den Duft riecht, erhält Leben, auch die Sünder. Nacheinander werden die Ehebrecher, die Lügner, die Mörder, die Zauberer und andere erwähnt, die sich mit dem Geruch umgaben und so zur Erkenntnis gelangten:

Petermann, 65,00 ff.:	Lidzbarski, 59,15 ff.:
Šliha ana ḏhiia	Der Gesandte des Lebens bin ich,
kuštana ḏkadba litbḫ	der Wahrhaftige, an dem keine Lüge [ist,
kuštana ḏlitbḫ kadba	der Wahrhaftige, an dem keine Lüge [ist,
ulaiit bgauḫ hasir ubṣir	nicht ist an ihm Mangel und Fehl.
'lana ḏtušbiḫta	Der Baum der Lobpreisung
ḏkul man ḏarhabḫ hia	von dessen Geruch ein jeder Leben [erhält,
kul man ḏarhabḫ ainḫ bnhura 'tmlia	ein jeder, der an ihm riecht.
ainḫ 'tmlia bnhura	dessen Augen füllen sich mit Licht,
arhabḫ gaṭlia gaṭla	mit Licht füllen sich seine Augen.
šamar gaṭlaiun šabaq	Die Mörder rochen ihn,
šamar šabaq gaṭlaiun	da liessen sie eilig von ihrem Morde.
uatin brihai mitkarkia	Von ihrem Morde eilig liessen sie, kamen und umgaben sich mit meinem [Geruch.
uamria	Sie sprachen:
kḏ la adnin gaṭalnin gaṭla	»Als wir ohne Kenntnis waren, be- [gingen wir Mord,
hašta ḏ'adnin la nigṭal	Jetzt wo wir die Kenntnis haben, mor- [den wir nicht mehr«.

Das Duftsymbol erscheint hier noch ganz sinnlich in der Gestalt des Baumes, von dessen Duft ein jeder Leben erhält. Gleichzeitig ist es durch die Gleichsetzung von Geruch mit Erkenntnis völlig 'entsinnlicht'. Vielleicht darf man das »sie umgaben sich mit meinem Geruch« auch so interpretieren, dass jene Mörder nunmehr als Fromme auch den Duft der Erkenntnis verbreiten.

Recht interessant ist folgendes Fragment des syrischen Mystikers 'Abdisho' Hazzâyâ (gest. ± 690 A.D.; Cf. Mingana, S. 147). Duft und Erkenntnis sind hier auf eine Weise miteinander verwoben, die auf ein unmittelbares mystisches Erleben schliessen lässt (Mingana, 'Woodbrooke Studies' VII, S. 148; Text S. 262[a-b]). Der Titel lautet:

> »On the spiritual theory which in the time of prayer draws the mind above the emotion of the senses and above the thoughts and the

> understandings of material things; and on the fiery impulse which transforms the soul to its likeness whenever theory draws the mind to itself«.

Nach einer Schilderung der innern Verfassung der Frommen, »who have purified the mansion of their heart from evil desires, passion, envy, anger, calumny, and pride which is the mother and the educator of all evils«, fährt der Autor fort:

> »whenever they draw nigh unto prayer and unto divine service in order to do the spiritual priestly service in the inward holy of holies, a fiery impulse ('zaw'â nawrânâ') stretches in their soul, which exhales sweet odour, the perfume of which is ineffable ('rihâ basîmâ ḏ^{e}lâ metmalal'). When the soul which has been found worthy of it smells it, it rises from mortality to life, leaves darkness for light, and draws nigh from ignorance to the knowledge of truth ('men lâ îḏâ'tâ metqarbâ l^{e}wâṭ îḏa'tâ dasrârâ'), from doubt to certainty, from the vision of corporeal things to that of intelligible things, and from the perplexity of the distraction of this world to the consciousness of the next world«.

Die Schilderung hat eine so grosse Eindringlichkeit, dass sich die Frage erhebt, ob Mar 'Abdîsho hier die zeitgenössische Symbolsprache redet, oder ein persönliches Erlebnis in dichterische Worte fasst. Er führt öfters die Paulinischen Briefe an, 2Kor. 2:14 wird in obigem Abschnitt jedoch nicht zitiert. Wo immer übrigens seine Ausdrucksweise ihren Ursprung haben mag, die Verbindung zwischen Geruch und Erkenntnis ist hier ebenso deutlich gegeben wie in der mandäischen Hymne.

Weniger unmittelbarer Gefühlserguss — in der Ausdrucksweise Einfluss der hellenistischen Philosophie aufweisend — ist das gnostische 'Evangelium Veritatis', worin gleichfalls das Duftsymbol vorkommt.

Auf S. 273 und 279 werden die 'Kinder des Vaters' 'Sein Geruch' genannt (pefstaei), »da sie von der Gnade (χάρις) seines Angesichts sind« (S. 34,3ff.):

> Darum liebt der Vater seinen Geruch und er lässt ihn in Erscheinung treten an allen Orten ϯwônϩ m̄maf abâl hm̄ ma nim). Und wenn er sich vermischt mit der Materie (ὕλη), gibt Er (i.e. der Vater) seinen Geruch dem Licht und in seiner Ruhe lässt er ihn sich überheben über (= frei werden von) jegliche Form und jeglichen Laut. Denn (γάρ) nicht die Ohren sind es, die den Geruch riechen, sondern (ἀλλά) der Geruch ist (der) Geist (πνεῦμα), welcher den Geruchsinn hat und er zieht ihn zu sich und er versinkt im Geruch des Vaters. Er bringt ihn also in den Hafen und bringt ihn zu dem Ort hinauf, von wo er gekommen ist.

Bis dahin sind Geruch und Erkenntnis noch nicht miteinander in Beziehung gebracht, es sei denn in dem Sinne, dass jede Rückkehr »zu dem Ort hinauf, von wo er gekommen ist«, eine Rückkehr zur Erkenntnis und ein Verlassen der Verirrung (πλάνη) bedeutet. Ménard schreibt S. 159: »Notre auteur va jusqu'à identifier odeur et esprit«. Man sollte vielleicht lieber sagen, dass es sich hier um zwei verschiedene, aber als gleichwertig verwendete Bilder handelt: das Bild des pneumatischen Elementes im Gnostiker, das zu seinem Ursprung wiederkehrt, und das Bild des 'Duftes', der zur innern Erkenntnis führt.

Es wird dann beschrieben, wie die ursprünglichen 'Gerüche' kalt geworden sind durch ihre Berührung der Materie und durch die Trennung von ihrem Ursprung. Diesmal kommt 'das Vertrauen' (frz. Übersetzung: 'la foi'; engl. 'faith'), das die Trennung beseitigt; das Pneuma wird nicht mehr genannt (S. 34,26):

> Die Gerüche also, die kalt sind, sind von der Trennung. Deshalb kam das Vertrauen.
> Es beseitigte die Trennung und brachte das plèrôma, das warme, der Liebe (agapè), damit die Kälte nicht wieder entstehe, sondern die Einheit des vollkommenen Denkens ist es.

Für 'Denken' (frz. 'pensée'; engl. 'thought') steht koptisch 'meeye', ein Wort, dessen Bedeutung im Evangelium veritatis wohl am besten aus der Stelle S. 30,24 hervorgeht, wo von dem 'Geist' (pneuma) gesagt wird:

> Die Gnosis des Vaters und die Offenbarung seines Sohnes gab er ihnen zu erkennen: denn (γάρ) als sie ihn gesehen und gehört hatten, gab er ihnen von sich zu schmecken und zu riechen und zu berühren den geliebten Sohn. Er ist erschienen, sie unterrichtend über den Vater, den unbegreiflichen. Er blies in sie, das was in dem Gedanken ('meeye') ist, seinen Willen vollbringend.

Der 'Gedanke' ist der Gedanke des Vaters (vgl. auch S. 37,11), und 'das was in dem Gedanken ist' steht hier für 'die Gnosis des Vaters und die Offenbarung seines Sohnes'. Damit ist gemeint die Gnosis ('sayne') des Vaters, insofern der Sohn sie offenbart, denn der Vater bleibt der 'Unbegreifliche'.

Durch die Rückkehr der 'Gerüche' zum 'vollkommenen Denken' ist die Verbindung zwischen 'Geruch' und 'Erkenntnis' hergestellt, wenn auch in komplizierterer Weise als im mandäischen und syrisch-mystischen Zitat.

Dieselbe Stelle Evangelium Veritatis 30,24 kann erklären, warum der Autor die Bilder vom 'pneuma' und von dem Duft als gleich-

wertig verwendet. Sowohl Grobel, wie Malinine-Puech-Quispel verweisen für diese Stelle auf Joh. 20:22:

> »Und als er das gesagt hatte, blies er sie an und spricht zu ihnen: 'Nehmet hin den Heiligen Geist!'«.

Ménard zieht dies in Zweifel, weil der Geist ('pneuma') Satzgegenstand ist, nicht Christus. Ist aber das Pneuma das Subjekt des Einblasens, so kann man jüdische oder judenchristliche (nicht notwendig gnostische) Spekulationen zur Schöpfungsgeschichte Adams zum Vergleich heranziehen (Gen. 2:7; manchmal verknüpft mit Gen. 1:26).

So liest man in den 'Recognitiones' folgende merkwürdige Variante:

> Deus cum fecisset hominem ad imaginem et similitudinem suam, operi suo spiramen quoddam et odorem suae divinitatis inseruit, ut per hoc participes facti mortales unigenito eius, per ipsum etiam amici dei et filii adoptionis exsisterent; unde et qua via id possint adipisci ipse eos ut propheta verus edocuit, sciens quibus actibus hominum delectaretur pater (Rec., IV,9,1 f.).

Während hier das 'spiramen', der Lebensgeist, zusammen mit dem Duft Seiner Göttlichkeit in Adam eingebracht wird, so wird in der Parallelstelle 'Homilien', VIII,10, nur noch vom 'Einatmen' oder 'Riechen' vom göttlichen Wesen des Schöpfers gesprochen:

> Ἔχει δε οὕτως· τοῦ μόνου ἀγαθοῦ θεοῦ τὰ πάντα καλῶς πεποιηκότος καὶ παραδεδωκότος τῷ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ γενομένῳ ἀνθρώπῳ, ὁ γεγονὼς τῆς τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν πνέων θειότητος, ἀληθὴς προφήτης ὢν καὶ εἰδὼς τὰ ὅλα, εἰς τιμὴν τοῦ πάντα αὐτῷ δωρησαμένου πατρὸς καὶ εἰς σωτηρίαν τῶν ἐξ αὐτοῦ γενομένων υἱῶν, ὡς πατὴρ γνήσιος πρὸς τοὺς ὑπ' αὐτοῦ γενομένους παῖδας ἀποσῴζων τὸ εὔνουν, βουλόμενος αὐτοὺς πρὸς τὸ συμφέρον ἀτοῖς φιλεῖν θεὸν καὶ φιλεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ, τὴν πρὸς φιλίαν αὐτοῦ ἄγουσαν ἐξέφηνεν ὁδὸν, διδάξας ποίαις ἀνθρώπων πράξεσιν ὁ μόνος καὶ πάντων δεσπότης θεὸς εὐφραίνεται, ... (Hom., VIII, 10,1).

Der ihm eingebrachte Atem und das Riechen des göttlichen Duftes macht Adam zum Propheten und befähigt ihn, seine Kinder zu lehren, was Gott gefällt. Man könnte sagen, dass er die γνῶσιν αὐτοῦ verbreitete; die judenchristlichen Verfasser der Pseudoklementinen hätten nichts dagegen, dies durch das Bild des 'Duftes' zu beschreiben. Dass 'Lebensatem' und 'Duft' zusammenfallen, hat eine einfache Erklärung: im hebräischen Text der Schöpfungsgeschichte, wie auch in den Targumim, wird der Atem in die Nase eingeblasen, anders als in der Septuaginta und in der Vulgata, die respektive πρόσωπον und 'faciem' schreiben.

Denkt man an Spekulationen über Gen. 2:7, so versteht man, warum es nicht 'die Ohren' sind, die den Geruch riechen, sondern der Geruch ist der Geist (pneuma), welcher den Geruchsinn hat. Gott unterrichtet Adam nicht durch die Ohren: es ist der Geist, der durch die Nasenlöcher zu Adam kommt, der ihn zum 'verus propheta' macht und zu einem, der weiss, was dem Vater angenehm ist.

Es wäre denkbar, dass der ganze Abschnitt über den Geruch einen judenchristlichen Hintergrund hat (ergänzt durch hellenistisch-philosophische Motive, Cf. Malinine, Puech, Quispel, Anm. zu 34,17-25). Man vergleiche die Spekulationen über den 'Namen' auf S. 38 f., worüber Ménard schreibt (S. 181): »Notre texte reflète donc bien son temps et laisse entrevoir ses origines judéo-chrétiennes«.

Ob die Spekulationen über den 'Geruch der Erkenntnis des Göttlichen' zu der judenchristlichen Schicht B zu rechnen sind, bleibe dahingestellt, bis wir die Stelle von den 'Füssen Gottes' untersucht haben.

UK 88 Und die 'zwei Füsse Gottes' ('dû qadam-i Khudâvand') sind die 'göttliche Erscheinung' und die 'Wachsamkeit' (vigilantia) des Frommen ('ẓuhûr-i ilâhî wa nigâh-i mu'minî') in diesem 'Haus des Wortes' ('Khânah-i nuṭq') und von diesem Haus her sind sie mit dem Herzen verbunden und mit dem körperlichen Lebensgeist ('rûḥ al-ḥayât-i djismî'; spiritus animalis). Denn man sagt, dass Gott am Tage der Auferstehung seine Füsse auf die Hölle setzen wird, (so dass diese) erkalten wird. Das heisst, dass dieses Herz keine Kenntnis haben und kein endgültiges Zeugnis ablegen kann, bevor die 'göttliche Erscheinung' und die 'Wachsamkeit (vigilantia) des Frommen' in ihm erscheinen. Dann wird er ein Zeugnis des wahrhaftigen Gottes ablegen, des Gegenwärtigen, Seienden ('Khudâvand-i Ḥaqq-i ḥâḍir wa mawdjûd') und seine Zeit wachend und fastend verbringen (es folgt noch ein Zitat von Sûra 3:16).

Die 'göttliche Erscheinung' und 'die Wachsamkeit des Frommen' gehören zu den fünf oben, S. 382, beschriebenen 'mystischen Stufen'. Solange die Herkunft dieser fünf Stufen nicht bewiesen ist, bleibt dies hypothetisch. Oben, S. 384 f., wurde schon bemerkt, dass die Fünf noch in UK 113, 285 und 412 vorkommen, ohne dass man daraus auf ihre Bedeutung und Herkunft schliessen kann. Aus dem Text geht nur hervor, dass die äusserste Vermischung ('mizâdj-i ghâyatî') als die höchste Stufe gesehen wird, da diese Stufe manchmal eine höhere Stelle in der Reihe hat als der 'rûḥ al'azam' (die erste Intelligenz). (Cf. UK 274; UK 278: 'Khudâvand mizâdj-i ghâyatî ast', 'Gott ist »die äusserste Vermischung«').

UK 277 : Djbrâ'îl ist die 'quwwat-i mizâdj-i ghâyatî' : Djibrâ'îl ist die 'Kraft der äussersten Vermischung', also in Bezug auf UK 278 die 'Quwwat-i Khudâvand', die 'Kraft Gottes'; UK 337 dagegen ist Djibrâ'il = mizâdj-i ghâyatî; Mikâ'îl = damish-i ilâhî; Isrâfîl = tâbish-i khurshîdî; Azrâ'îl = waṣlat-i izadî (der 'nigâh-i muminî' fehlt).

Wenn der 'mizâdj-i ghâyatî' die höchste Stufe ist, muss die 'Vigilantia des Frommen' die unterste sein. 'Vermischung' als Ausdruck für die unio mystica findet sich in der syrischen Mystik. Das Wort dafür im 'Book of the Holy Hierotheos' ist : 'hᵉbîḵûṯâ, Commingling (Guillaumont, 'Evagre', S. 315; Widengren, S. 196; ed. Marsh, S. 112; Übers., S. 124). Christlich berührt auch die zweite Hälfte des hier besprochenen Abschnittes : »Denn man sagt, dass Gott am Tage der Auferstehung seine Füsse auf die Hölle setzen wird, (so dass) diese erkalten wird!«. Dies entspricht durchaus nicht der mohammedanischen Eschatologie. Zwar kennt der Islam die Vorstellung, dass die Strafe in Djahannam nicht ewig dauert, aber nicht die Vorstellung von der Vernichtung der Hölle am Tage der Auferstehung.

In christlichen Quellen findet man den Gedanken bereits in dem ältesten eucharistischen Gebet aus der Kirchenordnung des Hippolytos (J. Kroll, S. 17f.; Lietzmann, S. 42). In der lateinischen Übersetzung von Hauler : »qui cumque traderetur voluntariae passioni ut mortem solvat et vincula Diaboli dirrumpat et Infernum calcet et justos inluminet et terminum figat et resurrectionem manifestet« usw.

Die deutlichste Parallele des ganzen Abschnittes findet sich in einer syrisch origenistischen Quelle, in den Kephalaia gnostica des Evagrius Ponticus (ed. Guillaumont, S. 223 = VI,15). Die für Evagrius typische Schlussfolgerung fehlt im Umm al-Kitâb (Guillaumont, 'Evagre', S. 116, 236) :

> »Les pieds du Christ sont la praktikè et la contemplation, et s'il met sous ses pieds tous ses ennemis, tous donc connaîtront la praktikè et la contemplation«.

Der von Evagrius benutzte Vers 1 Kor. 15:25 hat eine eschatologische Bedeutung : »Er muss aber herrschen, bis dass er alle seine Feinde unter seine Füsse lege«. 15:26 : »Der letzte Feind, der aufgehoben wird, ist der Tod. Mit der Vernichtung des Todes (thanatos) ist oft die Vernichtung der Hölle (Hades) gepaart«. So bereits Offenbg. 20:14 : »Und der Tod und die Hölle wurden geworfen in den feurigen Pfuhl«. Es ist weniger leicht, eine Stelle zu finden, die dem Löschen der Hölle mit den Füssen, so dass diese erkaltet, genau

entspricht. Unter dem umfassenden Material, das von Joseph Kroll (Gott und Hölle) gesammelt wurde, zeigen die volkstümlichen Vorstellungen die grösste Ähnlichkeit. So in dem in koptischer Sprache erhaltenen 'Buch von der Auferstehung' (auch 'Offenbarung des Bartholomeus' genannt):

> »Dann steigt Christus hinab in die Unterwelt, zerbricht die Türen, zerschlägt ihre Riegel, reisst die Türpfosten und -rahmen heraus und zerstört sie. Er wirft die lodernden Öfen aus Messing um, löscht die Feuer und entfernt alles aus der Unterwelt, dass sie wie eine Wüste darliegt« (Kroll, S. 81).

Die Stelle UK 88 hat sprachlich auch einen volkstümlichen Charakter, wie das einleitende 'gûyand': 'Man sagt' und das Fehlen des Bindewortes ('pây dar dûzakh nihad (chunânki) sard shavad') zeigt.

Die ganze Stelle könnte christlich-origenistischen Ursprungs sein, also aus der syrischen Mönchsmystik stammen. Das gilt auch für die fünf 'mystischen Stufen', deren wirkliche Bedeutung die Verfasser des Umm al-Kitâb offenbar nicht mehr kennen. Eine Ausnahme ist das obige Zitat, wo 'die Wachsamkeit des Frommen' (vigilantia) gleichbedeutend ist mit der 'praktikè' im Zitat des Evagrius. Für 'praktikè' steht im syrischen Text 'paulḥânâ' was unter anderm Kult und Ritus bedeuten kann. Evagrius spricht oft über 'corps praktika' (Pagrê pâlôhê), z.B. in den K. G. auf S. 22 (I,11), wo im Mss. S_2 in einer Randglosse steht: 'qui pratiquent les commandements'. Der Gegensatz von 'vigilantia' ist 'negligentia' ('lâ z^{e}hr̂ûtâ, mahm^{e}yânûtâ') (Cf. K. Gn., III,28; Cf. Guillaumont, 'Evagre', S. 105, 112). Der Ausdruck 'ẓuhûr-i ilâhî' (in den Parallelstellen: 'waṣlat-i izadî') entspricht der 'contemplation', wofür der syrische Text 'têôrîâ' schreibt. Evagrius unterscheidet (I,27) fünf Formen von têôrîâ, die jedoch den fünf Stufen des Umm al-Kitâb nicht entsprechen, da Evagrius 'praktikè' und 'têôrîâ' unterscheidet.

Über die Übereinstimmung zwischen 'mizâdj-i ghâyatî' und dem syrisch-origenistischen Ausdruck 'h^{e}bîkûtâ' wurde bereits oben S. 418 gesprochen. Die Schöpfungsgeschichte in Frage 6 weist auch einige origenistische Motive auf, die — wie wir dartun möchten — zur ältesten Schicht des Buches gehören: das Motiv des Engelfalles ist origenistisch (durch negligentia, nicht durch hybris); auch das Fallen der Seele in immer dunklere Formen. Dieser 'Fall' ist in der ältesten Form ein Fall in fünf Stufen. Das Wiederaufsteigen der Seele in fünf mystischen Stufen würde gut dazu passen, aber dem Text, wie er uns erhalten ist, ist nicht zu entnehmen, ob die fünf Stufen schon in der

ältesten Schicht vorkamen oder später hinein getragen wurden. Die Ausdrücke 'damish-i ilâhî' und 'tâbish-i khurshîdî', die man durch die Ausdrücke 'pnoia theou' und 'phôtismus' wiedergeben könnte, sind nicht aus der origenistischen Mystik bekannt, schon gar nicht als Teil einer Reihe von fünf mystischen Stufen.

Was die Stelle über den Geruch der Erkenntnis des Göttlichen betrifft, wenn diese auf dieselbe syrisch-origenistische Quelle zurück geht, könnte man Einfluss von 2 Kor. 2:14 voraussetzen. Für die judenchristliche Schicht B ist das nicht anzunehmen. Es ist allerdings möglich, dass die Verbindung zwischen 'Geruch' und 'Erkenntnis' in den zitierten christlichen mandäischen syrisch-mystischen und gnostischen Stellen einen jüdischen Hintergrund haben. Wie gesagt, nimmt De Boer, im Gegensatz zu Lohmeyer, an, der Gedanke vom Wohlgeruch Gottes sei eine im ganzen A.T. verbreitete und echt israelitische Vorstellung (S. 47):

> »God's fragrance indicated his appearance and he reveals himself as the giver of life and vitality for both nature and man. When the early Christians used the term 'Christ's fragrance', they payed homage to him as the divine presence and strength entirely in keeping with Old Testament belief«.

Es ist wahrscheinlich, dass dieser Glaube in 'God's fragrance' auch zu den Varianten von Gen. 2:7 in den Recognitiones und Homilien führte.

Da nicht mit Sicherheit zu sagen ist, welcher Schicht diese Bruchstücke angehören (der Kontext ist jung:spät-C), so lässt sich auch nicht entscheiden, ob sie einst in einen bestimmten Teil des Textes gehörten. Es wäre denkbar, dass sie einst in der Schöpfungsgeschichte in 'Frage 6' vorkamen. Es ist auch möglich, dass sie einer alten Makro-Mikrokosmos-Spekulation angehören, die ihre Spuren in Frage 2 (siehe Kap. II) und vielleicht auch in den letzten drei Fragen des Buches hinterliess.

Die dritte, schon erwähnte Möglichkeit ist, dass man diese Stücke in späterer Zeit von irgendwoher in den Text hineingetragen hat.

II. Kapitel.

Die Makro-Mikrokosmos-Spekulationen im Umm al-Kitâb.

Die Idee des Mikrokosmos-Vergleichs ist typisch für das Umm al-Kitâb, sie bildet den Kern des Systems. Durch alle Schichten der Bearbeitung hindurch kann man diesen Gedanken verfolgen, der nur in Einzelheiten abgewandelt erscheint, in seiner ursprünglichen Gestalt jedoch sichtbar bleibt. Dieser Grundstruktur sind folgende Merkmale eigen:

1. *Der Pentadismus*; wie schon Corbin [1] feststellte, wird die Kosmologie im Umm al-Kitâb ebenso wie im Manichäismus von der Pentade beherrscht, wenn auch spätere Bearbeiter die Siebenerreihe bevorzugt haben. Von einer genauen Übereinstimmung mit Manis Lehre kann nicht die Rede sein. Der Lichtpentade entspricht zum Beispiel keine Pentade der Finsternis. Allerdings stimmt die Selbstoffenbarung der Gottheit im Umm al-Kitâb mit der Darstellung von Manis Lichtwelt bei Shahrastânî überein.

UK 81 awwal ki na âsmân bud wa na hîch âfrîdah bud panj nûr-i qadîm bi-panj rang budand bar mithâl-i qaus-i Quzah wa az shu'â'-i ishân hawâî padîd âmad mânand-i âftâb. Chandânki hamah âsmân wa zamîn ast ân hawâ-yi laṭîf bud wa în panj nûr dar ân hawâ bi-sar istâdand wa har zamân az miyân-i ishân nûr-i ghâyat al-ghâyât ẓuhûr kard, — jallat aẓamatu-hu —, mânand-i shakhṣ-i nûrânî wa panj rang bi-jawâriḥ-i way budand bi-sam' wa (bi-)baṣar wa bi-shumm wa bi-dhauq wa bi-nutq.

Im Beginn, da noch der Himmel nicht war und nichts erschaffen, da waren fünf 'alte' Lichter mit fünf Farben wie der Regenbogen und aus ihrer Strahlung kam eine 'Luft', der Sonne ähnlich. Alles was jetzt Himmel und Erde ist, war damals diese 'feine Luft' und die fünf Lichter standen in dieser Luft ganz oben. Und jedesmal kam aus ihrer Mitte das Licht von der Grenze der Grenzen — leuchtend ist seine Herrlichkeit! — als eine Lichtgestalt [2] und die fünf Farben wurden zu Seinen Gliedern: Gehör, Gesicht, Geruch, Geschmack und Redevermögen.

[1] ??

[2] Der Paralleltext UK 120 lässt statt der 'Lichtgestalt' den Malik-i Ta'âl̤â', den Erhabenen König, aus der Mitte der fünf Farben hervortreten.

Shahrastânî (Cureton I,190; Muh. Badran I,622):

> Qâla ba'ḍu-humu 'n-nûr lam yazal alâ mithâl hadhâ'l-'âlam la-hu arḍ wa jauw wa arḍu'n-nûr lam tazal laṭîfatan alâ ghair ṣûrat hâdhihi'l-arḍ bal hiya alâ ṣûrat jarmi'sh-shams wa shu'â'u-hâ kashu'â'i 'sh-shams wa raihatu-hâ ṭîbat aṭyabu'r-raihat wa alwânuhâ alwân qaus Quzah ... .
>
> Einige von ihnen behaupten, das Licht habe ein dieser Welt ganz ähnliches Sein, es habe eine Erde und einen Luftkreis und die Erde des Lichtes sei unendlich fein, nicht von der Form dieser Erde, sondern sie sei von der Form des Körpers der Sonne, und ihre Strahlen gleich den Strahlen der Sonne, und ihr Geruch gut, der beste Geruch, und ihre Farben die Farben des Regenbogens. (Haarbrücker, I,287).

Bemerkenswert ist die terminologische Übereinstimmung: die 'Feinheit' der Substanz, die Strahlen der Sonne, die Farben des Regenbogens. Die 'fünf alten Lichter', die sich in fünf Farben offenbaren, erinnern an die fünf 'Wohnungen' oder 'Glieder' des 'Vaters der Grösse'[3]; dass sie 'Glieder' (= 'Sinne') der Lichtgestalt werden, erinnert an die fünf Lichtelemente, die die 'Seele' oder 'Waffenrüstung' des Urmenschen bilden[4]. Es besteht eine deutliche Verwandtschaft hinsichtlich des mythologischen Ursprungs, ohne dass beide Systeme sich ganz deckten. Der wichtigste Unterschied ist, dass die Lichtwelt bei Mani als präexistierend und nicht erschaffen gesehen wird. Der Gedanke einer (spirituellen) Schöpfung vor der Schöpfung von Himmel und Erde ist ein Merkmal der zoroastrischen Kosmogonie, wie uns diese aus der mittelpersischen Literatur entgegentritt, nur dass hier die fünf Lichter oder Farben nicht erwähnt werden. Die Herkunft dieser 'Fünf' bleibt eine offene Frage, die an anderer Stelle eingehend zu erörtern ist. Pentaden sind auch bei den ältern Gnostikern nicht selten[5], oft an der Spitze des Pleromas, vór der Sieben und der Zwölf und weitern Engelscharen. An manchen Stellen im Umm al-Kitâb folgen auf die Fünf noch die Sieben und die Zwölf und die Achtundzwanzig; ihre Funktion im System ist allerdings gering.

Der astronomische Ursprung der Sieben und der Zwölf ist einleuchtend; auch die Achtundzwanzig vertreten die achtundzwanzig Mondhäuser. Sind auch die Fünf astronomischer Herkunft? In diesem

[3] H. C. Puech, Le Manichéisme, Paris, 1949, S. 75, Anm. 297.

[4] Puech, o.c., S. 77, Anm. 307.

[5] H. Corbin, l.c., S. 122 und Anm. 3; die Zahlen 5, 7 und 12 spielen auch eine wichtige Rolle im 'Apokryphon des Johannes'.

Fall könnten sie den fünf 'spâhbed' im Bundahišn, Kap. II, entsprechen[6], die je eine Himmelsgegend beherrschen: Tishtrya, Sadwês, Wanand, Haftôreng und in der Mitte der oberste Befehlshaber Mês-i Gâh. Diese Übereinstimmung ergibt sich nicht aus dem Text des Umm al-Kitâb; sogar die Gruppierung der Vier um ein Zentrum ist offenbar in den spätern Bearbeitungen verloren gegangen. Man findet dann die Fünf als fünf übereinandergestufte Himmelsétagen. Dass es sich in der ursprünglichen Mythe des Umm al-Kitâb um eine Gruppierung von Vier um ein Zentrum handelte, dafür sind die fünf Himmelsfarben, die 'panj rang' ein schwerwiegendes Argument. Diese 'panj rang' gehören in die Nähe der indischen kosmologischen Farbensymbolik ('pañcaranga pañca-varṇa'). 'Es kann kaum bezweifelt werden', so schreibt Kirfel[7] anlässlich der buddhistischen Pentaden, 'dass die Suprematie der Fünfzahl im Verein mit der eigenartigen Farbenorientierung nichts Zufälliges ist, sondern dass in ihr der Grundzug einer bestimmten Kultur symbolisch zum Ausdruck kommt, einer Kultur, die im Prinzip damals Zentral- und Ostasien beherrschte, aber auch auf indischem Boden zahlreiche Spuren hinterlassen hat'. Er weist hin auf die 'magische Verknüpfung der Fünfzahl mit Makro- und Mikrokosmos, Raum und Zeit, Physis und Psyche, kurz den mannigfachsten Erscheinungen des Lebens'[8]. In der 'Introduction' im IV. Chap. des Škand Gumânîk Vičâr nimmt De Menasce auch für Irân das Vorherrschen von Fünferreihen an. Die Siebenerreihen wären später unter babylonischem oder griechischem Einfluss dazugekommen. Der Makro-Mikrokosmos-Vergleich von Bd. XXVIII weist sowohl Pentaden wie Heptaden auf, während die Anthropologie im Ĉim î Kustîk scheinbar tetradistisch ist, wenn man aber die 'Mitte' dazurechnet, pentadistisch.

2. *Die strenge Dichotomie und der Parallelismus von Himmel und Erde.*

Der Vergleich des Makrokosmos mit dem Mikrokosmos des menschlichen Körpers mit seinen Sinnen, Sinnesorganen, Organen und Eigenschaften, wird durch das kosmologische Schema im Umm al-Kitâb bedingt. Es ist meistens pentadistisch, manchmal auch heptadistisch und wird ausserdem noch durch eine strenge Dichotomie, einen

[6] W. B. Henning, An astronomical chapter of the Bundahišn, JRAS, 1942.
[7] W. Kirfel, Symbolik des Buddhismus, Stuttgart, 1959, S. 45.
[8] Kirfel, o.c., S. 44.

Parallelismus von Himmel und Erde, eine Identifizierung von himmlischen und irdischen Fünferreihen gekennzeichnet. Dieser Parallelismus ist charakteristisch für die von Kirfel an obenzitierter Stelle beschriebene Kultur. 'In dil zamîn ast wa sar âsmân ast', 'dieses Herz ist die Erde und der Kopf ist der Himmel' (UK 306): alle weitern Spekulationen liegen auf diesem Niveau. Die Seele ('rûḥ') thront im Gehirn, wie der Erhabene König (= die Lichtgestalt) im Himmel thront, und ist von fünf 'Sinnen' umgeben wie der Erhabene König von fünf Lichtern, 'die zu seinen Gliedern' (= 'Sinnen') werden. Der Mikrokosmos des Körpers wird UK 28 'Thron und Sitz des Erhabenen Königs' ('takht wa sarîr-gâh-i Malik-i ta'âlâ") genannt. Im gleichen Abschnitt liest man, dass die 'Seele' im vordern Hirnmark auf den Erhabenen König deutet ('rûḥ bar maghz-i pêshy ânî bi-ma'nî-yi Malik-i ta'âlâ'). An anderer Stelle (UK 63) wird die Seele der Beweis ('dalîl') für den Erhabenen König genannt und unsere Sinnesorgane der 'Beweis für die Glieder' ('jawârih', hier: 'Sinne') dieses Fürsten. »Denn die Sinne in unserm Kopf sind das 'Instrument' dieser göttlichen Lebensseele« (UK 66: 'ki în jawârih bar ân sar-i mâ dast-afrâz-i în Rûh al-Hayât-i Izadî ast').

Die Seele thront nicht nur im Gehirn, sondern wohnt auch im Herzen, das der Erde gleichgesetzt wird, was man meistens so ausdrückt, dass die Seele eine Grenze ('hadd') im Hirnmark und eine im Herzen hat[9]. Das logische Korrelat ist, dass Gott nicht nur im Himmel wohnt, sondern auch auf Erden in der Person eines vollkommenen Imâms, welche Folgerung man in den ältesten Lagen des Buches zu vertuschen suchte, die aber in den jüngsten Schichten gezogen wird, wo 'Âlî, der Befehlshaber der Gläubigen, an die Stelle von Malik-i Ta'âlâ tritt (UK 53, UK 169).

Ist die Seele im Herzen, auf dem Niveau der Erde, nun auch der Kern einer Pentade? 'În tabâ'î istâdah ast' (UK 253): diese Erde, die Herz genannt wird, ist die Mitte von vier 'humores'. Dass hier mit 'tabâ'î' nicht die vier Elemente oder 'Naturen' gemeint sind, ergibt sich aus einer unmittelbar auf obigen Abschnitt folgenden Gleichsetzung der vier Körpersäfte mit den Elementen der Erde[10]. UK 339

[9] UK 31; UK 354.

[10] Man vergleicht die 'humores' mit den Elementen Feuer, Luft, Wasser und Erde — wobei dann die Erde-die-das-Herz-ist noch einmal als fünftes Element dazugezählt wird. Es dürften die vier 'empedokleischen' Elemente hier für eanen ältern fünfzähligen Elementekanon stehen wie der in Bd. 28, 17: Erde, Wasser, Pflanzen, Tiere, Metalle oder: Feuer, Metall, Erde, Wasser, Pflanzen (cf. G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965, S. 11). Das Alter solcher fünfgliedrigen Elementereihen lässt sich für Iran schwer bestimmen; üblich sind sechs- und siebengliedrige Reihen.

werden die 'humores' mit bestimmten körperlichen Organen in Zusammenhang gebracht. Oft finden sich im Buch die 'humores' mit dem geläufigern Namen 'akhlât'[11] und sind dann entgegen der indischen und griechischen medizinischen Tradition zu einem Siebenersystem erweitert. Müssen sie doch den sechs innern Organen entsprechen, die das Herz (als siebentes) umringen. Ein Beispiel für einen solchen Abschnitt, wobei die Dichotomie erhalten blieb, ist UK 304 (über die Erschaffung des menschlichen Körpers):

az yak nîmah sar bi-âfrîd bâ du chashm wa bâ du gôsh wa bu bînî wa dahân, wa az yak nîmah, dar nîmah-i zîrîn, dil wa shush wa jigar wa sipurz wa zhâlah wa (rô)dak wa kulyatîn padîd kunad.

An einem Ende erschafft Er den Kopf mit zwei Augen, zwei Ohren, zwei Nasenlöchern und einem Mund und am andern Ende, unten, lässt er das Herz, die Lunge, die Leber, die Milz, die Blase, das Gedärm und die Nieren entstehen.

Auf eine kurze Interpolierung folgt dann: »Und die Erde ist in Wahrheit das Herz, das inmitten der sieben 'humores' ('akhlât') errichtet wurde« ('bâz Kashîdah ast'). Man bringt mit diesen sieben 'humores' die sieben Laster in Zusammenhang:

UK 338 bar-â-bar-i haft dar-i duzakh haft gawhar-i bad and dar akhlât-hâ.

Das Ebenbild der sieben Tore der Hölle, sind die sieben Laster in den 'humores'.

Namentlich in der pessimistischen Schicht des UK werden die sieben Laster mit Vorliebe auf eines der sieben innern Organe bezogen (Cf. UK 243, siehe unten). 'Herz' und 'Kopf' sind durch eine 'weisse Ader', 'in der kein Blut ist' (UK 374) verbunden. Makrokosmisch vertritt diese 'Ader' die axis mundi, obwohl das nicht deutlich gesagt wird. Diese Ader hat sieben Verästelungen ('shâkh'), deren jede einem Sinnesorgan entspricht. Da man die Sinnesorgane um den Thron der zentralen 'Lebensseele' gruppiert, stellt man sich die sieben Verästelungen als ein Rad mit Speichen vor, wobei die 'weisse Ader' die Achse bildet. Auf dem Erde = Herz-Niveau folgt dann wieder eine Radstruktur, denn man stellte sich die Organe mit ihren 'humores' um das Herz geordnet vor, wie um ein geographisches Zentrum

[11] Obwohl 'akhlât' das übliche arabisch-medische Wort für 'humores' ist, übersetzt Iwanow meistens 'débris', da die Erde (die sieben Klimate) erschaffen wurde aus dem 'Wasser', zu dem die Engel zurückgeführt sind. Dass man die Zahl der 'humores' zu sieben erweitert hat, ist tatsächlich unter Einfluss dieses Schöpfungsmythos geschehen. Die Zahl der 'Säfte' musste der Zahl der Klimate entsprechen.

(UK 335-336): 'wa bar-â-bar-i haft aqâlim haft akhlât-hâ ana', 'die sieben humores entsprechen den sieben klimatischen Gebieten'[12], worauf folgende Analogien aufgezählt werden: das Herz = Khurâsân; die Lunge = Iraq; die Leber = Turkestan; die Milz = Abbessinien; die Blase = Hindustân; das Gedärm = Ägypten; die Niere = Byzanz.

Ausser den Sinnen und Sinnesorganen des Kopfes und den innern Organen um das Herz herum werden sonst keine Körperteile in die Mikrokosmos-Spekulation hineingezogen. Zwar wurde versucht, die Zwölf und die Achtundzwanzig mit Händen und Fingern zu vergleichen, dieser Versuch beschränkt sich jedoch auf zwei Stellen, die sonst keine Rolle spielen:

UK 63	du dast bâ angishtân bi-dalîl-i ân duwâzdagân ast.	Die zwei Hände mit den Fingern sind der 'Beweis' der 'Zwölf'.
UK 76	bîsht wa hasht najîbân ki dar dih angishtân wa du dast-hâ pûshîdah and.	Die achtundzwanzig Adligen, die in den zehn Fingern und den zwei Händen verborgen sind.
	dast u pâd awzâr čigôn 7-ân u 12-ân. (Cf. Bd. 28,3).	Finger und Zehen (sind) wie die sieben (Planeten) und die zwölf (Tierkreiszeichen).

Der strengen Dichotomie von Himmel und Erde widerspricht die eigentümliche Vorstellung eines 'Urmenschen', dessen Kopf auf dem Niveau des Himmels, dessen Herz auf dem Niveau der Erde liegt, die man zu ergänzen gesucht hat durch ein drittes Niveau: der Anus = der Teufel (UK 411: 'wa kûn Azâziel buvad'), worüber weiter nicht geschrieben wird[13].

Was das Zentrum der Pentade betrifft, so hat die Lebensseele auf dem Niveau Herz = Erde immer einen weiblichen Partner, meistens die 'gefangene Lebensseele' ('rûḥ al-Hayât-i habsî'), oder 'gefangene Eva' genannt. Dieser Name deutet auf einen 'descensus' oder 'Sturz' der Seele. Bei einer Beschreibung des 'Hauses im Himmel' werden die männliche und die weibliche Seele mit dem 'Kad-Khudâ' und der 'Kad-bânû' dieses Hauses identifiziert (UK 301), während beide Seelen an andern Stellen (UK 320, UK 364) mit Sonne und Mond identifiziert werden.

[12] Fast die gleiche Liste von sechs Gebieten um ein Zentrum findet man bei H. Corbin, Terre céleste et corps de résurrection, Corrêa 1960, S. 42, nach Bîrûni. Cf. auch Seyyed Hossein Nasr in 'Arabic and Islamic studies in honor of H. A. R. Gibb, Leiden, 1965, S. 522.

[13] Der Teufel oder vielmehr der rettungslos verlorene 'sündhafte Adam' wird sonst immer in der linken Hälfte des Herzens lokalisiert.

Das entspricht dem oben erwähnten Parallelismus von Himmel und Erde, ist jedoch schwer mit der Idee eines Falles in Übereinstimmung zu bringen, wird also wohl aus einer andern Schicht des Buches stammen.

Es bleibt noch die obenerwähnte Epiphanie der Gottheit auf Erden zu besprechen. Wahrscheinlich handelte es sich im ursprünglichen Mythus um die Epiphanie des Erhabenen Königs ('malik-i Ta'âlâ') in der Gestalt des Königs.

3. *Die Vorstellung einer 'Cour céleste'.*

Dem 'Erhabenen König', der im Himmel thront, umgeben von den fünf Lichtern, entspricht im 'âlam-i Kuchik' = dem Mikrokosmos nicht nur der Lebensgeist, von den fünf Sinnen umgeben, sondern auch eine Pentade irdischer Personen, in deren Mitte sich der Geist offenbart:

UK 28	rûh-ishinwâî Hasan ast, wa rûḥ-i bînâî Husein ast, wa rûḥ-i bûyâî Fâtima ast, wa rûḥ-i gûyâî 'Alî ast wa rûḥ-i châshnî-gîr Muhammad ast.	Das Gehör ist Hasan, das Gesicht Husein, der Geruch Fâtima, das Redevermögen 'Alî und der Geschmack Mohammed.

'Der Erhabene König' selber wird nicht personifiziert, ausser in späten Textstellen (siehe oben); er befindet sich in der Mitte der fünf Personen wie der 'rûḥ al-Hayât' in der Mitte der fünf Sinne. So folgt in dem oben zitierten kosmogonischen Abschnitt, UK 81, gleich auf die Erwähnung der fünf Sinne, die aus den fünf 'Lichtern' entstanden sind, die Mitteilung:

UK 82	În panj nûr ân-hâ-yi and ki dar bashariyat Muhammad wa 'Alî wa Fâtimah wa Hasan wa Husein khʷânand.	Diese fünf 'Lichter' sind es, die unter den Menschen Muhammad, 'Alî, Fâtima, Hasan und Husein heissen.

UK 118 erzählt, wie jede Pentade in der Welt ihren Glanz und Schimmer von jener Fünferreihe herleitet. Es heisst dann:

wa în panj nûr ki bar dîm-i mardûm hamî-gardand ham bar în dalîl and.	Und die fünf Lichter, die auf dem Antlitz des Menschen einen Rundgang machen, sind dafür auch ein Beweis.

Geschieht doch, was im Makrokosmos vor sich geht, auch im Mikrokosmos: da die fünf primordialen 'Lichter' als 'Sinne' ('jawârih')

des 'Urmenschen' erscheinen, manifestieren sie sich auch auf dem Antlitz des Menschen. UK 90 wird von den fünf 'Lichtern' gesagt, dass 'sie sich über dem Antlitz der Frommen erheben' ('bar în dîm-i mu'minân bar gîrand'). Dass man das Bild zu den sieben Sinnesorganen erweitert hat, ist nicht verwunderlich: UK 283 (wo Mohammads Himmelreise mit der Reise der Seele vom Herzen = Erde zum Kopf = Himmel verglichen wird).

UK 283 wa chûn bar în haft nûr-hâ ki bar dîm-i mardûm and bi-gudhard, haft âsmân bi-gudhashtah bâshad.

Und wenn (die Seele) an den sieben 'Lichtern' vorüberfährt, die auf dem Antlitz des Menschen sind, wird sie an den sieben Himmeln vorübergefahren sein.

Geht man von den sieben Sinnesorganen aus, so müssen diesen auf der Erde auch sieben (statt fünf) Personen entsprechen. So wie die Sinnesorgane den 'Lebensgeist' im Nu über das von ihnen Wahrgenommene unterrichten, so sind vor dem Erhabenen König (das ist hier natürlich 'Alî, obwohl das nicht offen gesagt wird) sieben treue Diener, Schi'iten der ersten Stunde, aufgestellt.

UK 67 Hamchûnânki Salmân al-Qudrat wa Miqdâd wa 'Ammâr wa bâ Dharr wa Jundab wa bâ Hureira wa bâ Kumeil muti' wa firmân bar-dâr-i Malik-i Ta'âlâ and wa az peshi-i way miyân-bastah istâdah and.

Sowie Salmân, die (göttliche) Kraft und Miqdâd und 'Ammâr und Abu Dharr und Jundab und Abu Hureira und Abu Kumeil dem Erhabenen König gehorchen und diensteifrig vor ihm stehen ... .

Die Zwölf und die Achtundzwanzig werden nur insofern personifiziert, dass man sie 'naqîbân' ('Anführer') und 'najîbân' ('Edle') nennt, mit welchen Namen später bei den Nusairî wirkliche irdische Initiationsstufen bezeichnet wurden.

Diese ganze Gruppe von Dienern wird der 'Hof' ('dargâh'), oder der 'Staatsrat' ('dîwân') des Erhabenen Königs genannt. Vielleicht war es ursprünglich so, dass der König mit seinen fünf 'Intimi' ('Khâss al-Khâss') den 'dargâh' ('Hof') bildete und die andern Diener den 'dîwân'. Mit Sicherheit lässt sich das nicht mehr feststellen, da man bei der Bearbeitung des Textes die oben erwähnte Schöpfungsgeschichte (UK 81 ff.) verfünffacht, versiebenfacht und gar verzehnfacht hat. Der Erhabene König manifestiert sich nicht ein einziges Mal in der Mitte seiner Diener, sondern fünf oder sieben oder zehn Mal, mit tausendjährigen Zwischenräumen, wobei jedesmal ein 'dîwân' mit andern

Farben und andern Bewohnern entsteht. Das Wort 'dîwân' hat dadurch im Umm al-Kitâb etwa den Sinn 'Himmelsstufe' bekommen, wie Iwanow ('Notes', S. 436) richtig bemerkt. Dieser vertikalen Reihe von Himmelstufen entspricht dann eine Reihe von 'Geistern' ('rûḥhâ'), das sind geistige Eigenschaften, im Menschenhirn, die stufenweise über dem 'rûḥ al-Hayât' liegen. Dieser Gedanke wird am deutlichsten UK 31 ff. dargelegt, wo folgende 'rûḥ's aufgezählt werden:

rûh al-quds	Heiliger Geist
rûḥ al-'aql	Geist des Verstandes
rûḥ al-'ilm	Geist des Wissens
rûḥ al-fikr	Geist des Denkens
rûḥ al-hifz	Geist der Erinnerung
rûḥ al-îmâm	Geist des Glaubens
rûḥ al-Hayât-i nâtiqa	redebegabter Lebensgeist

Jeder Geist ist mit dem ihm übergeordneten verbunden ('paiwastah'), nur vom rûḥ al-quds wird gesagt, er sei die 'Anschauung (mu'ayyanah) der Gottheit', die 'alle Begriffe und Worte und Zeichen übersteige' ('ki az fahm wa wahm wa nâm wa nishân bîrûn ast'). Der rûḥ al-quds ist denn auch nicht mit den ihm untergeordneten Geistern unmittelbar verbunden, sondern ist im rûḥ al-'aql *erschienen* ('ẓuḥûr kard').

Die fünf Namen zwischen dem rûḥ al-Hayât und dem rûḥ al-quds erinnern an die manichäischen 'geistigen Glieder', aber auch an ähnliche Aufzählungen aus der Pahlavî-Literatur, z.B. die 'Organe des Geistes' ('rûwân afzârân') im Škand Gumânîh Vičâr, I,8). Was die vertikale Ordnung betrifft, so werden auch bei Mânî die 'geistigen Glieder' manchmal als eine vertikale Reihe dargestellt.

Merkwürdigerweise entstehen so zwei entgegengesetzte Systeme: das eine 'horizontal' geordnet, wobei dem Erhabenen König mit seinen fünf 'Lichtern' auf dem Niveau des 'Himmels' der 'Lebensgeist' mit den fünf Sinnen auf dem Niveau des Kopfes entspricht; das andere 'vertikal', wobei sich der unfassbare Khudâvand in einer von Himmelsstufe zu Himmelsstufe führenden Kette von 'rûḥ's offenbart. Diese Kette läuft von der untersten Himmelsstufe bis hinauf zu der höchsten menschlichen Geistesfähigkeit, zum 'rûḥ al-hayât-i nâṭiqa'[14]. Sie setzt sich dann in den andern 'Organen' des Geistes fort, um mit dem untersten, dem 'rûḥ al-îmâm', dem Geist des Glaubens, zu enden.

[14] Im menschlichen Hirn befindet sich also der rûh al-Hayât-i nâtiqah oben, der rûh al-Imân unten in der Reihe. Cf. UK 31; UK 112; UK 354.

Beide Systeme lassen sich schwer miteinander in Übereinstimmung bringen, namentlich durch die Verbindung vom untersten Himmel mit dem höchsten Organ des Geistes — welche Verbindung durch die Kontinuität der Kette bedingt wurde. Die Unvereinbarkeit beider Systeme deutet auf einen religiösen Synkretismus.

Die Namen für die 'Organe des Geistes' können iranischer Herkunft sein, denn ähnliche Bezeichnungen finden sich nicht nur bei Mânî und im Škand Gumânîk Vičâr, sondern in fast allen iranischen religiösen Texten, die sich mit dem Mikrokosmos des menschlichen Körpers befassen. Oft besteht daneben die Reihe der 'Sinne', oder gibt es eine Kombination von beiden Systemen. Auffällig ist, dass weder im Umm al-Kitâb noch in den iranischen Texten eine Reihe von 'Tugenden' den 'Organen des Geistes' oder den 'Sinnen' entspricht. Eine solche Reihe wäre freilich ein würdiges Gegenstück zu den 'Lastern' auf dem Niveau des Herzens (= Erde).

Die Makro-Mikrokosmos-Spekulation im Umm al-Kitâb verglichen mit iranischen und indischen religiösen Texten.

Wenn wir Pahlavî-Texte zum Vergleich heranziehen, so müssen wir bedenken, dass die meisten erst im 9. Jahrhundert niedergeschrieben wurden, während die Textgeschichte des Umm al-Kitâb sich über eine Periode vom Beginn des achten bis wenigstens zum zehnten oder elften Jahrhundert erstreckt. In den jüngsten Schichten könnten wörtliche Zitate aus den 'ninth-century-books' vorkommen, in der ältesten nicht. Übereinstimmung der ältesten Schicht mit mitteliranischen Texten muss auf mündlicher Überlieferung beruhen. Ein Beispiel für was eine wörtliche Anführung sein könnte, findet sich UK 62 ff., wo der Malik-i Ta'âlâ in einer allegorischen Exegese ('ta'wîl') von Sûre 55,19-20, die 'Schranke' ('barzakh') zwischen den beiden grossen Wassern genannt wird. Es ist dies das Wasser des 'tausendfarbigen Nichts' und das 'weisse Meer' der Sterne, die die Korallen und Perlen dieses Meeres sind. Es folgt der Ausruf:

wa'llâhu wa bi'llâhi'l-'alâ'l-azîm ki în ân 'ilm ast ki bihištî bi bihišt wa duzakhî bi duzakh bi-ravad wa andar hîch kitâbî în sukhan na-guftah ast.	Ich schwöre bei Gott, dem Erhabenen, dem Grossen, dass es diese Weisheit ist, dass wer das Paradies verdient, zum Paradies, — und wer die Hölle verdient, zur Hölle geht — in keinem Buch wurde dieses Wort gesprochen.

Dass dieses Wort in keinem Buch gesprochen wurde, stimmt nicht, denn es könnte ein wörtliches Zitat sein von Bd. 28,16: 'vahîstîk ô vahîst, došaxvîk ô došaxv dahîhêt', welches Zitat hier dann ebenso unangebracht wäre als viele Koranzitate im Buch!

Wichtiger als solche eventuellen Zitate sind strukturelle Ähnlichkeiten. Sowohl das Bundahišn (Kap. XXVIII) wie das Čim î Kuštîk kennen die Vorstellung eines Urmenschen, dessen Kopf sich auf dem Niveau des Himmels, dessen Herz sich auf dem Niveau der Erde befindet. Beide kennen noch ein drittes Niveau: 'anus' = 'Hölle'. »Die obere Hälfte ist wie die Lichter der obersten Raststätte« (ČK 29). »Und all die Schönheit, Erleuchtung und Weisheit oben am Kopf entspricht dem Lichthimmel, der Stätte der Lichter« (ČK 42). Die 'obere Hälfte' ist zwar nicht der Kopf, sondern der Oberkörper. In der nun folgenden detaillierten Beschreibung jedoch wird nur der Kopf mit 'Organen des Geistes', mit 'Sinnen' und 'Sinnesorganen' beschrieben. ČK 31 ff.: »Was auffasst, ist die innere Erkenntnis ('vîr'); und was behält, ist das Gedächtnis ('hôš'); und was urteilt, ist die Vernunft ('Xrat'); und was nachsinnt, ist das Gedenken ('ayâtakîh'). Das Gehirn ist wie ein Haus für sie ('čunšân kada mazg-i sar')«. Die Reihe ist tetradistisch. Ein Vergleich mit dem Bundahišn und dem Umm al-Kitâb macht es wahrscheinlich, dass die zentrale (Lebens)-seele aus irgendeinem Grund nicht erwähnt wird. Bd. und Umm al-Kitâb bestimmen nachdrücklich als Ort der Seele das Hirnmark ('mazg'):

	ruvân-ič gâh pat mazg-i sar. (Bd. 28,7).	Der Ruvân hat seinen Thron im Hirnmark.
	ruvân kêš gâh pat mazg-i sar. (Bd. 28,13).	Der ruvân hat seinen Thron im Hirnmark ist.
UK 29	Rûḥ bar maghz-i peshyânî bi-ma'nî-yi Malik-i Ta'âlâ.	Der 'rûḥ' im vordersten Hirnmark deutet auf den Erhabenen König.
UK 63	(Rûḥ-i nâṭiqah) ki bar în maghz-i safîd maqâm dârad.	(Der redebegabte Geist), der in diesem weissen Mark seinen Platz (Thron) hat.

Auch die Reihe der 'Sinne' besteht im Čim î Kuštîk aus vier Gliedern: Sehen, Hören, Reden und Riechen ('vinišn u xšnaviš u gavišn u

[15] Das Čim i Kuštîk wird nach der Ausgabe von H. Junker, Der wissbegierige Sohn, Leipzig 1959, zitiert.

ambôišn'), wobei wieder der zentrale (Lebens-)geist als fünftes Glied hinzuzudenken ist. Die Sinnesorgane sind folgende :

ČK 30	rôšan vînâ čašm.	Die das Licht sehen, sind die Augen.
ČK 36	âmôh guftâr hizvân.	Was die Belehrungen ausspricht, ist die Zunge.
ČK 37	u âmôh xšnûdâr gôš.	Was Lehren anhört, ist das Ohr.
ČK 38	u bôi mâlâ vînî.	Was den Geruch wahrnimmt, ist die Nase.

Das Umm al-Kitâb bringt dasselbe ausführlicher :

UK 75-76	Gûsh-i râst sih lughat-i 'ilm shunûd, wa čhashm-i râst sih âlat-i safîd wa siyâh wa zard bînad, wa bînî-yi râst sih bûy-hâ-yi khûsh wa nâkhûsh wa mum-tazaj mî-shunud, wa zabân ki sih lughat-i 'ilm gûyad.	Das rechte Ohr hört drei Worte der Weisheit; das rechte Auge sieht drei Qualitäten : weiss, schwarz, grün; das rechte Nasenloch riecht drei Gerüche : angenehm, unangenehm und gemischt; (ähnlich : das linke Ohr und das linke Nasenloch). Und die Zunge, die drei Worte der Weisheit spricht.

Ebenso wie im Čim î Kuštîk bringt man die Funktion von Ohren und Zunge mit der Weisheit in Verbindung. In beiden Texten ist die Zunge Träger der 'Rede', und nicht des Geschmacks. Der Tastsinn fehlt.

Das Niveau 'Kopf-Himmel'[16] ist im Bundahišn am deutlichsten zu finden im Kap. 28,13, wo Ohrmazd, in der Höhe, mit dem 'ruvân' im Hirnmark verglichen wird (Bd. A. 193,3) :

	ângôn čigôn Ohrmazd bâlist u Ahriman zufr-pâyâk uš(ân) âkanên nêrôk andar gêtîh êvak ô dît koxšišnîk martom-ič 2 vât andar tan êvak vât-i danâkîh ast ruvân kêš gâh pat mazg-i sar	Ebenso wie Ohrmazd in der Höhe ist und Ahriman in der Tiefe seinen Stand hat und sie, zusammen die Kraft in der Welt, der eine mit dem anderen in Widerstreit liegt so hat auch der Mensch zwei Winde im Leibe : der eine ist der Wind der Weisheit, die Seele, deren Thron im Gehirn des Kopfes ist ... .

[16] Kap. 28 des Bundahišn ist eine Sammlung von Makromikrokosmos-spekulationen heterogener Herkunft. Nur die mit Čim i Kuštîk und Umm al-Kitâb vergleichbaren Stellen sind berücksichtigt.

Bd. 28,6 beginnt: 'Die Seele ist wie Ohrmazd' ('ruvân čigôn Ohrmazd') und nennt dann eine Reihe von sechs Organen des Geistes, die den sechs Amshaspands entsprechen: Vernunft, Verstand, Gedächtnis, Einsicht, Wissen und Deutungsgabe ('hôš ut vîr ut marišn ut handêšišn ut dânišn ut uzvârišn'). Die Reihe der 'Sinne', in deren Mitte der Geist thront, fehlt — eine ähnliche Vorstellung findet sich aber Bd. 28,5, wo die Sinnesöffnungen des Kopfes Tore des Garôtmân genannt werden.

Was das Niveau 'Herz = Erde' betrifft, so findet sich dieses im Čim i Kuštîk am deutlichsten im Abschnitt ČK 63: »So wie wir das Kustîk um die Körpermitte ('pat miyân') gebunden haben, am Leibe ('Herzen') ('pat dil'), dem Haus der Gedanken ('katak-i menišn')« usw. Dieser Abschnitt erinnert an Bd. 28,7, wo gesagt wird, dass die Seele ('ruvân') ihre Wohnung ('katak') im Herzen ('pat dil') hat. Das Bundahišn sagt nicht ausdrücklich, dass dieses Haus auf dem Niveau der Erde steht, aber man darf es annehmen, weil das dritte Niveau: anus = Hölle, erwähnt wird. Der obige Abschnitt über die beiden Winde fährt fort (Bd. 28,13):

êvak vât-i bačak ... ut gâh pat (kûn).	Der andere ist der Wind der Sünde ... deren Thron im (After) ist[17].

Man vergleiche:

ut kûn čigôn dôšax^{v} i andar zamîk ut kûn hačadartar nišêm-i tan (Bd. 28,5).	Und der After (ist) wie die Hölle in der Erde und der After ist der untere Teil des Körpers.
u ân i aẓêr nîma jâ i x^{y}âšînišni u anâwadân, ô dôžax humânâ (Čim i Kuštîk, 44).	Und die untere Hälfte (ist) der Ort des Dunges und des Ungepflegten, er ist dem Orte des Übels vergleichbar.
wa bar-â-bar-i shikam duzakh ast (UK 337).	Und der Bauch ist der Hölle vergleichbar.
wa kûn Azâziel buvad (UK 411).	Und der Anus ist der sündhafte Adam.
wa kûn Adam-i madhmûm ast (UK 412).	

[17] Die Wohnstätte des Teufels war im von Götze zu Rate gezogene Manusckript nicht wohl leserlich. Bd.A.1936; Übers. A.S.249 hat 'kûn', anus.

Keiner der drei Texte[18] geht näher auf die Beschaffenheit der Hölle ein. Auch über das Niveau 'Herz = Erde' bringen das Bundahišn und das Čim i Kuštik wenig Einzelheiten. Die Vorstellung einer geographischen Orientierung der Organe um das Herz ist dem Bundahišn nicht ganz fremd, freilich in anderm Zusammenhang: Bd. 28,4 assoziiert die Leber mit dem Sommer (= dem Süden), und die Milz mit dem Winter (= dem Norden). Bd. 28,10 verbindet die Leber mit dem Westen. Wichtiger ist die Tatsache, dass die ganze Reihe der innern Organe, wie sie im Umm al-Kitâb aufgezählt werden, im Bundahišn wörtlich wiederkehrt und zwar in einer Aufzählung von Siebenerreihen, in denen auch die 'Organe des Geistes' und die 'Sinnesorgane' vorkommen. Das Auftreten einer Reihe von innern Organen deutet in diesem Zusammenhang auf eine Makro-Mikrokosmos-Spekulation, wie im Umm al-Kitâb. Es sind untenstehende Reihen, die man der Übersichtlichkeit halber auf die Gebiete 'Gêtîk' und 'Mênôk' verteilen könnte (Bd. 28,17ff.):

Mênôk	Gêtîk
1. Ohrmazd und jene 6 Amahraspand.	4. Erde, Wasser, Pflanzen, Tiere, Metalle
3. Das ewige Licht, der Thron der[20] Amahraspand, das Garötmân, das Paradies, die Sphäre des Unvermischten, die Sphäre des Vermischten und der Himmel	2. Sonne, Mond, Sterne, Wolken, Wind[19], das Feuer Vazišt, und die Feuer, die den Durchgang durchlaufen und die Druč schädigen.
5. (Vernunft, Verstand, Gedächtnis[21], Wissen) Einsicht und Deutungsgabe.	6. Die zwei Ohren, die zwei Augen, die zwei[22] Nasenlöcher und der Mund.
	7. Leber, Lunge, Blase, Herz, Eingeweide, Milz und Nieren.

[18] Die Funktion des dritten Niveaus: anus- Hölle, ist im Čim i Kuštîk und Bd. 28 wichtiger als im Umm al-Kitâb. Bei den beiden ersten Texten könnte man von einer trichotomen Kosmologie sprechen. Mit indischen Texten wie der auf S. 55 besprochene BAU IV, 2, 2 verglichen, erscheint es möglich, dass diese Trichotomie unter Einfluss des zoroastrischen Dualismus aus einer ursprünglichen Dichotomie entstanden ist.

[19] Die gleiche Reihe findet sich in einer etwas entstellten Form zuweilen im Umm al Kitâb. Am deutlichsten UK 351: Sonne, Mond, Sterne, Blitz (= Vazišt), Wolke, Donner, Wind, Luft.

[20] Diese Reihe findet sich nicht im UK., obwohl man die Idee einer 'spirituellen Welt', die sich über den 'sieben Himmeln' befindet, wohl kennt.

[21] Es werden an dieser Stelle nur zwei 'Organe des Geistes' erwähnt, als Ergänzung zu einer fünfzähligen Reihe von Elementen. Wo es in dieser Arbeit darum geht, den 'Typus', die 'Struktur' des Makromikrokosmosvergleichs zu bestimmen, dürfte eine Ergänzung aus Bd. 28,6 zulässig sein.

[22] Die 'beiden Naselöcher' fehlen in Götzes Übersetzung.

Dadurch dass die Sinne nicht aufgezählt werden, gibt es auf der Gêtîk-Seite eine Reihe mehr. Die Reihe der 'innern Organe' ist der des Umm al-Kitâb ganz gleich bis auf die Reihenfolge:

	Bd. 28,17	UK 336	
Yakar	Leber	dil	Herz
Sušak	Lunge	shush	Lunge
zahrak	Blase	jigar	Leber
dil	Herz	sipurz	Milz
rôtîk	Darm	zhâlah	Blase
spârz	Milz	(rô)dak[23]	Darm
vurtak	Niere	gurdah	Niere

Dass diese innern Organe sieben Laster enthielten, findet sich im Bundahišn nicht. Vielmehr werden die ahrimanischen Kräfte im Körper mit schädlichen Winden, nicht mit Körpersäften verglichen. Bd. 28,14: »Auch die übrigen schlechten Anlagen ('bačak vâxš') im Leibe (sind) wie die übrigen Arten von Dämonen ('dêvîk vâxš') in der Welt«. Es könnten zu den übrigen Anlagen auch 'dêv's eines mehr humoralen Charakters gehören, das ergibt sich jedoch nicht aus dem Text.

Dass die Verbindung der Laster mit den 'humores' nicht vom Verfasser (oder von den Verfassern) des Umm al-Kitâb erfunden wurde, ergibt sich aus einem spät-zoroastrischen (zervanitischen) Text, den 'Ulamâ-i Islâm', 2. Dieser Text gibt eine Aufzählung von den Dingen, die im Körper des Menschen Ohrmazd angehören. Es sind dies die vier Elemente: Feuer, Wasser, Erde und Wind; dann eine einigermassen abweichende Reihe 'Organe des Geistes': die Seele ('ruvân'), der Verstand ('hûsh'), das Wahrnehmungsvermögen ('bûy') und die 'fravahr'. Zum Schluss die Reihe der 'Sinne': Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch und Tastsinn.

Die zu Ahriman gehörenden Dinge im Körper des Menschen sind eine Reihe von sieben Lastern: âz, niyâz, rishk, kên, aran, durûgh, khishm (Begierde, Bedürfnis, Neid, Rache, Lust, Lüge, Zorn). Neben diesen 'Lastern' fehlen auch hier wieder die 'Tugenden' und werden auf der Seite von Ohrmazd nur die 'Organe des Geistes', die 'Sinne' und 'Elemente' genannt. Die Art und Weise wie diese 'Laster' im Körper sind wird folgendermassen beschrieben: 'dar dêwân kâlbud tabâ'î-yi chahâr-gûnah bûdî', 'diese waren in dêvs inkorporiert, als

[23] Statt 'rôdak' steht im Text überall 'dak', was ein Kopistenfehler sein muss (wohl durch die Aufeinanderfolge dreier Einzelbuchstaben وَرُودَک وَدَک

wären es die vier verschiedenen humores'[24]. Das heisst: sie sind in der Gestalt von dêvs im Körper und beeinflussen diesen, wie er durch die Mischung der Körpersäfte beeinflusst wird.

Das kommt in die Nähe der pseudo-medischen Theorien des Umm al-Kitâb, mit dem Unterschied, dass das Umm al-Kitâb jedes Laster mit einem Organ verbindet. (Auch die Makro-Mikrokosmos-Spekulation von Bd. 28 ist durch medische Theorien beeinflusst, diese sind jedoch mehr 'pneumatischer' als 'humoraler' Natur).

Die Namen der 'Laster' aus den 'Ulamâ-i Islâm' lassen sich gut mit denen aus dem Umm al-Kitâb vergleichen (UK 373): hasad, hasûdî, baghz, 'adâwat, Khishm, kên, ârzû (Neid, Missgunst, Hass, Feindseligkeit, Zorn, Rache, Begierde)[25], die zusammen ein 'Heer' ('sipâh wa jund') bilden, wogegen man einen 'heiligen Kampf' führen soll. In der praktischen Ethik der Sektierer des Umm al-Kitâb wird nur dieser Punkt betont, neben dem Gebot der 'Erkenntnis Gottes'.

Im vierten 'shart' ('Glaubensgebot') wird gefordert, dass man 'die Ketzer' ('kâfirân'), die 'äussern und die innern', töte. Im obenerwähnten Abschnitt UK 373 wird erzählt, wie einer in den Heiligen Kampf wider die Ketzer zieht:

tâ damâr az în kâfirân bar ârand ki dar nîmah-i chap-i în dil maqâm giriftah and wa bâ hamah sipâh wa jund-i ishân chun hasad wa hasûdî wa baghz wa 'adâwat wa khishm wa kên wa ârzû.

... bis sie (seine dreissig Pfeile) diese Ketzer töten, die sich in der linken Hälfte dieses Herzens aufgestellt haben, mitsamt ihrer Heeresgruppe: Neid, Missgunst, Hass, Feindseligkeit, Zorn, Rache, Begierde.

Die 'Ketzer im Herzen' sind vielleicht eine Erfindung der Bearbeiter des Umm al-Kitâb; die Namen der Heeresgruppe jedoch stammen aus einer iranischen Tradition und der Gedanke, dass der Kampf zwischen guten und bösen Kräften auf dem Niveau der Erde geführt wird, ist ein Bestandteil des Zoroastrismus.

UK 253 wird erzählt, dass die drei bösen Geister im Herzen des Menschen vom 'rûḥ-i nâṭiqah' nur eine Wohltat erwarten können, nämlich dass er sie töte ('hîch sûdî na-kunad illâ bi-halâk-i ishân').

[24] Die Übersetzung dieser Zeile hat Schwierigkeiten bereitet. Cf. Zaehner, Zurvan, S. 418, Anm. t. Durch einen Vergleich mit dem Text des Umm al-Kitâb wird der Sinn klar. Tabâ'î kann sowohl Elemente wie 'naturae' oder auch 'humores' bedeuten; wo es sich um innerkörperliche Zustände handelt, ist 'humores' naheliegend. Ausserdem werden die 'humores' gern vierteilig genannt, z.B. im 'Tassawurât' von Na'iu'd-Dîn Tûsî, ed. Iwanow, S. 30 und 71: akhât-i chahâr-gânah.

[25] UK 332 gibt eine ähnliche, doch schlechter überlieferte Liste.

UK 243, in der Geschichte der Initiation eines 'Schülers' ('mutaallim') durch einen 'Lehrer' ('âlim'; 'âlim-i nûrânî'), wobei durch die Vermittlung des Lehrers immer höhere 'rûhs' aus höhern Dîwânen auf den Schüler herabsteigen, kann der Schüler, nachdem er fast den höchsten Grad der Initiation erreicht hat, 'aus seinem folgsamen Herzen' die drei bösen Geister vertreiben :

în sih nafs-i gunâh-kâr-râ dar în dil-i tâbi'-i khud gîrad wa halâk-i ishân kunad wa bâ haft akhlât chun dil (wa sar) wa shush wa jigar wa sipurz wa zhâlah wa (rô)dak wa kulyatîn bâ haft kâfirân ki dar ishân maqâm dârand. Halâk bi-kunad wa dawr-i Iblîs bi-sar âyad.

Diese drei sündhaften 'nafs' in seinem folgsamen Herzen fasst er und tötet sie mit samt den sieben 'humores', wie das Herz und die Lunge und die Leber und die Milz und die Blase und der Darm und die Nieren, mit den sieben 'Ketzern' die darin wohnen. Er wird sie töten und die 'Ära' des Teufels wird ein Ende nehmen.

Auch die Ulamâ-i Islâm kennen dieses Gebot des innern Kampfes. Der Verfasser dieses Textes weist darauf hin, dass Ahriman nicht getötet werden kann, da seine Elemente erhalten bleiben :

Pas Aharmîn dar în sitabrî chun kushtah shud juz chunîn ki mî-kushand-ash bi-sâkatî wa dirang wa badî bâ nîkî âwarand wa târikî bâ raushanî wa palidî bâ pâkî tâ ustâdî bâshad na kên wa khusûmat.

Wie könnte Ahriman, in seiner Brutalität, anders getötet werden als mit Ruhe und Geduld, so dass man aus Bösem Gutes macht und aus Finsternis Heiterkeit und Reines aus Unreinem, so dass Meisterschaft entsteht, nicht Zorn und Streit[26].

Im Grunde geht es hier um eine zoroastrische Lehre : das Bekämpfen des eigenen Bösen ('druj'). Der Kampf gegen die Laster im Körper ist wie der kosmische Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen.

Das Škand Gumânîh Vičâr gibt im IV. Kapitel, 45ff., eine Aufzählung aller sich gegenseitig bekämpfenden kosmischen Kräfte, unter denen (S. 56-59) die Tugenden und Laster im Körper. Es sind folgende Reihen : (Laster) 'Âz u Varan u Kên u ôsm u Bûšyâsp', 'Begierde, Lust, Rache, Zorn, Faulheit' — (Tugenden) 'Xrat u Xêm u Hunar u Dânišn u Hôš u Vîr', 'Sagesse, Tempérance, Vertu, Science, Mémoire, Intelligence'. Letztere Reihe, die der 'Tugenden', ist in Wirklichkeit eine Variante der 'rûwân afzârân', 'Organe des Geistes', die ŠGV I,8

[26] Dass sich dieser Abschnitt auf den Kampf im Körper des Menschen bezieht, ergibt sich aus Ausdrücken wie 'mit Ruhe und Geduld' und 'Meisterschaft' (Selbstüberwindung), die sonst wenig Bedeutung hätten.

aufgezählt werden : 'Vîr, hôš, xrat, dânišn, bôd, fravahr', 'intelligence, mémoire, jugement, science, conscience, fravahr'. Richtige 'Tugenden' sind es nicht, auch wenn Martan Farrux sie als solche aufgefasst haben sollte. Von den 'rûwân afzârân', wird (ŠGV I,8-9) weiter erzählt, dass sie ihre Kenntnisse von fünf 'mênôk'-Organen : Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn, haben. Diese wieder erfahren alles

pat panc *afzârân* i gêtih i hand čašm, gôš, vînîk, uzvân, hamâk tan mâlîtârân.

par les cinq organes gêtih, à savoir, les yeux, les oreilles, le nez, la bouche et toute la surface sensible du corps.

Fast wörtlich findet sich diese Vorstellung UK 66-67 :

ki în jawârih bar ân sar-i mâ ham *dast-afrâz-i* în Rûh ast. Wa gûsh-hâ hamah rûz gûsh bar-â-bar istâdah and tâ ânchi shinavand zûdtar az ânki muzhah bar ham zanî khabar bâ în Rûh-al-Hayât dâdah bâshand wa chashm-hâ wa bînî wa dahân ham bar în hisâb ast.

denn diese 'Glieder' (= 'Sinne') in unserm Kopf sind das Instrument ('dast-afrâz') dieser (göttlichen Lebens)seele. Und die Ohren sind den ganzen Tag gegenüber dem 'Ohr' der (Seele), so dass Alles was die Ohren hören im Nu der Lebensseele mitgeteilt wird. Mit den Augen, der Nase und dem Mund verhält es sich ähnlich.

Die Beschreibung der 'rûwân-', 'mênôk-' und 'Gêtik-afzârân' im Škand Gumânîk Vičâr geht auf eine gleichartige anthropologische Grundform zurück und was die Gegenüberstellung von 'Organe des Geistes' und 'Laster' betrifft, wohl auch auf eine Makro-Mikrokosmos-Spekulation vom gleichen Typ, wie im Čîm i Kuštîk, im Bundahišn 28 und im Umm al-Kitâb. Ist der Kampf gegen die Laster im Körper an sich gut zoroastrisch, so ist doch die starke Betonung dieses Gebotes kennzeichnend für das Umm al-Kitâb. Das ist wohl als eine Verinnerlichung des Glaubens aufzufassen, wobei alles Ritual, alle Reinheitsvorschriften gegenüber dem einzigen Punkt zurücktreten : dem innern Kampf. In obigem Abschnitt UK 243 zeigt es sich, wie sehr dieser Kampf gegen die verschiedenen 'nafs' zur Himmelreise des Novizen gehört. Die Initiation endet damit, dass es zwischen dem Jünger und dem Lehrer keinen Unterschied mehr gibt (UK 246) :

Pas 'âlim bar khîzad wa gawâhî bar way bi-dihad, hamchunân bâshad ki gawâhî bar khwêshtan dâdah bâshad.

Da erhebt sich der Meister und 'erkennt' ihn (als göttlich), es ist gerade als ob er sich selber (als göttlich) erkennt.

UK 348 wird von dem, der den höchsten Grad erreicht hat und aus dessen Mund die ''ilm-i ilâhiyat', die göttliche Weisheit, strömt,

gesagt, dass die Gläubigen und Schüler aller Grade zu ihm pilgern ('bi-nazârah wa ziyârat-i way shavand'). Besonders interessant ist UK 367, wo die Seele- aus dem Herzen den Thron Gottes, den 'rûḥ-i nâṭiqa' im vordern Hirnmark erreicht, 'mit Hilfe der Gebote und Verbote des exoterischen Glaubens'. Diese Gebote und Verbote: 'amr wa nahî' sind vom 'rûḥ-i nâṭiqah', der alles ordnet, vorgeschrieben (Beten, Fasten, Pilgerfahrt nach Mekka, Almosen geben). Um eine Erklärung gebeten, gibt al-Bâqir eine allegorische Exegese ('ta'wîl') der Pflichten. Das täglich fünfmal gesprochene Gebet ('namâz') wird als die fünffach gestufte Himmelreise gedeutet: der Fromme betet zuerst in der Moschee der (28) 'najîbân', dann in der 'Moschee' der (12) 'naqîbân' und so fort, bis er das 'Gebet der Morgendämmerung', 'namâz-i bâmdâd', in der 'Moschee Salmâns' verrichtet[27]: dann 'stemmt er den Rücken gegen das »mihrâb« und betet', 'pusht sakht bar mihrâb kunad wa du'â khwânad' (UK 368). Er betet, das Antlitz nicht gegen Osten, sondern gegen Westen gerichtet. (Weshalb? Weil, wie schon UK 364 gesagt, 'die Sonne, die am Tage der Auferstehung von Westen nach Osten gehen wird, die Seele ist, die im Herzen ist, im Haus des Reinen Windes' und diese wieder mit dem 'rûḥ al-Hayât' im 'Hirn-Himmel' identisch ist). UK 369 wird dieses Stemmen des Rückens gegen das Mihrâb näher erklärt: man kehrt dem 'rûḥ al-îmân' (Geist des Glaubens) den Rücken zu: 'Wa chûn bi-maqâm-i maghz âyad pusht bi-rûḥ al-îmân bâz nihâd wa bi-'âlam-i nûr zuhûr kunad', 'und wenn (die Seele aus dem Herzen) das Hirnmark erreicht, wird sie dem rûḥ al-îmân den Rücken zuwenden und in die Welt des Lichtes eingehen'. Wer die höchste Stufe erreicht hat, wendet den Anforderungen und Pflichten des exoterischen Glaubens 'die ihm bis dahin eine Stütze waren, den Rücken zu'.

Es ist deutlich, dass all diese Betrachtungen eher aus der jüngsten als aus den ältesten Schichten des Umm al-Kitâb stammen, und es wäre nicht nötig, an dieser Stelle darauf einzugehen, wäre nicht diese Vorstellungswelt in der Lehre der Mazdakiten wiederzufinden (nach Shahrastânî; Cureton I,139; Badran I,636):

wa kull insân ijtama'at la-hu hâdhi-hi'l-quwwan al-arb' wa 's-sab'wa'l-ithnâ-'ashara sâra rabbâniyyan fî'l-'âlam as-suflâ wa'rtafa 'an-hu't-taklîf.

Und jeder Mensch, in dem sich die vier Kräfte und die Sieben und die Zwölf vereinigen, wird ein Gottgleicher ('rabbânî') in dieser untern Welt und von den religiösen Pflichten ist er befreit.

[27] Die Himmelreise führt hier an einer Pentade vorbei, die im nächsten Kapitel besprochen wird.

Der Ausdruck 'rabbânî' taucht im Umm al-Kitâb auf als ''âlim-i rabbânî' und muss wohl mit dem ''âlim-i nûrâjî', der dem Schüler zur Selbstbefreiung führt (also etwa = pîr, ustâd), identisch sein. Auch bei Mazdak wird als einzige 'praktische' Bedingung für diese innere Erhebung das Töten der verschiedenen 'nafs' genannt (Cureton I,193; Badran I,632)[28]:

Hukiya 'an-hu anna-hu 'amara bi-qatl al-anfus li-yukhallisu-hâ min ash-sharr wa mizâj az-zulmat.

Es wird von ihm erzählt, dass er befahl, die 'anfus' (Mehrzahl von 'nefs') zu töten, um diese (i.e. die guten 'nafs', oder 'rûḥ') vom Bösen und der Vermischung mit der Finsternis zu befreien.

Also bei Mazdak die gleiche Verinnerlichung des Glaubens und die gleiche Betonung des innern Kampfes. Bausani hat wohl recht, dass Shahrastânîs Aufzeichnung von einer neomazdakitischen Sekte aus postislamischer Zeit stammen muss ('Persia Religiosa', S. 128).

Die Namen der mazdakitischen 'anfus', 'Laster', erwähnt Shahrastânî nicht, wohl aber Firdûsî (ed. Mohl, VI,148-149). Mazdak spricht:

bi-pêchânad az râstî panj chîz ki dânâ bar-în panj na-fzûd nîz kujâ *rishk* u *kên* ast u *khišm* u *niyâz* bi-panjum ki gardad bar-û chîrah *Âz* tû gar chîrah bâshî barîn panj dêw padîd âyad-at râh-i gêhân Khidêw.

Fünf Dinge führen vom rechten Pfad — kein Weiser kann etwas dazu tun — das sind: Neid, Rache, Zorn, Begierde, und als fünftes, das ihn (den Menschen) besiegt: die Lust. Besiegst Du jedoch diese fünf 'dêvs', so wird sich Dir der Weg auftun, der zum Herrn der Erde führt.

Es kann sein, dass auch Firdûsîs Wiedergabe der mazdakitischen Ethik auf neumazdakitischer Überlieferung beruht. Es fällt auf, dass er fünf Laster kennt oder vielmehr vier únd Âz, wie im ŠGV, gegenüber den sieben Lastern in der spätern Tradition, in den Ulamâ und im Umm al-Kitâb. Das 'Besiegen' der fünf Laster wird unmittelbar

[28] Auch dieser Satz hat den Übersetzern Schwierigkeiten bereitet, denn 'hâ' von 'yukhallisu-hâ' scheint zurückzugehen auf 'al-anfus', ist dann aber kaum zu übersetzen. Vielleicht weist es zurück auf ein Wort aus einem vorigen Satz in der Schrift der (Neo-)Mazdakiten, der bei Shahrastânî ausgefallen ist. Christensen (Le roi Kawâdh, S. 103) übersetzt 'qatl al-anfus' mit 'tuer les âmes' und sagt: 'Le sens en est probablement qu'il faut tuer les désirs et les concupiscences qui sont des obstacles sur la voie de la libération'. Fr. Altheim übersetzt (La nouvelle Clio, 1953, S. 376): 'Abtötung der Individualität'. A. Bausani (Persia Religiosa, S. 126): 'Si dice di lui che avesse raccomandato il suicidio'. Ein Textvergleich mit dem Umm al-Kitâb (und mit Ulamâ-i Islâm) macht es wahrscheinlich, dass mit 'anfus', das Heer des Teufels, die 'dêvs' im Körper, die 'Laster' gemeint sind, wie Christensen annahm.

mit dem 'Weg zum Herrscher der Welt' in Zusammenhang gebracht. Man fragt sich, in wiefern diese Neigung zur Verinnerlichung, diese Betrachtungen über die Selbstbefreiung und das Emporsteigen der Seele präislamisch sind, also zur ältesten Schicht des Umm al-Kitâb gehören. Mit andern Worten : in wiefern der Zoroastrismus mystische Züge hatte.

Was das Umm al-Kitâb betrifft, so wird die Beantwortung dieser Frage durch die Tatsache erschwert, dass die mittelpersischen Texte gerade über das Zentrum der Pentade zu wenig Vergleichsmaterial liefern. Die Vorstellung einer Kopf-und-Herz-verbindenden Ader, die sich in sieben Verästelungen nach den Sinnesorganen aufspaltet (wie ein Rad mit seinen Speichen) hat keine unmittelbare Entsprechung in der Pahlavî-Literatur. Im Čim i Kustîk und im Bundahišn 28 findet sich nichts darüber. Höchstens könnte man sagen, dass der Abschnitt Bd. 28,7, wo der 'ruwân' im Hirnmark wohnt, zugleich aber im Herzen, eine Verbindung zwischen beiden Organen voraussetzt. Im Dênkart (M 880,18) wird vage über die 'Reinheit des Weges' ('pâkîh-i râs') vom 'Lebensprinzip' ('ax^{v}') zum 'Denken' ('mênišn') gesprochen, wobei es leider nicht deutlich wird, ob man das 'mênišn' im Herzen lokalisiert, wie es das Čim i Kustîk[29] tut, und den 'ax^{v}' im Kopf oder an anderer Stelle.

Zâtspram 30,48 erzählt von einem Weg ('srat'), auf dem 'der Geist des Weges' ('ruvân-i râs'; nach Bailey = Dên[30]) die Seele der Gestorbenen längs der Stationen der Guten Gedanken, der Guten Worte und der Guten Taten führt. Es wird jedoch daran kein Mikrokosmos-Vergleich angeknüpft.

Den besten Ausgangspunkt für das Problem der 'Ader mit sieben Verästelungen' bildet wohl ein spät eingeschobener Abschnitt im Umm al-Kitâb. Vielleicht gibt diese Stelle die ursprünglichen kosmologischen Auffassungen der Sekte C wieder. Vielleicht ist für diesen Teil sogar eine Sekte D zu postulieren. UK 362-363 (über das 'vielbesuchte Haus', 'bait al-ma' mûr') :

shash sitâr-hâ bi-tawâf bâshand nashîdar-hâ wa nashîdar-i mâh wa nashîdar-i tâbân wa samî'an wa bahman wa kafû ... .

Sechs Sterne werden einen Rundgang machen um dieses Haus : nashîdar-hâ, nashdas-i mâh nashîdar-i tâbân sa mî'an, bahman und Kafû ... .

[29] Idem Dd.A.38, 12 : 'mênišn kê-š xânak dil (ČK, ed. Junker-Tavadia, S. 81). In Indien wird das 'manas' auch meistens im Herzen lokalisiert.

[30] H. W. Bailey, Zoroastrian problems, S. 115; J. Duchesne-Guillemin, La Religion de l'Iran ancien, Paris, 1962, S. 330, Anm. 4; Saddar Bundehesch, ch. X.

UK 363-364 werden die sechs mit den Sinnesorganen in Zusammenhang gebracht:

nashîdar wa nashîdar-i mâh wa nashîdar-i tâbân chashm-i râst wa gôsh-i râst wa bînî-yi râst ast wa samî'an wa bahman wa kafû chashm-i chap wa gôsh-i chap wa bînî-yi chap ast ... .

nashîdar, nashîdar-i mâh und nashîdar-i tâbân sind das rechte Auge, das rechte Ohr, das rechte Nasenloch, samî'an, bahman, und dafû sind das linke Auge, das linke Ohr, das linke Nasenloch ... .

Der Makro-Mikrokosmos-Vergleich hat also denselben Charakter wie sonst im Buch, die sechs Entitäten jedoch kommen nur an diesen Stellen vor. Bausani[31] will 'Nashîdar-i mâh' und 'Nashîdar-i tâbân' erklären als irrtümliche Lesart der Pahlavî-Schriftzeichen für 'Oshêdar-mâh' und 'Oshêdar'. Der erste Name wäre dann eine Verwechslung mit 'Sôšans'. Über die drei andern Namen spricht Bausani nicht — man könnte sie mit einiger Mühe als Šrôš, Mihr und Rašn[32] lesen. Wie dem auch sei, die Namen sind für die mythologische Struktur des Textes nicht wichtig. Wir lesen weiter (UK 365):

shash nûr-hâ barîn shash rag ki maqâm-i bûyidan wa shunîdan wa dîdan wa guftan ast bi-dil paiwastah ast az în jawârihân-i sar. Dar gird-i în Rûh âb kunand ... .

Sechs Lichter sind durch sechs Adern ('rag'), die 'der Ort' des Geruchs, des Gehörs, des Gesichts und der Rede sind, mit dem Herzen verbunden, von diesen 'Sinnen' des Kopfes her. Um diesen 'rûḥ' glänzen sie ... .

Die sechs Adern ('rag'), die vom Herzen zu den Sinnen führen, stimmen makrokosmisch mit sechs glänzenden 'Lichtern' überein, die mit einem zentralen 'rûḥ' verbunden sind. Im oben zitierten Abschnitt UK 362 wurde gesagt, dass sie einen Rundgang um das 'Haus' machen. Die Vorstellung, dass eine bestimmte Anzahl von Sternen (ursprünglich wohl vier) um den zentralen Polarstern kreisen, mit dem sie durch 'Bänder' verbunden sind, findet man in China[33], Indien[34] und Iran[33]. Was den Namen 'Ader' ('rag') für diese 'Bänder' betrifft, vergleiche man eine Notiz von Henning[35] zum Bundahišn, Kapitel 2: (Ankl. 27[11]) »He (Ohrmazd) posted the Great Bear to the northern

[31] Persia Religiosa, S. 184.

[32] samî'un = wer hört, gehorcht (das alif am Wortende kann ein Rest eines ar. Akkusativs sein, der in der persischen Übersetzung ist stehen geblieben). Kafû bedeutet wörtlich: gleich, entsprechend.

[33] ŠGV, ed. de Menasce, S. 49 und Anm. 1.

[34] W. Kirfel, Das Purâna vom Weltgebäude, Bonn, 1954, zie index: 'Windseile'.

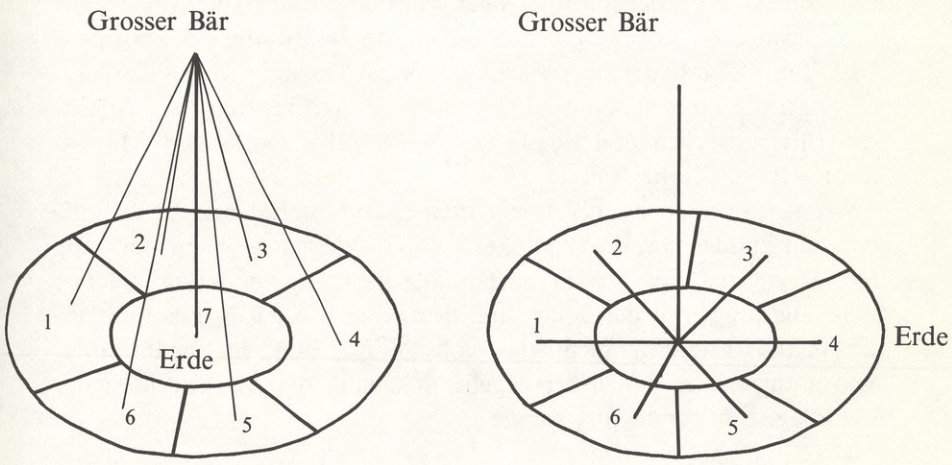
[35] W. Henning, JRAS, 1942.

where the heel was to be at the time of the agressor's arrival. A tether ties each of the seven continents to the Great Bear, for the purpose of managing the continents during the period of the Mixture. That is why the Great Bear is called Haftôreng.

(A 27[15]) Ohrmazd laid out the sphere of the fixed stars in the likeness of a spinning-wheel, so that at the time of the Mixture they (the stars) could start revolving.

Über diese 'tethers' schreibt Henning: 'these seven tethers constitue the 'light' counterpart to the seven ties which connect the seven planets with the lower regions, and through which the planets exercise their influence upon terrestrial events. The inventor of this etymology of Haftôreng) probably employed the word 'rag' (vein) for these ties (haft rag 'seven veins') for which 'band' (tie, tether) has been substituted here. In unpublished Manichean texts M.Pers. rag (also Sogdian r'k) is actually in use for these invisible and indestructible connecting lines (besides words like band, cf. e.g. Mir.Man.I,196). A Sogdian passage (on the 'dark' ties from M 178): 'They wove to and fro roots, veins and connections from all the demons who were imprisoned in the zodiacal circle'. The 'Kephalaia' chaps. 48 and 49, contain a detailed description of these pipe lines (Coptic 'lihme').

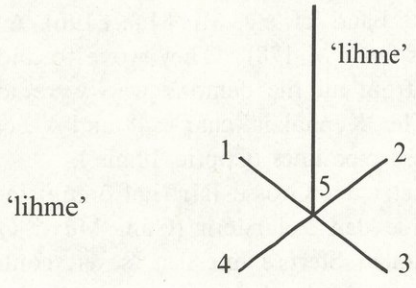
Bekanntlich ersetzt der Grösse Bär (haftôreng) in der spätern iranischen Astronomie den Polarstern (Gâh, Mêx-i Gâh)[36]. Die Verbindung des zentralen Sternes mit den 'seven continents' kann auf zweierlei Weise stattgefunden haben:



[36] ŠGV, ed de Menasce, pg. 46.

Aus dem Text ergibt sich nicht, an welches der beiden Schemas man sich hält. Deutlicher ist die Struktur der 'lihme' aus den 'Kephalaia'. Man unterscheidet drei 'lihme':

(Keph. 120,25 ff.) 'Der erste 'lihme' ist die Wurzel aller Mächte, die oben sind, die sich befinden in allen Himmeln, die herabgekommen sind, die gefesselt sind auf der unten befindlichen Erde. Denn die unten befindliche Erde ist das Ausgezogene, das Kleid und der Körper der Mächte, der erste 'lihme' führt also von den 'himmlischen Mächten' zu den fünf auf der Erde zurückgebliebenen Elementen. Es gibt noch einen zweiten 'lihme', der 'von den Tempeln und Wohnorten und Städten' zu den 'fünf Bäumen' auf der Erde führt, und einen dritten von den 'Firmamenten' zu den 'fünf fleischlichen Welten'. Alle drei[37] müssen sich nach untenstehendem Schema richten, weil es sonst nicht drei, sondern fünfzehn 'lihme' geben würde:



Lässt sich so die Ader mit fünf (oder sechs oder sieben) Verästelungen in der iranischen Kosmologie nachweisen, die Bedeutung der zentralen Ader (= axis mundi) im Mikrokosmos des menschlichen Körpers wird nirgends erörtert. Nur der Gebrauch des Wortes 'rag/r'k', 'Ader', im Mittelpersischen und Sogdischen weist auf einen Makro-Mikrokosmos-Parallelismus hin.

Wir verfügen auch über wenig iranisches Material mit bezug auf den 'kad-khudâ' und die 'kad-bânû', die im Herzen wohnen und mit dem 'Herrn' und der 'Herrin' im Paradies identisch sind — an anderer Stelle allerdings mit der Sonne und dem Mond. Auch hier kommt in der Pahlavî-Literatur nicht das vollständige Bild vor, wohl aber Andeutungen, aus denen hervorgeht, dass man die zugrundeliegende mythologische Vorstellung kannte.

[37] Freilich könnte man sich die 'fünf fleischlichen Welten' nicht neben-, sondern untereinander gedacht haben, durch eine zentrale Ader verbunden.

Der 'ruvân', der nach Bd. 28,7 sein 'Haus' ('katak') im Herzen hat, ist 'katak-x^{v}atây' des Herzens, auch wenn das Wort nicht gebraucht wird. Der Ausdruck kommt vor Dk. M. 241,13ff.[38]: 'ruvân hast ax^{v} x^{v}atây i apar tan čegôn katak-x^{v}atây (i) katak', 'The ruvân, which is the ax^{v}, is lord over the body as the house-master over the house'. Freilich ist es hier mehr eine Metapher als ein mythologisches Bild und über das Herz als Haus wird nichts gesagt.

Dass der 'ruvân' im Herzen (oder im Körper) einen weiblichen Partner hätte, wird nirgends gesagt. Zwar findet sich die Vorstellung einer 'Hausherrin' (Königin) des Paradieses, und auch der Ausdruck 'katak-bânûk', 'kad-bânû' in iranischen Quellen. Das bekannteste Beispiel ist PRDD 8,2-4[39]: über die 'x^{v}êtôdas' von Ohrmazd mit seiner Tochter Spandarmat. Zoroaster sieht, wie alle Amshaspands im Kreis um Ohrmazd herumsitzen, nur Spandarmat sitzt auf seinem Schoss. Zoroaster fragt: »Who is this that reclineth in thy lap, and who loves thee so much and is so dear to thee? Thou who art Ohrmazd dost not avert thy gaze from her, nor does she avert her gaze from thee; and thou who art Ohrmazd dost not let her out of thy arms, nor does she let thee out of her arms. Ohrmazd said: 'This is Spandarmat, my daughter, my Queen of Heaven ('katak,bânûk-i vahišt') and Mother of Creation ('mât-i dâmân')'«. Das Sitzen auf dem Schoss und das Sich unverwandt anschauen erinnert an eine hinduistische Gottheit mit seiner Sakti. Der Mythus in obiger Gestalt dürfte jung sein — die Vorstellung einer 'x^{v}êtôdas' am Beginn der Schöpfung ist fraglos älter. Dk. M. 73,15:

duxt x^{v}at pit i vispân Spandarmat zamîk hač dahišn hast-i mâtak utaš hačaš âfrît Gayômart.

Seine Tochter, die Tochter des Vaters aller Geschöpfe, Spandarmat, die Erde, in der Schöpfung ist sie das Mutter-Wesen; aus ihr schuf er Gayômart.

Man vergleiche noch Dk 9,38; Molé 329[40], wo von der 'mâtârîk x^{v}arrah', 'dignité de mère', der Spandarmat die Rede ist.

Wichtig ist ein Abschnitt aus den 'Éphémerides du jour de Hordâd du mois de Fravartîn', von Molé S. 99-100 angeführt (über das Paradies):

har mart kê zan nêst Spandarmat zan bavêt u har zan kê šod nêst Ohrmazd šod bavêt.

Tout homme qui n'aura pas de femme aura comme femme Spandarmat; toute femme qui n'a pas de mari aura comme mari Ohrmazd.

[38] Bailey, Zoroastrian problems, S. 99.
[39] Zaekner, Zurvan, S. 163, 152.
[40] M. Molé, Culte, Mythe et Cosmologie dans l'ancien Iran, Paris, 1963.

Hier ist die Funktion der 'Hausherrin' (Königin) im Paradies recht deutlich. Auch in der spätern Literatur, bei Sohrawardî[41] wird die Funktion Spandarmats als 'Hausherrin' ('Kadbânûiya') erwähnt.

All diese Texte sind verhältnismässig jung. Es dürften zum Teil ätiologische Mythen sein, die das Inzest der 'x^{v}êtôdas' sanktionieren mussten. Man vergleiche noch Darmesteter[42] I,144, Anm. 17 (bei Y. 16,10): 'yazamaidê thwâm maêthanem yâm Ârmaitîm spentâm', 'Spenta-Ârmaitî, déesse de la terre, est notre demeure et en même temps, comme Amshaspand femme et comme épouse d'Ahura, elle est le type de la maîtresse de maison. Le pehlvi traduit: »Je sacrifie (à la supérieure) de la maison (c'est-à-dire la supérieure du monde), Spendarmat, (en sa qualité de maîtresse de maison)«. »Nêriosengh traduit de même 'grihinîm'«. Die Vorstellung einer 'Hausherrin' im Paradies setzt jedenfalls eine lange Pârsî-Tradition fort.

Wird der 'Hausherr' und die 'Hausherrin' im Paradies nicht nur im Umm al-Kitâb erwähnt, ihr Gegenstück im Mikrokosmos des menschlichen Körpers lässt sich in iranischen Texten nicht nachweisen. So könnte man voraussetzen, dass diese 'Brautkammer im Herzen', dieser 'hierosgamos', eine Vorstellung sei, die aus irgendeinem nicht-iranischen System übernommen wurde, wenn nicht ein Vergleich mit Stellen aus den ältesten Upanischaden doch wieder nach indo-iranischen Quellen weisen würde. Zuvor aber noch einiges über die Vorstellung einer 'cour céleste' in Persien. Wenn in der griechisch-hellenistischen Literatur das Bild auftaucht, dass Gott wie ein König auf seinem Thron sitzt, von Engelscharen, die seine Hofdignitare und Minister sind, umgeben, so hat man dabei das Bild des persischen Grossen Königs vor Augen, der sein Reich mit Ministern und Satrapen regiert[43]. Diese Metapher kommt in der iranischen Literatur nur vereinzelt vor. Im 'Mênôk-i Xrat' I,7, werden die Yazatas, eine Schare Adliger, 'Vâspuhragân', genannt, die Ohrmazd umringen. Das elfte Rätsel, das Yavisht-i Fryânô lösen soll, lautet: »What is that thing which in the world is like unto Aûharmazd and the archangels?«. Die Antwort ist: »In the world, a ruler is like unto Aûharmazd and the archangels and the abode of rulers is like the resplendent Garôtmân; and the ministers of rulers are like unto the archangels and

[41] Œuvres philos. et mystiques de Sohrawardî, ed. H. Corbin, S. 199.

[42] J. Darmesteter, Le Zend-Avesta, herdruk 1960.

[43] Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, t. III, S. 162; F. Cumont, Les anges du paganisme, R.H.R.1915, t. 72, S. 163ff.; Philo, De somniis, I., par. 140.

are in the residence of Kings, like unto that constellation which they call Parvîz; other men when they are industrious and skillful are like unto the other small stars which are in the sky«.

Im Umm al-Kitâb ist die 'cour céleste' keine Metapher, sondern eine mythologische Vorstellung, die einem Weltbild entspricht, das auf Pentadismus und Parallelismus beruht. Sowie dieses Weltbild ein reales ist, so gilt auch der Parallelismus zwischen himmlischen und irdischen Rängen, zwischen himmlischen Rängen und 'Organen des Geistes' oder 'Sinnen' als real. Das Wissen um diese makro-mikrokosmischen Beziehungen und die eigene Einbezogenheit ist die eigentliche 'gnosis', die 'Geheimlehre', die al-Bâqir mit tausend Warnungen den Gläubigen vermittelt.

Im Bundahišn und im Čim i Kuštîk sind Spuren der 'cour céleste'-Vorstellung erhalten, es ist jedoch nicht wahrscheinlich, dass die Autoren dieser Schriften darin mehr als eine Metapher gesehen hätten.

Bd. 28,6 wird Ohrmazd als ein von Dienern, den vor ihm stehenden Amshaspands umgebener Herr dargestellt:

ruvân čigôn Ohrmazd, hôš ut vîr ut mârišn ut handêšišn ut dânišn ut uzvârišn čigôn ân 6 Amahraspand *i pas i Ohrmazd estênd* apârîk vâxš i andar tan čigôn apârîk mênôkân yazatân.

Die Seele (ist) wie Ohrmazd: Vernunft, Verstand, Gedächtnis, Einsicht, Wissen und Deutungsgabe (sind) wie jene sechs Amahraspand, *die vor Ohrmazd stehen*. Die übrigen Fähigkeiten im Leibe (sind) wie die übrigen himmlischen Yazatas.

UK 66-67 findet man ebenso sieben treue Anhänger 'Alîs, die nicht mit den 'Organen des Geistes', sondern mit den Sinnen verglichen werden. Die Sinne stehen wie treue Diener vor dem Erhabenen König:

Hamchunânki Salmân al-Qudrat wa Miqdâd wa 'Ammâr wa bâ Dharr wa Jundab wa bâ Hureira wa bâ Kumeil muti' wa firmân-bar-dâr-i Malik-i Ta-'âlâ and wa *az pesh-i way miyân bastah istâdah and.*

Wie Salmân, die (göttliche) Kraft und Miqdâd und 'Ammâr und bû Dharr und Jundab und bû Hureira und bû Kumeil treue Diener des Erhabenen Königs sind und *willig zum Dienen vor ihm stehen.*

Auf Grund der angeführten Stellen scheint es berechtigt, überall wo Bd. 28 von 'Gâh' Ohrmazd oder von 'ruvân' gesprochen wird, das mit 'Thron' zu übersetzen (wie Götze tut, wogegen jedoch Tavadia[44] Bedenken äusserte). Im Čim i Kuštîk erinnert nur ČK 40 an die Vor-

[44] ČK, ed. Junker-Tavadia, S. 73. Anklesaria übersetzt neutral 'the seat'.

stellung einer 'cour céleste' : 'u andar apêdûrîh nišîm i vazurkîh pat sarîhâ dârêt'[45], denn ein 'nišîm i vazurkîh', 'Ehrensitz', deutet auf einen 'Hof' und wenn gesagt wird, dass dieser Ehrensitz sich 'andar apêdûrîh' befindet : nicht weit davon entfernt, so bedeutet das 'nicht weit vom Zentrum des Hofes' und nicht wie Junker übersetzt : 'nicht weit voneinander'.

Der Ausdruck 'andar apêdûrîh', wie auch die Tatsache, dass das Čim i Kustîk auf dem Niveau 'Kopf = Himmel' nur Tetraden kennt (um eine nicht genannte Mitte) — wo es im Umm al-Kitâb und bei Mânî Pentaden um eine Zentralgestalt gibt — dürfte eine semitische (jüdisch-arabische) Tradition von vier 'Thronengeln' ('malah al-muqarrab') verraten. Findet man doch auch bei Mazdak an der Spitze des Systems eine Tetrade von 'Kräften' und die Gottheit, die nicht mit Namen genannt wird (Ma'bûdu-hu, der 'Gegenstand seiner Verehrung'). Dass hier semitischer Einfluss vorliegt, ist was Mazdak betrifft, sicher, denn Shahrastânîs Schrift über die Mazdakiten schliesst mit der Bemerkung, Gott regiere mit Hilfe von 'Buchstaben', die zusammen den 'Grossen Namen' bilden. Der 'Grosse Name' ('ism al-'azam') ist der 'unaussprechliche Name' ('shem hammephoresh') der jüdischen Tradition, so dass es nicht zufällig ist, dass der 'ma'bûdu' bei Mazdak keinen Namen hat. Auch im Umm al-Kitâb hat man in den jüngsten Schichten (wohl C) versucht, den malik-i ta'âlâ und Pentade durch den malik-i ta'âlâ und vier Thronengel (malak-i muqarab), Jibrâ'îl, Mikâ'îl usw. zu ersetzen, wobei man noch kritisch genug war um UK 383 zu erklären, diese vier Engel seien ursprünglich die fünf.

Bekanntlich stimmen die vier Würdenträger vor dem König auf seinem Thron — denen bei Mazdak vier Kräfte vor Gott entsprechen — nicht mit der wirklichen Hierarchie des sassanidischen Hofes überein[46]. Bei Mazdak also keine Metapher, sondern mythische Wirklichkeit, das Ideal eines theokratischen Hofes.

Was die vier : Mûbadân mûbad, Herbad al-Akbar, Ispahdad und Râmishgar bei Mazdak symbolisieren, bleibe dahingestellt. Wichtig für den mythischen Charakter der Vorstellung ist, dass die 'vier Kräfte' auch in dem Menschen da sind : der Mensch soll das 'wissen' und die Kräfte in sich 'sammeln' (Cf. oben). Nimmt man mit

[45] 'Nicht weit voneinander haben einen Ehrensitz durch (ihre) Spitzenstellung inne', so übersetzt Junker, diese Lesart ist jedoch umstritten. Cf. Junkers Anmerkung zu dieser Stelle.

[46] A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, Kopenhagen, 1944, S. 341 und Anm. 2.

Bausani[47] an, dass Shahrastânîs Mitteilung über die Mazdakîya von einer neumazdakitischen Sekte ('khurramdînî') stammt, so fragt man sich, ob dieses mythische Bild eines himmlischen und irdischen Hofes auch bei den echten Mazdakiten, Untertanen des Sassanidenkönigs Kavâdh, bekannt war und zu ihrer Lehre gehörte. Fühlten sie sich Teil einer 'civitas dei', wobei jeder Rang, jede Funktion von hoch bis niedrig in der 'gêtîk'-Welt dem gleichen Rang oder derselben Funktion in der 'mênôk'-Welt entsprach?

Dass die Könige in der Sassanidenzeit als göttlich galten, ist sicher — war es aber üblich, diesen Parallelismus zwischen 'gêtîk' und 'mênôk' auf den ganzen Hof des Königs, ja auf die ganze sassanidische Gesellschaft zu erstrecken?

In Zaehners Buch 'Zurvan' finden sich zwei Texte, die dies zu bestätigen scheinen. Wir stellen sie neben Mazdaks Lehre:

I. 'Acts of Adhur Hormizd'
(Übers. Nöldeke, Zaehner 258, 435)

Aus unserem Abhestâg (Avesta) ist deutlich erkannt worden, dass jeder der in dieser Welt in Glanz und Ehren, auch im Ristâchêz herrlich, geehrt und erhaben ist, und jeder der in dieser Welt elend und niedrig, auch in jener Welt ebenso elend ist. Denn diese beiden Welten Bêtîh und Behišt sind vom Hormizd geschaffen und wie einer vor dem Grosskönig, den Hormizd Chodâi zum Pâtach-šâh gemacht hat, um in dieser Welt über unser Kišwar zu herrschen, Ehre hat, so hat er sie auch im Behišt vor Hormizd Chodâi.

II. Zâtspram 33,1
(Zaehner, l.c. 259)

'O, Frašôstar, ... Just as on earth thou wast the court-councillor of Vištâsp, so will thou be court-councillor in the other world (mênôkîk) — this is revealed in the religion. The other (offices) too are after the same way and manner'.

Shahrastânî
(Haarbrücker I,292)

Es wird von ihm überliefert dass der Gegenstand seiner Verehrung ein in der höheren Welt in der Weise auf seinem Thron sitzender gewesen sei, wie Chusrau in der niederen Welt auf dem Throne sitze, vor ihm aber vier Kräfte ... gleich wie vor Chusrau vier Persönlichkeiten' sich befänden der oberste Mûbad (Priester), der höchste Hirbad (Richter), der Sipahbad (Heerführer) und der Râmischgar (Musiker); diese vier leiten die Angelegenheit der Welten durch sieben von ihren Wazîren ... und diese sieben bewegen sich innerhalb der zwölf geistigen Wesen ... .

[47] Persia Religiosa, S. 128.

Namentlich der letzte Satz von Zâtspram, der den Parallelismus auf alle Funktionen erstreckt, ist interessant. Vielleicht schildern Adhur Hormizd und Zâtspram nur ein Wunschbild, wie der ideale Hof sein sollte: ein Abbild des Himmels. Sind es spezifisch 'zervanitische' Gedanken, die hier zum Ausdruck gelangen? Dass solche Auffassungen zur Zeit der Sassaniden geläufig waren, ist kaum anzunehmen, weil sich ein so unmittelbar auf die Klassen und Ränge der Gesellschaft bezogener Parallelismus zwischen 'gêtîk' und 'mênôk' sonst in der zoroastrischen Literatur nicht findet. Ausser der Vergöttlichung des Königs wissen auch die geschichtlichen Quellen nichts von einer 'kosmischen' Ordnung der sassanidischen Gesellschaft.

Zwar glaubt L'Orange, dass der Baustil mancher parthischen und sassanidischen Städte ein 'kosmisches' Muster zeigt: »The cosmic pattern is especially clear in the royal residences of circular form«. L'Orange[48] schildert das parthische Darabgird: »The whole area was divided into equal sectors by radial axis streets ending in wall gates, 4 of which were situated at the four main points of the compass«.

Den gleichen Stil hat Firûzâbâd[49], die Residenz der neuen sassanidischen Dynastie. »At the very point of intersection, in the very axis of the world wheel, the palace is situated, here sits the king«. Es könnte sein, dass man beim Bau der Städte Darabgird und Firûzâbâd einfach nach einer herkömmlichen Bauweise verfuhr, ohne sich der Bedeutung des 'kosmischen Musters' klar bewusst zu sein. Noch mehr gilt das für die zum Vergleich von L'Orange erwähnte 'runde Stadt' von al-Mansûr, Bagdad. Ob der iranische 'mawâlî'-Architekt, der die 'runde Stadt' entwarf, sich noch des alten, kosmischen 'Musters' bewusst war, ist fraglich[50].

Was die Herkunft des 'kosmischen Musters' betrifft, so weist L'Orange auf die Übereinstimmung mit assyrischen Heereslagern hin. Das Relief eines solchen Lagers wurde im Palast von Kalach gefunden. Sonst aber ist axialer Städtebau — mit Toren nach den vier Windrichtungen und sich kreuzenden Hauptstrassen — bei den Assyrern

[48] H. P. L'Orange, in: 'The sacral Kingship, Leiden, 1959, S. 481 ff.

[49] Interessant sind die Namen der vier Tore von Firûzâbâd, die Istakhrî überliefert: der Osten: Mihr, der Westen: Bahram, der Norden: Hormizd und der Süden: Ardeshir. Dies kommt der bekannten Tetrade des Antiochus I. von Commagene nahe, nur würde dann der König Ardeshir ausser dem Zentrum auch die 'fonction nourricière' vertreten. Cf. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien, S. 254 ff.

[50] Ganz unmöglich ist es nicht, weil es auch 'mawâlî' waren, die die iranischen Elemente im Umm al Kitâb überlieferten.

unbekannt. Man möchte eher die altindischen Städte vergleichen, die nach den Schriften vier Tore nach den vier Windrichtungen hatten, die mit jeweils einer der vier Kasten in Zusammenhang gebracht wurden[51]. Nach Heinz Mode ('Das Frühe Indien', S. 46) gab es dieses Prinzip vielleicht schon in der Kultur von Mohenjo Dâro und Harappa. Jedenfalls weisen die Städte der Induskultur nach Mode eine 'religiös begründete Gesetzlichkeit' (S. 44) auf, die man sonst im Nahen Osten nicht findet. Stanislawski[52] leugnet die religiöse Grundlage dieser Bauweise auf Grund der Tatsache, dass bei den Ausgrabungen der Indus-Kultur bisher keine Tempel oder andre religiöse Bauten hervorgeholt wurden. Freilich bleibt es möglich, dass die ganze Stadt als 'Abbild des Himmels', als 'heiliges Gebiet' oder als 'Templum' betrachtet wurde.

Liessen die iranischen Texte im Stich bei der Beschreibung der männlichen und weiblichen Seele im Herzen, das Brhad-Âranyaka Upanischad gibt eine strukturell deutlich verwandte Darstellung. Es handelt sich um den Abschnitt BÂU 4,2,1 ff., wo Yâjnavalkya den König Janaka von Videha fragt, ob er weiss, wohin er geht, wenn er von dieser Welt befreit sein wird? Der König gesteht, dass er das nicht weiss und Yâjnavalkya verspricht es ihm zu sagen. 'So sprich nur' — sagt der König.

(ed. Senart, 4,2,2)

Indho ha vai nâma eṣa'yam dakṣine'kṣan puruṣaḥ; taṃ vâ etam indhaṃ santam Indra ity âcakṣate paro'kṣeṇa eva; parokṣa-priyâ iva hi devâh, pratyakṣa-dvisah.

Indha (le flambant), en vérité, est le nom de ce personnage qui apparaît dans l'œil droit; il est, en vérité, indha, mais on l'appelle Indra d'un nom mystérieux; car les dieux aiment le mystère et ont en haine le manifeste.

3. Atha etad vâme'kṣan puruṣa-rûpam, eṣâ asya patnî Virât; tayor eṣa samstâvo ya eṣo'ntar-hṛdaya âkâçah; atha enayor etad annam ya eṣo'ntar-hṛdaye lohita-piṇḍah; atha enayor etat prâvaranam yad etad antar-hṛdaye jâlakam iva; atha enayor eṣa sṛtiḥ saṃcaraṇî yâ eṣâ hṛdayâd ûrdhvâ nâḍy uccarati. Yathâ keçah sahasradhâ bhinnah, e-

3. Quant à la forme humaine qui apparaît dans l'œil gauche, c'est son épouse Virâj; leur lieu de rencontre est cet espace qui est à l'intérieur du cœur; leur nourriture, la masse de sang qui est à l'intérieur du cœur; leur enveloppe, cette sorte de filet qui est dans le cœur; et le chemin qu'ils suivent, cette veine qui monte au-dessus du

[51] W. Kirfel, Symbolik des Hinduismus, Stuttgart, 1959, S. 100.

[52] Dan Stanislawski, The origin and spread of the grid-pattern town, The Geograph. Review, Vol. XXXVI, 1946, S. 107.

vam asya etâ hitâ nâma nâḍyo'ntarhṛdaye pratiṣṭhitâ bhavanti; etâbhir vâ etad âsravad âsravati; tasmâd eṣa pravivikta-âhâratara iva bhavaty asmât çârîrâd âtmanah.

cœur. Pour lui existent, ténues comme un cheveu coupé en mille, ces veines appelées 'hitâs' qui partent du cœur; c'est par elles, en effet, qu'afflue l'afflux (de la nourriture); de là vient qu'il y a une alimentation plus subtile que la personne corporelle.

4. Tasya prâcî dik prâñcaḥ prâṇâḥ, dakṣiṇâ dig dakṣiṇâh prâṇâḥ, pratîcî dik pratyañcaḥ prâṇâḥ, udîcî dik udañcah prâṇâḥ, ûrdhvâ dig ûrdhvâḥ prâṇâḥ, avâcî dig avâñcaḥ prâṇâḥ: sarvâ diçah, sarve prâṇâḥ. Sa eṣa na iti, na ity âtmâ: a-gṛhyaḥ, na hi gṛhyate; a-çîryah, na hi çîryate; a-saṅgah, na hi sajyate; a-sito vyathate, na riṣyati. A-bhayaṃ vai, Janaka, prâpto'si, iti ha uvâca Yâjnavalkyah.

4. Les organes (littér.: souffles) de devant sont sa région orientale, les organes de droite sa région méridionale, les organes de derrière sa région occidentale, les organes de gauche sa région septentrionale, les organes supérieurs son zénith, les organes inférieurs son nadir: autant de points cardinaux, autant de groupes d'organes. Quant à lui, l'âtman, il ne s'exprime que par des négations: insaisissable, car on ne le saisit pas; indestructible, car on ne le détruit pas; détaché, car il ne s'attache à rien; libre de tout lien, rien ne l'ébranle, rien ne le blesse. En vérité, Janaka, tu es parvenu à la paix. Ainsi parla Yâjnavalkya.

Der Text bietet keine grossen philologischen Probleme, die Übersetzungen in westeuropäische Sprachen weichen wenig voneinander ab. Die 'Person im Auge' wird allgemein als 'puruṣaḥ' interpretiert, namentlich auf Grund der 'puruṣaḥ'-Hymne, Rg-Veda X,90. Ausserdem wird BÂU 5,5,2 der 'puruṣaḥ' im Auge mit dem in der Sonne in Zusammenhang gebracht:

Ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo yaç ca ayam dakṣine'kṣan puruṣaḥ, tâv etâv anyo'nyasmin pratiṣṭhitau.

Le personnage qui est dans le disque soleil et le personnage qui est dans l'œil droit reposent l'un sur l'autre.

Seine Gattin, Virâj, die im linken Auge erscheint, wird dann wohl den Mond vertreten. Virâj, eine schwer zu bestimmende Entität, wird im allgemeinen mit Fruchtbarkeit in Verbindung gebracht. Gonda[53] nennt sie: »das weibliche Schöpfungsprinzip und die Hypostase des als Ganzes vorgestellten Universums«; Kuiper[54] weist auf die Verbindung mit der grossen Mutter 'Aditix' und mit Nahrung ('anna');

[53] J. Gonda, Die Religionen Indiens, Stuttgart, 1960, I, S. 187.

[54] F. B. J. Kuiper, The three strides of Visnu, in: Indological studies in Honor of W. Norman Brown, New Haven, 1962, S. 146.

Marcel Mauss[55] zitiert eine Stelle SB 8,3,3,11, wo 'Mond' und 'Nahrung' kombiniert werden. 'Annam virâd annam u candramâ', 'la Virâj est de l'anna, la lune est de l'anna', allusion au mythe de la lune, soma, nourriture cosmique'. 'Der Ort wo sie sich begegnen' ('samstâva') wäre vielleicht besser wörtlich wiederzugeben: 'der Ort wo sie gemeinsam lobpreisen'.

Folgende Sätze bieten einige Schwierigkeiten: das Bild eines 'Netzwerkes' ('jâlaka') im Herzen und des 'Blutpropfes' ('lohita-piṇḍah') kann auf anatomischen Beobachtungen beruhen. Wenn das Herz geöffnet wird, beim Opfertier zum Beispiel, bietet das Trabekelnetzwerk, hinter dem oft längliche Thromben sind, ein auffälliges Bild, das eine ätiologisch-mythologische Erklärung veranlasst haben könnte. Was aber ist der genaue Sinn von 'anna' und 'prâvarana'? Dies bedeutet wörtlich: 'Decke', 'Bedeckung'. Ruben[56] erklärt die Stelle rein menschlich: »(Aber das Herz ist der Ort ...) wo sie im Bette unter gemeinsamer Decke ruhen und schmausen«. In der bekannten Geschichte vom 'Streit der Sinne' findet sich eine fast gleichlautende Terminologie (BÂU VI,1,7ff.; ChU V,1,6ff.): 'anna' und 'vâsa', 'Nahrung' und 'Decke'. Nachdem alle Sinne eingesehen haben, dass sie ohne den 'Lebensgeist', 'prâna', nicht leben können, fragt dieser (BÂU VI,1,7,14): 'tasya u me kim annam, kim vâsa iti', 'Si je suis tel, quelle est ma nourriture? Quel est mon vêtement?'. Die empirische Tatsache, dass Nahrung und Körperbedeckung die erste Lebensbedingung sind, ist hier offenbar zum philosophischen Begriff geworden. Der 'prâna' — und im oben erwähnten Text der 'puruṣah' und der 'virâj' — muss dieser Grundbedingung genügen um als 'lebendig' und 'existierend' betrachtet zu werden. Maryla Falk[57], die 'prâva rana' mit 'velo', 'Schleier', übersetzt, glaubt dass dieser durch die vielen Adern, 'hitâs', die sich im Herzen zum Netzwerk verdichten, gebildet wird. Das ergibt sich nicht notwendig aus dem Text, und ebensowenig aus den vielen andern Abschnitten der Upanischaden, wo von 'hitâs' gesprochen wird. In der âyurvedischen medischen Literatur sind die 'hitâs' sehr feine 'nâdîs', 'Adern'. 'Nâdî' bedeutet in der ältesten medischen Literatur: 'mit Luft gefüllter Kanal', später allgemein: 'röhrenförmige Verbindung'[58]. BÂU IV,3,20 wird

[55] M. Mauss, Anna-Virâj, Mélanges d'Indianisme M. Sylvain Lévi, S. 338, Anm. 5.

[56] W. Ruben, Die Philosophen der Upanishaden, Bern, 1947, S. 196.

[57] Maryla Falk, Il mito psicologico nell'India antica, S. 350, Atti d.R.Ac. dei Lincei, 1938 (XVI), Memorie d.cl.diSc.morali, stor. e filol. Vol. VIII.

[58] J. Filliozat, La doctrine classique de la médecine indienne, Paris, 1949, S. 129.

von diesen haardünnen 'hitâs' gesagt, dass sie voll 'weiss, blau, gelb, grün und rot' sind. Der Kommentator Dvivedaganga[59] erklärt diese Farben als eine Mischung von Körpersäften: Galle, Phlegma, Wind. BÂU IV,4,8 werden dieselben Farben erwähnt, nun aber sind es die Farben, die der Weise sieht, der auf einem 'schmalen Pfad' aus dieser Welt emporsteigt: »On y voit, dit on, du blanc, du bleu, du jaune, du vert et du rouge«. Wo es hier deutlich die Farben des Himmels betrifft, möchte man lieber eine mythologische, als eine medische Erklärung annehmen. ChU VIII,6,1 f., werden die Farben der Adern denen der Sonne gleichgestellt: »Les veines ('nâḍyas') qui sortent du cœur consistent en une substance brune, blanche, bleu, jaune, rouge. En vérité, le soleil, là-haut, est brun, il est blanc, il est bleu, il est jaune, il est rouge. 2. Comme une route établie entre deux villages va à l'un à l'autre, de même les rayons du soleil vont à deux mondes: celui d'ici bas et celui de là-haut. Du soleil qui est là-haut ils se propagent dans ces veines en s'y glissant; de ces veines ils se propagent en s'y glissant, dans le soleil«. — Das Auf- und Niedersteigen der Sonnenstrahlen setzt eine Verbindung zwischen beiden Farbenpentaden voraus. ChU VIII,6,6, wo der Autor einen bekannten śloka zitiert, wird dieser Weg erwähnt: »Il y a cent une veines ('nâdyah') au cœur; dans le nombre une seule s'élève vers la tête; celui qui monte par celle-là va à l'immortalité; par les autres on sort dans toutes les directions — on sort dans toutes les directions ('utkramane bhavanti')«. Was unter diesen verschiedenen Richtungen zu verstehen ist, ergibt sich aus BÂU II,1,19: »Les soixante et douze mille veines appellées 'hitâs' se dirigent du cœur dans le péricarde ('purîtatam abhipratiṣṭhante')«. Mit 'purîtat' ist nach dem Kommentator der ganze Körper um das Herz gemeint. Man vergleiche Kaus. Up. IV,20,60: »The arteries of the heart called Hita extend from the heart of the person towards the surrounding body«. BÂU IV,2,3ff. wird deutlich gesagt, dass die 'hitâs' die Nahrung aus dem ganzen Körper dem Herzen zuführen. Gleich darauf (BÂU IV,2,4) werden die Richtungen, in deren Mitte sich das Herz befindet, genannt: Ost, Süd, West, Nord, ûrdhvâ dig (Zenith), avâcî dig (nâdir oder kosmisches Zentrum). Noch deutlicher sind Ch.U. III,13,1 die Sinnesorgane mit Beziehung auf das Herz nach Windrichtungen orientiert: »Le cœur a cinq canaux des 'deva'«. Der 'Kanal' ('suṣiḥ') des Ostens stimmt mit dem 'Gesicht' überein,

[59] F. Max Müller, The Upanishads, II, S. 167, Anm. 1.
[60] Übertr. F. Max Müller.

der des Südens mit dem 'Gehör', der des Westens mit dem 'Wort' ('vâc'), der des Nordens mit dem 'Geist' ('manas') und der aufwärtszeigende Kanal ('ûrdhvah suṣiḥ') mit dem Wind ('Vâyu'). »Or, les cinq serviteurs de Brahman sont les gardiens des portes ('dvârâ-pâh') du monde céleste!«. In dem letzten Satz scheint die 'cour céleste'-Vorstellung wenn auch als Metapher, durchzuschimmern.

Das Bild vom 'puruṣah', dessen Adern ('nâḍyah') den vier Himmelsrichtungen entsprechen, findet sich schon in der bekannten Skambha-Hymne AV X,7,16[61], während in der vorhergehenden Strophe steht, 'in ihm seien der Ozean und die Adern vereinigt'. Mit 'Ozean' ('samudra') muss hier wohl 'der Ozean des Herzens' gemeint sein, welcher Ausdruck sich im Rg-veda findet. Das Herz wird mit dem zentralen Weltberg und dem darunter fliessenden Ozean verglichen[62]. Dass die Adern des Menschen mit den 'Bändern' oder 'Seilen' ('vâyariasṁi, vâtarasṁi), durch die die Sterne mit dem Polarstern verbunden sind, verglichen werden, findet sich in der indischen Literatur nicht.

Nicht ganz deutlich ist die Funktion der sṛtiḥ saṃcâranî, des Weges, den die zwei an der 'ûrdhvâ nadî', der aufwärtsgerichteten Ader hinauf- und hintergehen. Können sie diesen Weg gehen, wann sie wollen oder ist die androgyne Seele einst auf diesem Weg in den Körper hinabgestiegen und wird sie ihn auch so wieder verlassen? Dass alle, die nach Befreiung streben, diesen Weg kennen müssen, wird hier nicht gesagt, im Gegensatz zu BÂU IV,4,8 wo nur die Brahmavidah den 'schmalen Pfad' kennen, auf dem sie befreit himmelwärts steigen. Dabei hatte Yâjñavalkya am Anfang des Gespräches nachdrücklich zu König Janaka gesagt, dass er ihm auf die Frage antworten wolle, wohin der Weise bei seiner Erlösung aus dieser Welt gehe. Die Antwort, die Janaka bekommt ist : der Weise, der die vollkommene Identität der zwei im linken und rechten Auge und der zwei im Herzen erkannt hat, und den 'Weg', der beide miteinander verbindet, kennt, der gelangt durch diese Erkenntnis zur Erlösung.

Im oben erwähnten Abschnitt BÂU IV,4,8 ist diese 'statische' Erlösungstheorie einer mehr dynamischen gewichen, wobei die Brahmavidah sich vom Niveau des Herzens zum Niveau des Himmels erheben müssen. Dieselbe 'statische' Erlösungstheorie ist typisch für den oben wiederholt angeführten Abschnitt UK 301, wo über den 'kad-khudâ' und die 'kad-bânû' gesprochen wird. Diese Stelle findet sich in einer

[61] M. Lindenau, Die Skambha-hymnen des Atharva-veda, ZII, Bd. 3, 1925.
[62] Cf. F. B. J. Kuiper, The bliss of Aša, IIJ, 1964, vol. VIII, S. 125.

Reihe von Spekulationen über das 'Bait-al-ma'mûr', das 'vielbesuchte Haus', Koran 52,4 — traditionsgemäss ist das der Ka'ba im Himmel, zugleich das Zentrum des Himmels, wie der Ka'ba auf Erden das Zentrum der Welt ist. Die mystischen Spekulationen über diesen Tempel im Himmel sind wohl jüdischen 'hekhaloth'-Spekulationen entnommen. Bei der Beschreibung erwähnt man ausdrücklich die vier Säulen ('arkân') und das 'Dach' ('saqf' oder 'qubbah'). Die 15. und die 18. Frage des Umm al-Kitâb sind ganz diesen Betrachtungen gewidmet. In der 19. Frage wird al-Bâqir um nähere Auslegung gebeten. Es folgt dann eine Beschreibung vom 'Haus im Himmel', die iranische Motive enthalten dürfte :

UK 301	wa rauzan-i în Khânah shinwâ'î ast ki raushanâ-yi 'ilm wa âwâz-i mardûm bi-way dar mî-shavad.	Und das Fenster dieses Hauses ist das Gehör, denn durch dieses geht die leuchtende Erkenntnis und die menschliche Stimme hinein.

Man vergleiche (Bd. 28,5) :

2 gôš čigôn 2 rôč i Garôtmân (Garôtmân) râd paitâk ku-š ham-vâr êvâč-i pat nivâk i xᵛaš pat-iš ham-ê rasêt kê ruvân anôšakîh u râmišn hac-aš.	Die zwei Ohren (sind) wie die zwei Fenster des Garôtmân. Über das Garôtmân ist offenbart : zu ihm komme allezeit die Stimme, die melodische, süsse, die für die Seele Unsterblichkeit und Freude hervorrufe.

Die Vorstellungen sind nicht völlig gleich, denn mit 'âwâz-i mardûm' wird mit ziemlicher Gewissheit die Stimme des betenden, flehenden Menschen gemeint, während 'êvâč' im Bundahišn auf die himmlische Melodie deutet, die die Seele im Garôtmân hört. Beide Vorstellungen gehören demselben Vorstellungsbereich an : dass die Opfergesänge, die Stimme des betenden Menschen, das Garôtmân erreicht, findet sich schon im Mihr Yašt (Yt X,32), und anderseits wird UK 300 der Lebensgeist 'nawây'[63], 'Melodie des Himmelshauses' genannt.

UK 301	wa darîchah-i în Khânah basar-hâ and ki nihânî wa âshkârâ nigâh mî-kunand ; wa muwakka-	Und die Dachfenster dieses Hauses sind die Augen, die sehen was verborgen und was offenbar ist ;

[63] Im Pârsî Rivâyat, Hormazyâr, II. S. 53, wird 'nawâgh', Melodie, als einer von den sieben Namen des 'ruvân' erwähnt. Zaehner, Zurvan, S. 408 möchte 'ruvân' ändern in 'Zurvân' ; die ganze Stelle dürfte korrupt überliefert sein.

lân-i în Khânah rûhân and ki yakî bâlây-i dîgar maqâm giriftah and; wa Kad-khudâ-yi în Khânah Rûh al-Hayât-i mu'tariza ast, wa Kad-bânû-yi în Khânah Rûḥ al-Hayât-i habsî ast, wa har ki închunîn buvad Khânah-i Khudâ buvad, — jalla 'azamatu-hu —, wa bar hamah birâdarân farîzah bâshad tawâf-i închunîn Khânah kardan ki Malik-i Ta'âlâ în Khânah bi khazânah-i khᵛesh kardah ast.

und die 'Wächter' dieses Hauses sind die 'rûḥs', die über einander geordnet sind. Und der Herr des Hauses ist die 'abgewandte' Lebensseele, und die Herrin des Hauses ist die 'gefangene' Lebensseele, und wer so ist, ist ein Haus Gottes, des Erhabenen, und für alle Brüder ist es eine religiöse Pflicht um solches Haus einen Rundgang zu machen, denn der Erhabene König hat es zu Seiner Schatzkammer gemacht.

Der Absatz über die 'Dachfenster' (oder: Klapptüren, Luken) dürfte eine späte Interpolierung sein. Man hat sich wohl gefragt, warum die 'Ohren' und nicht die 'Augen' mit den 'Fenstern' ('rauzan/ rôč') des Paradieses verglichen wurden und deswegen einen Satz über die Augen eingefügt. Auch die 'muwakkalân', 'Wächter', könnten nachträglich eingeschoben sein, weil sonst mit 'muwakkalân' immer die 'horizontalen' vier (oder fünf) gemeint sind, nicht die vertikale Reihe der 'rûḥ's. Was 'kad-khudâ' und 'kad-bânû' betrifft, so ist darauf zu achten, dass sie hier im Bereich 'Kopf = Himmel' lokalisiert werden, während sonst der männliche und weibliche Lebensgeist im rechten Herzen wohnen: der männliche im 'Haus des reinen Windes', 'khânah-i bâd-i pâk', der weibliche im 'Haus des Wassers', 'khânah-i âb'. Sie sind mit dem Kopf durch eine 'Ader ohne Blut' verbunden (UK 282: 'rag bi-rang-i shêr-i safîd', 'eine Ader in der Farbe weisser Milch'; UK 374: 'rag-i safîd ki khûn dar way nîst', 'eine weisse Ader, in der kein Blut ist').

UK 320 wird vom männlichen Lebensgeist gesagt, er habe die Farbe der Sonne, der weibliche die des Mondes: 'rûḥ al-Hayât-i mu'tariza bi-rang-i khûrshîd ast ... wa rûḥ al-hayât-i habsî bi-rang-i mâh-tâb ast' (Cf. UK 364). UK 415 wird ihr Sein im Herzen als ein 'gemeinsames Lobpreisen' bezeichnet:

UK 415 az zîr dar zamîn-i dil Rûḥ al-Hayât-i mu'tariza wa Rûḥ al-Hayât-i habsî ast, tasbîh wa tahlîl-i în Rûḥ mî-kunand (= Rûḥ bar maghz-i pêshyânî; UK 414).

Und unten auf der Erde, die gleich dem Herzen ist, sind der 'abgewandte' Lebensgeist und der 'gefangene' Lebensgeist. Sie loben und preisen den 'rûḥ' (d.i. den 'rûḥ' im vordern Hirnmark; UK 414).

Recht interessant ist UK 34-35 :

> În har du Rûḥ bad-în Nûr wa raushanâ'î bad-în rag-i haft shâkh bad-îshân paivastah ast. Az Khudâî tarsand wa rûy bi-Khudâî kunand bar în kuh ki nâm-i û dil ast talb-i najât-i javidânî kunand.
>
> Diese beiden Geister (im rechten Herzen) sind mit diesem Licht und diesem Glanz durch diese Ader mit sieben Verästelungen (mit ihnen) verbunden. Sie fürchten Gott und wenden ihr Antlitz Gott zu und auf diesem Berg, dessen Name 'Herz' ist, streben sie nach der ewigen Erlösung.

Der Ausdruck : 'Berg, dessen Name Herz ist' wird dann durch ein Koranzitat erklärt : Sûre 59,21 : 'Sendeten wir diesen Koran auf einen Berg herunter, so würdet ihr sehen, wie sich dieser aus Furcht vor Allâh demütigte und spaltete'. Das Herz wird auch UK 272 mit einem Berg verglichen, wobei Sûre 7,139 : 'von Mose und dem vom Blitz getroffenen Berg' zur Auslegung herangezogen wird. UK 409 wird das Herz ein Berg genannt, worin der aufständische Adam wohnt, ohne Hinweis auf den Koran. Die Unsicherheit bei der Erklärung des Ausdrucks 'kuh-i dil' spricht dafür, dass es sich hier um eine ältere mythologische Vorstellung handelt, wohl um die des 'zentralen Weltberges'. Eigentümlich ist die 'statische' Auffassung der Erlösung im Abschnitt über den 'Herrn' und die 'Herrin' im himmlischen Haus, die bei *jedem Menschen* mit den zwei im Herzen identisch seien. Das Wissen, dass es so ist und die eigene Identifizierung mit diesem Zentrum ist der Weg zur Erlösung. Anderseits findet sich im Umm al-Kitâb auch die 'dynamische' Auffassung, zum Beispiel UK 283, wo der 'Aufstieg' der Seele aus dem Herzen beschrieben wird, durch die 'Ader' (den 'schmalen Pfad' des 'Brahma-vidah') zum Kopf, der gleich dem Himmel ist. Beide Auffassungen der Erlösung weichen wohl hauptsächlich in der Bewertung des Hier und Jetzt voneinander ab.

Das wird besonders deutlich in der pessimistischen Fassung des Buches, wo die 'Ader', 'rag-i bâd-i âfat' : 'Ader des Windes der Unglückseligkeit' heisst, weil durch diese Ader die 'Seele' in den Körper herabgestiegen ist. An einigen andern Stellen wird beschrieben, wie der 'Glanz des Glaubens' sich durch die 'Ader' als Erlöser in das Herz senkt.

Solche Funktionen der 'Ader' können besser separat in einem Sonderkapitel 'Über die Geister im Herzen und die Erlösung' erörtert werden; ist doch in solchen Abschnitten der Einfluss gnostischer Systeme nicht auszuschliessen.

Übersehen wir das in diesem Kapitel besprochene Material, so lässt sich zweifellos ein iranisches Element in der ältesten Schicht des Umm al-Kitâb aufzeigen. Dieses iranische Element ist nicht deutlich manichäisch: es gibt Parallelen zum Čim i Kustîk, zum Bd. 28 und zum ŠGV und das Umm al-Kitâb weicht von diesen Schriften was den Kampf gegen die 'dêv's betrifft, nur durch eine grössere Neigung zur Verinnerlichung des Glaubens ab, welche Neigung auch bei den Neumazdakiten besteht. Ob diese mystische Einstellung auch die Mazdakiten der sassanidischen Zeit besitzen, bleibt unentschieden.

Besonders kennzeichnend für das Umm al-Kitâb ist die Einpassung der Makro-Mikrokosmos-Spekulation in ein kosmologisches Schema, für welches Schema ein Pentadismus, ein Parallelismus von Himmel und Erde wie ein kosmisches Königtum charakteristisch ist. Das gleiche Schema fand sich im Čim i Kustîk und im Bd. 28, wenn auch die Rolle des kosmischen Königtums in diesen Texten nicht gross ist. Auch Škand Gumânîk Vičâr und Ulemâ-i Islâm zeigen deutliche Spuren einer ähnlichen Anthropologie und eines ähnlichen Makro-Mikrokosmos-Parallelismus.

Nur zur Lehre von dem 'Herrn' und der 'Herrin' des Herzens schweigen die iranischen Quellen. Dafür erschien ein eigentümlicher Parallelismus in BÂU IV,2,1 ff., wobei das gleiche pentadistisch-dichotome Schema und die gleiche 'statische' Erlösungs-Theorie auftauchten.

Maryla Falk hat in ihrer Arbeit 'Il mito psicologico nell'India antica', S. 350 ff., dieser Stelle besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Darauf bezieht sich wohl Bausanis Bemerkung ('Persia Religiosa', S. 185): »il miti psicologico di regna in pieno con la metodica ricerca di correspondenze fra membra del microcosmos e membra del macrocosmo, in modo tale da far pensare addiritura all'India«. Er hält es für möglich, dass diese 'indischen Gedanken' erst sehr viel später von den Sektierern aus Pamirs Hochebenen in das Buch eingefügt wurden.

Auf Grund der Parallelstellen in oben erwähnten iranischen Texten ist eine so späte Entlehnung mit bezug auf die Grundstruktur des Buches mit Sicherheit auszuschliessen. Eine andere Frage ist es, ob es sich um eine ganz frühe Entlehnung handeln könnte — in der sassanidischen Zeit — aus kosmologischem Material Indiens oder Griechenlands, das sich dann im Čim i Kustîk, im Bundahišn 28 und im Umm al-Kitâb erhalten hätte. Auch Tavadia[65] macht anlässlich

[65] ČK, ed. Junker-Tavadia, S. 73.

Bd. 28,6 auf die Übereinstimmung mit indischen Spekulationen aufmerksam: »Remarkable is the statement about the soul being like Ohrmazd and the mental faculties like Amahranspands ... . It cannot be ascertained whether the comparison or, of one may say so, the identification of the soul with Ohrmazd is a mechanical affair suggested by the system at issue or is preceded by some such speculations as are met with in the Upanishads where âtman and brahman, the individual and universal souls, are identified«. Die Betrachtungen über âtman = brahman in den Upanischaden jedoch sind mehr philosophischer als mythologischer Natur, während die Makro-Mikrokosmos-Vergleiche im Umm al-Kitâb und in den Bundahišn noch rein mythologisch sind. In ihrer obenerwähnten Besprechung des Paares Indha-Virâj im Herzen weist Maryla Falk mit Recht darauf hin, dass der 'mito psicologico' auf ältern mythologischen Vorstellungen beruht ('Rappresentazioni mitiche populari')[66]. Dass das besprochene Kosmologische Schema für Indien alt ist, ergibt sich aus der obenerwähnten Skambha-Hymne aus dem Atharwa-Veda. Vielleicht sollte man hier auch pentadistisch dichotome Götterklassifizierungen, wie sie bereits im Rg-Veda auftreten, erwähnen[67].

Schwieriger zu beantworten ist die Frage, wie alt das Schema für Irân ist. Die benutzten Texte sind fast alle jung, nur Bd. 28 könnte auf den Dâmdât-Nask zurückgehen. Welche Stellen aber gehen darauf zurück und was ist die Zeit der Entstehung? Ob dieser Teil des Awesta wohl eben deshalb nicht erhalten blieb, weil er aus Indien und Griechenland stammendes Fremdmaterial enthielt? Das betreffende kosmologische Schema kann in seiner typischen Form, wie es einst, in einer frühen, nicht genau bestimmbaren Periode, über ganz Mitten- und Ostasien verbreitet war, nicht aus Griechenland stammen. Was eine 'frühe Entlehnung' aus Indien betrifft, so kann eine kosmologische Struktur, ein Weltbild, durch das das Leben und das religiöse Denken der Menschen geprägt wird, nicht 'entlehnt' werden. Höchstens kann man die eigenen Vorstellungen jenem Weltbild 'angleichen', wenn soziale oder politische Umstände das erfordern.

Wenn im Buddhismus das pentadistische Weltbild im Vordergrund steht, so ist das beim Übergang der Hinâyanâ- in die Mahâyanaform dieser Religion, also bei der Verbreitung nach dem Norden und dem

[66] Maryla Falk, o.c., S. 352.

[67] F. B. J. Kuiper, Some observations on Dumézil's theory, Numen, VIII, 1961, S. 39 ff.

Nordosten, wo jenes Weltbild wohl das herrschende war. Auf ähnliche Weise könnte man als Hypothese annehmen, dass sich der Zoroastrismus bei seiner Verbreitung in nord-östlicher Richtung dem hier herrschenden Weltbild angeglichen hat[68] und dass zoroastrische Sekten diese Vorstellungen den Nachkommen erhalten haben. Die durch die 'Acts of Adhur Hormizd' und 'Zâtspram' aufgeworfene Frage, ob es sich dabei um 'zervanitische' Sekten handle, wird später erörtert. Für jetzt ist das Hauptproblem, bis auf welche Zeit dieses kosmologische Schema in der Kultur- und Religionsgeschichte Irâns zurückgeht, auch wenn es nie allgemein verbreitet und akzeptiert war.

Die obenerwähnten 'Acts of Adhur Hormizd' und die dazugehörenden Texte weisen in der gesuchten Richtung, lassen jedoch keine weitgehenden Folgerungen zu. Das Gleiche gilt für die städtebaulichen Argumente: man kann nicht wissen, ob der 'axiale', nach den vier Windrichtungen orientierte Bau des parthischen Dârâbgird oder des sassanidischen Firûzâbâd auf einem als wirklich empfundenen kosmologischen Schema beruht ('the cosmic city'), oder auf baulichen Traditionen, deren religiöser Sinn allmählich verloren ging. Das beste Argument dafür, dass das besprochene Schema — wenigstens bei manchen Sekten — bis in die sassanidische Zeit oder noch weiter zurückgeht, sind datierbare gnostische Texte, denen dasselbe kosmologische Schema zugrundeliegt, die aber im Vergleich zu dem Čim i Kustîk, dem Bd. 28 und dem Umm al-Kitâb vom ursprünglichen System abweichen. Diese Entartung zeigt sich in Wiederholungen und Verdoppelungen, wie so oft bei synkretistisch-gnostischen Schriften. Um das Gesagte zu bekräftigen schliessen wir dieses Kapitel mit einer Besprechung von zwei gnostischen Texten ab, die das Schema in einer deutlich entarteten Form zeigen. Es sind dies eine Stelle aus den koptischen Kephalaia und eine aus dem 'Apokryphon des Iohannes'.

Obwohl in den Kephalaia an mehreren Stellen über den Körper des Menschen als Mikrokosmos geschrieben wird, so doch im LXX. Kapitel am ausführlichsten und vollständigsten. Ebenso wie Bd. 28 besteht das Kapitel aus einer Mischung verschiedener Makro-Mikrokosmos-Spekulationen. Es lassen sich drei Vorstellungen unterscheiden.

[68] Über den Kontakt zwischen der iranischen Religion und dem Buddhismus cf. J. Duchesne-Guillemin, o.c., S. 243ff. Was die pentadistische Kosmologie betrifft, so möchte man eine Parallelentwicklung beider Religionen annehmen, unter Einfluss eines vorhandenen pentadistischen Weltbildes dunkler Herkunft. Ein Bedenken der erwähnten Hypothese ist, dass man sich den Zoroastrismus gern im Nordosten entstanden denkt und die Ausbreitung zum Westen hin.

Die dritte ist die aus der griechisch-hellenistischen Astrologie bekannte zodiakale Melothesie, wofür auch UK 254-255 ein Beispiel bringt, das hier nicht besprochen wird. Böhlig fasst den Inhalt des LXX. Kapitels, 'Über den Körper, dass er entsprechend dem Bilde des Kosmos eingerichtet ist', in fünf Punkte zusammen (S. XXVIII):

1. (= Einleitung).
2. Der Körper des Elektus wird zum Gleichnis für die fünf Lager, die sich in der ζωνη befinden und über die die fünf Söhne des Lebendigen Geistes herrschen. Seine Weisheit entspricht der Jungfrau des Lichtes, seine Liebe und Freude, sein Glaube und seine Wahrheit den zwei Lichtfahrzeugen. Er gebietet über alle Rebellion.
3. Der Körper wird in vier Welten eingeteilt mit je sieben Archonten, d.h. Organen.
4. (= Die zodiakale Melothesie).
5. Zahllose Archonten wohnen im menschlichen Körper und schädigen ihn.

Ein Blick auf diese Inhaltsangabe genügt um zu sehen, dass der 3. Abschnitt, — die vier Welten mit je sieben Archonten, welche die Organe beherrschen —, dem besprochenen Schema am ähnlichsten sieht, wenn auch heptadistisch gestaltet. Der vollständige Text dieses Abschnittes lautet (ed. Böhlig, S. 172,29 ff.): »Wiederum erkennet auch dies andere: es gibt vier Welten in diesem Körper des (Fleisches). Es gibt sieben Archonten in Unendlichkeit (in dem) Körper (dieser vier) Welten. Die Erste (Welt erstreckt sich von seinem) Nacken aufwärts. Die sieben Archonten aber, die sich in dieser oberen Welt befinden, sind diese: Die zwei Sehorgane, und die zwei Hörorgane und die zwei Riechorgane, das andere ist der Mund, welcher das Geschmacksorgan ist. — Die zweite Welt reicht von seinem Nacken abwärts bis zu seinem ganzen Magen. Die sieben Archonten aber, die sich in dieser zweiten Welt befinden sind seine (zwei) Arme, die seinen zwei Ohren entsprechen, die sich in seiner Ersten Welt droben befinden, und seine zwei Brüste, die seinen Nasenlöchern entsprechen, und die zwei Augen seines Herzens und die Tiefe des Magens (στόμαχος), der zwischen den zwei Brüsten ist, der in der Brust ist entsprechend dem Munde. Wiederum befinden sich sieben Archonten in der dritten Welt des Körpers, welche sind das Fett, die Lunge, die Milz, die Leber (ἧπαρ), die Galle und seine zwei

Nieren. — Auch in der vierten Welt unten gibt es sieben andere von genau derselben Art: seine zwei Hinterbacken(?) und seine zwei Hoden, und seine zwei Lenden und das Glied (μέλος), aus dem der Same kommt der alle Gestalten (μορφή) erzeugt«.

Diese Anthropologie, das Schema Mânîs, ist deutlich eine Erweiterung und Systematisierung des bis jetzt Besprochenen. Im Čim i Kustîk, im Bd. 28 und im Umm al-Kitâb gab es ein drittes Niveau: Hölle = Anus ohne weitere Einzelheiten. Den Manichäern gelingt es, hier sieben Archonten zu lokalisieren. Die 'zweite Welt' hat eine recht gezwungene und heterogene Zusammensetzung: zwei Arme, zwei Brüste, zwei 'Augen' des Herzens(?) und der Magen. Die grosse Distanz von dem 'Kopf' zu den 'innern Organen' musste durch ein besonderes Archontensystem überbrückt werden, während es für die erwähnten iranischen und indischen Texte eben kennzeichnend ist, dass diese Distanz keine Rolle spielt in der Makro-Mikrokosmos-Spekulation, höchstens mit dem 'Wind' ('vâyu/bâd') in Zusammenhang gebracht wird. Auffallend und typisch manichäisch ist, dass auch die sieben 'Sinnesorgane' als archontisch gesehen werden. Das ist im Vergleich mit den iranischen und indischen Texten eine nur aus dem manichäischen Weltpessimismus zu erklärende Neuerung. Man denke an die fünf 'dvârâ-pâh', 'serviteurs de Brahman, gardiens des portes du monde céleste'; — weiter an die Reihe der 'Sinne', die im Umm al-Kitâb als treue Diener vór dem Grossen König stehen, während das ŠGV die 'Sinne' den 'ruvân-afzârân', 'Dienern des ruvân' unterordnet, die nach Bd. 28 vor dem 'ruvân' stehen, wie die Amshaspands vor Ohrmazd. Vom Gesichtspunkt der Motivgeschichte könnte man diese Texte prämanichäisch nennen.

Interessant ist noch der Schluss über die zahllosen Archonten im menschlichen Körper. S. 175,8 steht, dass es 840 mal 10.000 sind. S. 175,12: 'Wenn all diese Archonten kommen, indem sie kriechen und wandeln innerhalb des Körpers und einander begegnen, zerstören sie einander und vernichten einander und ...' (der Text bricht ab). Jeweils springen sie heraus aus dem Körper des Menschen, in dem er stirbt und bewirken bösartige Auswüchse und brennende Wunden am Körper, sei es sie bewirken innere Krankheiten an ihm oder vielmehr sie kommen herauf auf ihn äusserlich'. (Im unvollständigen Text wird noch beschrieben, wie diese Wunden nach aussen durchbrechen, ihre 'bösen Stoffe' ergiessen und dann heilen). Eine solche Vermischung des Makro-Mikrokosmos-Gedankens mit (pseudo-)medischen Theorien wurde in fast allen Texten gefunden. Das 'Einander zerstören und

vernichten' könnte darauf deuten, dass es auch hier ursprünglich zwei Parteien gab, gute und böse Kräfte im Körper.

Der zweite gnostische Text, der das Schema in hellenisierter und entarteter Form bringt, ist eine Interpolierung in zwei Fassungen des 'Apokryphon des Johannes'[69] und zwar in den Codices II und IV, während in Codex III und der Berliner Ausgabe von Till (BC)[70] diese Stelle fehlt. Grund der Interpolierung ist eine Ergänzung und Erläuterung der bekannten Geschichte von Adams Erschaffung durch die Archonten, die sich in allen Codices findet. Jaldabaôth erschafft sieben Planetenkönige ('exousiai'), deren jedem er etwas von seiner Kraft verleiht. Diese sieben Gewalten erschaffen den 'seelischen' Adam: eine Knochenseele, eine Sehnenseele, eine fleischliche Seele undsoweiter. Darauf treten die ihnen untergeordneten Engel auf, um die 'seelische Schöpfung' zu vollenden (z.B. CIII 23,7): 'Und ihre Engel traten zu ihnen (und) schufen aus den Seelen, die die Gewalten bereit(et?) hatten, die Seelenhypostasis der Glieder und der Gelenke'. Erst später wird als Gegengewicht gegen ein pneumatisches Element, das der 'Vater' aus Mitleid Adam schenkte, der grobmaterielle Körper von den Archonten geschaffen. Während es CIII 23,18 und BC 50,18 dreihundertsechzig Engel sind, die 'die Gelenke zusammensetzten', erwähnen die beiden andern Codices diese Engel nicht, sondern bringen dafür eine lange Interpolierung, in der man alle Engel bei ihrem Namen zu nennen versucht (CII 15,29-29.22; CIV 24,21-29,22). Dabei erscheint eine Anthropologie, die nicht recht zur eigentlichen Schöpfungsgeschichte des 'Apokryphon des Johannes' passt. Man unterscheidet nämlich zwei Reihen von Engeln: die, die die Körperteile erschaffen und die, die in diesen Körperteilen 'arbeiten' (CII 15,32; CIV 24,25): 'Er schuf das Gehirn Asterechmè, das rechte Auge Thaspomocha, das linke Auge Jeronymos, das rechte Ohr Bissoum, das linke Ohr Akiôrein ...', usw., usw. (im Ganzen etwa 68 Namen). Die zweite Reihe beginnt CII 17,9; CIV 26,20: 'Die aber, die im einzelnen in den Gliedern wirken, sind: im Haupt Diolimodraza, in der Sehne Jammeax, in der rechten Schulter Jakouib, in der linken Schulter Ouertôn ...', usw., usw. (im Ganzen etwa 30 Namen).

[69] Martin Krause und Pahor Labib, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes, Harassowitz, Wiesbaden, 1962.

[70] Das Apokryphon des Johannes, ed. Walter C. Till, Schriften der koptischen Papyrus Berolini 8502, Berlin, 1955.

Der Unterschied in den beiden Engelreihen ergibt sich auch aus den 'Anführern': von den 'schaffenden' Engeln heisst es (CII 17,7): 'Die aber, die man über alle diese gesetzt hat, sind sieben: Athôt, Armas, Kalila, Jabêl'. CIV 26,17 bringt sie alle sieben: 'Athôth, Arma(s), (Ka)lila, Jabêl, Sabaôth, Ka(in?), (Ab)el[71]. Es sind die Namen von sieben von den zwölf von Jaldabaôth erschaffenen Archonten. Auch die 'arbeitenden' Engel stehen unter der Aufsicht von 'sieben Anführern' (CII 17,29): 'Sie (herrschten) über sie alle, nämlich sieben: Michaêl, Ouriêl, Asmenedas, Saphastoêl, Aarmouriam, Richram, Amiôrps' (diese Stelle fehlt in CIV). Dass Michael[72] und Uriel genannt werden, könnte dafür sprechen, dass die 'arbeitenden Engel' eigentlich 'gute' Engel sind, neben den 'bösen', die den Körper erschaffen haben. In dieser Meinung bestärkt uns die Tatsache, dass gleich nach den sieben eine Reihe geistiger Eigenschaften aufgezählt wird ('Organe des Geistes'), und zwar eine Pentade: CII 17,32: 'Und die über die Sinneswahrnehmungen (αἰσθησις) (herrschen), (sind) Archendekta; und der über die Aufnahme (αναλημψις) (herrscht) (ist) Deitharbathas; und der über die Vorstellung (φανταστα) (herrscht) (ist) Oummaa; und der über die Hef(tig)-keit (herrscht) (ist) Aachiaram; und der über die ganze Bewegung (ὁρμη) (herrscht) (ist) Riaramnachô' (Idem, CIV, 27,19). Gleich danach wird noch eine Pentade beschrieben, die man aus Gründen der Symmetrie — und auch weil nun immer das Wort 'Daimon' statt 'Angelos' gebraucht wird — auf die Reihe der 'schaffenden' Engel beziehen möchte, obwohl es nicht nachdrücklich gesagt wird: 'Die Quelle aber der Dämonen (δαιμων), die im ganzen Körper sind, sie sind bestimmt für vier: eine Hitze, eine Kälte, einen Frost, eine Trockenheit. Ihrer aller Mutter aber ist die Materie (ὑλη)'. Diese Fünf werden dann wieder mit fünf phantastischen Dämonennamen verbunden, von denen der in der Mitte für die Hylè steht: CII, 18,10: 'Die Mutter aber aller dieser setzt in ihre Mitte Onortichrasaei ein, wobei sie unbegrenzt ist und vermischt ist mit ihnen allen, und diese ist wahrhaftig die Materie (ὑλη)' (Idem, CIV, 18,14). Auf ähnliche Weise wird in Mânîs 'dunkler Pentade' das fünfte Glied, 'der schmutzige Rauch' ('dukhân'), als die sich in

[71] Krause und Labib lesen (C. IV, 26, 17) die beiden letzten: Ka(lila), (Jab)el. Dann würden Kalila und Jabel in dieser Siebenerreihe zweimal erwähnt, während diese Reihe sonst der von Jaldabaôth geschaffenen Archontenreihe entspricht, in der Kaïn, respektive Abel an sechster und siebenter Stelle stehen (Z.B. CII.10, 29 ff.).

[72] Michael erscheint in der gnostischen Literatur niemals als boshafter Engel. Man denke z.B. an Michaels Rolle in der 'Pistis Sophia'.

den vier andern regende Seele bezeichnet[73]. Von der Onortochrasaei = Hylè (CII, 18,14) wird noch gesagt: 'Denn von ihr werden die vier führenden Dämonen (δαιμων) ernährt (es folgen vier erfundene Namen, die vier Laster repräsentieren): Lust (ἡδονη), Begierde (ἐπιθυμια), Trauer (λυπη), Furcht'. Ihrer aller Mutter aber ist Esthênsisouch-Epiptoê. Diese ist der Hylè nahe verwandt, wenn nicht gar damit identisch. 'Aus diesen vier Dämonen (δαιμων) aber entstanden Leidenschaften (παθος)', — die dann in den folgenden Zeilen bis CII 18,31; CIV 29,2 in extenso aufgezählt werden. Es folgt dann ein wenig überraschend: 'Diese aber sind alle von der Art, dass sie nützlich und schlecht sind'. Dies kann sich nicht auf die genannten 'Leidenschaften' beziehen, sondern nur auf die Engel und Dämonen. Dafür spricht auch, dass der Text plötzlich auf das Haupt des Systems überspringt: CII 18,33. 'Die Ennoia (ἐννοια) aber ihrer Wahrheit (ist) Anaiô- diese ist das Haupt der materiellen (ὑλεκος) Seele (ψυχη); denn sie ist mit der Wahrnehmung (αἰσθησις) Zouch-Epiptoê. Dies ist die Zahl der Engel (ἀγγελος), zusammen sind sie 365. Sie arbeiteten alle an ihm, bis er von ihnen vollendet worden war, Glied für Glied, (der) seelische (ψυχικος) und der materielle (ὑλικος) Leib (σωμα)'.

Letzteres ist nicht in Übereinstimmung mit der eigentlichen Schöpfungsgeschichte der Apokalypse Joh., wo die Erschaffung des seelischen und des materiellen Körpers nicht gleichzeitig statt findet. Das Ganze dürfte eine dichotome Anthropologie repräsentieren, während die des Apokryphon deutlich trichotom ist. Das ganze System mit seinen Engeln und/oder Dämonen lässt sich in folgendes Schema bringen:

1. Zouch-Epiptoê
   Ennoia (genannt: Anaiô-).
5. Heftigkeit – Analèmpsis – Aisthèsis – Phantasia – Hormè.
7. Michael – Ouriêl – Asmenedas – Saphasatoêl – Aarmouriam – Richram – Amiôrps.
   Zahlreiche, in den Gliedern 'arbeitende' Engel.

— — — — —

[73] Shahrastânî, Haarbrücker, I, 287; Cureton, I, 189; Badran, I, 622.

[74] In diesem Schema sind die phantastischen Namen der 'geistigen Eigenschaften', der 'Laster' und 'Naturen' weggelassen. Die 'hyle' hat ebenso wie die 'Ennoia' einen Eigennamen, Onortochrasei resp. Anaoô.

[75] Es ist eine eigentümliche Reihe, weil man 'Feuchtigkeit' durch 'Frost' ersetzt hat. Wahrscheinlich gehörte für einen Ägypter 'Feuchtigkeit' nicht in eine Reihe schlechter Qualitäten.

Zahlreiche die Glieder 'schaffende' Engel (Dämonen).
7. Athôt – Armas – Kalila – Jabêl – Sabaôth – Ka(in) – (Ab)el.
5. Hitze – Kälte – HYLÈ – Trockenheit – Frost.
5. Hèdonè – Epithumia – (HYLÈ) – Lupè – 'Furcht'.
Estênsisouch-Epiptoè.

Im Vergleich mit dem Umm al-Kitâb und den andern besprochenen Texten fällt auf, dass die höchste Entität auf seelischem Niveau durch die 'Ennoia' mit fünf 'geistigen Qualitäten' repräsentiert wird. Auf dem 'materiellen Niveau' findet man eine Reihe nicht von 'humores', sondern von 'naturae', die mit einer Reihe von Lastern kombiniert sind, während auf 'seelischer' Seite die entsprechende Reihe von Tugenden fehlt, wie das in mehreren der besprochenen Texte der Fall war. Es besteht deutlich ein hellenistischer Einfluss (Rolle der 'Hylè'). Das System hat durch die zahlreichen schaffenden und arbeitenden Engel eine grössere Kompliziertheit bekommen. Das endlose Ausspinnen von fantastischen Engelnamen ist ein Zeichen der Entartung, wie man das in synkretistischen Systemen antrifft, wenn der lebende Mythus — seinem Ursprung entfremdet — immer komplizierteren Spekulationen weicht. Dass dieses entartete System hier besprochen wird, ist u.a. wegen des letzten Satzes in dieser langen Interpolierung, in dem der Autor seine 'Quelle' nennt (CII 19,8; CIV 29,17): 'Wenn du sie[76] aber kennenlernen willst: es ist im Buche des Zôroastros geschrieben'.

Dass der Name Zôroastros' erwähnt wird, könnte darauf deuten, dass dieses System eine hellenistische Bearbeitung eines ursprünglich iranischen anthropologischen Schemas ist. Wenn es hier eine späte Interpolierung im Apokryphon Johannis betrifft, so geht doch das griechische Original dieser Codices mindestens bis ins 4. Jahrhundert zurück. Der interpolierte Text an sich kann natürlich älter sein. Besonders interessant ist, dass in der Bibliothek in Nag-Hammadî drei der von Porphyrius in seiner 'Vita Plotini' genannten gnostischen Schriften gefunden worden sind; nur über das Zoroaster zugeschriebene Buch herrscht Unsicherheit.

Wenn das obenerwähnte 'Buch des Zôroastros' mit der von Porphyrius genannten 'Apokalypse' identisch ist, so muss das Schema, das ihm zugrundeliegt, schon am Beginn des dritten Jahrhunderts — oder noch früher — als zoroastrisch bekannt gewesen sein.

[76] sc. 'die Leidenschaften'.

Was die Datierung des besprochenen manichäischen Textes betrifft, so stammt die Hs. der Kephalaia aus dem vierten oder fünften Jahrhundert. »Die Entstehung des Werkes in seiner Urschrift (wohl griechisch) liegt also der Zeit Mânîs nicht fern« — so schreibt Böhlig[77]. Trotzdem kann in der kurzen Zeit manches nicht zur Lehre Manis Gehörige hinzugefügt worden sein. So könnte auch die Lehre der vier Welten mit je sieben Archonten eine Interpolierung sein. Dagegen zeigt der Kern von Manis Lehre — seine Kosmologie und Schöpfungsgeschichte — eine deutliche strukturelle Verwandtschaft, eine Übereinstimmung hinsichtlich des mythologischen Ursprungs mit dem Umm al-Kitâb. Darauf wurde im Beginn dieses Kapitels schon hingewiesen. Im folgenden Kapitel über »Das Drama im Himmel und die Erschaffung von Mensch und Welt« wird das näher erforscht werden.

[77] A. Böhlig, Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia, ZNT, Bd. 37, 1938, S. 19.

Kapitel III.

Die Schöpfungsgeschichte. Das Vorspiel im Himmel.

Das vorige Kapitel könnte den Eindruck erwecken, als wäre das Umm al-Kitâb ein durch und durch iranisches Buch. Das kommt dadurch dass in diesem Kapitel ein Makro-Mikrokosmos-Vergleich indo-iranischen Ursprungs, der in allen Bearbeitungen erkennbar ist, sorgfältig aus dem Text hervorgehoben wurde. Wenn man nicht so willkürlich verfährt, sondern dem Text folgt, so wird die Aufmerksamkeit von diesem iranischen Modell auf syrisch-gnostische Mythen gelenkt, auf mandäische Legenden, lange Koranzitate, auf der islamischen (oder vielmehr jüdisch-islamischen) Eschatologie entlehnte Schilderungen des Paradieses und auf Stellen, die an die Wortwahl der spätern Ismaeliten erinnern.

Um einen Eindruck von dem Buch, wie es auf uns gekommen ist, zu vermitteln, wird in diesem Kapitel der Text mit den blumenreichen Gleichnissen Schritt für Schritt analysiert werden. Die Kosmogonie des Umm al-Kitâb eignet sich recht gut zu einer solchen Analyse, weil sie sich auf wenige (recht lange) 'Fragen' beschränkt. Es sind die 6. Frage über 'das Vorspiel im Himmel'; die 7. Frage uber 'die Schöpfung des Menschen und der Welt', und wohl auch noch die 8. Frage, die einen Begriff aus der Schöpfungsgeschichte (den Kreislauf der Lebenskraft) näher erklärt.

Die 6. Frage beginnt UK 119. Es fragt Jâbir b. Abdallâh:

UK 120 یا جابر در اوّل همه اوّلی
که خداوند جاوید بود وچیزی دیکر
نبود بان پنج نور خاص که ملك
تعالی از میان ایشان ظهور کرد
چنانکه در اوّل این کتاب باز اورده
است(و) اینکه اکنون همه اسمانها
و زمینها ست هوای پاك و صاف
و لطیف و روحانی (بود)

Da erhob sich Jâbir b. Abdallâh al-Ansârî und flehte (Bâqir) an: 'Oh, Meister, wie hat der Erhabene König alle Diwâne und jeglichen Hofstaat erschaffen? Woraus hat Er die »Geister« erschaffen und was war der Grund Seiner Schöpfung?'. Bâqir al-'Ilm — Sein Segen sei mit uns — sprach: '(die Frage nach) der Schöpfung der Diwâne ist schwer und nicht jeder erträgt den Zugang zu dieser Weisheit. Gnade! Gnade! Denn es ist ein geheimes Wissen. Oh! Jâbir, im Ur-

[1] Cf. oben.

anfang, als nur die Ewige Gottheit war und sonst nichts war, — samt diesen fünf auserkorenen Lichtern, aus deren Mitte der Erhabene König hervortrat, wie im Beginn des Buches beschrieben wird —, war Alles, was jetzt Himmel und Erde ist, eine reine, lautere, feine und »spirituelle« (geistige) Luft'.

Die Beschreibung im Beginn des Buches bezieht sich auf die im II. Kapitel erörterte Stelle UK 81 ff., eine Parallelstelle zu UK 120, bis auf folgende Unterschiede. Erstens wird UK 81 die 'Ewige Gottheit', 'Khudâvand-i javîd', nicht erwähnt, während sie UK 120 ausdrücklich vór dem Erhabenen König, 'Malik-i ta'âlâ', genannt wird. Anderseits fehlt UK 80 der 'Erhabene König' und erscheint stattdessen der 'shakhs-i nûrânî', 'Lichtgestalt', ein Ausdruck der sich sonst im UK nicht findet, der aber einem ähnlichen Ausdruck bei Shahrastânî verwandt erscheint. Dieser erwähnt die 'Zaradushtîya', nach denen Gott zu einem Zeitpunkt seiner Herrschaft eine 'geistige Schöpfung' erschaffen hätte :

(Cureton I,185; M. Badran I,586)

فلما مضت ثلثة الاف سنة انفذ مشيئة فى صورة من نور متلالئى على تركيب صورة الانسان و احنف به سبعين من الملائكة المكرمين و خلق الشمش والقمر والكواكب و الارض و بنى آدم غير متحركة ثلثة الاف سنة

Haarbrücker I,281)

Als aber dreitausend Jahre vergangen seien, habe er seinen Willen in der Gestalt von glänzendem Lichte nach der Zusammensetzung der Gestalt des Menschen herabgesandt, welchen siebzig von den verehrungswürdigen Engeln umgaben, und habe Sonne, Mond, Gestirne und die Erde und die Menschen dreitausend Jahre unbeweglich geschaffen.

Die '70' Engel, sind wohl eine (jüdisch-)arabische Variante für '7 Engel'[2]; für 'Mukarram', 'verehrungswürdig' lesen einige Mss. 'muqarrab': 'intimer Freund, Auserwählter'. So die alte persische Übersetzung von Shahrastânîs 'Milal' durch Afdaleddîn[3] (Fol. 152 f.): 'haftâd firishtah-i buzurg-i muqarrab', 'siebzig grosse auserwählte Engel'. Was die sonst aus der zoroastrischen Literatur nicht bekannte

[2] W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 1907, S. 358 ff.
[3] Geschrieben 843/1439 in Isfahân, Ind. Off. 1323, GAL Iy 428.

Gestalt des herabgesandten göttlichen Willens betrifft, so liest Afdaleddîn :

و چون سه هزار سال از این آفرینش
گذشت ارادت الهی بر آن رفت که
در صورت نور درخشنده صورت
ترکیب انسانرا ظاهر فرمود

Und als von dieser Schöpfung dreitausend Jahre vorübergegangen waren, vollbrachte der Göttliche Wille es, dass Er wie ein strahlendes Licht die Gestalt eines Menschen offenbarte.

Afdaleddîn liest 'anfadha' als 'vollbringen, vollführen', und nicht als 'senden' und vermeidet so die Willenshypostase; auch fehlt bei ihm der Gedanke des 'Herabgesandtwerdens' der Lichtgestalt. Das Ganze lässt sich so besser mit dem Umm al-Kitâb und mit bekannten zoroastrischen Kosmogonien vergleichen. Bei Shahrastânî gibt es deutlich zwei Momente in der Schöpfungsgeschichte, die sich auch in dem Umm al-Kitâb finden : nach ihm erscheint der von siebzig (= sieben) Engeln umringte Lichtmensch nach dreitausend Jahren. Nach dem Umm al-Kitâb gab es — für unbestimmte Zeit — nur die Ewige Gottheit mit den fünf Lichtern. Diese fünf Lichter strahlen eine Luft (Äther?) aus, 'feiner' als die Sonne und in dieser 'Luft' erscheint auf einmal der Erhabene König (= Lichtmensch), dessen 'Glieder' (= Sinnesorgane) die fünf Lichter sind. Als drittes folgt bei Shahrastânî das reglose Erschaffen von Himmel, Erde und Menschen, während im Umm al-Kitâb, wie sich noch zeigen wird, eine Schöpfung von 'geistigen Wesen', Engelreihen, folgt. Auch der Pahlavî Rivâyat[4] kennt drei Phasen in der Schöpfungsgeschichte :

1. das anfangslose Licht;
2. das daraus erschaffene Schöpfungsinstrument (= Schöpfungskörper);
3. in diesem 'Körper' die Schöpfung in 'Mênôk'-Form.

Die gleiche Folge findet man sonst noch Bd. I,29[6] : 'Denn er schuf die Feuergestalt[5] aus dem anfangslosen Licht und er schuf die ganze Schöpfung in der Feuergestalt. Aus der Feuergestalt entstand Ahunvar usw.' (aus Ahunvar entstand die weitere Schöpfung).

Die Schöpfungsgeschichte von Bd. I,1 ff. erzählt, wie Ohrmazd sich endlose Zeit im 'anfangslosen' Licht befindet. Zu einem bestimmten

[4] Ed. Dhabhar, Bombay, 1913, S. 127-137; Zaehner, Zurvan, S. 360 ff.

[5] Die Einteilung von Bd. Kap. I in Paragraphen ist nach Zaehner, Zurvan, 278 ff. (ed. Anklesaria S. 2 ff.).

[6] Asar karp übersetzt als 'Form aus Feuer'; cf. J. Duchesne-Guillemin, Unvala Memorial Volume, Bombaye, 1964, S. 14 ff.

Zeitpunkt erschafft er eine Schöpfung, die er als Instrument ('afzâr') brauchte, als 'Waffe' im Kampf gegen Ahriman (Bd. I,6). Diese Schöpfung wird dann (I,26) als eine 'Gestalt' ('karp') von Feuer: klar, rund, weithin sichtbar, beschrieben. Obwohl man 'karp' nicht als 'menschliche Gestalt' aufzufassen braucht, besteht auch in der zoroastrischen Tradition eine gewisse Neigung, diese erste Schöpfung, dieses 'Instrument' mit dem Körper Ohrmazds zu identifizieren[7]. Anderseits ist zu betonen, dass die Vorstellung, die das Umm al-Kitâb von der Erscheinung des Erhabenen Königs gibt, nicht auf einem groben Anthropomorphismus beruht: die 'Fünf alten Lichter' werden zu seinen Sinnen, dienen ihm wie die Sinne dem Geist des Menschen dienen. Der Parallelismus zwischen göttlichem und menschlichem Geist wird benachdruckt, nicht die Übereinstimmung der Gestalt. Das Wort 'Instrument' ('dast-afrâz') wird dabei im Umm al-Kitâb nur auf die Sinne bezogen, die der Lebensseele dienen wie die Diener um den Erhabenen König (UK 66). In den zoroastrischen Kosmogonien kommt das Wort 'afzâr', 'Instrument', vor im Sinne von 'Schöpfungsinstrument', oder 'Waffe': wie oben gesagt, nennt Bd. I,6 die 'geistige Schöpfung' das 'Werkzeug' gegen Ahriman, während dieselbe Schöpfung I,26 als eine 'Gestalt', eine 'Form' aus Feuer beschrieben wird. Was Ahrimans Schöpfung betrifft, so bringt Zaehner, 'Zurvan', S. 116, eine Übersicht der Stellen mit diesem Ausdruck und weist auf die Übereinstimmung zwischen den Ausdrücken 'afzâr', 'Instrument'; 'karp' und 'patmôk', 'Form' und 'Kleid'; und 'tan', 'Körper', in drei verschiedenen Texten mit bezug auf Ahrimans Schöpfungstätigkeit. Parallelismus zwischen 'Gestalt' und 'Werkzeug' liegt auch der Kosmogonie aus der Pahlavî Rivâyat zugrunde: es gab ein Werkzeug als ein lohendes Feuer von reinem Licht, es war aus dem anfangslosen Licht geschaffen und daraus schuf er die ganze Schöpfung und als die erschaffen war, trug er sie in diesen Körper (in dieses Werkzeug) und er hielt sie dreitausend Jahre in diesem Körper und verbesserte sie. Dann schuf er die Dinge eines nach dem andern aus seinem (Schöpfungs)körper.

Das 'lohende (Feuer) von reinem Licht' erinnert nicht nur an die 'feurige Gestalt, klar, rund, weithin sichtbar' aus Bd. I,26, sondern auch an UK 81: 'hawâ'î padîd âmad mânand-i âftât': 'es erschien eine sonnenähnliche 'Luft', und auch an Abû Isâ al-Warrâqs Dar-

[7] J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien, Paris, 1962, S. 210.

stellung[8] der manichäischen Lichtwelt: 'Diese hat die Gestalt des Körpers der Sonne'. Vergleichbar ist in diesem Zusammenhang noch UK 226, wo von einer 'Lichtwolke' gesprochen wird (im Gegensatz zur Regenwolke, auf der der Teufel fährt):

دو ابر است یکی از گوهر پاك هوای لطیف و یکی دیگر ابر از گوهر عزازئیل است

Es gibt zwei Wolken. Eine aus der reinen, feinen 'Luft'-Substanz und eine andre aus der Substanz Azâziels.

Und weiter UK 415, wo die 'reine Luft', in der sich die 'Fünf Alten Lichter' befinden, die 'Seele', 'Rûḥ', des Erhabenen Königs genannt wird, was an 'xᵛêš xᵛatîh', eigene Essenz, von Bd. I,26 erinnert, woraus Ohrmazd die 'Feuergestalt' schafft. Die Stelle UK 414-415 ist wichtig genug um hier vollständig angeführt zu werden:

و هرچه در زمین اند در این دل تسبیح این روح میکنند که بر مغز پیشیانی مقام دارد ..... که خداوند عالم کوچك و عرش خداوند عالم بزرك است .... همچنانکه در این عالم بزرك این هوای پاك روح ملك تعالی است و هرچه در آسمان و زمین اند در خدمت وی بر پا استاده اند و تسبیح او همی کنند

Und alle, die auf der Erde sind, loben in diesem Herzen die (Lebens-)seele, die im vordern Mark seinen Ort hat ... und Herr des Mikrokosmos ist und Thron des Herrn des Makrokosmos ... ebenso wie im Makrokosmos jene 'reine Luft' die 'Seele' des Erhabenen Königs ist, und Alles, was im Himmel und auf der Erde ist, Ihm dienen und Ihn loben will ... .

Ausser bei Shahrastânîs Zaradushtîya fehlen in den zoroastrischen Kosmogonien die umringenden 'alten' Lichter. Bei Mânî werden neben dem Vater der Grösse zwar die fünf 'Glieder' oder 'Häuser' genannt, es fehlen aber die drei Phasen des Schöpfungsvorganges der 'mênôk'-Welt, weil Mânîs Lichtwelt ewig unveränderlich ist. Die Darstellung bei Abû Isâ al-Warrâq hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der zweiten 'Phase' des Schöpfungsvorganges, während für die Erschaffung von Himmel und Erde in 'mênôk'-Form innerhalb des Werkzeuges (3. Phase) bei Mânî die Konsubstantialität des Vaters mit dem Lichtäther und der Lichterde steht. Die manichäischen 'Glieder' oder 'Häuser' unterscheiden sich von den 'jawârîh'-Gliedern im Umm al-Kitâb dadurch, dass bei Mânî die astronomische Herkunft der

[8] Siehe oben.

Fünf nicht deutlich ist und die 'Häuser' manchmal als fünf übereinander geordnete Etagen[9] gedacht werden. Ein 'vertikales' System[10] kommt auch im Umm al-Kitâb vor — sogar in der ältesten Schicht — jedoch als deutlicher Synkretismus, eine Einfügung in ein ursprünglich horizontales System, das durch die 'panj-rang', die 'fünf Farben', gekennzeichnet wird. Auch sind im Umm al-Kitâb die 'jawârîh', 'Glieder', immer als Sinnesorgane aufgefasst, nicht als 'geistige Glieder' wie bei Mânî. Der Gedanke eines seit der Schöpfung des Menschen vorhandenen Parallelismus zwischen menschlichem und göttlichem Geist fehlt bei Mânî, vielleicht sollte man sagen: wird vermieden, denn in der manichäischen Schöpfungsgeschichte sind auf einmal die 'fünf Glieder' doch im Menschen da, und zwar vor allem in den Aposteln und Auserwählten[13]. Der Lebende Geist lässt aus den 'fünf Gliedern' die 'fünf Söhne' entstehen, die bei dem Erlösungsgeschehen in den Menschen gehen und beim Kampf zwischen dem Alten und dem Neuen Menschen eine Rolle spielen. Im XXXVIII. Kapitel der Koptischen[12] Kephalaia[14] sagt einer der Jünger: »Du hast uns gesagt, dass der Lichtnous derjenige ist, der kommt und die Heiligen (als Kleider) anlegt ... . Du hast uns ferner gesagt dass zu jener Zeit er hineingeht (in den Körper) des Fleisches und fesselt den Alten Menschen durch seine fünf Gedanken, indem er (stellt) seine fünf Gedanken auf ihn in den fünf Gliedern (seines) Körpers«. Erst da gibt es bei Mânî einen Makro-Mikrokosmos-Vergleich, einen Parallelismus zwischen dem Vater der Grösse und dem Lebendigen Geist (im Fihrist 'Rûḥ al-Hayât', 'Lebensgeist', genannt, ebenso wie im Umm al-Kitâb). Eigentümlich ist dabei, dass der Lichtnous sich in jedem Menschen befindet, jedoch vor allem den grossen Aposteln des manichäischen Glaubens zu eigen ist.

Das Gleiche begegnet im Umm al-Kitâb: der Rûḥ al-Hayât mit den 'fünf' sind in jedem Menschen, vor allem aber in den Imâmen und den 'göttlichen Lehrern'. Man vergleiche den oben zitierten

[9] Kephalaïa, ed. Böhlig-Polotsky, 20:12; c.f. 25:76. Polotsky in ERE, Kolon 249, nach Fihrist.

[10] Die Reihe: Salmân, Miqdâd, Abû Dharr, naqîb, najîb.

[11] Diese Anmerkung fehlt im Ms. S. 58 wie im Druck S. 208.

[12] G. Widengren, The Great Vohu Manah and the Apostle of God, Uppsala Univ. Arsskr. 1945:5, S. 24.

[13] Ed. Böhlig-Polotsky, Stuttgart, 1940.

[14] Kephalaia, cap. XXXVIII, S. 89:22ff.

Text UK 118, wo die fünf Lichter auf dem Antlitz des Menschen erscheinen, mit UK 75, wo die Imâme besonders erwähnt werden :

این هفت نورانیکه نام بردیم بر دیم مؤ منان و امامان زمان همی گردند

Die sieben Lichter, die wir aufgezählt haben, erscheinen auf dem Antlitz der Frommen und der Imâme der Zeit.

Gleichfalls UK 234, wo geredet wird von den

امامان زمان که روی ایشان بهشت ملك تعالی ست

Imâmen der Zeit, deren Antlitz das Paradies des Erhabenen Königs ist.

Ihr Körper ist besonders der 'Tempel', 'haikal', des Lebensgeistes : UK 28 (über die zwei Welten) :

یکی این عالم بزرك که گفته آمد و یکی این عالم کوچك که تخت و سربرکاه ملك تعالی ست شخص و هیکل امامان زمان و عالمان ربانی

Eine ist der Makrokosmos, worüber geredet wurde, und eine ist dieser Mikrokosmos, welcher der Thron und der Thronsaal des Erhabenen Königs ist, die 'Person' und der 'Tempel' der Imâme der Zeit und der göttlichen Lehrer.

Was das Umm al-Kitâb betrifft, so lässt sich diese Eigentümlichkeit aus zwei konkurrierenden mythologischen Vorstellungen erklären; aus der des menschlichen Körpers als Abbild des Makrokosmos und aus der der irdischen 'Ränge' als Abbild der himmlischen Hofhaltung. Auf Grund jener Vorstellung befindet sich der Erhabene König als Lebensgeist in jedem Menschen, nach dieser offenbart er sich unter den Grossen des Glaubens (im Umm al-Kitâb sind das bald die 'Fünf des Mantels', bald sieben manhafte Schi'îten, oft auch fünf 'Ränge' : najîb, naqîb, Abû Dharr, Miqdâd, Salmân). Bei Mânî ist ein folgerichtig durchgeführter Makro-Mikrokosmos-Vergleich nicht möglich. Kann doch der von einem bösen Demiurgen erschaffene Körper nie den ganzen Kosmos einschliesslich der Lichtwelt symbolisieren. Unmöglich ist für Mânî eine Vorstellung wie Čim i Kustîk 42 : »Und all der Schönheit, Erleuchtung und Weisheit Stätte oben am Kopf entspricht dem Lichthimmel, der Stätte der Lichter«. Dementsprechend wird bei Mânî der 'Nous' nicht im 'Mark' lokalisiert : »Sie (die Sünde) fesselte den Nous in dem Knochen, das Denken in der Sehne, die Einsicht in der Ader, das Sinnen im Fleisch, die Über-

legung in der Haut«[15]. Dass das Mark unerwähnt bleibt, ist auch deshalb auffällig, weil es in dieser Reihe von Körperteilen von anatomischem Gesichtspunkt eine Zentralstelle haben sollte. Einige Seiten weiter in den Kephalaia[16] findet sich die gleiche Reihe körperlicher Organe (Bedeckungen), wobei aber das Mark einen zentralen Platz einnimmt, bei der Schilderung der Gewänder, mit denen das Kind bei der Geburt bekleidet wird. Für den 'ruvân/rûḥ', der seinen Thron im 'Mark' hat[17], wie im Bundahišn und im Umm al-Kitâb (siehe oben) ist im Mânî-System kein Platz. Der manichäische Makro-Mikrokosmos-Vergleich hat sich wohl unter Einfluss des Weltpessimismus einem ältern indo-iranischen System angeglichen.

Die Schöpfungsgeschichte im Umm al-Kitâb, die Schritt für Schritt zu interpretieren ist, wird UK 120 weitergeführt mit einer blumenreichen Darstellung der eben entstandenen geistigen Schöpfung:

> Darauf erschienen aus diesen fünf Auserwählten fünf Farben dieses 'ewigen Himmels der äussersten Grenze' mit 124.000 Farbtönen, so dass dieser (Himmel) jede Stunde eine andre Farbe hatte und diese Auserwählten wurden zu 'Gliedern' dieser 'Kuppel der äussersten Grenze' und 100.000 feurige Lichter und Kerzen und Lampen der Auserwählten zeigten sich in dieser Kuppel; — im Nu waren sie vom Nichtsein ins Dasein gekommen —, nach Seinem Wort: 'Und die Angelegenheit der Stunde (des Gerichtes) ist nur wie ein Augenblick oder (noch) kürzer. (Sure XVII,79) —, so dass keiner der Engel und Sterblichen die Beschaffenheit und Grösse dieser (Kuppel) kennt, — so dass wenn die Meere zur Tinte würden, die Bäume Rohrkolben und die Himmel Papier, wenn die 'Geister' und die 'Erleuchteten' und die Dschinns und die Menschen sich alle ans Schreiben machten

[15] Kephalaia, cap. XXX(V)III, S. 95:17ff.
[16] Kephalaia, cap. XLII, S. 107:29ff.
[17] Ed. Zotenberg, Paris, 1958.

und die Beschaffenheit und die Grösse der 'Kuppel der ewigen Grenze der Grenzen' beschreiben würden, alle versagen würden und nicht ein Tausendstel beschreiben würden, nach dem Wort Gottes: 'Wenn das Meer Tinte wäre für die Worte meines Herrn, würde es noch vor ihnen zu Ende gehen' (Sure 18,109).

Der islamische Charakter des Abschnittes ist deutlich zu erkennen. Die 124.000 Farbtöne sind aus einer arabischen Tradition von 124.000 Propheten, die man z.B. bei Bal'amî (I,40)[18] findet. Die Schilderung mit der Fülle von Lampen, Lichtern und Farben ähnelt derjenigen der 5. Frage, wo die Herrlichkeit von acht Himmeln beschrieben wird, ganz nach der volkstümlichen arabischen Eschatologie, wie z.B. im 'Libro della Scala'[19]; auch Termini wie 'qubbah', 'Kuppel', und 'bahr', 'Meer', für die Himmel gehören in diese Tradition (siehe unten).

Die ältere Schöpfungsgeschichte lautet weiter (UK 122):

پس ملك تعالى بكرد آوازى از جانب راست و بكرد آوازى از جانب چپ و آن دو آوان شعاع گشت و آن دو شعاع همه روح و ارواح بود چنانكه در شمار و عدد نگنجد و هر روحى از ايشان اصل هفت رنك بود و هر رنكى بهزار هزار رنك مى گردید چنانكه لعل بدخشان و عقيق و بسد و فيروزه و زبرجد و گوهر و مروارید

Da liess der Erhabene König einen Ruf ertönen nach rechts und nach links und diese Rufe wurden Lichtstrahlen und diese zwei Lichtstrahlen bestanden ganz aus 'geistigen Wesen', so viel dass man sie nicht zählen kann und jeder 'Geist' unter ihnen bestand in Wirklichkeit aus sieben Farben und jede Farbe wurde zu tausend mal tausend Farben, wie ein Rubin von Badakhshân, ein Karneol, eine Koralle, ein Türkis, ein Smaragd, ein Diamant, eine Perle.

Wie sich zeigen wird, folgt ein Ruf rückwärts und vorwärts, so dass der Erhabene König nach allen vier Windrichtungen ruft. Die Fülle von Lichtwesen erinnert an mandäische Kosmogonien (z.B. Rudolph, 'Theogonie'[20], S. 17); auch der Vergleich mit Edelsteinen (ursprüng-

[18] Ed. E. Cerulli, Città del Vaticano, 1949, (Studi e Testi 150).

[19] K. Rudolph, Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften, Göttingen, 1965.

[20] A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig, 1913, S. 192; A. Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque, Paris, 1899, S. 316, 680.

lich vielleicht mesopotamischer Herkunft)[21] ist den Mandäern bekannt (Drower-Macuch[22], S. 74, s.v. 'gauhar'). 'Gawhar', 'Juwel, Kleinod, Edelstein', als Wort für Lichtwesen findet sich in der Schöpfungsgeschichte sonst regelmässig, wenn auch spätere Bearbeiter des Textes das Wort als 'Substanz', 'ousia', gelesen haben könnten.

Es folgt eine Beschreibung des Lichtcharakters der entstandenen Himmelscharen :

UK 123 : و از هر بندگشائی نور
ایشان چون ستارکان روشن تافت
و اکنون چون ناخنهای ما ست و
ایشانرا ماهی یا آفتابی از هر ناخن
یدیدار بودی

Und aus allen Gelenken floss ihr Licht als das Licht leuchtender Sterne — und so verhält es sich noch heute mit unsern Nägeln — und aus jedem der Nägel trat ein Mond oder eine Sonne.

Die Glosse über 'unsere Nägel' beruht auf einer bekannten jüdisch-arabischen Überlieferung über das 'Lichtkleid' Adams, das dieser nach der Vertreibung aus dem Paradies verloren haben soll und von dem unsere Nägel die letzten Reste sind[23]. Es wird dann eine Erklärung einer umstrittenen Stelle aus dem Škand-Gumânîk Vîčâr versucht, im XVI. Kapitel über die Manichäer, in dem der Kampf zwischen Kunî-dêv und Ohrmazd beschrieben wird (De Menasce, S. 252) :

u Kunî spâhsâlâr i Aharman, keš pa nâxun fradim ardî rôšanî ež Hôrmezd Bag rêwudan hupard.

Und Kunî ist der Heerführer Ahrimans, der das durch die Nägel während des ersten Kampfes aus Ohrmazd fliessende Licht verschlang.

Reizenstein nimmt für solche Lichterscheinungen, die in den Mönchslegenden beschrieben werden, eine iranische Abstammung an : »Licht ist ja der göttliche Teil unserer Seelen nach iranischem Glauben ; noch nach spätem Mönchsglauben ist der Vollendete innerlich Licht ; hebt er die Hände zum Gebet, brechen die Lichtstrahlen aus seinen Fingerspitzen und steigen die Worte aus seinem Munde (das 'pneuma

[21] E. S. Drower — R. Macuch, A Mandaic Dictionary, Oxford, 1963.

[22] Bess Allen Donaldson, The wild rue, London, 1938, S. 185 ; Bal'amî, ed. Zotenberg, I, 80 ; L. Ginzberg, The legends of the Jews, Philadelphia 1942, I, 74 en V, 97 Anm. 69.

[23] R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Darmstadt, 1956. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca, Göttingen, 1916, S. 56, 84, 214.

lektikon') als Funkenkette oder Feuerstrom empor« (HMR, S. 264)[24]. Ausser der obenerwähnten Stelle aus dem Škand-Gumânîk Vîčâr sind keine iranischen Texte bekannt, wo solches Leuchten von den Fingernägeln erwähnt würde.

Es heisst weiter UK 123 :

> Und sechs Truppen (von Engeln) bildeten sich und jede Truppe hatte einen Anführer; und Einer war der Meister und der Grösste von Allen, der den Namen Azâziel trug und der zweite, dritte, vierte, fünfte und sechste waren die Gebieter dieser sechs Ränge.

Der Name Azâziel[25] ist aus der Henoch-Literatur bekannt wie aus der Apokalypse Abrahams. Auch findet er sich in der mandäischen Literatur, wenn er auch nicht im Mittelpunkt steht. Die jetzt folgende Stelle über Azâziels Hochmut stammt nicht aus den Henoch-Büchern :

UK 124

> Und Azâziel hatte vom Erhabenen König Licht geliehen bekommen und durch die Kraft dieses Lichtes erschuf er ihm gleiche 'Geister', so wie der Erhabene König das durch seinen Schaffensruf getan hatte. In seiner Betörung tat Azâziel das Gleiche, bis nach einiger Zeit so viele geistige Wesen aus Azâziels Verblendung hervorgegangen waren, dass niemand ausser dem Erhabenen König ihre Anzahl kennt. Da sprach der Erhabene König zu Azâziel : 'Oh Herr, erkläre mir, wer du bist und wer all diese 'Edelsteine' sind!'. Azâziel sprach : 'Du bist

UK 125

> ein Gott, auch ich bin ein Gott und diese andern Geister sind Deine Geschöpfe und Meine'. Darauf sprach der Erhabene König : 'Zwei Götter kann es nicht geben; Du bist mein Geschöpf und all diese 'Geister' habe ich erschaffen'. Azâziel sprach : 'Meine Schöpfung ist mehr als Deine, ich habe zehnmal soviel 'Geister' erschaffen als Du, wie kannst Du Dich Gott nen-

[24] S. oben.
[25] S. oben.

nen?'. Der Erhabene König sprach: 'Diese Schöpfung, die Du verrichtet hast, ist Mein Werk. Ich nehme Dir jetzt Dein Lehen um zu sehen, wie Du dann noch schaffen willst.

UK 126

Von da an ist Azâziels Geschichte wieder stark im obenerwähnten blumenreichen islamischen Stil bearbeitet. Zwischendurch sind vielleicht noch Teile der ursprünglichen Geschichte erhalten geblieben.

UK 126

Darauf nahm er ihm das Licht und schuf daraus die 'Kuppel des weissen Meeres' tausendmal grösser als der wasserfarbige (blaue) Himmel. Er liess 124.000 erleuchtete Lampen und strahlende Kerzen und brennende Laternen erscheinen und Kioske und Schlösser wie Gartenhäuschen aus weissem Kristall malte er mit hunderttausend Farben, und Ströme fliessenden Lebenswassers, die Ufer geschmückt mit Tûba-Bäumen, in deren Gipfel sich der kaiserliche Phönix niedergelassen hatte und die die Diener und Edelknaben beschatteten. Auch der Weisse Falke und Duldul und Burâq und der Löwe schmückten diesen weissen Diwân[26]. Und Vögel wie die Ringeltaube und die Turteltaube und tausend Märchen schuf er in die Zweige hinein, so dass es jede Beschreibung übersteigt. 'Es gibt nichts, was ihm gleichkäme. Er ist der, der (Alles) hört und sieht' (Sure 42,9).

UK 128

Als der Erhabene König die 'weisse Kuppel' mit dieser Herrlichkeit und Schönheit erschaffen hatte, sprach er zu Azâziel: 'Nun musst Du ein anderes »Meer« erschaffen, ebenso herrlich wie das Meine'. Bei diesen Worten des Erhabenen Königs versagte Azâziel. Zu solch einer Schöpfung war er nicht imstande.

[26] Ed. M. Lidzbarski, Giessen, 1915.

Lässt man die aus der islamischen Paradiesesbeschreibung stammenden Ausschmückungen und Verschönerungen ausser Betracht, so bleibt eine Geschichte, die Ähnlichkeit hat mit der Jôšamîn-Legende aus der mandäischen Literatur. Man vergleiche :

(GR 97; Rudolph, 'Theogonie', S. 98)

Da gab ihnen der Zweite von seinem Glanze und seinem Lichte und von dem was das Leben ihm sonst gegeben. Er gab ihnen von seinem Glanze und befahl ihnen eine Welt zu schaffen (hervorzurufen).

(UK 124)

Und Azâziel hatte vom Erhabenen König Licht geliehen bekommen und durch die Kraft dieses Lichtes schuf er.

(GR 293; Rudolph, 'Theogonie', S. 101)

Er verlieh seinen Söhnen von seiner Kraft, seinem Glanz, (seiner Macht), seiner Rede und Erhöhung und schickte sie hin (um eine eigene Welt zu schaffen).

Das Zurücknehmen des geliehenen Lichtes wird bei den Mandäern nicht erzählt, scheint aber wohl enthalten in dem 'Fluch', der über Jôšamîn gesprochen wird :

(GR 293; Rudolph, 'Theogonie', S. 101)

Einmal handle er, und es gelinge, darauf handle er wieder, und es gelinge nicht.

(UK 126)

Ich werde Dir jetzt gleich Dein Lehen nehmen um zu sehen, wie Du dann noch schaffen willst.

Das Hybris-Motiv ist im Umm al-Kitâb deutlicher als in den ältesten Jôšamîn-Stellen aus der Ginza. Deutlich wird im mandäischen Johannesbuch[27] von Jôšamîns 'Hybris' gesprochen, wo Jôšamîn — vielleicht unter Einfluss der Yezîdischen Vorstellung von Melek Tâ'ûs — mit der Gestalt des Pfaus assoziiert wird. Die Geschichte Azâziels im Umm al-Kitâb hat mit den drei von Rudolph ('Theogonie', S. 119) im mandäischen Jôšamin-Material unterschiedenen Stufen etwas gemein : UK 124 wurde oben mit einer Stelle aus Rudolphs erster

[27] K. Rudolph, Theogonie, S. 111-112 und Anm. 2.

Gruppe verglichen; UK 126 mit einem Zitat aus der zweiten Gruppe, während Azâziels Hochmut und Rebellion an den Pfau im Johannesbuch erinnert. Es könnte sein, dass die Legende wie sie im Umm al-Kitâb wiedergegeben wird, dem (phönizisch-syrischen ?) Original näher steht. Das Wort 'Pfau' für den rebellischen Engel findet sich im Umm al-Kitâb nicht, aber die Symbolik des Pfaus ist ein wesentliches Merkmal der Legende. 'Der Pfau mit seinen bunten Federn ist Sinnbild des gefallenen Demiurgen' (Rudolph, 'Kult', S. 49[28]). Dabei ist vor allem an den Gegensatz zwischen dem weissen Ei — Symbol der Lichtwelt — und den bunten Federn des aus dem Ei geschlüpften Tieres — Bild für das Entstehen der Vielheit aus der Einheit — zu denken. Diese Metapher findet sich schon in den Clement. Hom., VI,5, in den pseudo-orphischen möglicherweise durch das syrische Heidentum beeinflussten Darlegungen Appions (Übers.: Siouville, S. 189).

P. de Lagarde, S. 75

ὡσπερ γαρ ἐν τωι του ταω γεννηματι ἐν μεν τον ὠον χρωμα δοκει, δυναμει δε μυρια ἐχει ἐν ἑαυτῳ του μελλοντος τελεσφορεισθαι χρωματα.

Comme en effet dans la génération du paon l'œuf n'offre à la vue qu'une seule couleur et pourtant contient en lui-même en puissance les innombrables couleurs qu'aura l'animal arrivé à sa perfection etc.

Farbensymbolik spielt in dem Umm al-Kitâb eine grosse Rolle und zwar in der Weiterführung der Azâziel-Geschichte oder vielmehr in einer Fassung, in der erzählt wird, wie auf Befehl des Erhabenen Königs dem Azâziel seine Farben eine nach der andern genommen werden, aus denen sieben Schleier geschaffen werden, während Azâziel und die Seinen einen Himmel nach dem andern herunterstürzen. Man vergleiche das Johannesbuch S. 41, wo Jôšamîn klagt: »Warum haben sie das Licht von mir losgelöst und meinen Glanz davongetragen? Sie nahmen mir meine Prachtgewänder, usw.«. Dass diese 'Prachtgewänder' den Farben Azâziels ähnlich sind, ergibt sich aus UK 400, wo aus Azâziels Farben sieben seidene und samtene Gewänder und andre bunte Kleider angefertigt werden, die die Ketzer bei ihrer Wiedergeburt tragen werden (einige Stoffnamen sind nicht zu übersetzen, wohl durch korrupte Überlieferung).

[28] K. Rudolph, Die Mandäer, II, Der Kult, Göttingen 1961.
[29] A. Siouville, Les Homélies Clémentines, Paris, 1933.

UK 400 : و چندانکه در ملکوت الاعلی رنکها بخویشتن دیده اند در این هفت اقالیم بر جل و جامهای ایشان کنیم جون اطلس سرخ و حریر زرد و نصخ و مزج درخشس و طبقی و جامهای * ابریشمی و نسی

Und soviel Farben wie sie im hohen Engelreich an sich gesehen hatten, soviele werde ich in diesen sieben Klimas zu ihren Kleidern und Gewändern machen : roter Satin und gelbe Seide und 'nash' (gesteppter Stoff ?) und strahlender 'mazj' und 'tabaqî' (mit aufgetragenem Gold ?) und Gewänder aus Seide und 'nasî'.

Es ist klar, dass die Symbolik des Pfaus bei Mandäern und Yezîdî und Azâziels Farben im Umm al-Kitâb auf den gleichen mythologischen Hintergrund zurückgehen. Die Abneigung gegen bunte Kleidung findet sich bei allen; die Betrachtungen im Umm al-Kitâb über Azâziels Farben = Farben der Gewänder für die Ketzer bringen die Ursache für diese Abneigung.

Der Erhabene König fährt fort mit Seinem Schöpfungswerk :

UK 128 : پس ملك تعالی خواست که قوم دیکر بیآفریند هم بر این تصدیق آوازی از پس کرد و آوازی از پیش کرد چنانکه روی آفاق الهیت بود همه بر عکس آن دو آواز بگرفت و از آن شش منازل روحها پدید آمدندهزار بار ظریفتر و باکیزتر آراسته و بیراسته بدر و مروارید و لعل و پلخج و از هر بندگشای نوری برق می زد و از هر خمیه (؟) بندی آفتابی می تافت و بجایکاه نافشان ماهتاب روشن برقش می زد و بجای هر جوارح چون شمس و قمر شعاع بر می زد

Da wollte der Erhabene König eine andre (Engel-)schar erschaffen; gleich wie zuvor erschallte sein Ruf nach hinten und nach vorn. Da Er Sein Antlitz den 'Horizonten'[30] der Göttlichkeit zuwandte, warfen diese (Horizonte) die Ausrufe zurück. Aus diesem (Widerhall) erschienen sechs Ränge von 'Geistern', tausendmal feiner und reiner, mit Perlen und Rubinen und ...[31] geschmückt, aus jedem ihrer Gelenke leuchtete ein Licht und aus jedem Gelenkband strahlte eine Sonne und am Nabel glänzte ein Mond (und aus allen Gliedern leuchtete eine Sonne oder ein Mond).

Was ist der Sinn der vier Richtungen : rechts – links – hinten – vorn? Es ist, alsob der Erhabene König damit das Koordinatensystem der geistigen Schöpfung erschafft, wodurch er dieser Gestalt gibt und

[30] Der Ausdruck 'âfâq', Horizonte, findet sich sonst nicht im Umm al-Kitâb; freilich wohl bei andern Sekten, wie bei Ahmad b. al-Kayyâb, Shahrastânî; Cureton I, 138; Haarbrücker, I, 208.

[31] Der Text hat hier 'Balkhach', schwarzes Vitriol, was nicht recht passt.

gegen die Sphäre der unsichtbaren Göttlichkeit abgrenzt. Das Koordinatensystem scheint zweidimensional zu sein, was in Übereinstimmung ist mit dem im vorigen Kapitel besprochenen kosmogonischen Schema (Rad mit Speichen)[32], in dieser Form jedoch in keiner iranischen Schöpfungsgeschichte vorkommt. Das Rufen nach den vier Windrichtungen kommt auch nicht in den mandäischen Kosmogonien vor, mit denen der Text wie gesagt eine gewisse Ähnlichkeit hat. Der Ausdruck 'der Erhabene König' wird bei den Mandäern, als Name für den Lichtkönig gebraucht, besonders im Traktat 'Alma Risâia Rba' (Malik-i ta'âlâ = Malka 'laia), wofür als Synonym in 'Alma Rišaia Zuta' der Ausdruck 'der Grosse König' (Malka rba)[33] gebraucht wird. »Pedersen vermutet — so schreibt Rudolph[33] — dass die Lichtkönigstheologie die herrschende Auffassung z.Zt. der Redaktion der mandäischen Schriften war (frühislamische Zeit?)«. Der Gebrauch des Wortes 'Malik-i ta'âlâ' im Umm al-Kitâb deutet darauf. Es fragt sich, ob der Ausdruck von den Mandäern stammt oder auf einen iranischen Ausdruck zurückgeht. Im vorigen Kapitel wurde schon darauf hingewiesen, dass die Vorstellung von Ohrmazd als König, auf dem Thron inmitten seines Hofstaates sich in den erhaltenen iranischen Quellen nicht häufig findet. Ausser den oben besprochenen Beispielen, könnte man noch den 'Rex Magnus' der iranischen Eschatologie nennen (Orakel des Hystaspes). Dieser 'Grosse König', so schreibt Widengren[34], »war offenbar in der iranischen Eschatologie der parthischen Periode eine sehr bedeutende Gestalt, da er auch in manichäischen Texten wiederkehrt« (vgl. Manich. Homilien, I, S. 32:20). Der König wird auch in parthischer Zeit als Kosmosherrscher angesehen, so schreibt Widengren[35] und ist als solcher 'Der Herrscher des Zeitalters', šâh-i zamân ('Wîs u Ramîn', ed. Minovî, S. 505:5). Dies ist die neupersische Bezeichnung in diesem ursprünglich parthischen Epos. Ein gleichkommender Titel in Pahlavî ist 'âwâm xvatây' (PT, S. 86:12; 87:1), aber wir wissen nicht, ob diese Titulatur der eigentlich parthischen entspricht.

[32] Cf. Oben, S. 193. In der zoroastrischen Kosmologie wird der Himmel (âsmân) meistens dreidimensional und sphärisch dargestellt, cf. Bd. 10:10 und PRDD 46:4 bei Bailey, Zoroastrian problems, S. 135. Eine zweidimensionale oder wenigstens scheinbar zweidimensionale Darstellung des Himmels in Ulamâ-i Islâm, Zaehner, Zurvan, S. 411; eine ähnliche Darstellung der Erde bei Götze, Persische Weisheit (= Bd. 28:1).

[33] K. Rudolph, Theogonie, S. 77, Anm. 7.

[34] G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965, S. 200.

[35] G. Widengren, op. cit., S. 240.

Was die Schöpfung durch das Wort betrifft, diese scheint besonders beim Ruf nach links und rechts eine Schöpfung vom evozierenden Typ, wie man diesen von Mandäern und Manichäern kennt ('âwâz karadan = qra'), allein das Licht wird nicht durch die Kraft des Wortes 'evoziert', sondern das Wort wird selbst Licht. Der Ruf nach hinten und vorn ist nicht von diesem evozierenden Typ, denn hier handelt es sich um einen 'Widerhall', Echo ('aks'), wie er beim Gnostiker Markos vorkommt, wo alle sieben Himmel den Propator lobpreisen[36]: »Der Widerhall dieser Doxologie aber wurde zur Erde getragen und wurde zum Bildner und Schöpfer der irdischen Wesen«. Bei Markos keine Schöpfung durch das Wort, das von Gott ausgeht, sondern das als Ruf, als Gebet an Gott gerichtet ist und unmittelbar, als Echo, die Schöpfung herbeiführt. Bei den Mandäern kommt die Schöpfung durch das Gebet ('buta') wenig vor (Rudolph, 'Theogonie', S. 20) und noch weniger bei den Manichäern, wo die Schöpfung durch 'Evokation' überwiegt. Dass die Schöpfung durch das Gebet typisch iranisch ist, beweist schon das persische Wort 'âfrînish', das sowohl 'Lobpreisung' wie 'Schöpfung' bedeutet. In folgendem Abschnitt aus dem 'Âyâtkâr i Zâmâspîk'[37] spielt das Motiv der Schöpfung durch Lobpreisung eine grosse Rolle.

(Messina, S. 36; Übers., S. 87)

1. Pursît Vištâsp šâh ku: Ohrmazd dâm i (mênôk) kê nazdist âfrît ut-aš (dâm) i gêtîk nazdist čê dât?
2. Guft-aš Žamâsp bêtaxš ku: Ohrmazd nazdist dâm Amahraspandân dât; čê čêgôn gužastak Ahriman târîkîh av ham bût, Ohrmazd pat ân vêh-mênišnîh, vêh-dânišnîh apar mênît.

3. hač ân vêh-mênišnîh Vohuman frâč dât; ên-râd Vohuman nâm čê hač vêh-mênišnîh i Ohrmazd bê bût.
4. Vohuman ahrâdîh bê stayêt, hač ân ahrâdîh i Vohuman bê stayêt Artvahišt frâč bût. Pas Artvahišt ahrâdîh bê stayêt hač ân stâyišn Šathrêvar, čêgôn ast mênôk i Ohrmazd.

Capo III

Domandò re Vištâsp: Quali creature (celesti) Ohrmazd creò prima e quali (creature) terrestri creò prima?
Gli rispose Žamâsp, il bêtaxš: Ohrmazd come primi esseri creò gli Amahraspend; poichè essendo il malefico Ahriman contemporaneamente nelle tenebre, Ohrmazd riflettè con quel buon sentire e la buona saggezza.
Da quel buon sentire creò Vohuman; ho nome Vohuman perchè provenne dal buon sentire di Ohrmazd.
Vohuman lodò la giustizia, da quella giustizia che Vohuman lodò, provenne Artvahišt; poi Artvahišt lodò la giustizia, da quella lode sorse Šathrêvar, quale regno (celeste) di Ohrmazd.

[36] H. Leisegang, Die Gnosis, Leipzig, 1924, S. 335.
[37] Ed. G. Messina, Roma, 1939, Biblica et Orientalia 9.

5. hač Šathrêvar Spendârmat, hač Spendârmat Harôdât, hač Harôdât Amurdât, êvak hač ditîkar paitâk bût, êvak hač dît ast pat bût.
6. čê čirâgh hač čirâgh gîrêt, hač ân čirâgh kam nê bavêt, ditîkar ân afzâyênêt.

Da Šathrêvar Spendârmat, da Spendârmat Harôdât, da Harôdât Amurdât, uno fu rivelato dall'altro, l'uno è in esistenza per mezzo dall'altro.
Una lampada piglia da un'altra lampada, (ma questa) non diventa più piccola di quella lampada, (eppure) da incremento all'altra.

Das gleiche Weitergeben der Lobpreisung, von einer Entität an die andre, findet man auch in der Weiterführung der Schöpfungsgeschichte im Umm al-Kitâb :

UK 130 : بس ملك تعالى تسبيح خويش مى كرد

Da richtete der Erhabene König eine Lobpreisung an sich selber :

Darauf sollte der Wortlaut der Lobpreisung folgen, stattdessen aber folgt eine längere Interpolierung, die sich als solche verrät dadurch dass sie inhaltlich den Hergang des eigentlichen Erlernens des Lobpreisens vorwegnimmt :

> Und sie alle lernten das Lobpreisen des Erhabenen Königs und priesen (ihn) und der Herr dieser sechs Ränge war Salmân und sie alle sagten : 'Was für ein schöner Ort dies ist und welche schöne Gestalt Gott uns geschenkt hat!'. Dass dieser Gott, der uns erschaffen hat, sich uns doch offenbare, dass wir Ihn erkennen mögen, der uns dieses Paradies gegeben hat und dass diese schönen Formen die unsern bleiben mögen bis in alle Ewigkeit! Da wandte der Erhabene König ihnen Sein Antlitz zu und sagte :

Hier endet die Interpolierung und beginnt die eigentliche Geschichte mit den Worten, die der König spricht :

> Ich bin der Grosse Gott! Ich bin der Grosse Gott! Alle 'Geister' staunten und waren unsicher, ob der Erhabene König zu sich sprach oder zu einem Andern. Nach einer Weile sprach der Erhabene König erneut : 'Anâ 'llâhu akbar!', das heisst : 'Der Grosse König bin ich und euer Schöpfer'. Salmân,

die göttliche Macht (al-Qudrat), hörte den (Ruf) eine Weile, kehrte dann sein Antlitz dem Erhabenen König zu und sagte : 'Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt ausser Gott', ich bezeuge, dass Du unser Herr bist und dass nur Du bist, der Gegenwärtige, der Seiende[38]. Und kein anderer 'Geist' konnte dieses (Wort Salmâns) hören. Wieder sprach er : 'Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt ausser Gott!' und der Grosse Miqdâd erfuhr dies und sagte : 'Ich bezeuge, dass Muhammad der Prophet Gottes ist', das heisst : 'Ich bezeuge, dass Du unser Herr bist und der Dir Lob und Dank bringt und uns vorangegangen ist und (Dich) lobpreist, ist Salmân, die göttliche Macht; er ist Dein Botschafter, der uns vorangegangen ist und Dein Wort ist durch ihn in unser Ohr gedrungen. Und keinem andern 'Geist' gegenüber legte er Zeugnis ab'. Zum zweiten Male sprach er (Miqdâd) dieses Wort : 'Ich bezeuge, dass Muhammad der Prophet Gottes ist'. Abû Dharr, die Göttliche Macht, vernahm es und erhob sich und wandte sein Antlitz nach rechts und links, mit den Worten : 'Kommt zum Salât'. Oh, Brüder und Erleuchteten, 'kommt und beeilt euch und legt Zeugnis ab von unserm Schöpfer und seinem Richter (dâwar), denn ich bezeuge, dass Er unser Herr ist und Salmân sein Richter, und Miqdâd sein Richter'. Zum zweiten Male sprach er dieses Wort : 'Kommt zum Salât!'. Die zwölf Geister, die den Namen 'naqîb' tragen, sagten alle zusammen : 'Kommt zum Heil. Kommt und beeilt euch und legt Zeugnis ab, damit wir erlöst werden, denn auch wir zeugen von Ihm, von dem Salmân und Miqdâd und Abû Dharr zeugen'. Eine Weile hörten

[38] Dieser Satz über den 'Gegenwärtigen, den Seienden' dürfte interpoliert sein. Cf. unten.

sie; niemand antwortete ihnen und so sprachen sie wieder: 'Kommt zum Heil! Achtundzwanzig reine, lautere Geister wandten zusammen ihr Antlitz dem Erhabenen König zu und sagten: 'Gott ist gross! Gott ist gross!' Du bist der Grosse König (Khudâvand-i buzurgvâr) und ausser Dir ist kein Gott'. Darauf legten alle fünf Ränge ohne Zögern Zeugnis ab, nach dem Wort: 'Und die vorangehen, sind die Vorangehenden (sâbiqûna), sie sind es, 'die Gott nahestehen' (muqarrabûna) (Sûre 56,10-11). Die dem Erhabenen König Nahestehenden waren diese fünf Ränge.

Diese interessante Geschichte — wobei 'adhân': der mohammedanische Aufruf zum Gebet, der zugleich ein credo ist, die Rolle einer himmlischen Liturgie und Doxologie spielt, wodurch die Engel ('Geister') einer nach dem andern wachgerufen werden um die Lobpreisung weiterzugeben und sich damit zu ihrem Schöpfer zu bekennen — diese Geschichte hat Parallelen in der iranischen Literatur und zwar vor allem Bundahišn, Ankl., S. 167,14; Übers., A.219:

pat-ič bundahišn kad Ohrmazd ên šaš Amahraspand frâč brêhênît xᵛat-ič apâk ōišân ân i pahrom haftom bût, adak pursît hač ōišân ku: Amâh kê brêhênît hēm? ut-ēšân êvâk-ič passakh nê kart. Dānari ditîkar ut sitîkar hamaivēnak pursît pas Artvahišt guft ku: Amâh tô brêhênît hēm! Ōišân pat hamdahišnîh hamaivēnak guft, pas Artvahišt apâk ōišân apâč guft.

Und im Beginn der Schöpfung, als Ohrmazd die sechs Amahraspand schuf, wobei er selber der vortreffliche siebente war, fragte er sie: 'Wer hat uns erschaffen? Und nicht einer gab Antwort. Der Richter stellte die Frage ein zweites und ein drittes Mal — darauf sagte Artvahišt: 'Du hast uns erschaffen!' — Da sie gleich geschaffen waren, sprachen alle auf die gleiche Weise und Artvahišt wiederholte es mit ihnen zusammen.

Das Eigentümliche an dieser Geschichte ist, dass der Herr zweimal vergebens ruft, welche Eigentümlichkeit im der Geschichte im Umm al-Kitâb systematisiert ist: jede Entität erkennt erst beim zweiten Aufruf, dass dieser sich an sie richtet und wiederholt erst dann den Ruf und erkennt den Herrn an. Die Frage: 'Wer ist unser Schöpfer?' wird im Umm al-Kitâb nicht wörtlich gestellt, wohl aber in der Fortsetzung der obenerwähnten Stelle im Ayâtkâr und in der Maqâla von Jaihâni.

Messina, Text, S. 36-37; Übers., S. 87 :

7. ut-aš avêšân Amahraspandân êvâk hač dît pat ên advên(ak) bê âfrît ut-aš'apêčak dânâk vênâk vičitâr ut frazânak dât, nišâst, hôš-kart.
8. guft ku : Bun x^{v}atây ut dastvar kê sačêt bûtan ?
9. Pas Amahraspandân (pat nâm) nâmčišt Artvahišt guft : êvâk yâvâtânîk, i hamê bût ut hamê bavêt ân i amâh dâtâr ut dastvar tô hêh, dastvar Ohrmazd.
10. ut-mân râdênîtâr tô hêh, kê-t amâh âfrît hač x^{v}êš mênišnîh i frârôn.

in simil guisa creò egli quegli Amahraspand l'uno dall'altro e li creò puri, saggi, perspicaci, liberi e prudenti; li insediò e riflettè.
Disse : 'Chi conviene che sia il primo Signore e giudice ?'.
Allora gli Amahraspand, specialmente Artvahišt, dissero : 'Sia tu o, creatore Ohrmazd, quel signor nostro e giudice, l'unico, l'eterno che è sempre stato e sempre sarà ; e tu sia il nostro creatore, tu che ci hai prodotti e creati col tuo stesso eccelente sentire.

Diese Stelle hat mit den oben angeführten ersten sechs Abschnitten von Capo III gemein, dass die 'Anerkennung' von Ohrmazd das Hauptmotiv ist. Man achte auf den Namen 'Richter', der sich im Ayâtkâr und im Umm al-Kitâb findet (dâwar/dastvar; im Umm al-Kitâb nicht identisch mit dem Erhabenen König). Die Frage, wer der Schöpfer ist, lautet in der Maqâla von Jaihânî (Afdaleddîn, Fol. 155^{v}; M. Badran I,261) :

اوّل فرشته که آفرید بهمن بود بعد از آن اردبهشت بعد از آن شهریور پس اسفندرمز پس خرداد و پس مرداد و بعضی از بعضی مخلوق شدند چنانخه چراغی از چراغی آفروخته شود که آن چراغ را هیچ نقصان نشود چون این فرشتکانرا آفرید پرسید خالق شما کیست گفتند رب ما و خالق ما توی

Der zuerst erschaffene Engel war Bahman, dann Artvahišt, dann Shahrêvar, dann Esfandarmoz, dann Khurdâd, dann Murdâd, und einer wurde aus dem andern erschaffen, sowie eine Lampe an einer Lampe entfacht wird, ohne dass jene dadurch eine Minderung erfährt. Als er diese Engel erschaffen hatte, fragte er : 'Wer ist Euer Schöpfer ?'. Sie sagten : 'Unser Herr und Schöpfer bist Du !'.

Die Schöpfung durch Lobpreisen und das Weitergeben der Lobpreisung ist hier nicht mehr deutlich gegeben und scheint einer neuplatonischen Emanationslehre gewichen zu sein. Noch mehr gilt das für eine Stelle aus dem Mashaf-i raš, wo auch der Aufruf zum Anerkennen des Herrn fehlt (ed. Bittner[39], S. 39, XXXII) :

[39] M. Bittner, Die heiligen Bücher der Jezîden oder Teufelsanbeter, Denkschr.d.K. Ak.d.Wiss. zu Wien, Bd.LV, 1913.

ثم خلق ستة الهة من ذاته و من نوره و خلقتهم صارت كما اذا اوقد انسان سراج من سراج الاخر

Darauf erschuf er sechs Götter aus seiner Wesenheit und aus seinem Lichte heraus und ihre Erschaffung war so wie wenn einer anzündet eine Lampe an der Lampe der anderen.

Beide Texte, die 'Maqâla' und der 'Nashaf', sind wohl spätern Datums als der 'Ayâtkâr', gehen auf eine im 'Ayâtkâr' überlieferte iranische Tradition zurück. Diese iranische Tradition der Schöpfung durch Lobpreisung und die Anerkennung durch Lobpreisung kann neuplatonisches Ideengut aufgenommen haben. Vielleicht kann man sogar von mittel-platonischem Einfluss reden, denn der Vergleich mit Lampen[39] findet sich bei Numenius von Apamea (Leemans[40], Fr. 23; Übers. Festugière, 'Hermès', III,46):

οἷον ἂν ἴδοις ἐξαφθεντα ἀφ' ἑτερου λυχνου λυχνον φως ἐχοντα, ὁ μη το προτερον ἀφειλατο, ἀλλα της ἐν ἀυτῳ ὑλης προς το ἐκεινου πυρ ἐξαφθεισης.

Ainsi peut on voir une lampe acquérir la lumière quand elle a été allumée à une autre lampe : elle n'a pas enlevé sa lumière à l'autre lampe, mais la mèche qui était en elle a pris flamme au feu de l'autre lampe.

Bei Numenius bezieht sich der Vergleich auf das Weitergeben der göttlichen Weisheit, nicht auf die Entstehung einer Entität aus der andern. Bei ihm ist noch keine Emanationslehre. Es ist möglich, dass der Vergleich in der iranischen Tradition sich ursprünglich auf das Weitergeben der Lobpreisung bezieht und dass man diese erst später als Emanation erklärt hat. In der Geschichte, wie sie im Umm al-Kitâb erzählt wird, steht der Kreislauf der 'Lobpreisung' ganz in dem Vordergrund. Im 'Ayâtkâr' ist das Motiv deutlich vorhanden, in den beiden andern Texten fehlt es.

Besonders wichtig ist die Rolle von Vohuman in der oben beschriebenen Episode. Messina schreibt in einer 'Note' zu 'Ayâtkâr' (S. 87, Notes): »Strano che sia stato Artvahišt a prender la parola piuttosto che Vahuman, diretta evocazione di Ohrmazd«. Hier ist der von

[39a] Eine zufällige Übereinstimmung in der Bildersprache bleibt immer möglich : das Bild zweier Lampen, die man eine an der andern anzündet ist ziemlich naheliegend. Cf. 'Schrift ohne Titel' aus Codex II, Berlin, 1962, 157, 11 : 'Wie an einer einzigen Lampe sich viele Lampen entzünden und ein und dasselbe Licht dort ist, die Lampe aber nicht abnimmt, so verbreitete sich auch der Eros unter allen Geschöpfen des Chaos'.

[40] E. A. Leemans, Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten, Mém. de l'Ac. Royale de Belgique, cl. des lettres et des sc. mor. et polit., 2e série, t. XXXVII, Brussel, 1935.

De Menasce in 'Une Encyclopédie mazdéenne', S. 24[41], veröffentlichte Dênkart-Abschnitt, M. 410,3 zum Vergleich heranzuziehen :

Ašavahišt i dârêt andar Amahraspandân gêvak i setîkar, pat fratom tarsakâyîh čê hač âfurišn frâč, fratom dahišn andar dâtâr tarsakâyîh i bavêt setîkar, čêgôn xᵛat hast dâtâr Ohrmazd fratom, ditîkar Vohuman i hast fratom dahišn, setîkar tarsakây Ašavahišt i bavihast patiš Vohuman tarsâkâyîh hač Ohrmazd bavênîtârîh.

C'est Artvahišt qui occupe le troisième rang parmi les Amahraspands, étant la première Crainte (révérentielle) qui, en comptant à partir de l'émanation et de la première création du Créateur, est troisième; ainsi c'est Ohrmazd le créateur qui est lui-même le premier, le second est Vohuman qui est la première création, la troisième est Ašavahišt-Crainte par laquelle vient à l'être la crainte en Vohuman, de par la causalité productrice d'Ohrmazd.

Das Besondere dieses Textes ist, dass über die 'Furcht vor Vohuman' geredet wird, nicht über die Furcht vor Ohrmazd, alsob Vohuman hier derjenige ist, an den die 'crainte révérentielle', die Gebete und Opfer gerichtet werden. Der Beginn des Abschnittes aus 'Ayâtkâr' lässt Vohuman aus dem 'vêh-mênišnîh', dem guten Denken Ohrmazds entstehen, so dass die Lobpreisung der Gerechtigkeit von Ohrmazd durch Vohuman einem Selbstlob, einem 'Zu-sich-selber-Beten der Gottheit' gleich ist. Die Geschichte des Umm al-Kitâb beginnt mit einem ähnlichen Ausdruck: 'Malik-i ta'âlâ tasbîh-i Khᵛêshmêkard', 'der Erhabene König richtete eine Lobpreisung an sich' und diese Lobpreisung war notwendig um den Kreislauf der Doxologie in Gang zu setzen. Der gleiche Ausdruck findet sich in der mandäischen Literatur, GR 66,14 (Rudolph, 'Theogonie', S. 18), wo das Leben sich auf der Äther-Erde niederlässt 'in der Gestalt des grossen Mânâ', 'und dieses richtete eine Bitte an sich selbst' (ubun buta'l napsaihun). Dass auch in Indien der Opferkreislauf in Gang gesetzt werden kann, indem sich die Gottheit als 'manas' offenbart, zeigt BĀU I,2,1. Der Schöpfer denkt: 'Möge ich mich verwirklichen!' (Tan mano 'kuruta : âtman-vî syâm iti!). Dieser Gedanke, 'manas', ist zugleich die gewünschte Selbstverwirklichung. Die erste Bewegung des Schöpfers als Manas ist Lobpreisung, infolgedessen die Schöpfung in Gang kommt und die 'Gewässer' geboren werden (So 'rcann acarat, Ta sya arcata apô 'jayanta). In der Übersetzung von Senart[42]: »Tout en priant (arc) il se mit en mouvement. Tandis qu'il priait les eaux naquîrent«.

[41] Une encyclopédie mazdéenne : le Dênkart, Paris, 1958.
[42] E. Senart, coll. 'Les Belles Lettres', Paris, 1934.

Parallelen aus der Gnostik wären zu erzählen: die Entstehung der 'ennoia' im Apokryphon Johannis, der zum Schöpfer betet — ein Vergleich mit der Gnostik aber kann besser am Ende des Kapitels gezogen werden.

In der zoroastrischen Theologie besteht die Neigung, diesen hypostatischen Charakter des göttlichen 'manas/manah' umzuwandeln in ein Verhältnis von Schöpfer zu Geschöpf. So schreibt Jaihânî über Vohumans Entstehung (Afdaleddîn, Fol. 154r):

اوّل فرشتگان که ابداع کرد بهمن بود که اورا دین تعلیم فرمود

Der erste der von ihm erschaffenen Engel war Bahman und er lehrte ihn Dên[44].

و جای او در محل نور متعین کرد و اورا بذات خویش قانع ساخت

In einem von De Menasce vorzüglich übersetzten schwierigen Abschnitt aus dem Dênkart wird das theologisch erläutert (ŠGV, S. 224):

paitâkîh i Ohrmazd pat hastîh ô Vohûman, pas hac âpûrêt i.š Vohûman pat kunišn bût, apâk âpûrîtârîh i Vohûman pat dâtâr, fratôm dahišnîh u apâk dahišn danâkîh, dên-amôxtâkîh,

La manifestation dans l'être d'Ohrmazd à Vohuman est postérieure à l'acte dans lequel il a créé Vohuman. Avec la production de Vohuman par le créateur vient la première création;

[43] H. S. Nyberg, Questions de cosmogonie et cosmologie mazdëenne, J.As. 214, 1929, S. 219 übersetzt nêvak-ravišnîh mit 'la beauté'; Zaehner, Zurvan, S. 317 übersetzt: 'the goodly movement of material light'. Der Ausdruck nêvak-ravisnîh kommt nämlich auch in Bd. I, 26 vor und steht dann im Widerspruch zum dušravišnîh Ahrimans in Bd. I, 27, was Zaehner interpretiert als 'disorderly movement', nach einer manichäischen Darstellung der 'hylè' bei Alexander von Lykopolis. (Zurvan, S. 175). M. Molé, in 'La naissance du monde', Paris, 1959, S. 321, übersetzt 'bonheur'.

[44] Im Text folgt hier eine Glosse: ên ku ân i ô dâm rasêt tâk fraškart, aš dânast, 'that is to say Vahuman knew what would befall creation even up to its rehabilitation' (Zaehner, o.c. S. 317). Diese Glosse widerspricht nicht der Vorstellung, Vahuman spreche hier zuerst eine Gebetsformel — man vergleiche Bd. I, 15, wo Ohrmazd zum ersten Mal Ahunvar rezitiert: 'And he showed to the Destructive Spirit his own final victory, the powerlessness of the Destructive Spirit, the destruction of the demons, the resurrection, the Final Body and the freedom of creation from all agression for ever and ever'. (Zaehner, o.c., S. 314).

u abdîh i.š xᵛatîh u passacakîh i Vohûman pat dâtâr-pûsîh u dâtâr pat Vohûman-pîtîh.

avec cette création, la connaissance, la révélation de la Dên, l'ostension de lui-même, et les relations de filiation de Vohûman au Créateur et de paternité du Créateur à Vohuman.

Schon in den Gâthâs wird Ohrmazd der 'Vater' (Y. 38,1) und 'Schöpfer' (Y. 44,4) von Vohu Manah genannt, daneben aber wird das Wort 'manah' in den Gâthâs noch gebraucht in der Bedeutung 'göttlicher Geist' oder 'Gedanke' (z.B.: Y. 34,2), so dass man die Rolle Vohumans in obenerwähnter Episode wohl als Überrest einer ältern mythologischen Stufe zu sehen hat, wo Vohuman tatsächlich mit dem 'vêh-mênišnîh', dem 'guten Denken' Ohrmazds, zusammenfällt.

In Übereinstimmung mit dem rituellen Charakter des Vorgangs ist endlich die Bemerkung am Ende, dass die fünf Ränge ohne jeden Zweifel ('bî hîch shakkî') Zeugnis ablegen. Der Ausdruck 'Zeugnis ohne Zweifel' findet sich als terminus technicus häufig im Umm al-Kitâb, denn der 'Zweifel' beim Gebet, womit man sich zur Gottheit bekennt, wird als 'Ursünde' gesehen. Besonders charakteristisch bringt dies UK 324 zum Ausdruck, wo die zwei Sünden des 'rebellischen Adam'[45] genannt werden:

آدم عاسی دو گناه کرده است یکی آنکه شك بظهور آورده است با الهیت و یکی فرمان بملك تعالی نداده است

Der 'rebellische Adam' hat zwei Sünden begangen, erstens dass er Zweifel empfunden hat als die Gottheit sich manifestierte und zweitens, dass er den Befehl des Erhabenen Königs nicht befolgte.

Letzteres bezieht sich auf die alttestamentlich-koranische Geschichte des 'verbotenen Baumes' im Paradies (der an mehreren Stellen im Umm al-Kitâb erwähnt wird), ersteres muss auf den indo-iranischen Opferkult zurückgehen, der von alters her durch die Angst vor dem 'rituellen Fehler' des 'Zweifels' beim Opfer beherrscht wurde. »L'efficacité des rites, c'est la question que se posaient les mazdéens anxieux de savoir si leurs sacrifices parvenaient bien aux dieux«, so schreibt De Menasce[46] anlässlich des 'Zweifels' Zurvâns und er weist darauf hin, dass das mittel-iranische Äquivalent des 'Gebetes ohne Zweifel', 'yazišn i yazatân apêgumânîh', als terminus technicus sich in der

[45] Der rebellische Adam ist im Grunde das mikrokosmische Gegenstück der rebellischen Engel.

[46] A locust's Leg, Studies in honour of S.H. Taqizadeh, London, 1962, S. 187.

Pahlavi-Literatur häufig findet. Adams 'Zweifel' bei der Epiphanie ist identisch mit seiner Verweigerung die Gottheit anzuerkennen. Man vergleiche Bd. I,9,10, wo Ohrmazd von Ahriman verlangt, dass dieser seine Schöpfung fördert und lobt :

guft ku Ganâk Mênôk, apar ô dâm i man adyârîh bar, stâyišn dah.

Saying : O destructive spirit, bring aid to my creation and give it praise.

Adam verweigert das :

ut-aš drâyast Ganâk Mênôk ku nê baram ô dâm i tô adyârîh, ut nê stâyišn.

But the destructive spirit cried out : 'I will not bring aid to thy creation nor will I give it praise'.

Zur Strafe wird Ahriman durch das erste Gebet Ohrmazds, die zum ersten Male gesprochene Ahunvar-Formel in die Finsternis zurückgeschleudert (Bd. I,15). Das Motiv des Zweifels bei der Lobpreisung, der Verweigerung Ohrmazd anzuerkennen, spielt freilich in der Kosmogonie des Bundahišn eine geringere Rolle als im Umm al-Kitâb.

Zum Schluss noch einige Bemerkungen über die 'fünf Ränge', die sich die Lobpreisung weiter reichen. Diese Fünferreihe findet sich an mehreren Stellen im Umm al-Kitâb, oft in einem Kontext, der ganz alt wirkt (z.B. UK 80; UK 300; UK 325). Die Reihenfolge ist deutlich vertikal gedacht; die 'majîbs' vertreten den niedrigsten, Salmân den höchsten Rang. Die achtundzwanzig Najîbs entsprechen den achtundzwanzig Mondhäusern, die zwölf naqîbs den zwölf Zeichen des Tierkreises. Dass die 'sieben' (Planeten) nicht genannt werden, könnte auf iranische Einflüsse deuten. Was aber repräsentieren dann Abû Dharr, Miqdâd und Salmân? Mond, Sonne und 'Asar rôšnîh'? Eine gleichartige Fünferreihe ist aus der iranischen Kosmologie nicht bekannt. Die Herkunft der Ausdrücke 'najîb' und 'naqîb', die man auch bei den spätern Schi'iten antrifft (Cf. Corbin, 'Trilogie'[47], S. 94, Anm. 114) und bei den Nusairî[47], liegt im Dunkeln. 'Naqîbân' wäre eine Übersetzung von 'Archontes'. In der spätern schi'itischen Literatur gehören Salmân, Miqdâd und Abû Dharr als älteste Anhänger Alîs[48]

[47] Henry Corbin, Trilogie Ismaélienne, Teheran/Paris, 1961; art. Nusayrî in EI[1] en R. Strothmann, Die Handschrift Kiel arab. 19, S. 33, Abh. d. Deutschen Ak.d.Wiss. zu Berlin, 1952, nr. 5.

[48] Zie R. Strothmann, Die Handschrift Kiel arab. 19, S. 34 (Anmerkung): Salmân, al-Miqdâd und Abû Dharr nach Kaššî 4, 14ff. die zinzigen, welche nach dem Tode des Propheten die 'Ridda' nicht mitmachten, d.h. nicht dem Abû Bekr statt 'Alî huldigten.

zusammen. Merkwürdigerweise scheint es auch eine gewisse Übereinstimmung mit der mandäischen Trias Hibil, Sitil und Ânôš zu geben. Steht doch an einigen Stellen im Umm al-Kitâb (namentlich UK 162ff.) der 'Grosse Salmân' gegenüber dem 'Kleinen Salmân'. Auch Miqdâd und Abû Dharr werden hin und wieder (UK 132; UK 190) 'al-Kâbir', 'der Grosse', genannt, während sie UK 163 zusammen mit Salmân als 'Kleine' auftreten:

> Als der 'kleine Salmân' dieses Zeugnis ablegte, legten Miqdâd und Abû Dharr und die 'naqîbân' und 'najîbân' ... ein entscheidendes Zeugnis ab.

Die gleichen Ausdrücke findet man bei der erwähnten mandäischen Trias, die als Lichtwesen 'gross', 'rba', genannt werden, aber in ihrer irdischen Laufbahn 'klein' ('zuṭa'). Rudolph ('Theogonie', S. 303) weist darauf hin, dass man sich diese Söhne Adams als »vorbildliche, mit besonderer Weisheit (mand. 'Nâsirûtâ') ausgestattete Fromme ('Nasôräer')« vorstellte, die allerdings ('seelenmässig') wie Adam aus der Lichtwelt stammten und zu ihr zurückkehrten, wobei sie den Pfad des Heils beschritten. Im Umm al-Kitâb bezeichnen sie Stationen auf diesem Heilspfad. Besonders deutlich wird das UK 325, wo 'Adams Fall' durch fünf Himmel beschrieben wird und UK 368ff., wo die Gebete des Tages mit fünf Stationen der Himmelfahrt verglichen werden. Mit Rücksicht darauf fragt man sich, ob der Gegensatz 'gross – klein' bei dieser Trias unmittelbar von der mandäischen Trias übernommen wurde oder ob in beiden Fällen ein mythologischer Ursprung anzunehmen ist. Im Umm al-Kitâb findet man auf diese Frage keine Antwort. Recht eigentümlich ist UK 162, wo der 'kleine Salmân' aus dem 'grossen Salmân' hervorgeht. Diese Stelle steht leider in einem ziemlich korrupten Kontext, so dass es sich um eine späte Erdichtung handeln könnte (siehe unten).

Um nun die Fortsetzung der Schöpfungsgeschichte zu verstehen, muss bedacht werden, dass UK 128 vom Erhabenen König *sechs* Ränge von Lichtwesen erschaffen werden, welche »tausendmal feiner und lauterer« sind als die ersten sechs, die unter Azâziels Führung stehen. In der obenerwähnten Episode, wo die Engel sich gegenseitig das Lobpreisen lehren, gibt es nicht sechs, sondern nur fünf Ränge. Wenn diese Episode auf die iranische Tradition eines »Umzuges der Amshaspands« zurückgeht, so können es nur fünf sein, da ein Vergleich mit den iranischen Quellen zeigt, dass Salmân, der als Erster

antwortet, sich auf dem Artvahišt-Niveau befindet, nach dem Schema:

Khudâvand = Ohrmazd (im 'asar rôšnîh')
der Erhabene König = (Ohrmazd als) Vohuman
Salmân = Artvahišt
(Miqdâd = Ŝahrêvar)
(Abû Dharr = Spendarmat)
(Naqîbân = Hurdâd)
(Najîbân = Amurdâd).

Nun hat man im weitern Verlauf der Schöpfungsgeschichte doch eine sechste Reihe 'guter' Engel hinzugefügt, die aus denjenigen der 'bösen' Engel besteht, die noch im letzten Augenblick Reue bezeigt hatten. Am deutlichsten wird das UK 324, gleich nach der oben angeführten Stelle über die zwei Sünden Adams:

UK 324, 325

(Der rebellische Adam) hat sich 50.000 Farasan von dem Erhabenen König entfernt. Diese 50.000 Farasan, das sind die fünf Ränge, die rein sind: das Gehör: der Rang ('manzil') Salmâns; das Gesicht: der Rang Miqdâds; der Geruch: der Rang Bû Dharrs; die Rede: der Rang der naqîbân; das Erfassen: der Rang der najîbân, und diese abgewandte (Seele; hier = Adam) ist unterhalb dieser fünf Ränge, er der sein Antlitz vom Hof des Erhabenen Königs abgewandt hat, und in das Herz gefallen ist, in das 'Haus des reinen Windes'.

Der rebellische Adam, der sein Antlitz vom Erhabenen König abgewandt hatte ('Âdam-i mu'tariza')[49], hat also einen Fall durch fünf Himmel im Pleroma gemacht, was im Mikrokosmos einem Fall vom Kopf (= Himmel) zum Herzen (= Erde) entspricht. Der zusätzliche sechste Rang reuiger Engel widerspricht dem Anfang der Schöpfungsgeschichte, wo sechs 'gute' und sechs 'böse' Engelreihen entstehen. Wahrscheinlich sind hier synkretistische Tendenzen im Spiel, denn der 'Fall im Pleroma' ist aus mehreren gnostischen Systemen bekannt.

Mit der obenerwähnten Stelle UK 324-325 ist jetzt die Fortsetzung

[49] s. oben Anmerkung 45.

der in diesem Kapitel besprochenen Schöpfungsgeschichte von UK 135 an zu vergleichen :

> (... dem Erhabenen König die Nächsten waren diese fünf Ränge) und nach ihnen (nachdem sie Zeugnis abgelegt hatten), ging einige Zeit vorüber. 124.000 'abgewandte Geister', d.h. die der Untreue verdächtigt waren, indem sie ihr Antlitz abwandten, sprachen auf einmal : 'Wer mag das sein, dessen Lobpreisung und Verehrung wir lernen und durch den wir sprechend und redebegabt werden?'. Und plötzlich sagten sie : 'Es schickt sich, dass einer wie wir unser Herr ist, nach dem Wort' (über die Heuchler, die zwischen Allâh und den Menschen schwanken) 'zwischen beiden, weder zu diesen noch zu jenen sich entschliessend' (Sûre IV, 142). Endlich legten sie ohne Zweifeln und Zögern Zeugnis ab und sprachen das Wort : 'Es gibt keinen Gott als Allâh!'. Und sie standen alle auf den Zehenspitzen und sprachen alle auf die Weise des Mu'adhdhin (dieses Wort ist der Grund). Sie standen auf und die Zahl der Ränge wurde sechs : der erste war der Rang von Salmân, der zweite der Rang von Miqdâd, der dritte der Rang von Abû Dharr, der vierte der Rang der naqîbân, der fünfte der Rang der najîbân und diese fünf Ränge der Auserwählten erhielten den Namen 'Vorgänger' ('sâbiqân') und der sechste Rang war der der 'Abgewandten'. Darauf legten diese Auserwählten ein entscheidendes Zeugnis ab von dem Erhabenen Schöpfer.

Gäbe es nicht die Parallelstelle UK 324-325, so möchte man den ganzen Abschnitt den spätern mohammedanischen Bearbeitern des Umm al-Kitâb zuschreiben. Über Engel die 'sich abwenden' wurde bis jetzt in der Schöpfungsgeschichte noch nicht geredet. Die Tatsache des 'Sich Abwendens' wird hier weit weniger betont als in der Parallelstelle. Der Gedanke eines Falles im Pleroma tritt nicht klar hervor.

Betont wird die Tatsache, dass sie 'redend' geworden sind und Gott 'ohne jedes Zweifeln oder Zögern' anerkennen. Mit dem Satz: 'Es schickt sich, dass einer wie wir unser Herr sein wird', muss wahrscheinlich in Verbindung gebracht werden was in der Interpolierung im Beginn von UK 130 (siehe oben) steht: »Dass dieser Gott, der uns erschaffen hat, sich uns möge manifestieren, dass wir ihn erkennen mögen, der uns dieses Paradies gab und dass diese schönen Formen die unsern bleiben mögen bis in alle Ewigkeit«. Die Engel flehen Gott an, dass er sich manifestiere, damit sie Ihn erkennen und einen Bund ('ahd) mit Ihm schliessen mögen. Dieses Motiv wird später erörtert werden, da es noch an mehreren Stellen in der Schöpfungsgeschichte auftaucht. In dieser Gestalt ist es wohl ein Bestandteil einer spätern (Saba'îya?)-Bearbeitung des Textes und passt nicht in die ursprüngliche Geschichte der Engel, 'die sich abgewandt haben'. In der 'Schatzhöhle' wird das 'Sich-Abwenden' in Verbindung mit Satan gebracht: 'und sein Name ward genannt Sâṭânâ, deshalb weil er sich (von Gott) abgewandt hatte', ein aus dem Syrischen zu erklärendes Wortspiel: sᵉṭa = abwenden, verführen. Dieses spielt weiter in der Terminologie der 'Schatzhöhle' keine Rolle. Die Behauptung, dass das 'Sich-abwenden' der Engel die Ursache ihres Falles ist, findet man wohl bei Origenes: »Überdrüssig der göttlichen Liebe und Schau wandten sie sich (τραπηναι) zum Schlechtern hin«[51]. Darüber schreibt Jonas[50]: »Überdruss ('koros') oder Lässigkeit ('ameleia') sind die einzigen psychologischen Motive, die in De Principiis namhaft gemacht werden, anderwärts aber (für den Diabolus speziell) die superbia, die als die Grundsünde überhaupt dargestellt wird«. Im Umm al-Kitâb fehlt das Motiv des 'Überdrusses' und die 'negligentia' findet man nur als 'Khᵛâb-i ghaflat'[52], 'Schlaf der Lässigkeit', der Zustand der Seele im Herzen, nicht als Ursache für das 'Sich-abwenden'. Gründe für das 'Sich-abwenden' werden im Umm al-Kitâb nicht gegeben, man erwähnt nur die Tatsache und dass durch diese die Seele ins Herz gefallen ist. Mehr noch als an Origenes erinnert dies an origenistische Lehrsätze aus dem VI. Jahrhundert, die durch das Konzil vom Jahre 553 verurteilt wurden, denn im Umm al-Kitâb bleibt die Seele nicht zur Strafe im Körper, sondern dieser Aufenthalt ist eine Möglichkeit der Rettung (die gleiche Theorie findet man bei Euagrius, 'Guillaumont', S. 109)[53].

[50] Ibidem, S. 182.
[51] H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil II/1, S. 182.
[52] c.f. UK 256.
[53] A. Guillaumont, Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique, Paris, 1962.

Es folgt nun was man eine Nebenfassung der Schöpfungsgeschichte nennen könnte, wobei der übermütige und ungehorsame Azâziel die Hauptrolle spielt.

In dieser langen Geschichte, die durch späte Interpolierungen unterbrochen wird, wird der Kampf zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis umständlich dargestellt, wobei nicht das 'geliehene Licht', sondern sieben Himmelsfarben nacheinander genommen werden. Dass in dieser Geschichte keine grundsätzlich neuen Gesichtspunkte hervortreten, erlaubt einen Rückblick auf die Schöpfungsgeschichte um deren gnostischen Charakter zu erkennen. Durch die Übereinstimmung mit iranischen wie mandäischen Kosmogonien kann sie ähnlich klassifiziert werden wie die mandäische Gnosis durch Jonas (I,283): »A. Selbstverfinsterung und spontaner Abfall des Lichtes: Weltdasein als Schuld = syrische (auch ägyptische) Gnosis = valentinianisch-hermetisch-origenistisch (und in griechischer Verwandlung neuplatonisch); B. Angriff der uranfänglichen Finsternis gegen das Licht, das dadurch zur Preisgabe seiner Unversehrtheit und zur Mischung genötigt wird: Weltdasein als Opfer oder Zwang = iranische Gnosis = manichäisch«. Was Kurt Rudolph (Prol.[54], S. 145) über diese Klassifizierung des Mandäismus sagt, gilt ohne weiteres für das Umm al-Kitâb: »Der Mandäismus vereinigt beide Typen (Wechselwirkung zwischen Licht und Finsternis), hat aber letztlich doch das Schwergewicht auf der syrischen Form der Gnosis liegen, d.h. seine Kosmologie ist bestimmt durch ein Schuldmotiv«.

Dass der syrische (origenistische) Charakter der Gnosis im Umm al-Kitâb vorherrscht, ergibt sich aus der Tatsache, dass bis jetzt nicht von einem 'Kampf' zwischen Licht und Finsternis gesprochen wurde, obwohl die Geschichte deutlich iranische Motive aufwies (weit deutlicher ist dieser Kampf in der folgenden Nebenfassung). Iranisch war auch der Dualismus des Makro-Mikrokosmos-Vergleichs im vorigen Kapitel, aber die Kräfte der Finsternis ('rûhâ', 'ûr' und die 'Sieben') werden im Umm al-Kitâb nicht ausführlich wie bei den Mandäern dargestellt.

In der Schöpfungsgeschichte gibt es einen gemilderten Dualismus: Azâziel und Salmân werden beide vom Malik-i ta'âlâ erschaffen und zwar Azâziel zuerst. Es gibt wenig Ähnlichkeit mit dem von den armenischen Heresiographen überlieferten Zurvan-Mythus. Höchstens könnte die ursprünglich sicher nicht iranische Geschichte vom un-

[54] K. Rudolph, Die Mandäer, I Das Mandäerproblem, Göttingen, 1960.

gehorsamen Azâziel (Jôšamîn) und vom Fall der Engel eine ältere zervanitische Geschichte ersetzen. Für einen solchen Synkretismus in zervanistischen Kreisen zeugen die 'Ulemâ-i Islâm' (DHR, II,82-83)[55]. Hier heisst es, jede Sekte habe eine eigene Auffassung von Ohrmazd und Ahriman ('wa har gurûhî bar gûnah-i dîgar mîguyand'). Der Autor erwähnt fünf verschiedene Auffassungen. Die letzte ist :

و گروهی گویند که آهرمن فرشته مقرب بود و بسبب نافرمانی که کرد نشانه لعنت شد

Und manche sagen, dass Ahriman ein auserwählter Engel war und wegen ungehorsamen Verhaltens durch einen Fluch getroffen wurde.

Was von der Schöpfungsgeschichte bleibt, wenn man die Azâziel-Jôšamîn-Episode fortlässt, hat noch am meisten Ähnlichkeit mit dem Beginn vom 'Ayâtkâr i Zamâspîk', worin ein 'Wort' vorkommt, das Licht wird und die Dên in Gang setzt ('ut-aš dên ravâkênišn bût)[56], worauf dann in Capo III das Weitergeben der Lobpreisung folgt. Im 'Ayâtkâr' fehlt die Orientierung des Anrufs nach den vier Windrichtungen und die Erwähnung der begleitenden 'fünf Lichter', wovon nur bei Shahrastânîs 'Zaradushtîya' eine Spur anzutreffen ist. Dabei fällt es auf, dass auch in 'Ayâtkâr' das rituelle Element der Kosmogonie stärker hervortritt als das Kampfmotiv, obwohl der eschatologische Kampf in diesem Buch gerade recht ausführlich dargestellt wird.

Die Nebenfassung der Azâziel-Geschichte beginnt UK 137 mit einer Erinnerung an den Ungehorsam von Iblîs aus dem Koran :

> Da sprach der Erhabene König zu Azâziel : »Oh Azâziel, Du musst einen Fussfall vor Salmân machen und alle deinen Cherubinen (müssen) einen Fussfall vor diesen 'Vorgängern' machen, die nach Salmân ein Zeugnis abgelegt haben, damit ich euch nicht von diesem Ort herunterschleudre, nach dem Wort : 'und als wir zu den Engeln sagten : 'Werft euch vor Adam nieder!' — da warfen sie sich nieder, ausser Iblîs. Der weigerte sich und

[55] Dârâb Hormazyâr's Rivâyat, ed. E. M. R. Unvâlâ, Bombay, 1922.

[56] Für die Deutung des Ausdrucks 'ravâkîh' cf. M. Molé, Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien, Paris 1963, S. 117, Anm. 1, 498.

war hochmütig. Er gehörte nämlich zu den Ungläubigen'« (Sûre 2,32). Da wandte Azâziel sein Antlitz dem Erhabenen König zu und verhielt sich unbesonnen. Er beanspruchte für sich den Namen Gott und der zweite und der dritte 'Edelstein' (Substanz?) kamen Azâziel zu Hilfe und alle drei beanspruchten den Namen Gott und den Erhabenen König nannten sie einen gemeinen Lügner, einen Schwindler, einen Betrüger. »Allâh ist einer von dreien« (Sûre 5,77). Und die sechs Reihen der 'Gottesleugner' wandten Salmân ihr Antlitz zu und prahlten ihm gegenüber.

Iwanow ('Notes', S. 452) übersetzt die letzten Sätze dieses Abschnittes: »à la fin, elles vainquîrent Salmân« ('fakhr mîâwurdand bar way'), welche Lesart grammatisch wie logisch möglich ist und durch verwandte Kosmogonien gestützt wird. Man könnte z.B. an den manichäischen Ohrmuzd denken, der in seinem Kampf gegen die Finsternis geschlagen wird. Nach Zaehner ('Zurvan', S. 99 ff.) könnte es einen zervanitischen Mythus gegeben haben, in dem etwas Ähnliches erzählt wurde. Eine Stelle bei Shahrastânî (Haarbrücker, I,298) spricht von einer »Flucht des Lichtes mit seinen Engeln«. In dem babylonischen Mythus vom Kampf zwischen Marduk und Tiamat — der die manichäische Geschichte gefärbt haben dürfte — wird Marduk anfangs von Tiamat geschlagen.

Ein schwerwiegendes Bedenken gegen Iwanows Lesart ist, dass im weitern Verlauf der Geschichte nichts darauf deutet, dass Salmân in die Materie herabgesunken wäre und sich daraus erhoben hätte oder daraus emporgehoben worden wäre. Entscheidend für die richtige Lesart der besprochenen Stelle ist die Parallelstelle UK 202, wo Iblîs sich inmitten der Seinen in feuriger Gestalt manifestiert:

UK 202

Sie prahlten und waren hochmütig auf Grund ihrer äussern Gestalt und Azâziel prahlte ('fakhr mî-âward') noch tausendmal so viel wie sie.

Im Koran verweigert Iblîs den 'Sujûd', weil er sich für besser als Adam hält (Sûre 7,12): »Er sagte: ich bin besser als er; mich hast du aus Feuer erschaffen, ihn nur aus Lehm« (vgl. Sûre 38,76). Dasselbe

Motiv für die Weigerung findet man in der 'Schatzhöhle' (Bezold, Übers., S. 4); in der 'Vita Adae et Evae' (Charles, II,137) heisst es: »I will not worship an inferior and younger being (than I)«. Dieses Motiv ist im Umm al-Kitâb dem 'dawâ-i Khudâvandî' gewichen, dem 'Anspruchmachen auf den Namen Gott', ein Zeichen des Hochmuts, das aus der ältern Fassung in die Nebenfassung übernommen sein dürfte, weil bereits UK 125 Azâziel (Jôšamîn) seinen Stolz bekundet mit den Worten: »Du bist ein Gott und ich bin ein Gott und diese andern 'Geister' sind Deine Geschöpfe und meine«. Auch in 'De Principiis' von Origenes, das die ältere Fassung beeinflusst haben könnte, spielt die 'superbia' des 'diabolus' eine Rolle. Weiter findet man die Hybris des bösen Demiurgen bei vielen Gnostikern, wie im Apokryphon Johannis[57]. Eine ähnliche Geschichte auch bei Valentin, Marcion und bei den Ophiten[58]. Im Umm al-Kitâb, im Jôšamîn-Mythos und bei Origenes ist der Hochmut des Teufels die Ursache seines Falles. In obenerwähnten gnostischen Geschichten ist das nicht der Fall. Wohl aber in einigen koptisch-gnostischen Texten (Wesen der Archonten, Titellose Schrift), die Schenke in »Der Gott 'Mensch' in der Gnosis«[59], S. 90-91, bespricht (besonders A 1 und B 1).

Der Fall Azâziels wird in der Nebenfassung durch Salmân im Auftrag des Erhabenen Königs veranlasst:

UK 138

Da sprach der Erhabene König — gross ist seine Glorie! —: »Oh Ketzer und Unreine und dêvs und Rebellen, wollt ihr in diesen Himmeln die Herrschaft ausüben und auf diesem 'Meer der ewigen Grenze der Grenzen' und auf dem 'weissen Meer' die Gewalt ausüben? Ihr könnt keine Gewalt ausüben als indem ihr ein Zeugnis ablegt vor mir und meinem Richter, nach dem Wort Gottes: 'Ihr Dschinn und Menschen (die ihr hier beisammen seid)! Wenn ihr durch die Regionen des Himmels und der Erde durchstossen könnt, dann stosst durch.

[57] Eine Übersicht der bezüglichen Stellen bei H. M. Schenke, Der Gott 'Mensch' in der Gnosis', Göttingen, 1962, S. 89.

[58] J. Doresse, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte, Paris, 1958, S. 26 (Marcion), S. 30 (Valentinus), S. 39 (Ophites).

[59] s. Anmerkung 57.

(Aber) ihr werdet nicht durchstossen, es sei denn auf Grund einer Vollmacht'« (Sûre 55,33). Da sprach der Erhabene König zu Salmân, der 'Göttlichen Gewalt': »In diesem Zustand müssen sie nicht bleiben. Von den sieben Lichtern am 'Tempel' ('haikal') dieser Ketzer, die ich erschaffen habe, nimm davon das rubinfarbene Licht zurück und lass daraus den rubinfarbenen Schleier entstehen; nimm ihnen das feuerfarbene Licht und schaffe daraus den feuerfarbenen Schleier. Schliesse all diese 'Edelsteine' zwischen diese beiden Schleier ein und bedecke dieses 'weisse Meer' und das (Meer der) 'ewigen Grenze der Grenzen' mit dem rubinfarbenen Schleier, nach dem Wort: 'Geht allesamt von ihm hinunter'« (Sûre 2,36). Da brachte Salmân, die göttliche Macht, Schrecken über sie; das rubinfarbene Licht trennte er von ihnen ab und breitete es aus zu einer rubinfarbenen Kuppel und stellte diese über sie; dieses 'Weisse Meer' und die 'Kuppel der Grenze der Grenzen' bedeckte er für sie. Das feuerfarbene Licht nahm er ihnen und breitete es aus und zwischen diesen beiden Schleiern blieben sie tausend Jahre. Als ihr Milennium zu Ende ging, erschien der 'Erhabene König' aus dem 'Schleier' Salmâns mit allen Auserwählten und Reinen, Naqîbs, Najîbs und 'Abgewandten' und sprach zu ihnen mit lauter Stimme: »Dies hier sind meine Geschöpfe, werft euch ihnen zu Füssen, denn ich sage euch, dass ich euer Herr bin und ihr Herr, der 'aus ihrer Lende ihre Nachkommenschaft nahm' und sie (gegen sich selbst) zeugen liess: 'Bin ich nicht euer Herr?'« (Sûre 7,171). Da legten diese Reinen und Auserwählten ein Zeugnis ab von dem 'Erhabenen König': »Wir glauben und bezeugen«,

> und einige der 'Abgewandten' legten ein endgültiges Zeugnis ab, und ich liess sie gegen sich selber zeugen. Und die andern zweifelten alle und sechs Ränge von Ketzern erhoben sich gegen den Grossen Salmân und kehrten sich gegen den Erhabenen König und allen Kampf und alle Unruhe die sie zuerst herbeigeführt hatten, bewirkten sie erneut, nach Gottes Wort: »Und wir hatten euch erschaffen und geformt und dann sagten wir zu den Engeln: 'Werft euch vor Adam nieder'. Da warfen sie sich nieder, ausser Iblîs, er gehörte nicht zu denen die sich niederwarfen« (Sûre 7,10). Da befahl der Erhabene König Salmân: »Wirf diese Edelsteine aus dem feuerfarbenen Meer hinunter und trenne von ihnen das karneolfarbene Licht ab und stelle es unter sie«. Da brachte Salmân, die göttliche Macht, Schrecken über sie und warf sie unter den feuerfarbigen Schleier und nahm ihnen das karneolfarbene Licht, (weinten) sie auch noch so laut[60]. Als Erde breitete er das unter sie aus und die feuerfarbige Kuppel machte er ihnen zum Himmel und die rubinfarbene Kuppel bedeckte er für sie und diese 'Edelsteine' blieben tausend Jahre zwischen zwei Schleiern.

Diese Geschichte wird im gleichen Stil noch durch fünf Himmel fortgesetzt, obiges Fragment jedoch ist charakteristisch für das Ganze. Es wird durch viele Koranzitate gekennzeichnet und durch Ausdrücke, die sich zwar auch sonst im Buch finden, nicht jedoch in der bisher analysierten ältern Fassung, ausser in den blumenreichen Interpolierungen. So das Wort 'bahr', 'Meer', als Name für einen bestimmten Teil des Himmels, z.B. das 'karneolfarbene Meer', wo genau so gut 'karneolfarbiger dîwân' hätte stehen können. Bemerkenswert ist 'das weisse Meer', das UK 64 mit der von den Manichäern und Mandäern (aber auch in der populären arabischen Eschatologie)[61] bekannten 'Weissen Erde' oder 'Lichterde' verglichen wird:

[60] Text berichtigt nach der Parallelstelle UK 199.

[61] Libro della Scala, ed. Cerulli, cap. XXVII; K. Rudolph, Theogonie, S. 52, Anm. 2.

UK 64 : Und dieses (Hirn)mark ist wie die weisse Erde, die über den sieben Himmeln ist, wie das 'weisse Meer' über diesen sieben Dîwânen und Hofstaat(en) ist.

UK 83 wird erzählt, wie die Seele, 'rûḥ', ihren Sitz im Hirnmark hat, das 'bahr-i safîd', 'weisses Meer', genannt wird. UK 63 heisst es, dass unsre beiden Hände mit den Fingern auf die 'zwölf' zeigen :

UK 63 : Die zwischen dem 'weissen Meer' und der 'Kuppel der ewigen Grenze' sind.

UK 61 hat für 'weisses Meer' 'das Meer der Göttlichkeit' ('ilâhiyat') :

UK 61 : Denn der (Erhabene König) hat über sich ein Meer geschaffen in der tausendfarbenen Leere und darunter hat er ein Meer erschaffen, dessen Name 'Göttlichkeit' ist, und der Erhabene König hat, zwischen diesen beiden (Meeren), diese sieben und zwölf alten Lichter, die unerschaffen sind, zu seinem Ohr und seinem Auge gemacht, nach dem Wort : »Er hat die beiden grossen Wasser strömen lasen, die (an der Mündung der Flüsse ins Meer) zusammentreffen, zwischen denen aber eine Schranke ('barzakh') liegt, so dass sie sich (gegenseitig) keine Übergriffe erlauben« (Sûre 55,19 und 20). Oh, Jâbir Jufî, diese beiden Meere, das sind die beiden grossen Wasser (aus dem Koran) und die 'Schranke' ist der Erhabene König und die Perlen und die Korallen sind diese Erzengel und Engel und Naqîbs und Najîbs.

Es ist deutlich, dass mit dem 'weissen Meer' die oberste Lichtwelt gemeint ist, eine Welt von Sternen, die Engel und Erzengel sind und die mit dem Erhabenen König selber die äusserste Grenze gegen die tausendfarbige Leere bilden. Auf ähnliche Weise wird in der Nusairî-Tradition Ali ibn Abî Tâlib 'ghâyat al-ghâyât', 'Grenze der Grenzen' genannt (Dussaud, S. 162, 181)[62]. Diese eigentümliche Personifi-

[62] R. Dussaud, Histoire et religion des Nosairis, Paris, 1900.

zierung von der 'Grenze' der Lichtwelt findet sich auch im spätern ismailitischen System der 'hudûd' (Mrz. von 'hadd', 'Grenze') als Initionsstufen. Corbin hat den Terminus (Trilogie, S. 161, Anm. 39)[63] mit gutem Grunde mit dem griechischen 'Horos' verglichen, wozu zu bemerken ist, dass auch bei Valentinus das Wort 'horos' vorkommt im doppelten Sinne der 'von Gott geschaffenen Grenze' und der 'Dynamis, die Sophia abwehrt'[64].

Das Wort 'bahr', 'Meer', für die Lichtwelt geht fraglos auf die gemein-semitische Vorstellung eines Himmelozeans zurück. Carra de Vaux beschreibt in seinen 'Fragments d'eschatologie Musulmane'[65] ein türkisches Buch eines gewissen Ibrâhîm Hakki, das auf populäre Weise die islamische Kosmologie erörtert. Es werden darin im Himmel sechs 'Meere' unterschieden: »la mer gonflée«, »la mer étalée« und »la mer de la substance partagée, la mer des grâces, la mer du Seigneur, la mer de ce qui vit«.

In der ersten Ausgabe der 'Encyclopaedia of Islam' schreibt de Vaux über dasselbe Buch: »Paradise with all its contents is placed above the astronomical heavens in which the planets revolve, and rests on a number of 'seas' having abstract names«. Ebenso werden auch im Umm al-Kitâb die 'Dîwâne' oder 'Meere' durch die die Engel im Fallen hindurchgehen, von den astronomischen Himmeln unterscheiden, obwohl aus einigen Adjektiven (sonnenfarbig, mondfarbig) hervorgeht, dass sie sich davon herleiten. In Hakkis Buch tragen die Himmel — nicht die Meere — Namen von Edelsteinen (de Vaux, 'Fragments', S. 30): »Le septième ciel est de rubis, le sixième de perles, le cinquième d'or rouge, le quatrième d'argent blanc, le troisième de topaze, le deuxième de rubis, le premier d'émeraude«. Die Edelsteinfarben kommen auch im 'Libro della Scala' als Farben der Himmel vor: diese Symbolik mag babylonischen Ursprungs sein:

Libro della Scala ('Himmel')	Umm al-Kitâb ('Dîwâne' oder 'Meer')
8. Himmel: Topasfarbe	Yâqût-i surkh = roter Rubin
7. Himmel: roter Rubin	âtish dar bulûr-i safîd = Feuer weissen Christalls
6. Himmel: Smaragd	'aqîq = Karneol

[63] s. Anmerkung 47.

[64] A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Hildesheim, 1963, S. 309, 311, 352).

[65] Carra de Vaux, Fragments d'Eschatologie musulmane, Compte rendu IIIe Congrès scientifique internationale des catholiques, 2e Section, sc.rél., Bruxelles, 1895.

5. Himmel : Perle	zabargad-i sabz = Smaragd
4. Himmel : feines Gold	banafshah = Violett
3. Himmel : Silber	âftâb-rang = Sonnenfarbig
2. Himmel : Kupfer	Mâhtâb-rang = Mondfarbig
1. Himmel : Eisen	fîrûzah, oder : lâjwardî-rang = Türkis- oder Azurblau.

Wie man die 'ewige Grenze der Grenzen' personifiziert hat, so besteht in obigem Abschnitt eine gewisse Neigung, den Schleier, 'hijâb', den Salmân zwischen die Rebellen und die Lichtwelt legt, mit Salmân zu identifizieren. Bei den spätern Ismailiten ist 'hijâb' zu einem stehenden Ausdruck für einen hierarchischen Rang geworden. Dieser technische Gebrauch des Ausdrucks 'hijâb' kommt auch im Umm al-Kitâb vor, am deutlichsten UK 172 :

UK 172 : Da sprach der Erhabene König zu Salmân, der göttlichen Macht : »Oh Salmân, du bist mein 'Tor' ('bâb') und mein Buch, der Koran, das Wort Gottes und meine rechte Hand bist du, 'du bist die Hand Gottes', in jedem Hof und Dîwân, und du bist mein 'Schleier' ('hijâb') und mein Gesandter und der Thron von mir, der ich der Herr bin, und mein Bund und der Schützer meines Bundes und meine Seele tritt hervor aus deinem Schleier und aus Dir«.

Von den vielen Qualitäten die Salmân hier zuerteilt bekommt, finden sich in den ältern Teilen des Buches nur wenige, so fehlen sie UK 132f., obwohl Salmân da 'Lobpreisender' und 'Vorangehender' und 'dâwar', 'Richter', genannt wird, während in der Nebenfassung der Schöpfungsgeschichte oben UK 141ff., Salmân vor allem mit 'Qudrat', der göttlichen Macht, in Verbindung gebracht wird. Dieser Ausdruck ist mohammedanischen Ursprungs[66] und ist nicht als spezifisch ismailitisch zu betrachten.

Zu besprechen ist noch UK 141, wo es heisst, der Erhabene König mit Seinen Auserwählten und Reinen 'zuhûr kard az hijâb-i Salmân', was Iwanow ('Notes', S. 453) mit »apparaît sous la forme de Salmân« übersetzt. Aus einem Vergleich mit einer engverwandten Geschichte,

[66] D. B. Macdonald, Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, Lahore, 1964, index s.v. 'qudra'.

die uns im Kitâb al-Bakûrah (Dussaud, S. 70-71)[67] der Nusairî erhalten blieb, ergibt sich dass diese Übersetzung dem Inhalt der Geschichte nicht gerecht wird :

Text :

Alle Nusairî-Stämme glauben, dass die Nusairî anfangs — ehe die Welt war — leuchtende Sterne waren und dass sie zwischen Gehorsam und Aufruhr unterschieden. Sie assen und tranken nicht und entleerten sich nicht. Sie schauten Âlî ibn Abî Tâlib unter dem Aspekt der vollkommenen Leere[68]. In diesem Zustand verharrten sie 7.077 Jahre und sieben Stunden. Da dachten sie bei sich : »Er hat keine edlern Geschöpfe als wir sind erschaffen«. Das war die erste Sünde, die die Nusairî begingen. Und er schuf für sie einen Schleier, der sie auf 7.000 Jahre bezwang. Da erschien ihnen Âlî ibn Abî Tâlib und sprach : »Bin ich nicht euer Gott?«, nachdem er ihnen seine Macht ('Qudrat') gezeigt hatte. Und sie glaubten ihn in seiner Ganzheit zu sehen, denn sie glaubten, er sei ihnen ähnlich. So sündigten sie zum zweiten Mal und er befestigte ihnen den Schleier, womit sie 7.077 Jahre und 7 Stunden in der Runde gingen.

Diese Geschichte wird auch bei den Nusairî noch durch vier Himmel fortgeführt, wobei keine neue Begründung des 'Falles' gegeben wird. Der ganze Abschnitt ist deutlich mit dem verwandt, was oben als Saba'îya-Nebenfassung bezeichnet wurde, nur dass die Farben nicht zurückgenommen werden. Die erste Sünde ist auch hier wieder die 'Hybris'. Was die zweite Sünde ist, zeigt sich, wenn man beide Geschichten nebeneinander stellt. Die zweite Sünde ist, dass sie den sich ihnen manifestierenden göttlichen 'Qudrat' zwar erkennen, in dieser 'Macht' jedoch Gott in Seiner Ganzheit zu sehen glauben, an Gestalt

[67] Cf. Anm. 62. Die Übersetzung gründet sich auf die von Dussaud, mit den Korrekturen von Goldziher in dessen Rezension des Dussaudschen Werkes (ARW IV, 1901).

[68] bi'n-nazrat aṣ-ṣafrâ'. Dussaud übersetzt : dans 'éclat du saphir'. Man vergleiche jedoch den Ausdruck 'sifr-i hazâr rang', tausendfarbige Leere, die im UK wiederholt den Ort des Bleibens der nicht offenbarten Gottheit andeutet.

ihnen gleich. Genau so erscheint der Erhabene König in der nur von wenigen der Rebellen erkannten Engelgestalt von Salmân al-Qudrat. Der 'Erhabene König' manifestiert sich dann in seiner wahren Gestalt[69] (= erscheint aus dem Schleier Salmâns), mit seinen Auserwählten und Reinen usw., worauf sie für ihren Ungehorsam durch einen neuen Schleier bestraft werden, der ihrem Blick einen Teil der Göttlichkeit entzieht. 'Schleier', 'hijâb', hat in diesem Zusammenhang immer die Bedeutung von 'etwas das stört', das 'dem Blick entzieht' — während die Ismaeliten das Wort später positiver und persönlicher interpretieren, fast im Sinne von 'Bâb', 'Tor' : ein Hinweisendes, ein Eingang Gewährendes' (Iwanow, 'Studien', S. 72, Anm. 1 : 'standing between')[71]. Vielleicht war 'az hijâb-i Salmân' ursprünglich gemeint als 'aus dem von Salmân geschaffenen Schleier' und ist daraus später die Personifizierung entstanden. Bei den Nusairî wird der Ausdruck 'Schleier' gleichfalls personifiziert, etwa gleichbedeutend mit 'ism', 'Name'. So im Kitâb al-Bakûrah (Dussaud, S. 166) : »Il n'y a pas d'autre voile que le Seigneur Muhammad, le Loué, et pas d'autre Porte que Salmân al-Fârisî, l'objet des désirs«. Der Schleier als Verhüllung der Lichtwelt wird auf jüdische Spekulationen über den 'pargod'[70] vor dem Thron ('merkabah') zurückgehen, die Personifizierung des Ausdrucks ist wohl rein islamisch. Lässt man jede mohammedanische Tradition und besondere Terminologie ausser Betracht, so bleibt ein einfacher Mythus : Gott ruft in Engelgestalt die Engel auf zum Gehorsam an seine 'Macht'. Die Mehrheit erkennt die Epiphanie der Gottheit nicht und wird bestraft. Es ist das deutlich prototypisch für diejenigen unter den Menschen, die das göttliche Wesen von Âlî ibu Abî Tâlib und dessen Erscheinung in seinem Gesandten Salmân nicht erkennen. Fraglos wird auch in der ältesten Schicht des Umm al-Kitâb der Erhabene König mit Âlî assoziiert, wenn das auch erst in jüngern Schichten offen gesagt wird. Werden doch schon in der ältesten Schicht dem Erhabenen König als Diener Salmân, Abû Dharr und Miqdâd zuerteilt. Es haben sich offenbar die religiösen Vorstellungen der iranischen 'mawâlî' von Kûfa und die der Sektarier der extremen Schi'a gegenseitig angenähert. Mit

[69] Im UK wird das manchmal wiedergegeben durch den Ausdruck 'mu'âyinatan', 'manifest', 'sichtbar', siehe UK 162, unten.

[70] Gershom G. Sholem, Major trends in Jewish Mysticism, Schocken Books, New York, 1961, S. 72, zie verder index onder 'curtain'.

[71] W. Iwanow, Studies in early Persian Ismailism, Bombay, 1955.

andern Worten : man hat versucht die iranische Königsideologie und die extreme Imâmverehrung miteinander in Einklang zu bringen.

In der Saba'îya-Nebenfassung und in der Nusairî-Geschichte geht der Aufruf zur Erkennung des Herrn deutlich zurück auf Sûre 7,172 : 'Â lasti bi-rabbi-kum?', 'Bin ich nicht der Herr?' — eine Sûre unbestimmter Herkunft. Es ist schwer zu sagen, ob die entsprechende Frage in dem Abschnitt im Ayâtkâr, Jaihânî und Bundahišn ('Wer ist der Schöpfer?') aus dem Koran stammt oder aber umgekehrt Sûre 7,172 unter iranischem Einfluss entstanden ist.

Die Saba'îya-Schöpfungsgeschichte erzählt nun weiter, mit nur geringen Textvariationen, wie die Rebellen von einem Himmel zum andern stürzen, — wobei jeweils eine Schare Reuiger zurückbleibt (Cf. UK 160), bis sie sich im letzten Himmel, der 'qubbah-i fîrûzah rang', der 'türkisfarbenen Kuppel' befinden und bei noch länger dauernder Rebellion ihren letzten Halt verlieren müssen. Damit endet das 'Vorspiel im Himmel' und beginnt eine neue Frage. Da diese Analyse namentlich die älteste Schicht im Umm al-Kitâb aufdecken will, ist eine ausführliche Erörterung dieser Fragen kaum notwendig. Die weitere Schöpfungsgeschichte zu verfolgen — mit Interpolierungen aus einer noch spätern, sogenannt 'pessimistischen' Schicht, hat freilich in textgeschichtlicher Hinsicht einen gewissen 'stratigraphischen' Wert. Es folgt jetzt die weitere Geschichte mit möglichst geringem Kommentar. UK 144 lautet : »sie verharrten tausend Jahre inmitten zweier Schleier« und dann folgt eine korrupte Stelle :

UK 144 : Mit dem Jahr und dem Mond (oder : Monat), der damals war.

Man soll wohl 'shams wa mâh', 'Sonne und Mond', lesen, da nach der Beschreibung der Himmel in 'Frage 5', in jedem Himmel die Sonne und der Mond neu erscheinen (Cf. UK 100-101 ; UK 157 ; sich gründend auf Sûre LXXI,14-16).

UK 144 : Und all das, was sie im feuerfarbenen dîwân getan hatten, vergassen sie in diesem dîwân und der Kampf und die Erschütterung gingen aus ihrer Umschlossenheit und Verborgenheit, d.h. aus ihrem Herzen, denn alle tausend Jahre fielen sie von dîwân zu dîwân, bis sie auf diese trügerische Erde fielen und selbst nicht wussten, wo sie auf

einmal waren, nach dem Wort: »So, unsere Zeichen sind zu dir gekommen und da hast du sie vergessen. Ebenso wirst du heute vergessen!« (Sûre 20, 126).

Diese den Gang des Geschehens vorwegnehmende Stelle ist deutlich eine Interpolierung. Der Ausdruck 'dunyâ-i ghaddâr', die trügerische Erde, könnte auf die pessimistische Schicht deuten.

Es folgt UK 145 das Wegnehmen des karneolfarbenen dîwâns, der nach dem Schema der sechste Himmel ist:

UK 145: Da erschien der Erhabene König aus dem Schleier Salmâns mit allen, die ihn in diesem karneolfarbenen dîwân erkannten und er forderte ein Zeugnis seiner Göttlichkeit indem er sagte: »Werft euch alle vor meinem Richter ('dâwar') nieder, denn er ist meine Rechte«. Eine Anzahl der 'Abgewandten' legte ein Zeugnis ab über Salmân und wurde erlöst, nur Iblîs verharrte in seiner Ketzerei mit dem zweiten und dem dritten und mit allen seinen Anhängern und er äusserte hunderttausend Ketzereien und er leugnete. Und das 'Leugnen' in diesem 'dîwân' ist was geschrieben steht in der Sûre al-Hijir, nach dem Wort: »Wir haben doch (bei der Erschaffung der Welt) den Menschen aus feuchter Tonmasse geschaffen« — bis zum Ende der âyat (Sûre XV,26).

In dieser Sûre folgt dann die Geschichte von der Rebellion des Iblîs, der sich nicht vor Adam niederwerfen will. Von dieser Stelle im Umm al-Kitâb an wird die Rebellion in jedem folgenden dîwân ausdrücklich mit einer bestimmten Sûre in Verbindung gebracht, was in den zwei ersten Himmeln nicht geschah, wenigstens nicht so nachdrücklich. Das deutet wahrscheinlich auf eine spätere Bearbeitung der Saba'îya-Geschichte. Dafür spricht, dass in dem jetzt folgenden Abschnitt Ausdrücke vorkommen, die noch nicht eher verwendet wurden:

UK 146: Da sprach der Erhabene König zu Salmân: »Nimm diesen Ketzern und

> Unreinen mit ihren Scharen das 'Gewand der smaragdfarbenen Leere' ('libâs-i sifr-i zabarjad rang') und mach diese zu ihrer Erde und den 'karneolfarbenen dîwân', der ihre Erde ist, zu ihrem Himmel. Und halte diese unglückseligen 'Edelsteine' dort fest«. Da brachte Salmân, die göttliche Gewalt, Schrecken über sie und nahm ihnen das Licht der rostfarbenen ('zingâr-gûn') Leere und schuf darauf den smaragdgrünen Vorhang und hielt dort die 'Edelsteine' fest und der feuerfarbene dîwân wurde mit einem Schleier bedeckt, bis dass ihr Jahrtausend erfüllt war. Da erschien der Erhabene Schöpfer ('Bârî-yi ta'âlâ') auf dieselbe Weise wie zuvor und verlangte, dass man ihn als Gott erkenne. Azâziel sprach: »Nie werde ich das tun, denn Du bist wie ich und kannst daher nicht unser Herr sein«.

Die zuvor noch nicht verwendeten Ausdrücke sind: 'libâs', 'Gewand', das aus der alten Fassung stammen könnte (siehe oben); 'zingâr-gûn', das ein Kopistenfehler sein kann; 'Erhabener Schöpfer' ('Bârî') für 'Erhabener König' dagegen ist eine Innovation, die auf eine jüngere Schicht des Textes deutet, da an der Königsideologie der ältern Schichten des Textes nicht zu zweifeln ist. 'Ṣifr', 'Leere', als Bezeichnung für einen Dîwân, der nicht ausserhalb der äussersten Grenze ist, scheint ein falsch verstandener Ausdruck zu sein. Aber der beste Beweis dafür, dass es sich hier um eine Bearbeitung handelt, ist die Tatsache, dass nach jenen Worten Azâziels eine ausführliche theologische Auseinandersetzung folgt (UK 147-UK 151), die hier nicht in Einzelheiten besprochen wird, da dies schon im Kapitel über die Sekten[72] geschah. Es ist eine der wenigen auf der mohammedanischen Scholastik beruhenden Stellen im Umm al-Kitâb, die sich gegen die (Gottes Attribute leugnenden) Mu'taziliten, aber auch gegen die orthodoxen Muslims richtet, die sogar 'kâfirân', 'Ketzer', genannt werden. Der ganze die ('saba'îya') Schöpfungsgeschichte unterbrechende Abschnitt ist als Interpolierung zu betrachten. Das Anrufen des nicht erkennbaren Khudâvand, des 'theos

[72] Oben.

agnôstos' durch Azâziel in dieser Interpolierung widerspricht sowohl der Azâziel/Jôšamîn-Episode wie der Saba'îya-Geschichte, in denen nur von dem Übermut, der Hybris Azâziels dem Erhabenen König gegenüber die Rede ist. Am Schluss dieser scholastischen Auseinandersetzung wird die Geschichte vom Fall der Engel weiter erzählt in deutlich überarbeiteter Form :

UK 151 :

Der grösste der 'Edelsteine' (= Azâziel) sprach zu der Wahrheit ('Haqq') — es leuchte ihr Ruhm! : »Es gibt einen wahren Gott und er ist in jenem hohen dîwân!« — und die andern bildeten Scharen und erhoben sich in sechs Rängen und nannten den Erhabenen König einen Lügner und jeder Rang kam in einer andern Farbe zum Erhabenen König. Da erzürnte sich der Erhabene König und befahl Salmân, dass er diese 'Edelsteine' aus dem grünen Meer ('bahr al-ahdar') herunter bringen und ihnen das violette Gewand ('libâs') nehmen —, es unter ihnen ausbreiten und als Erde zu ihren Füssen legen sollte und dass er daraus das violette Meer erschaffen und dieses mit tausend mal tausend 'Geistern' und 'Lichtern' schmücken sollte, mit Bergen aus Kristall und stark strömenden Flüssen und dass er dies das 'Firdaus'-Paradies nennen würde, welches das vierte Paradies ist.

Kennzeichnend für die ursprüngliche Saba'îya-Geschichte ist der Befehl, den neuen Himmel mit tausend Farben und Lichtern zu schmücken und zu einem Paradies zu gestalten. Es ist im Widerspruch zu dem Gedanken einer Strafe für die aufrührerischen Engel und ist offenbar herzuleiten von volkstümlicher mohammedanischer Überlieferung mit Beziehung auf die Ausstattung der Himmel, wofür 'Frage 5', UK 96-113, ein schönes Beispiel gibt. Neu ist dagegen der Ausdruck 'Haqq', 'Wahrheit', für den Erhabenen König. Der Ausdruck stammt von den Mystikern; weiter 'bahr al-ahdar', statt 'zabarjad-rang'; weiter wird von sechs Rängen mit sechs verschiedenen Farben gesprochen, wobei ihnen schon mindestens drei Farben genommen sind.

UK 152 : Drei dîwâne sind über diesem (Firdaus) : das rubinfarbene Meer, dass das Paradies vom Hause des Ruhmes (Dâr al-Jalâl) ist und das feuerfarbene Meer, das das Paradies vom Hause der Herrschaft (Dâr al-Mulk) ist, und das smaragdfarbene Meer, das das Paradies vom Hause der ewigen Dauer ist (Dâr al-Khuld) und die drei dîwâne, die unter diesem (Firdaus) sind, sind das Haus des Engels (Dâr al-Malak) und der Garten von Eden und der Garten der Zuflucht (Jannat al-Mawâî); und das Meer mit dem sonnenfarbenen Wasser ist das Haus des Engels und das mondfarbene Meer ist der Garten der Zuflucht und das wasserfarbene Meer ist der Garten von Eden. Und diese dîwâne sind alle der Himmel dieser 'Edelsteine' gewesen und dann ihre Erde, aber das Paradies des Erhabenen Königs ist das Paradies, das weder Ende noch Grenze hat nach dem Wort Gottes : »(einem) Garten, der (in seiner Ausdehnung) so weit ist wie Himmel und Erde« (Sûre 57,21).

Es handelt sich hier wieder deutlich um einen Versuch, traditionelle mohammedanische Eschatologie mit der Geschichte vom Fall der Engel in Einklang zu bringen : die verschiedenen 'Paradiese', deren Namen zum Teil aus dem Koran stammen, werden zu Strafkolonien für die widerstrebenden Engel.

UK 154 : Und Azâziel blieb mit den sechs Scharen von 'Edelsteinen' tausend Jahre in dem Paradies 'al-Firdaus'. Am Ende des Milenniums erschien der Erhabene Schöpfer aus dem Schleier Salmâns und sprach offen : »Ich bin der Herr«. Azâziel leugnete das auf die bekannte Weise und widerstrebte. In der Sûre von den Kindern Israels wird über dieses Widerstreben berichtet, nach dem Worte : »Und als wir zu den Engeln sagten : 'Werft euch vor Adam nieder!' — Da warfen sie sich alle nieder, ausser Iblîs«. Er

sagte : »Soll ich mich vor einem niederwerfen, den du aus Lehm erschaffen hast?« — Er (Iblîs) sagte : »Was meinst du wohl von dem da, dem du mehr Huld erwiesen hast als mir? Wenn du mir bis zum Tag der Auferstehung Aufschub gewährst, werde ich seiner Nachkommenschaft mit wenigen Ausnahmen den Garaus machen«. Gott sagte : »Geh weg! Wer von ihnen dir folgt, mit der Hölle sollt ihr euren vollen Lohn bekommen, mit Djahannam. Und scheuche von ihnen mit deiner Stimme auf, wen du kannst, setz ihnen zu mit allen deinen Heerscharen, nimm an ihrem Vermögen und ihren Kindren teil, und mach ihnen Versprechungen. — Der Satan macht ihnen nur trügerische Versprechungen. Über meine Diener hast du aber keine Vollmacht« (Sûre 17, 63-67).

UK 156 : Sie führten einen recht schweren Kampf gegen den Erhabenen König. Der Erhabene Schöpfer sagte zu Salmân, der Göttlichen Macht : »Für sie ist dieses Paradies von keinem Wert, nimm ihnen das sonnenfarbene Licht und breite es unter ihnen aus«. Salmân, die göttliche Macht, brachte Schrecken über sie und trennte von ihnen das sonnenfarbene Licht ab und schuf daraus das sonnenfarbene Meer und breitete dieses unter ihnen aus ... .

Es sollte eigentlich heissen : der sonnenfarbene 'Schleier' ('pardah') oder die 'Kuppel' ('qubbah') — der Name 'Meer' ('bahr') bezieht sich eigentlich nur auf den Raum zwischen den beiden Schleiern, die 'Himmel' und 'Erde' sind.

... mit tausend mal tausend Lichtern und Farben geschmückt und einem Mond und einer Sonne. Und Azâziel mit all seinen 'Edelsteinen' hielt er dort fest und den violettfarbenen dîwân bedeckte er mit dem sonnenfarbigen ... .

Dies stimmt nicht: der violettfarbige dîwân soll hier den 'Himmel' bilden, der den smaragdfarbigen den Blicken entzieht.

> ... und tausend Jahre blieben diese 'Edelsteine' in diesem sonnenfarbigen Vorhang. Da erschien der Erhabene König unter ihnen mit den Worten: »Ich bin euer Herr und Salmân ist mein Richter ('dâwar') und mein Schleier ('hijâb')«.

Der Ausdruck 'dâwar', 'Richter', muss aus der iranischen Geschichte stammen, nicht aus Sûre 7,172. 'Hijâb', 'Schleier', hat hier wohl die spätere Bedeutung.

UK 157:

> ... Darauf leugnete Azâziel und auch die 'Edelsteine' und sie entfachten denselben Streit, indem sie sagten: »Dieser Salmân ist nicht der Richter des Erhabenen Königs und kein Gott; unser Schöpfer ist in jener höchsten Kuppel, nach dem Wort: 'Sie sehen sie in weiter Ferne, wir aber sehen sie in greifbarer Nähe'« (Sûre 70,6-7) und sie machten sich der Gottesleugnung und der Ketzerei schuldig. Und der Streit dieses Dîwâns ist was in der Sûre al-Kahf gesagt ist: »Und als wir zu den Engeln sagten: 'Werft euch vor Adam nieder!' da warfen sie sich alle nieder, ausser Iblîs«. Der war einer von den Schinn. Und er versündigte sich, indem er dem Befehl seines Herrn nicht nachkam. Wollt ihr nun ihn und seine Nachkommenschaft an meiner Statt euch zu Freunden nehmen, wo sie euch doch feind sind? Ein schlechter Tausch für die Frevler (Sûre 18,48).

UK 159:

> Ebenso wie zuvor brachte Salmân, die göttliche Macht, nach dem Willen des Erhabenen Schöpfers Schrecken und Geschrei über sie und stiess sie alle herunter und trennte von ihnen das mondfarbene Licht ab und breitete das unter ihnen als Schleier aus, bis das Jahrtausend dieses dîwâns zu Ende ging. Da erschien der Erhabene

König und forderte, dass man ihn als Gott anerkenne mit den Worten: »Ich bin euer Herr, legt Zeugnis ab über mich«. Bei dem Reissen des Schleiers ('bi-tahattuk)[73] legte eine Gruppe Zeugnis ab und wurde rein und lauter und in jedem Dîwân befreite sich eine Gruppe von den 'Abgewandten' von ihrem Zweifel, nicht aber die Ketzer, die nicht nachliessen in ihrem Leugnen, und die Geschichte von ihrem Leugnen in diesem mondfarbigen dîwân ist das, was in der Sûre Tâ-Hâ beschrieben ist, nach dem Wort Gottes: »Und wir hatten doch früher Adam verpflichtet. Aber er vergass. Und wir fanden bei ihm keine Entschlossenheit. Und als wir zu den Engeln sagten: 'Werft euch nieder vor Adam!' da warfen sie sich alle nieder, ausser Iblîs. Der weigerte sich« (Sûre 20,114-115). Da flüsterte der Satan ihm böse Gedanken ein. Er sagte: »Adam! Soll ich dich zum Baum der Unsterblichkeit und einer Herrschaft, die nicht hinfällig wird, weisen?« (Sûre 20,118).

Die Schöpfungsgeschichte nähert sich jetzt einem kritischen Punkt, denn die Engel haben nur noch eine Farbe, die Türkisfarbe ('fîrûzahrang').

UK 161:

Da sagte der Erhabene König zu Salmân: »Nimm ihnen das türkisfarbene Gewand und mache das zu ihrer Wohnstätte ('maqâm')«. Salmân sah sie mit grosser Wut an und trennte von ihnen das türkisfarbene Gewand ab, und alles, was sie in den vorigen dîwânen erfahren hatten, brachte er über sie, nach dem Wort Gottes: »So! Unsere Zeichen sind zu dir gekommen und da hast du sie also vergessen. Ebenso wirst du heute vergessen« (Sûre 20,126).

[73] 'tahattak' bedeutet (modern) auch 'Unverschämtheit, Schamlosigkeit', ist hier aber doch wohl wörtlich zu interpretieren.

Es fällt auf, dass hier nicht nach dem Schema verfahren wird : aus der einen Farbe der 'Himmel' ('âsmân'), aus der andern die 'Erde' ('zamîn'), zwischen beiden die Wohnstätte der Engel, der 'dîwân'. Aus der Türkisfarbe wird unmittelbar der dîwân gebildet. Der Grund ist, dass die Türkisfarbe die letzte Farbe ist, über die die Engel noch verfügen. Wird diese zum Himmel gemacht, so kann die dazugehörende 'Erde' nur noch die Menschenerde ('dunyâ') sein. Dies hat man vermeiden wollen.

UK 162 :

Bis das Jahrtausend dieses dîwâns zu Ende ging und der Erhabene König aus dem Schleier Salmâns hervortrat mit allen seinen Auserwählten und Reinen in diesem dîwân und in ihrer Mitte, indes sie ihn anschauten, sagte : »Ich bin euer Herr, der in jedem dîwân und Hof die Wahrhaftigkeit von euch verlangt hat«. Gott, euer Herr und der Herr eurer Vorväter (Sûre 37,126). Legt Zeugnis ab von meiner Göttlichkeit, damit ihr nicht weiter aus diesem dîwân fallt, denn sechs Farben habe ich euch genommen und nur diese ist euch geblieben.

Dass ihnen sechs Farben genommen sind, beruht auf einem Fehler beim Zählen; die Violettfarbe wurde wohl nicht mitgezählt (siehe oben, UK 156). Eigentlich ist ihnen auch die achte Farbe schon genommen, aber sie haben die noch als 'Wohnstätte' ('dîwân' oder 'maqâm').

Wenn ich auch diese von euch nehme, werdet ihr von den höchsten Höhen in die tiefsten Tiefen fallen.

An dieser spannenden Stelle ist etwas interpoliert worden, denn statt des Erhabenen Königs erscheint nun auf einmal der Befehlshaber der Gläubigen, Alî :

UK 163 :

Der Befehlshaber der Gläubigen sprach dieses Wort (das obenstehende). (In diesem Augenblick) kam ein 'Geist' aus dem Grossen Salmân (Salmân al-Kâbir) zum Vorschein und sein Name

wurde der 'Kleinere Salmân' (Salmân al-Asghar) und nach einer Weile antwortete er dem Erhabenen König: »Wir sind treu und fromm! Ich lege Zeugnis ab, dass Du unser Herr bist, ausser Dir ist kein Gott an keinem Ort, niemand ausser Dir, dem Seienden, Gegenwärtigen ('hâzîrî wa maujûdî'). Und ich lege Zeugnis ab: Wahrhaftig! Wahrhaftig! Muhammad und Alî! Mahmûd, der Auserwählte und sein Walî (Freund, Heiliger) aṣ-Ṣalsal (die Kette = Salmân) und die guten (Geister??) des Grossen Lichtes (?). Ich zeuge, dass kein Gott ist ausser Ihm, dem Erhabenen, Grossen«.

Die Ausdrücke 'der Seiende, Gegenwärtige' fanden sich auch in der grossen scholastischen Interpolierung. Die hier besprochene Stelle muss also wohl aus dieser Quelle stammen. Die 'acclamatio' findet statt bei dem 'sichtbar' ('mu'âyinatan') Erscheinen des Erhabenen Königs. Der Schluss des Anrufs scheint verdorben zu sein, der Sinn ist unklar. Es folgt ein Abschnitt über den Kleinen Salmân, der oben zitiert wurde:

UK 163: Als der Kleine Salmân dieses Zeugnis ablegte, legten Miqdâd und Abû Dharr und die 'naqîbân', die 'nâjîbân', die Reinen ('mukhlisân') und mehrere der 'Abgewandten' ('mu'tarizân') ein entscheidendes Zeugnis ab.

Dadurch dass die 'mukhliṣân' hinzugefügt wurden, kommt man zu einer Siebenerreihe. Der ganze Abschnitt passt offenbar nicht in die Sawa'îya-Geschichte des Engelfalles, sondern geht auf Vorstellungen aus der ältesten Schicht zurück und gibt diesen eine eigene Wendung (die Siebenerreihe). Wie schon oben gesagt, lässt sich das Hervortreten des Kleinen aus dem grossen Salmân aus dem Umm al-Kitâb nicht erklären. Es ist, als nähme es die Menschwerdung der 'Geister', wie sie im nächsten Kapitel in der 7. Frage berichtet wird, vorweg und dürfte ganz erfunden sein.

In der Gnostik gibt es kein Hervortreten Adams aus Adam Qadmon. Nach dieser Interpolation wird die Saba'îya-Geschichte im Anschluss an die Stelle UK 162, wo den Engeln gesagt wurde, sie würden von

den höchsten Höhen bis zu den tiefsten Tiefen herunter fallen, weiter geführt :

UK 163 : Und als der Vorhang riss, wurde dadurch wieder eine Schare der 'Abgewandten' befreit. Daraufhin gaben sich Azâziel und alle die aus ihm kamen sich der Ketzerei hin mit dem zweiten und dem dritten und dem vierten und dem fünften und dem sechsten; sechs Ränge von 'Gottesleugnern' erhoben sich, alle Ketzer und Verblendete und nannten den Erhabenen König einen Betrüger und Lügner. Und die 'Verneinung' und das 'Leugnen' dieses dîwâns ist was in der Sûre Sâd (Sûre 38) geschrieben steht. Und beim Korân! (Dies) ist in Übereinstimmung mit dem Wort Gottes: »Damals als dein Herr zu den Engeln sagte: 'Ich werde einen Menschen aus Lehm schaffen'. Wenn ich ihn dann geformt und ihm Geist von mir eingeblasen habe, dann fallt (voller Ehrfurcht) vor ihm nieder!« Da warfen sich die Engel alle zusammen nieder, ausser Iblîs. Der war hochmütig und gehörte zu den Ungläubigen (Sûre 38,71-74). Und der Herr der Ketzer leugnete siebenmal stärker als er in allen andern dîwânen getan hatte und seine sieben leuchtenden Farben, deren jede aus tausend mal tausend Schattierungen bestand, wurden ihm von Salmân in jedem dîwân genommen.

Es folgt eine Aufzählung von bis dahin abgetrennten Farben, wobei überraschend ein ganz neues Namenssystem für die Himmel auftaucht. Sie heissen jetzt nicht mehr 'rubinfarbener dîwân', 'feuerfarbener dîwân' usw., oder tragen Namen muhammedanischer Paradiese : 'dâr al-Mulk', 'dâr al-Khuld' usw. Eine Reihe von Bezeichnungen erscheint, die aus einem fremden System übernommen sein dürfte :

UK 165 : eine in dem dîwân von 'ilâhiyat' (Göttlichkeit);

eine in dem dîwân und dem Schleier der Erscheinung von 'malkûtiyat' (des Engelreiches);
eine in dem Schleier von 'rubûbiyat' (der Herrschaften);
eine in dem Meer von 'jabarûtiyat' (der Macht);
eine in den Meeren (sic!) von 'lahûtiyat' (Göttlichkeit);
eine auf dem Teppich der 'nûrâriyat' (der Lichtwesen);
eine beim Erscheinen von 'rûhâniyat' (des Geisterreiches).

Diese Heptade findet sich noch an einer andern Stelle im Umm al-Kitâb, in der Geschichte der Menschwerdung. Sie wird dann erklärt werden. Es wird sich zeigen, dass die Quelle wohl der gleiche, dem Apokryphon Johannis verwandte syrische Text ist, den Théodore bar Kônay benutzte und den er zu den Schriften der Audianer rechnet (Hennecke-Schneemelcher I,233). Die Terminologie ist nicht wörtlich die der Audianer, sondern jüdisch-arabischer Tradition angepasst.

Der Text gibt noch eine Aufzählung von allen Sûren, in denen die Ungehorsamkeit der Engel beschrieben wird:

UK 165:

(... hatte Salmân von ihm genommen ...) so dass der verfluchte Azâziel und alle die, die aus seiner Torheit ('hinnah') entstanden waren, vom Erhabenen König weg in die Verschleierung fielen — gross ist sein Ruhm! — und sieben tausend Jahre fielen sie herunter durch siebenfaches Leugnen und Verneinen, worüber in sieben Sûren des Korans berichtet wird:
die Leugnung von 'ilâhiyat' in der Sûre al-Baqara (Sûre 2);
die Leugnung von 'malkûtiyat' in der Sûre al-A'râf (Sûre 7);
die Leugnung von 'rubûbiyat' in der Sûre al-Hijir (Sûre 15);
die Leugnung von 'jabarûtiyat' in der Sûre Bâni Isrâîl (Sûre 17);
die Leugnung von 'lâhûtiyat' in der Sûre al-Kahf (Sûre 18);
die Leugnung von 'nûrâniyat' in der Sûre Tâ-Hâ (Sûre 20);
die Leugnung von 'rûhâniyat' in der Sûre Sad (Sûre 38).

In Wirklichkeit wurden al-Baqara und al-A'râf beim ersten dîwân erwähnt, al-Hijr beim zweiten und wird beim dritten Dîwân wegen der scholastischen Interpolierung keine Sûre angeführt. Das Ganze ist deutlich eine spätere Systematisierung. Der Anfang des obigen Abschnittes (über die 'Torheit', 'hinnah', Azâziels) rekapituliert gleichsam den Beginn der Schöpfungsgeschichte.

Das Folgende nimmt wieder die Geschehnisse bei der Entstehung des Menschen vorweg.

UK 166 : Und beim Korân! Der Erhabene König hatte diese Partikel vom Licht seiner Wesenheit jenem Verdammten gegeben, zum Schaffen. Aus den bösen Geistern ('hinn-hâ') die diese beiden (der Teufel und sein Schöpfungsfunke?) schufen, schufen sie 'Geister' wie auch heute noch, aus Ketzerei und Irrtum und Leugnung und Empörung und Lüge und Verdorbenheit und Wollust.

Es folgt ein Abschnitt, der so sehr aus dem Rahmen fällt, dass es wohl eine späte Interpolierung sein muss :

UK 167 : Und der Name dieses Verdammten war in jedem Dîwân ein anderer : im Dîwân der Göttlichkeit ('ilâhiyat') nannte man ihn Azâziel; zur Zeit der 'bashariyat' (der Menschheit), Hârith; zur Zeit Adams, Ahrîman; zur Zeit Ibrâhîms, Namrûd; zur Zeit Mûsâs, Fara'ûn; bei der Erscheinung Isâs, Sihr; in Muhammads Periode, Abû Jahl; und in unserer Zeit, Shaitân.

Ein auch aus der spätern ismailitischen Literatur bekannter Kanon von Propheten, jeder mit seinem 'Widersacher' aus sechs Weltperioden[74], hat man durch das freilich ziemlich erzwungene Hinzufügen von Hârith, Azâziel und Shaitân zu neun erweitert. Der Abschnitt gehört nicht in die Schöpfungsgeschichte, weil es sich um 'zuhûrât', die Erscheinungen der Propheten auf Erden handelt. Das nonische System ist, wie früher erklärt, typisch für die pessimistische Schicht.

[74] W. Iwanow, Tasawwurât by Nasîru'd-dîn Tûsî, Leiden, 1950, tekst S. 102, Übertr. S. 151. Dussaud, Rel. des Nosairis, S. 74. c.f. Sùrat, 6, 112.

Der jetzt folgende letzte Abschnitt des Kapitels schliesst wohl an das UK 166 über die Laster Gesagte an:

> (... Lüge und Verdorbenheit und Wollust), die alle aus diesem Verdammten hervortraten, der sich in der türkisfarbenen Kuppel an so schlimmer Verneinung schuldig machte mit all den Seinen, während die Anführer, an deren Spitze Salmân steht, die Erscheinung des Erhabenen Königs erkannten.

Wie am Ende des Kapitels über den Makro-Mikrokosmos-Vergleich versucht wurde, das Alter der pentadistisch-dichotomen Kosmosstruktur für Iran zu bestimmen, so wäre das auch für das wichtigste Motiv dieses Kapitels zu tun: für das Motiv vom Kreislauf der Lobpreisung als dem rituellen Element in der Schöpfungsgeschichte. Auch hier sind die angeführten iranischen Quellen alle jüngern Datums, so dass man auch hier datierbare ältere Texte heranzuziehen hat, die das gleiche Motiv deutlich genug aufweisen. Eine Schwierigkeit dabei ist, dass der Manichäismus zwar das pentadistisch-dichotome System bewahrt hat — sei es in einer vom pessimistischen Weltbild beeinflussten Gestalt — im allgemeinen jedoch nicht die Schöpfung durch Lobpreisung, wofür bei Mânî eine Reihe von Evokationen steht. Es gibt von dieser Regel eine interessante Ausnahme im Kap. CXV des von Böhlig 1956[75] veröffentlichten Restes vom Kephalaia-Text. Dieses Kapitel handelt ganz vom Wert des Gebetes. Die manichäische Schöpfungsgeschichte, wie sie hier dargestellt wird, wird durch das Fehlen von Evokationen und durch die grosse Bedeutung der Lobpreisung bei der Schöpfung gekennzeichnet (S. 271): »Die Mutter (des Lebens bat; sie) betete, verherrlichte und pries das Erste Stehen, welches der Vater ist; sie richtete an ihn ein Gebet und bat ihn eine Bitte. (Sie empfing) ein grosses Geschenk«. Es zeigt sich, dass dieses grosse Geschenk der 'Lebendige Geist' ist. S. 272: »Wie sie nun bat und flehte, so wurde ihr Gebet vollkommen und von dem Vater der Grösse angenommen. Wiederum erfüllte er ihr ihre Bitte, die grosse (Kraft), den Lebendigen Geist, den ersten

[75] A. Böhlig, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der M. Luther-Universität, Halle-Wittenberg, Jhrg. V, 1955/56, Heft 6, S. 1067-1084.

Erweiterer«. Zusammen retten sie den Urmenschen und führen ihn empor, danach wird die Welt geschaffen (um die noch vorhandenen Lichtteilchen zu retten). S. 273: »Dann stellte sich der Grosse Geist hin mit dem Geliebten der Lichter, der grosse Baumeister und der Lebendige Geist und der Urmensch. Diese fünf stellten sich zum Gebet hin, sie verherrlichten und priesen den Vater, das erste Stehen, sie richteten ein Gebet an ihn (und) erbaten eine Bitte von ihm, dass er ihnen die Kraft gebe ... den Anführer, einen Lenker für alle Dinge der Stärke, die sie errichtet haben, damit er komme und die Lebendige Seele reinige, die in Trübsal dasteht«. Wieder wird ihr Gebet erhört und der Vater schenkt ihnen den 'Dritten Abgesandten'.

Das Merkwürdige ist, dass die manichäische Kosmogonie in dieser Form stark an ältere gnostische Kosmogonien erinnert, besonders an die im Apokryphon Johannis. Codex II, S. 4,27[76] wird erzählt, wie der erste Gedanke ('ennoia') des Vaters ins Leben tritt, nachdem er sein eigenes Bild im Lichtwasser, das ihn umgibt, hat spiegeln sehen. »Und seine Ennoia vollbrachte eine Tat, sie stellte sich hin und sie trat vor ihm in Erscheinung und sie trat in Erscheinung in dem Glanze seines Lichtes — das ist die Macht die vor ihnen allen ist, die in Erscheinung trat in seinem Denken, das ist die Pronoia des Alls .... Sie ist die Macht, das Lob, Barbêlô, das vollkommene Lob von den Äonen .... Und sie preist ihn, denn seinetwegen war sie in Erscheinung getreten. Dieser ist der erste Gedanke, sein Abbild ('eikôn')«. Dann betet der Vater durch Barbêlô (durch den unsichtbaren, jungfräulichen Geist, das ist die Barbêlô) ihr, das ist also Barbêlô, eine erste Erkenntnis ('Prognosis') zu geben. »Als er es aber gewährt hatte, offenbarte sich die Erste Erkenntnis und sie stellte sich hin mit der Pronoia«. ... »Und wiederum bat ('aitein') sie, ihr eine Unvergänglichkeit zu geben und er gewährte es. Als er es aber gewährt hatte, offenbarte sich die Unvergänglichkeit. Sie stellte sich mit dem Gedanken und der Ersten Erkenntnis hin und sie priesen den Unsichtbaren und die Barbêlô deretwegen sie entstanden waren«. Auf dieselbe Weise erhält Barbêlô nun durch Beten ('aitein') vom Vater noch ein Ewiges Leben und die Wahrheit. Dann heisst es (S. 5,35): »Und sie stellten sich hin und priesen den unsichtbaren ('aoratos') ebenbürtigen Geist und diese Barbêlô deretwegen sie entstanden waren. Das ist die Fünf-

[76] M. Krause und P. Labib, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes, Wiesbaden, 1962; vgl. Codex III, 7:9ff.; Codex IV, 7:1ff. (S. 254); BG (ed. W. Till) S. 27ff.

heit ('pentas') der Äonen des Vaters, nämlich : der erste Mensch, das Abbild des unsichtbaren Geistes, das ist die Pronoia, das ist die Barbêlô, und der Gedanke und die Erste Erkenntnis und die Unvergänglichkeit und das Ewige Leben und die Wahrheit. Das ist die Fünfheit der mann-weiblichen Äonen, das ist die Zehnheit der Äonen, das ist der Vater«.

Dass sich die Fünf hinstellen und den Vater preisen, hat eine Parallele in dem oben zitierten manichäischen Text : »Diese Fünf stellten sich zum Gebet hin, sie verherrlichten und priesen den Vater«. Zu »das Lob, die Barbêlô, das vollkommene Lob von den Äonen« passt »so wurde ihr Gebet vollkommen«, — im manichäischen Text von der Grossen Mutter gesagt —, woraus in beiden Fällen noch deutlich der Glaube an die magisch rituelle Kraft des Gebetes spricht, was so typisch für die indo-iranische 'doctrine du sacrifice' ist. Das ganze manichäische Stück ist der Kraft des Gebetes gewidmet, während im Kephalaia-Fragment immer von Beten und Preisen, nicht von Begehren oder Verlangen gesprochen wird : das griechische Zeitwort für Beten im Text, 'aitein', das auch Irenäus in seiner Darstellung der Barbêlô-Gnostiker[77] gebraucht, wird auch in der lateinischen Übersetzung von Irenäus falsch durch 'postulare' wiedergegeben. Besonders auffallend ist endlich, dass die Gottheit die 'ennoia' aus sich herausstellt. Die 'ennoia' betet dann zu dem 'Schöpfer'[78], was oben schon mit indo-iranischen Beispielen verglichen wurde.

Es besteht fraglos eine strukturelle Übereinstimmung zwischen diesen alten Mythen und dem in diesem Kapitel besprochenen Material jüngern Datums : der 'Ayâtkâr', Capo III, beschreibt zunächst die Schöpfung durch Lobpreisung und dann im Par. 9 das gemeinsame Preisen, an der Spitze Artvahišt, von den fünf Amshaspands, die in der Rangordnung auf Vohuman folgen. Dieselbe Szene ist auch im Bundahišn erhalten. Zum Vergleich ist auch UK 139 heranzuziehen, wo alle fünf wachgerufenen Ränge 'ohne irgendwelches Zögern' Zeugnis ablegten (= Beten und Lobpreisen).

Fest steht, dass das Motiv der Schöpfung durch Lobpreisung in beiden Mythenkreisen — dem ältern und dem jüngern — vorhanden ist. Aus diesem Grunde könnte man vermuten, dass beiden der indo-iranische Opferglaube zugrunde liege.

[77] Ed. Harvey, I, XXVII.

[78] Dieser Mythos ist hier mit dem der Spiegelung im Lichtwasser kombiniert.

Es bleibt freilich bei einer Vermutung, denn man kann nicht, wie am Ende des zweiten Kapitels, von einer degenerativen Version eines iranischen Themas ausgehen.

Zwar haben die Namen der Entitäten um Barbêlô eine gewisse Ähnlichkeit mit denen der Amshaspands (Unvergänglichkeit, Ewiges Leben, Wahrheit), aber diese Übereinstimmung ist nicht so gross, dass sie Schlüsse zuliesse. Sollte tatsächlich eine iranische Schöpfungsgeschichte die Quelle dieser alten Mythen sein, so muss man hier wieder eine nicht orthodoxe Form des Zoroastrismus als Quelle annehmen, denn die eigentümliche Reihe der Amshaspands, wobei Vohuman recht isoliert erscheint, ist sicher nicht als orthodox zu betrachten. Was bleibt, ist ein Kanon von fünf Amshaspands, die Ohrmazd mit Vohuman als Gottheit gegenüber stehen. Eine solche Konstellation könnte unter Einfluss des pentadistisch-dichotomen Weltbildes zustandegekommen sein. Es liegt nahe, dabei an die manichäischen 'panz amahraspandân', sogd. *mrd'spnd*, als Elemente des Kosmos zu denken. Dieses Problem muss aber an anderer Stelle erörtert werden.

L'étude ici publiée n'a pu être achevée par son auteur, qui avait envisagé cinq chapitres. Même les trois que nous publions présentent les lacunes, que l'on voudra bien excuser. La traduction du néerlandais en allemand est due à Mme Veuve Tijdens, qui a également mis tous ses soins à la correction des épreuves.

DATE DUE

New York University
Bobst Library
70 Washington Square South
New York, NY 10012-1091

Phone Renewal:
212-998-2482
Wed Renewal:
www.bobcatplus.nyu.edu

DUE DATE	DUE DATE	DUE DATE
ALL LOAN ITEMS ARE SUBJECT TO RECALL		

DUE DATE
SEP 30 2002
Bobst Library
Circulation

RECEIVED
NOV 06 2002
Bobst Library
Circulation

PHONE/WEB RENEWAL DUE DATE

NYU Repro:159185

3 1142 00376 1726